

# **WAḤDAH AL-WUJŪD DALAM ALQURAN**

(Studi Tafsir Sufi Ibn ‘Arabī dalam *Tafsir Al-Qur’ān Al-Karīm*)

## **Skripsi**

Diajukan untuk Memenuhi Syarat Memperoleh Gelar Sarjana Agama (S.Ag)

dalam Program Studi Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir



Disusun oleh:

**Muhammad Bachrus Syifa'**

**E93219106**

**PROGRAM STUDI ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR  
FAKULTAS USHULUDDIN DAN FILSAFAT  
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA**

**2023**

## PERNYATAAN KEASLIAN

Saya yang bertandatangan di bawah ini :

Nama : Muhammad Bachrus Syifa'

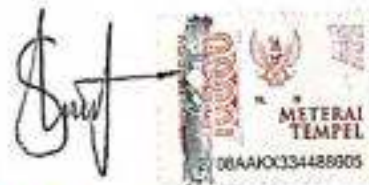
NIM : E93219106

Program Studi : Ilmu al-Qur'an dan Tafsir

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

Surabaya, 26 Juni 2023

Saya yang menyatakan,

A handwritten signature in black ink is written over a rectangular postage stamp. The stamp is green and white, featuring the Garuda Pancasila emblem and the text '3000', 'METERAL TEMPEL', and '08AAK0334488905'.

Muhammad Bachrus Syifa'

E93219106

## PERSETUJUAN PEMBIMBING

Skripsi ini ditulis oleh:

Nama : Muhammad Bachrus Syifa'

NIM : E93219106

Judul : *Wahdah al-wujūd* dalam Alquran

Telah diperiksa dan disetujui untuk diujikan pada sidang skripsi prodi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin dan Filsafat Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya.

Surabaya, 23 Juni 2023.

Pembimbing



(Dr. Moh. Yardho, M.Th.I)

NIP. 198506102015031006

## PENGESAHAN SKRIPSI

Skripsi yang berjudul “*Wahdah al-wujūd* dalam Alquran” yang ditulis oleh Muhammad Bachrus Syifa’ telah diuji di depan Tim Penguji pada tanggal 04 Juli 2023.

Tim Penguji:

1. Dr. Moh. Yardho, M.Th.I :

2. Drs. H. Umar Faruq, MMI :

3. Wildah Nurul Islami, M.Th.I :

4. Dr. Hj. Musyarrofah, MHI :

Surabaya, 04 Juli 2023

Dekan Fakultas Ushuluddin dan Filsafat



Prof. Abdul Kadir Riyadi, P.hd.  
NIP.197008132005011003



## LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

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

Nama : Muhammad Bachrus Syifa'  
NIM : E93219106  
Fakultas/Jurusan : Ushuluddin dan Filsafat  
Alamat Email : bachrussyifa@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  Desertasi  Lain-lain (.....)  
Yang berjudul :

### **WAḤDAH AL-WUJŪD DALAM ALQURAN**

(Studi Penafsiran Sufistik Ibn 'Arabī dalam *Tafsir Al-Qur'ān Al-Karīm*)

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, 26 Juni 2023

Muhammad Bachrus Syifa'

## ABSTRAK

Muhammad Bachrus Syifa', *Waḥdah al-wujūd* dalam Alquran (Studi Penafsiran Sufistik Ibn 'Arabī dalam kitab *Tafsir Al-Qurān Al-Karīm*).

*Waḥdah al-wujūd* menjadi kajian yang selalu menarik untuk diperbincangkan. Mengingat bahwa paham ini tidak disebutkan sekali saja di dalam Alquran. Dari pembahasan yang tak berkesudahan ini, tidak mengejutkan apabila kajian ini banyak menimbulkan kontroversi. Di satu sisi, paham *waḥdah al-wujūd* termasuk bentuk kesyirikan. Namun di sisi lain mengatakan *waḥdah al-wujūd* menjadi ajaran tasawuf tingkat tinggi.

Fokus penelitian ini adalah bagaimana penafsiran Ibn 'Arabī terhadap "ayat-ayat *waḥdah al-wujūd*" dalam Alquran dan bagaimana analisis epistemologi penafsiran Ibn 'Arabī terhadap "ayat-ayat *waḥdah al-wujūd*". Tujuan dari penelitian ini adalah untuk merumuskan *waḥdah al-wujūd* berdasarkan penafsiran-penafsiran Ibn 'Arabī terhadap "ayat-ayat *waḥdah al-wujūd*" dalam Alquran dan menganalisis epistemologi penafsirannya.

Untuk menjawab permasalahan yang diajukan, penelitian ini mengadopsi pendekatan historis dan filosofis serta menggunakan metode deskriptif-analitis berbasis kepustakaan. Pendekatan historis untuk menjelaskan *waḥdah al-wujūd* beserta ruang lingkungannya, yaitu melalui teori-teori yang dikemukakan oleh para ahli. Pendekatan filosofis untuk menganalisis epistemologi penafsiran Ibn 'Arabī terhadap "ayat-ayat *waḥdah al-wujūd*" baik dari segi sumber, metode, corak, dan validitas. Validitas penelitian ini diuji melalui penerapan dua dari tiga teori yang relevan, yaitu teori koherensi dan teori pragmatik.

Hasil rumusan penafsiran Ibn 'Arabī bahwa aspek utama dalam *waḥdah al-wujūd* adalah aspek ketunggalan *wujūd* dan gradasi manifestasi-Nya yang dalil dari kedua aspek tersebut ada dalam Alquran. Sumber penafsiran Ibn 'Arabī dalam kitab *Tafsir Al-Qurān Al-Karīm* ini adalah *bil ra'y* karena lebih dominan menggunakan nalar. Metode yang digunakan dalam menafsirkan Alquran adalah metode ijma'ī. Corak yang dominan adalah corak sufistik. Validitas penafsirannya hanya diuji menggunakan dua teori yaitu koherensi dan pragmatik, sebab teori korespondensi dirasa sulit untuk digunakan pada tafsir sufi. Pada teori koherensi Ibn 'Arabī relatif konsisten dengan model penafsiran dan metodologinya. Sedangkan pada teori pragmatik penafsiran "ayat-ayat *waḥdah al-wujūd*" dianggap sesuai oleh mereka yang sejalan dalam pemikirannya, namun di kalangan umum, mungkin dianggap kurang cocok. Hal ini disebabkan oleh penafsiran Ibn 'Arabī yang selalu menekankan makna sufistiknya berdasarkan pemahaman teoritis dan ajaran filsafat yang dimilikinya.

**Kata Kunci:** *Waḥdah al-wujūd*, Kitab *Tafsir Al-Qurān Al-Karīm*, Ibn 'Arabī.

## DAFTAR ISI

<b>ABSTRAK .....</b>	<b>ii</b>
<b>PERSETUJUAN PEMBIMBING.....</b>	<b>iii</b>
<b>PENGESAHAN SKRIPSI.....</b>	<b>iv</b>
<b>PERNYATAAN KEASLIAN .....</b>	<b>v</b>
<b>LEMBAR PERSETUJUAN PUBLIKASI.....</b>	<b>vi</b>
<b>KATA PENGANTAR.....</b>	<b>vii</b>
<b>DAFTAR ISI.....</b>	<b>x</b>
<b>PEDOMAN TRANSLITERASI .....</b>	<b>xiv</b>
<b>BAB I.....</b>	<b>1</b>
<b>PENDAHULUAN.....</b>	<b>1</b>
A. Latar Belakang Masalah .....	1
B. Identifikasi dan Batasan Masalah.....	6
C. Rumusan Masalah .....	7
D. Tujuan Penelitian.....	7
E. Kegunaan Penelitian .....	7
F. Kerangka Teori .....	8
G. Telaah Pustaka.....	10

H. Metodologi Penelitian .....	11
I. Sistematika Pembahasan .....	14
<b>BAB II .....</b>	<b>16</b>
<b>LANDASAN TEORI.....</b>	<b>16</b>
A. <i>Waḥdah al-wujūd</i> .....	16
1. Pengertian <i>Waḥdat al-wujūd</i> .....	16
2. Sejarah Perkembangan Pemikiran <i>Waḥdah al-wujūd</i> .....	25
3. Kontroversi <i>Waḥdah al-wujūd</i> .....	29
B. Epistemologi Tafsir .....	33
1. Pengertian Epistemologi Secara Umum .....	33
2. Epistemologi dalam Kajian Tafsir Alquran .....	35
C. Tafsir Sufi .....	44
1. Pengertian Tafsir Sufi .....	44
2. Macam-macam Tafsir Sufi .....	47
3. Karakteristik Tafsir Sufi .....	50
<b>BAB III.....</b>	<b>53</b>
<b>IBN ‘ARABĪ DAN <i>TAFSIR AL-QUR’ĀN AL-KARĪM</i>.....</b>	<b>53</b>
A. Ibn ‘Arabī.....	53
1. Riwayat hidup.....	53
2. Karya-karya .....	61



B. <i>Tafsir Al-Qur’ān Al-Karīm</i> .....	66
1. Profil <i>Tafsir Al-Qur’ān Al-Karīm</i> .....	67
2. Metodologi dan corak penafsiran .....	71
C. Penafsiran Ibn ‘Arabi .....	75
1. al-Baqarah ayat 115 .....	75
2. al-Baqarah ayat 186 .....	76
3. al-Anfāl ayat 17 .....	76
4. al-Qaşaş ayat 88.....	77
5. al-Rahmān ayat 26-27.....	78
6. al-Ĥadīd ayat 3.....	79
<b>BAB IV .....</b>	<b>82</b>
<b>KONSEP WAĤDAH AL-WUJŪD DALAM PENAFSIRAN IBN ‘ARABĪ.....</b>	<b>82</b>
A. Analisis Penafsiran Ibn ‘Arabī Terhadap “Ayat-ayat <i>Waĥdah al-Wujūd</i> ”	82
1. al-Baqarah ayat 115 .....	82
2. al-Baqarah ayat 186 .....	83
3. al-Anfāl ayat 17 .....	84
4. al-Qaşaş ayat 88.....	85
5. al-Rahmān ayat 26-27.....	85
6. al-Ĥadīd ayat 3.....	86

B. Epistemologi Penafsiran Ibn ‘Arabī terhadap “Ayat-ayat <i>Waḥdah al-Wujūd</i> ” .....	88
1. Sumber Penafsiran .....	88
2. Metode dan Corak Penafsiran Ibn ‘Arabī terhadap “Ayat-ayat <i>Waḥdah al-Wujūd</i> ” .....	89
3. Validitas Penafsiran .....	91
<b>BAB V</b> .....	<b>97</b>
<b>PENUTUP</b> .....	<b>97</b>
A. Kesimpulan .....	97
B. Saran .....	98
<b>DAFTAR PUSTAKA</b> .....	<b>99</b>

UIN SUNAN AMPEL  
S U R A B A Y A

## PEDOMAN TRANSLITERASI

No.	Arab	Latin	No.	Arab	Latin
1	ا	a	16	ط	ṭ
2	ب	b	17	ظ	ẓ
3	ت	t	18	ع	‘
4	ث	th	19	غ	Gh
5	ج	j	20	ف	F
6	ح	ḥ	21	ق	Q
7	خ	kh	22	ك	K
8	د	d	23	ل	L
9	ذ	dh	24	م	M
10	ر	r	25	ن	N
11	ز	z	26	و	W
12	س	s	27	هـ	H
13	ش	sh	28	ء	’
14	ص	ṣ	29	ي	Y
15	ض	ḍ			

1. Vokal tunggal (monoftong) yang dilambangkan dengan harakat dan ditransliterasikan sebagai berikut:
  - a. Tanda *fatḥah* (◌َ) dilambangkan dengan huruf “a”.
  - b. Tanda *kasrah* (◌ِ) dilambangkan dengan huruf “i”.
  - c. Tanda *ḍammah* (◌ُ) dilambangkan dengan huruf “u”.
2. Vokal rangkap (diftong) yang dilambangkan secara gabungan antara harakat dan huruf, ditransliterasikan sebagai berikut:

- a. Vokal (أ) dilambangkan dengan huruf aw, seperti: *maw'izah*, *al-yawm*, dsb.
- b. Vokal (أ) dilambangkan dengan huruf ay, seperti: *layālī*, *shamsiyah*, dsb.
3. Vokal panjang (*madd*) ditransliterasikan dengan menuliskan huruf vokal disertai coretan horizontal (*macrom*) di atasnya, contoh: *falāḥ*, *ḥakīm*, *manṣūr*, dsb.
4. *Shaddah* ditransliterasikan dengan menuliskan huruf yang bertanda *shaddah* dua kali (dobel) seperti: *ṭayyib*, *sadd*, *zuyyin*, dsb.
5. *Lām ta'rīf* tetap ditransliterasikan mengikuti teks (bukan bacaan) meskipun bergabung dengan huruf *shamsiyah*, antara *alīf-lām* dan kata benda, dihubungkan dengan tanda penghubung, contoh: *al-qalam*, *al-kitāb*, *al-shams*, *al-ra'd*, dsb.

UIN SUNAN AMPEL  
S U R A B A Y A

# BAB I

## PENDAHULUAN

### A. Latar Belakang Masalah

Tasawuf memberikan pengaruh yang menjangkau seluruh lapisan masyarakat dari yang paling atas hingga paling bawah. Tasawuf juga mempengaruhi tingkah laku, sikap hidup, dan moral. Oleh karena itu, dapat dikatakan bahwa tasawuf telah memberikan sumbangan yang besar terhadap intelektual islam khususnya bagi kehidupan spiritual.

Di sisi lain, tasawuf menimbulkan kecurigaan dan mendapatkan kecaman yang keras. Kerap kali terjadi konflik antara pro dan kontra terhadap tasawuf yang dapat digambarkan sebagai konflik antara ahli tasawuf dan ahli fiqih, konflik antara ahli hakikat dan ahli syari'at, atau konflik antara penganut ajaran esoterik (batin) dan penganut ajaran eksoterik (zahir). Kemudian konflik memanas sejak kemunculan benih-benih panteisme pada suatu ajaran seperti yang tampak pada ajaran *ittihad* Abu Yazid al-Busthami dan ajaran *hulul* Husayn Ibn Mansur al-Hallaj. Ajaran-ajaran tersebut dikecam habis-habisan sebab dianggap menyalahi ajaran tauhid yang telah digariskan dalam Alquran dan Sunnah.

Tokoh-tokoh tasawuf Sunni, mereka adalah tokoh-tokoh dari kalangan sufi yang memelopori kemunculan gerakan untuk menjembatani dan mendamaikan antara tasawuf dan fiqih pada pertengahan abad ke-sembilan Masehi. Diantara tokoh-tokoh itu adalah Abu al-Qasim 'Abd al-Karim al-Qusyairi, Abu al-Qasim Muhammad al-Junayd, Abu Hamid al-Ghazali, Abu Sa'id al-Kharaz, Abu Bakr

Muhammad al-Kalabadzi. Mereka mengembalikan nilai-nilai tasawuf dengan berlandaskan Alquran dan Sunnah serta mengecam ajaran-ajaran tasawuf yang memiliki kecenderungan kepada panteisme seperti ajaran Abu Yazid dan al-Hallaj. Sebagai hasil dari gerakan pembaruan, untuk sementara tasawuf dapat diterima kembali oleh umat Islam sebab berbagai ajaran yang cenderung kepada panteisme menghilang.<sup>1</sup> Tetapi hubungan yang telah dibina dengan baik antara tasawuf dan syari'at tidak bertahan selamanya. Hubungan baik itu mulai retak ketika muncul kecenderungan kepada panteisme pada suatu ajaran dalam bentuk yang lebih jelas dalam ajaran *wahdah al-wujūd* Muhyi al-Din Ibn 'Arabi. Kemudian Ibn 'Arabi dan pengikutnya sering diserang karena ajarannya yang dianggap sama dengan panteisme atau monisme.

Walaupun Abu Yazid dan al-Hallaj dikecam keras oleh penentang-penentang keduanya namun masih bisa dimaafkan sebab keduanya mengungkapkan perkataan-perkataan ketika dalam keadaan *syatahat* (ledakan emosional yang tak terkendali). Tetapi berbeda dengan Ibn 'Arabi sebagai seorang Sufi teosofis yang mengeluarkan pendapatnya sebagai hasil kejeniusan, perenungan dan imajinatif dalam keadaan sadar. Oleh karena itu, kecaman dan tuduhan yang diterima lebih keras dibandingkan dengan Abu Yazid dan al-Hallaj. Salah satu tokoh sufi yang sangat mengecam paham Ibn 'Arabi adalah Ibn Taymiyyah yang menuduh Ibn 'Arabi berkeyakinan bahwa *wujūd* hanya satu, *wujūd* alam adalah

---

<sup>1</sup>Fazlur Rahman, *Islam*, ed. kedua (Chicago: University of Chicago Press, 1979), 137.

*wujūd* Allah, *wujūd* makhluk adalah *wujūd* Khalik, dan semua yang ada ini (alam) adalah pejawantahan-Nya.<sup>2</sup>

Dalam pandangan Ibn ‘Tamiyyah, istilah *waḥdah al-wujūd* adalah istilah yang mempunyai konotasi negatif dan ia menganggapnya sebagai kutukan dan ejekan. Pengertian *waḥdah al-wujūd* menurut Ibn Taymiyyah sedikit berbeda dengan *waḥdah al-wujūd* menurut Ibn ‘Arabi. Menurut Ibn Taymiyyah, *waḥdah al-wujūd* adalah penyamaan *wujūd* Tuhan dengan *wujūd* alam, atau dalam istilah modern disebut “panteisme”. Ia mengatakan: “Hakikat dari perkataan-perkataan orang yang mempertahankan *waḥdah al-wujūd* adalah sesungguhnya *wujūd* alam sama dengan *wujūd* Tuhan, tidak lain dan tidak berbeda”. Berbeda dengan ajaran Ibn ‘Arabī yang melihat pada dua aspek, yaitu aspek *tanzih* dan aspek *tasybih*. Sedangkan Ibn Taymiyyah hanya melihat pada aspek *tasybih*-nya saja.<sup>3</sup>

Karena perdebatan yang tak kunjung usai, *waḥdah al-wujūd* tidak pernah selesai untuk diperbincangkan, diteliti maupun dianalisis mulai awal kemunculannya hingga kini. Di setiap tahun, selalu ada peneliti yang mencoba untuk menganalisis *waḥdah al-wujūd* lebih dalam lagi, baik dari peneliti yang berusaha mengukuhkan teori tersebut maupun dari peneliti yang berusaha menolaknya sebagai salah satu pandangan di antara pandangan yang pernah ada di dunia. Tidak diragukan lagi apabila terdapat beragam penafsiran terhadap teori *waḥdah al-wujūd*.

<sup>2</sup>Ibn Taymiyyah, *Majmu’at Fatawa Syaykh al-Islam Ibn Taymiyyah*, diedit oleh ‘Abd al-Rahman dan anaknya Muhammad, (Riyad: t.p., 1398 H), 11: 385.

<sup>3</sup>Kautsar Azhari Noer, *Ibn Al-‘Arabi: Waḥdat al-Wujūd dalam Perdebatan* (Jakarta: PT Temprint, 1995), 40.

Sebenarnya paham *waḥdah al-wujūd* telah ada jauh sebelum Ibn ‘Arabi. Bahkan menurut Hamzah Fansuri, paham tersebut dipegang oleh keempat sahabat Nabi Muhammad yang paling utama,<sup>4</sup> hanya saja *waḥdah al-wujūd* lebih sistematis dan terkenal sejak masa Ibn ‘Arabi sebab kosakata dan gramatika yang digunakan lebih canggih daripada para ulama yang ajarannya diyakini termasuk kategori *waḥdah al-wujūd* seperti contoh ajaran Mansur al-Hallaj dan Junayd al-Baghdadi.

Secara historis, teori *waḥdah al-wujūd* pada mulanya adalah teori yang disusun Ibn ‘Arabi. Banyak penafsiran telah diberikan tentang teori ini, dari yang sangat ekstrem sampai moderat. Mungkin yang paling ekstrem adalah Ibn Sab‘īn yang menyatakan bahwa hanya Tuhan yang eksis sementara selain Tuhan tak ada yang eksis. Ada lagi yang melihat bahwa seluruh yang *mawjūd* (existent) selain Tuhan hanyalah *tajalliyāt* (manifestasi) dari Asmā’ dan Sifat-sifat Tuhan.<sup>5</sup>

Di sepanjang sejarah pemikiran Islam, *waḥdah al-wujūd* adalah ajaran yang paling kontroversial. Sebagian penentang menuduh bahwa ajaran tersebut bukan termasuk bagian dari ajaran Islam, hingga bisa dikatakan ajaran sesat. Sebagian penentang lainnya menuduh aliran *waḥdah al-wujūd* merupakan warisan dari luar seperti Hinduisme. Mengutip beberapa ayat untuk memperkuat pemikiran merupakan suatu hal yang wajar, Ibn ‘Arabi salah satunya. Ibn ‘Arabi merupakan pendiri dari ajaran *waḥdah al-wujūd*. Ajaran Ibn ‘Arabi disebut *waḥdah al-wujūd*

<sup>4</sup>Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansûrî* (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970), 329-353.

<sup>5</sup>Agus Ali Dzawafi, *Waḥdat al-Wujūd Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandarī Perspektif Tasawuf Falsafi* (Serang: A-Empat, 2021), 2.



karena dia mengatakan bahwa semua *mawjudāt* hakikatnya adalah *wujūd* yang satu.

Memang secara eksplisit tidak ada di dalam Alquran yang membahas tentang *waḥdah al-wujūd*. Bahkan kata '*wujūd*' saja tidak disebutkan dalam Alquran, maka wajar jika banyak penentang ajaran *waḥdah al-wujūd* berargumen bahwa ajaran tersebut merupakan ajaran sesat. Namun tidak sedikit ayat di dalam Alquran yang makna batinnya sejalan dengan doktrin *waḥdah al-wujūd*.

Konsep *waḥdah al-wujūd* berasal dari kalangan 'urafa, oleh karena itu umumnya penentang ajaran tersebut berasal dari para teolog. Perbedaan utama antara keduanya terkait masalah ini adalah cara mereka memahami *wujūd*. Secara konseptual, 'urafa meyakini *wujūd* itu tunggal. Sedangkan *wujūd* itu komposit menurut teolog. Di lain sisi, ajaran 'urafa sulit untuk dipahami masyarakat umum. Oleh karena itu, ajaran tersebut kurang mendapat simpati publik dan jarang mendapat tempat untuk diselami.

Menanggapi hal tersebut, maka kiranya dibutuhkan penelitian lebih lanjut mengenai konsep pemikiran Ibn 'Arabī yang dianggap sebagai tokoh sentral dalam pemikiran *waḥdah al-wujūd*. Meskipun pada kenyataannya Ibn 'Arabī tidak mengonsep dengan jelas bagaimana pola *waḥdah al-wujūd*, namun tulisan dari murid-muridnya akan lebih membantu untuk membentuk konsep yang konkrit mengenai pemikirannya tentang *waḥdah al-wujūd*. Agar dapat dipertanggung jawabkan secara ilmiah, kajian kritis ditubutuhkan untuk mengukur seberapa legitimate konsep Ibn 'Arabī mengenai *waḥdah al-wujūd* dengan menampilkan

dalil Alquran sekaligus penafsirannya tentang ayat yang ia anggap sebagai narasi yang secara tersurat membahas *waḥdah al-wujūd*.

## B. Identifikasi dan Batasan Masalah

### 1. Identifikasi Masalah

Berdasarkan tema yang penulis angkat sebagai judul mengenai penelitian ini, maka penulis dapat mengidentifikasi masalahnya diantaranya yaitu :

- a. Penafsiran ayat-ayat yang menyinggung teori *waḥdah al-wujūd* dalam kitab *Tafsir Al-Qur'ān Al-Karīm*
- b. Biografi Ibn 'Arabī dan karya-karyanya
- c. Latar belakang penulisan kitab *Tafsir Al-Qur'ān Al-Karīm*, metodologi, dan corak penafsirannya
- d. *Waḥdah al-wujūd* beserta pengertian, sejarah perkembangan pemikiran, dan kontroversinya.
- e. Epistemologi tafsir
- f. Kajian tafsir sufi

### 2. Batasan Masalah

Untuk menghindari pembahasan yang melebar sehingga tidak keluar dari fokus penelitian, juga menghindari adanya kesalahpahaman dalam pembahasan yang terangkum dalam identifikasi masalah maka diperlukan batasan masalah, yaitu pada *Tafsir Al-Qur'ān Al-Karīm* karya Ibn 'Arabī terhadap ayat-ayat yang menyinggung teori *waḥdah al-wujūd*.

Dalam artian penelitian kali ini hanya memfokuskan pada pembahasan mengenai *waḥdah al-wujūd* dalam pandangan Ibn ‘Arabī saja tanpa melebarkan pembahasan lebih dalam. Sebab sebagaimana yang diketahui, *waḥdah al-wujūd* ini cukup banyak dibahas oleh ulama selain Ibn ‘Arabī.

### C. Rumusan Masalah

Adapun rumusan masalah sebagai berikut:

1. Bagaimana penafsiran Ibn ‘Arabī terhadap “ayat-ayat *waḥdah al-wujūd*” dalam Alquran?
2. Bagaimana analisis epistemologi penafsiran Ibn ‘Arabī terhadap “ayat-ayat *waḥdah al-wujūd*”?

### D. Tujuan Penelitian

Berdasarkan pada rumusan masalah yang telah dijelaskan di atas, maka tujuan dari penelitian ini adalah:

1. Untuk merumuskan *waḥdah al-wujūd* berdasarkan penafsiran-penafsiran Ibn ‘Arabī terhadap “ayat-ayat *waḥdah al-wujūd*” dalam Alquran.
2. Untuk menjelaskan epistemologi penafsiran Ibn ‘Arabī terhadap “ayat-ayat *waḥdah al-wujūd*”.

### E. Kegunaan Penelitian

Penelitian ini mempunyai manfaat bukan dari subjektivitasnya saja, akan tetapi juga dapat memberikan aspek yang bermanfaat kepada khalayak umum. Di antaranya yaitu:

1. Pada aspek teoritis, diharapkan karya tulis ini bisa dijadikan referensi bagi peneliti berikutnya dan pada umumnya bisa menjadi tambahan khazanah keilmuan dalam bidang kajian tafsir.
2. Pada aspek praktis, diharapkan hasil pembahasan penelitian ini dapat memberikan sumbangsih kepastakaan dalam bidang tafsir dengan metode dan corak penafsirannya.

#### **F. Kerangka Teori**

Penelitian ini menggunakan pendekatan historis guna menjelaskan *wahdāt al-wujūd* beserta ruang lingkupnya, yaitu melalui teori-teori yang dikemukakan oleh para ahli. Secara etimologi (bahasa), kata *wahdāt al-wujūd* terdiri dari dua kata yakni *wahdāt al-wujūd*. *Wahdāt* berarti kesatuan atau tunggal, dan *wujūd* artinya eksistensi, ada, atau keberadaan.<sup>6</sup> Secara terminologi (istilah) *wahdāt al-wujūd* berarti kesatuan eksistensi. Tema sentral dalam pembahasan *wahdāt al-wujūd* adalah tentang bersatunya Tuhan dengan alam, atau Tuhan meliputi alam, serta paham ini cenderung menyamakan Tuhan dengan alam semesta tanpa ada perbedaan, walaupun ada maka Tuhan adalah totalitas, sedangkan alam semesta adalah bagian dari totalitas tersebut.

Dalam kitab *Futuhāt al-Makiyyah* dijelaskan bahwa *wujūd* alam adalah Tuhan itu sendiri. Hal ini mengisyaratkan bahwa *wujūd* hanya bisa disematkan pada Tuhan dan bukan pada yang lainnya.<sup>7</sup> Zat Tuhan sama sekali tidak terbatas. Diri-Nya tidak dibatasi oleh apa pun. Ketidakterbatasan ini menafikan keberadaan

<sup>6</sup>Azyumardi Azra dkk, *Ensiklopedi tasawwūf* (Bandung: Angkasa, 2018), 1437.

<sup>7</sup>Ibn al-‘Arabī, *Futuhātul Makiyyah* (Bairut: Dar Shadir, t.t.), jilid 2, 556.

yang lain dengan sendirinya, sebab jika ada suatu ruang yang tidak diliputi-Nya berarti Tuhan dibatasi oleh ruang tersebut. Oleh sebab itu, Ibn Arabī meyakini bahwa perbedaan itu ada dikarenakan adanya keterbatasan, jika keterbatasan itu diangkat maka tidak ada lagi perbedaan alam dengan Tuhan.<sup>8</sup>

Pada surat al-Baqarah [2]:115, secara lahiriyah ayat tersebut menjawab keluhan kaum Muslim yang telah berhijrah ke Madinah tetapi ingin beribadah dekat dengan Kabah. Dengan turunnya ayat tersebut, maka dipahami oleh umat Islam bahwa beribadah kepada Allah tidak hanya di tempat-tempat tertentu saja. Dalam ayat tersebut, lafal *mashriq* dan *maghrib* merupakan representasi kehadiran *wujūd* Allah. Diketahui bahwa dua arah tersebut dapat dianggap sebagai representasi dari enam arah yaitu depan, belakang, atas, bawah, kiri, dan kanan. Karena Allah bukanlah genus dan bukan differensia, sehingga tidak tunduk pada arah-arah tersebut namun *tajalli*-Nya meliputi segala arah. Berbeda dengan *mawjūdāt* yang masih dibatasi pada ruang, maka enam arah tersebut terus berkaitan dengannya.

Dalam melakukan penelitian, ada banyak pendekatan yang dapat digunakan. Diantaranya yaitu pendekatan tafsir, Ulumul Qur'an, Filsafat, Histori, Sosiologi, Antropologi dan yang lainnya. Penelitian ini menggunakan pendekatan historis. Latar belakang intelektual, kondisi sosial dan budaya Ibn 'Arabī yang membentuk gagasan-gagasan dalam menafsirkan Alquran akan dideskripsikan secara detail dengan pendekatan historis.

---

<sup>8</sup>Muhammad Nur Jabir, *Samudra Wahdatul Wujud*, 39.

## G. Telaah Pustaka

1. *Konsep Waḥdah al-wujūd Menurut Syamsuddin as-Sumatrani*. Penelitian ini dilakukan oleh Annisa Fitriani Siregar yang berfokus pada penjabaran konsep *waḥdah al-wujūd* Syamsuddin as-Sumatrani. Berbeda dengan penulis yang berfokus pada *waḥdah al-wujūd* Ibn ‘Arabi.
2. *Waḥdah al-wujūd Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandarī Perspektif Tasawuf Falsafi*. Penelitian ini dilakukan oleh Agus Ali Dzawafi dengan fokus *waḥdah al-wujūd* Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandari dalam kitab al-Hikam. Berbeda dengan penelitian kali ini yang berfokus pada analisa penafsiran ayat-ayat dalam *Tafsir Al-Qur’ān Al-Karīm* yang dapat dikategorikan dalam wilayah pembahasan *waḥdah al-wujūd*.
3. *Kritik Epistemologis Tafsir Ishari Ibn Arabi*. Penelitian ini dilakukan oleh Fathul Mufid dengan fokus pada kritik epistemologis *Tafsir Al-Qur’ān Al-Karīm* dari segi epistemologi penafsiran Ibn Arabi. Berbeda dengan penelitian kali ini yang berfokus pada analisa epistemologi “ayat-ayat *waḥdah al-wujūd*”.
4. *Corak Tafsir Al-Quran Ibn Arabi*. Penelitian ini dilakukan oleh Cecep Alba yang berfokus pada aspek penafsiran, corak tafsir, metode penafsiran, dan model penafsiran Ibn Arabi. Berbeda dengan penelitian kali ini dengan fokus analisa terhadap corak tafsir untuk memvalidasi penafsiran “ayat-ayat *waḥdah al-wujūd*”.

Dari beberapa telaah pustaka yang telah dipaparkan di atas, penelitian kali ini berbeda dengan penelitian sebelumnya. Hal ini lantas membawa pada pengertian bahwa penelitian kali ini memiliki aspek distingsif tersendiri dibandingkan

penelitian lainnya. Jika dibandingkan penelitian pertama yang disebutkan diatas, Annisa Fitriani Siregar memaparkan penjelasan *wahdah al-wujūd* menurut Syamsuddin. Adapun penelitian kedua, Agus Ali Dzawafi berfokus pada konsep *wahdah al-wujūd* Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandari dalam kitab al-Hikam dengan perspektif tasawuf falsafi. Kemudian penelitian ketiga, Fathul Mufid pada analisisnya berfokus pada kritik terhadap epistemologis *Tafsir Al-Qur’ān Al-Karīm* secara keseluruhan. Berbeda pada penelitian kali ini yang dalam pembahasannya akan menganalisis penafsiran Ibn ‘Arabī dan epistemologi penafsirannya mengenai “ayat-ayat *wahdah al-wujūd*”.

## H. Metodologi Penelitian

Untuk mencapai hasil yang optimal, penelitian ilmiah membutuhkan pendekatan yang tepat dan terstruktur sesuai dengan masalah yang sedang atau akan diteliti. Hal ini juga berlaku dalam penelitian ini.<sup>9</sup>

### 1. Jenis penelitian

Dalam penelitian ini, digunakan metode penelitian kepustakaan (*library research*) yang murni, di mana berbagai data terkait dengan tema penelitian ini dikaji. Data tersebut berasal dari sumber utama (*primary sources*) maupun sumber pendukung (*secondary sources*). Studi kepustakaan ini berfokus pada kajian teoritis yang membahas informasi seputar permasalahan yang ingin diselesaikan melalui penelitian.

Data yang didapat kemudian dijabarkan secara kualitatif tanpa mempertimbangkan numerik atau kuantitas teks. Metode kualitatif juga

---

<sup>9</sup>Anton Bakker, *Metode Penelitian*, (Yogyakarta: Kanisius, 1992), 10.

digunakan agar penulis mengambil sumber-sumber kemudian membukan ruang interpretasi agar mampu menyingkap makna teks yang didapat. Hal ini diharap mampu membantu penulis dalam menganalisa data yang akan dipaparkan setelah ini.

## 2. Sumber data

Untuk penelitian ini, diperlukan informasi yang relevan yang bersumber dari sumber-sumber yang terkait dengan objek penelitian. Sumber-sumber tersebut mencakup buku, jurnal, artikel, dan sumber lainnya. Selanjutnya, data-data tersebut akan dikelompokkan menjadi dua kategori, yaitu:

- a. Data primer merupakan data yang diperoleh secara langsung oleh peneliti dari objek penelitiannya. Sumber utama data primer dalam penelitian ini adalah Alquran dan Kitab *Tafsir Al-Qur'ān Al-Karīm* yang ditulis oleh Ibn 'Arabī.
- b. Data sekunder, adalah data yang diperoleh secara tidak langsung dari objek penelitian. Data ini berfungsi sebagai pendukung untuk melengkapi dan membantu pengembangan data serta pemecahan masalah. Sumber sekunder ini digunakan sebagai referensi tambahan dalam pengisian skripsi. Adapun sumber sekunder tersebut *Futuhat al-Makiyyah*, buku *Waḥdah al-Wujūd* Ibn 'Aṭā' Allāh al-Sakandarī Perspektif Tasawuf Falsafi karya Agus Ali Dzawafi, dan buku-buku serta jurnal maupun artikel yang berkaitan dengan rumusan masalah penelitian.



### 3. Teknik pengumpulan data

Teknik pengumpulan data merupakan cara yang digunakan untuk menghimpun data yang diperlukan dalam penelitian dengan menggunakan prosedur yang terstruktur dan sesuai dengan standar yang ditetapkan. Data yang dimaksud dalam penelitian ini mencakup semua materi, informasi, atau keterangan yang relevan dan terkait dengan objek penelitian ini.

Dalam penelitian ini, digunakan metode dokumentasi sebagai pendekatan utama. Metode ini melibatkan pengumpulan data melalui buku, majalah, transkrip, jurnal, artikel, dan sumber lain yang relevan dengan masalah penelitian. Prosesnya melibatkan pengumpulan data yang diperlukan melalui dokumen-dokumen terkait, kemudian data yang relevan dengan analisis dilacak dari literatur dan penelitian terkait.

### 4. Teknik analisis data

Setelah tahap pengumpulan data selesai, langkah selanjutnya adalah melakukan analisis terhadap data yang telah terkumpul. Tahap ini memiliki peran penting karena data perlu diolah agar dapat menghasilkan kesimpulan yang akurat dan menjawab pertanyaan-pertanyaan dalam penelitian. Analisis data dalam penelitian merupakan kegiatan krusial di mana peneliti perlu memiliki sikap yang tajam dan kritis.<sup>10</sup> Pendekatan yang digunakan untuk menganalisis data adalah metode deskriptif-analitis, yang melibatkan analisis yang mendalam untuk memberikan gambaran dan penjelasan yang rinci

---

<sup>10</sup>Nurul Zuriah, *Metodologi Penelitian Sosial dan Pendidikan* (Jakarta: Bumi Aksara, cet II, 2007), 198.

tentang data yang telah dikumpulkan.<sup>11</sup> Penelitian ini melibatkan proses yang mencakup narasi, analisis, dan kritik, yang melampaui sekadar pengumpulan data, tetapi juga melibatkan analisis dan interpretasi data.<sup>12</sup> Metode tersebut juga meneliti objek penelitian dengan menguraikan secara lengkap, teratur dan teliti. Cara kerjanya dengan mengumpulkan data dan menyusunnya kemudian mendeskripsikan atau memaparkan hal yang berkaitan dengan tema dan kemudian menganalisisnya. Hal-hal yang dianalisis adalah *waḥdah al-wujūd* menurut Ibn ‘Arabī dan penafsiran “ayat-ayat *waḥdah al-wujūd*”.

## I. Sistematika Pembahasan

Pentingnya sistematisasi penulisan adalah untuk memastikan bahwa proses penulisan berjalan secara ilmiah, logis, sistematis, dan berkesinambungan secara menyeluruh. Tujuannya adalah agar pembahasan dalam penulisan karya ini memiliki keterkaitan yang saling berkorelasi antara bab satu dengan bab lainnya.

Bab I, yang merupakan Pendahuluan, mencakup beberapa elemen penting seperti latar belakang masalah, identifikasi masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, kajian literatur, metodologi penelitian, dan sistematika pembahasan.

Bab II berupa landasan teori yang berisi *waḥdah al-wujūd*, epistemologi tafsir, dan tafsir sufi.

Bab III berupa biografi Ibn ‘Arabī, profil *Tafsir Al-Qur’ān Al-Karīm*, dan penfasiran Ibn ‘Arabī.

---

<sup>11</sup>Winarno Surakhmad, *Pengantar Penelitian Ilmiah: Dasar, Metode dan Teknik* (Bandung: Transito, 1980), 139-140.

<sup>12</sup>Ibid, 45.

Bab IV tentang penafsiran Ibn ‘Arabī dalam tafsirnya mengenai “ayat-ayat *wahdah al-wujūd*” dan analisis epistemologi penafsiran Ibn ‘Arabī terhadap “ayat-ayat *wahdah al-wujūd*”.

Bab V, yang merupakan Penutup, berfungsi sebagai rangkuman dari penelitian dengan menyajikan kesimpulan yang menjawab rumusan masalah penelitian beserta memberikan saran-saran untuk mengatasi kekurangan yang ada dalam karya tulis tersebut. Dan saran kepada peneliti selanjutnya agar dapat melanjutkan meneliti tentang penafsiran “ayat-ayat *wahdah al-wujūd*” dalam kitab *Tafsir Al-Qur’ān Al-Karīm* karya Ibn Arabī sehingga nantinya akan mendapatkan penemuan baru yang dapat berkontribusi dalam ilmu tafsir.



UIN SUNAN AMPEL  
S U R A B A Y A

## BAB II

### LANDASAN TEORI

#### A. *Waḥdah al-wujūd*

##### 1. Pengertian *Waḥdat al-wujūd*

Tidaklah mudah dalam memberikan definisi terhadap *waḥdah al-wujūd* sebab di berbagai literatur tasawuf terdapat perbedaan terkait bagaimana konsep *waḥdah al-wujūd*. Sebagian dari mereka yang mengutarakan pemikirannya berpendapat bahwa *waḥdah al-wujūd* dianggap sebagai paham aḥadiyah dan karena identik dengan pantheisme, maka mereka dengan tegas menolak penggunaan istilah *waḥdah al-wujūd*.<sup>13</sup> Sementara di sisi yang berlawanan mereka menyamakan antara konsep *waḥdah al-wujūd* dengan pantheisme, sehingga dari pendapat ini para sufi yang menyatakan *waḥdah al-wujūd* telah menjadi kafir.<sup>14</sup> Namun ada yang menyamakan antara pantheisme dengan *waḥdah al-wujūd* tapi dengan corak yang berbeda sehingga mereka menambahkan label Islam dan menjadi *Islamic pantheism*.<sup>15</sup>

Abd Ḥalim Maḥmud mengutip keterangan lain tentang *waḥdah al-wujūd*, menurutnya *waḥdah al-wujūd* berbeda dari pantheisme, dan lebih

---

<sup>13</sup>Abū al-Wafā al-Ghanimī al-Taftazanī, *Ibn ‘Aṭa’ Allāh al-Sakandarī wa Taṣawwufuh*, (Kairo : Maktabah al-Anjalū al-Miṣriyah, 1969), 314.

<sup>14</sup>Oman Fathurahman, *Tanbih al-Masyi Menyoal Waḥdatul Wujūd: Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh Abad 17*, (Bandung : Mizan, 1999), 35.

<sup>15</sup>Agus Ali Dzawafi, *Waḥdat al-Wujūd Ibn ‘Aṭa’ Allāh al-Sakandarī Perspektif Tasawuf Falsafi*, 29.

menggunakan kata *mawjūd* dalam istilah *waḥdah al-wujūd* sebagai gantinya. Dia berpendapat sesungguhnya bumi, langit, gunung dan alam semesta adalah *mawjūd*, maka para sufi tidak pernah mengatakan bahwa Tuhan dan makhluk adalah sesuatu yang satu. Seperti halnya *waḥdah al-wujūd* yang dimaksud oleh Abd al-Ghani al-Nabulsi, *wujūd* pada paham ini adalah Tuhan bukan *wujūd* dalam arti makhluk. Keterangan ini dapat dilihat dari puisi-puisinya:

The Oneness of Being that we maintain is none other than the Oneness of the Truth (al-Haqq), so understand what we say,

The Oneness of Allah, the sole Unity, which the pre-eminent luminaries have witnessed,

And there is no difference with us, O ignoramus, whether we say “Being (*wujūd*)” or “The Truth (al-Haqq)”,

Don't imagine that the Being (*wujūd*) that we mention is creation according to us.<sup>16</sup>

Seseorang terlebih dahulu harus mengerti istilah *wujūd* dalam pengertian *waḥdah al-wujūd*. Dalam bahasa Inggris kata *wujūd* biasanya diterjemahkan menjadi “*existence*” atau “*being*”. Selain dua terjemahan tersebut, seorang sarjana menambahkan terjemahan lain di kata yang sama, yaitu “*finding*”. Namun, Marijan Mole mengakui kesulitan dalam menerjemah secara tepat kata *wujūd*.<sup>17</sup> Bahkan W.C. Chittick juga menghindari penerjemahan kata *wujūd* secara langsung sebab apabila kata *wujūd* diterjemahkan secara langsung dalam bahasa Inggris, maka tidak ada satupun kata menjadi hasil yang memuaskan.<sup>18</sup>

<sup>16</sup>Umm Sahl, ‘Abd al-Ghani al-Nabulsi, <http://www.masud.co.uk/ISLAM/misc/nabulsi.htm>, 04/05/2023, 11:11.

<sup>17</sup>Marijan Molè, *Les Mystiques Musulmans* (Paris: Les Deux Oceans, 1982), 59-61.

<sup>18</sup>W.C. Chittick, “*Rumi and Waḥdat al-Wujūd*”, (Cambridge: Cambridge University Press, tt). 10

Tidak hanya mempunyai pengertian “obyektif”, kata *wujūd* juga memiliki pengertian “subyektif”. Kata *wujūd* adalah *maṣḍar* dari kata *wujida* yang artinya “ditemukan” dalam pengertian “obyektif”-nya. Dalam pengertian ini kata *wujūd* diterjemahkan dengan “*being*” atau “*existence*” dalam bahasa Inggris. Dalam pengertian “subyektif”, kata *wujūd* berarti “menemukan” yang berasal dari *maṣḍar wajada*. Pada pengertian yang kedua ini, kata *wujūd* diterjemah ke bahas Inggris dengan kata “*finding*”.<sup>19</sup>

Dalam konteks tersebut, arti “obyektif” mengacu pada aspek ontologis, sementara dalam arti “subyektif” mengacu pada aspek epistemologis. Namun dari kedua pengertian yang bersebrangan ini, sistem Ibn ‘Arabī dapat menyatukan keduanya dengan harmonis. Kesatuan dari kedua definisi dan aspek tersebut tercermin dengan jelas ketika Ibn ‘Arabī mengulas hubungan antara *wujūd* dan Tuhan. Di sisi lain, *wujūd* atau bahkan lebih tepatnya satu-satunya *wujūd* yakni *wujūd* tuhan selaku Realitas Mutlak, dan di sisi lain, *wujūd* dapat dianggap sebagai proses “pencarian” atau “penemuan” Tuhan yang dialami oleh Tuhan sendiri dan mereka yang sedang mencari kehidupan spiritual. Para pencari rohani yang berhasil “menemukan” Tuhan baik dalam alam maupun dalam diri mereka sendiri disebut oleh Ibn ‘Arabī dengan *ahl al-kasyf wa al-wujū*. Dapat disimpulkan bahwa mereka berhasil mengatasi penghalang yang memisahkan mereka dari Tuhan, sehingga mereka mampu menemukan kehadiran Tuhan baik dalam alam maupun dalam diri mereka sendiri. Dalam konteks ini, seperti yang disampaikan oleh W.C.

---

<sup>19</sup>Kautsar Azhari Noer, *Ibn Al-‘Arabi: Waḥdat al-Wujūd dalam Perdebatan*, 42.

Chittick dalam bukunya yang berjudul “Rumi”, *wujūd* secara praktis adalah *syuhūd* yang berarti “menyaksikan” atau “merenungkan”.<sup>20</sup> *Wujūd* dan *syuhūd*, keduanya adalah *tajallī*, dan keduanya memiliki pengertian subyektif dan obyektif. Berdasarkan alasan ini dan beberapa alasan lain, perselisihan antara pendukung *waḥdah al-wujūd* juga *waḥdah al-syuhūd* terpaksa melupakan fakta bahwa Ibn ‘Arabī tidak dapat dikategorikan ke dalam salah satu dari dua kelompok tersebut dengan tidak mengubah konsep ajarannya.<sup>21</sup>

Jika seorang sufi berkata : “Aku tidak melihat sesuatu selain Allah”, maka dia dalam keadaan *waḥdah al-shuhūd*. Dan jika dia berkata : “Aku tidak melihat sesuatu kecuali aku melihat Allah di dalamnya”, maka dia dalam keadaan *waḥdah al-wujūd*. Keterangan di atas mungkin merupakan contoh sederhana dan mudah untuk dua istilah tersebut. Keadaan *waḥdah al-shuhūd* adalah keadaan fana’, sedangkan keadaan *waḥdah al-wujūd* adalah keadaan baqa<sup>22</sup>. Fana’ dan baqa saling bergandengan, yang tidak terpisah antara satu dan yang lainnya. maka begitu pula *waḥdah al-shuhūd* dan *waḥdah al-wujūd*. Jika seseorang fana` (hilang) terhadap sesuatu maka tidak bisa dia baqa` (tetap) dalam keadaan yang lainnya, atau sebaliknya jika seseorang baqa terhadap sesuatu maka dia akan fana terhadap sesuatu yang lainnya<sup>23</sup>.

Ibn ‘Arabī lebih khusus menyebut kata *wujūd* untuk menyebut *wujūd* Tuhan. Sama halnya telah disebutkan sebelumnya, *wujūd* Tuhan adalah satu-

<sup>20</sup>W.C. Chittick, “*Rumi and Waḥdat al-Wujūd*”, 11.

<sup>21</sup>Ibid.

<sup>22</sup>Amatullah Amstrong, *Kunci Memasuki Dunia Tasawuf* (Bandung: Mizan, 2000), 48.

<sup>23</sup>Abu Bakr Muhammad bin Ishāq al-Kalabadzi, *al-Ta’arruf li Madhhab ahl al-Tasawwuf* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah), 143.

satunya *wujūd* , tidak ada *wujūd* yang ada selain *wujūd*-Nya. Dapat diinterpretasikan bahwa segala sesuatu selain Tuhan tidak memiliki eksistensi yang sebenarnya. Dengan demikian, secara logis dapat disimpulkan bahwa kata “*wujūd*” tidak dapat dinisbatkan pada sesuatu selain Tuhan (*mā siwā Allāh*). Namun, apabila Ibn ‘Arabī menggunakan kata *wujūd* pada sesuatu selain Allah, maka *wujūd* dalam hal ini bermakna metaforis agar tetap mempertahankan variabel awal bahwa hakikat *wujūd* yang sejati hanya dimiliki oleh Tuhan. *Wujūd* yang dinisbatkan pada makhluk hanyalah *wujūd* yang dipinjamkan atau diberikan oleh Tuhan. Makhluk tidak memiliki *wujūd* yang mandiri dan eksistensi mereka bergantung sepenuhnya pada *wujūd* Tuhan. Dalam pandangan ini, *wujūd* makhluk adalah sebuah manifestasi atau cerminan dari *wujūd* Tuhan yang Maha Esa. Seperti contoh cahaya yang sebenarnya adalah yang dimiliki matahari, dan penghuni bumi hanya meminjam darinya. Karena *wujūd* hanya dimiliki oleh Tuhan, maka `adam atau ketiadaan dapat dipandang sebagai kebalikan dari *wujūd*, yakni “milik” alam.<sup>24</sup>

Prinsip fundamental *wujūd* yang disebutkan memandang bahwa *wujūd* merupakan dasar yang mendasari alam eksternal. Menurut pandangan ini, hanya *wujūd* yang dapat menjadi dasar bagi eksistensi alam, sedangkan kuintitas atau kekhususan dan ketiadaan tidak mungkin menjadi dasar tersebut. Ketidadaan adalah keadaan yang tidak ada atau tidak memiliki eksistensi. Oleh karena itu, ketidadaan tidak dapat menjadi dasar bagi alam eksternal karena tidak

<sup>24</sup>Ibn al-‘Arabī, *Futuhatul Makiyyah* (Bairut: Dar Shadir, t.t.), jilid 3, 274.



memiliki keberadaan yang substansial. Sementara itu, kuiditas atau kekhususan adalah sesuatu yang melekat pada *wujūd* atau merupakan atribut yang terkait dengan *wujūd* itu sendiri. Namun, dalam pandangan ini, kuiditas tidak dianggap sebagai dasar yang mendasari alam eksternal secara independen. Kuiditas dianggap sebagai sesuatu yang terjadi atau melekat pada *wujūd* (*bi al-tabʿ*), bukan sebagai dasar yang menghasilkan alam itu sendiri. Dengan demikian, dalam prinsip ini, *wujūd* dipandang sebagai dasar yang mendasari alam eksternal, sedangkan kuiditas dan ketiadaan tidak memiliki peran sebagai dasar yang substansial dalam eksistensi alam.<sup>25</sup>

Dalam konsep yang mengakui kesatuan hakiki dan keragaman hakiki, maka dapat dilihat bahwa adanya gradasi menjadi jelas. Dalam filsafat hikmah muta'āliyah juga diakui bahwa *wujūd* di alam eksternal memiliki gradasi yang terjadi secara hakiki.<sup>26</sup>

Pada masalah gradasi, terdapat dua syarat penting yang perlu diperhatikan, yaitu aspek kesamaan dan aspek perbedaan. Aspek perbedaan ini kemudian akan kembali kepada aspek kesamaannya. Berdasarkan prinsip fundamental *wujūd*, hanya *wujūd* yang menjadi dasar realitas objektif di alam eksternal. Oleh karena itu, baik perbedaan maupun kesamaan akan kembali kepada hakikat *wujūd* karena tidak ada yang ada kecuali *wujūd*. Dalam filsafat hikmah muta'āliyah, gradasi ini dikenal sebagai gradasi partikular atau *tashkīk al-khaṣṣ* (particular gradation).

<sup>25</sup>Muhammad Nur Jabir, *Samudra Wahdatul Wujud*, 45.

<sup>26</sup>Shadrul Mutaallihin, *Al-Hikmah al-Muta'āliyah fi al-Asfar al-Arba'ah* (Beirut: Dar Ihya at-Turats, 1981), jilid 2, 22.

Abdullāh Jawādi Amufī mengemukakan beberapa unsur yang perlu diperhatikan dalam menjelaskan prinsip gradasi partikular. Unsur-unsur tersebut meliputi:

- a. Keragaman *wujūd* adalah aktual.
- b. Ketunggalan *wujūd* adalah aktual.
- c. Keragaman akan kembali kepada ketunggalan.
- d. Ketunggalan mengalir dalam keragaman.<sup>27</sup>

Dalam menganalogikan gradasi partikular tersebut, biasanya digambarkan dengan cahaya dan sumber cahaya. Misalnya diasumsikan sumber cahaya adalah  $x$  yang memiliki pancaran cahaya hingga 20 meter, jika cahaya  $y$  yang berjarak 20 meter tersebut dibandingkan dengan cahaya  $z$  yang berjarak 10 meter dari sumber cahaya  $x$ , maka cahaya  $z$  yang berjarak 10 meter lebih terang daripada cahaya  $y$  yang berjarak 20 meter. Begitu pun seterusnya, misalnya yang berjarak 5 meter dari sumber cahaya akan lebih terang dibandingkan dengan yang berjarak 10 meter. Semakin dekat dari sumber cahaya maka cahaya tersebut akan semakin terang, begitu pun sebaliknya semakin jauh dari sumber cahaya akan semakin gelap. Di sini terlihat adanya variasi dan persamaan, variasi terjadi dalam intensitas cahaya yang ada, ada yang kuat dan ada yang lemah, namun pada akhirnya semuanya tetaplah cahaya. Variasi dan persamaan ini kembali pada satu hal, yaitu cahaya. Ini berarti bahwa variasi terjadi karena adanya cahaya dengan intensitas yang

---

<sup>27</sup>Rahiqe Makhtum, *Syarhe Hikmah Muta'aliyah* (Qom: Isra, 1375), 548.

berbeda, dan persamaan terjadi karena tidak ada yang lain selain cahaya itu sendiri.<sup>28</sup>

Adapun kaum sufi meyakini bahwa *wujūd* hanya memiliki satu objek di alam eksternal. *Wujūd* hanya disematkan kepada Tuhan secara Dzat. Kaum sufi sangat menolak jika *wujūd* memiliki banyak objek di realitas eksternal. Oleh karena itu, apabila *wujūd* hanya satu maka memastikan bahwa tidak akan ada keragaman dalam *wujūd*. Namun, walaupun demikian, para sufi juga tidak mengingkari adanya keragaman. Mereka mengatakan bahwa selain *wujūd* Tuhan hanya *tajallī* (manifestasi) dari Tuhan. *Tajallī* di sini sama sekali tidak bertentangan dengan *wujūd* sehingga *tajallī* disini disebut dengan *wujūd* sebagaimana yang digambarkan dalam filsafat hikmah muta'aliyah dengan prinsip gradasi *wujūd*. Dalam gradasi *wujūd* diterangkan bahwa *wujūd* yang paling tinggi adalah *wujūd* Tuhan dan selain Tuhan secara hakiki dipredikatkan pada *wujūd*.<sup>29</sup>

Menurut filsafat hikmah *muta'aliyah*, *wujūd* mengalami gradasi secara hakiki. Namun dalam pandangan tasawuf *wujūd* tidak bergradasi sebab *wujūd* secara hakiki hanya satu dan hanya disematkan kepada *al-Haqq*. Oleh karena itu, kaum sufi berpedoman bahwa gradasi tidak terjadi pada *wujūd* akan tetapi terjadi pada manifestasinya. Gradasi pada manifestasi ini terjadi dikarenakan terjadinya perbedaan pada nama-nama Tuhan.<sup>30</sup>

<sup>28</sup>Muhammad Nur Jabir, *Samudra Wahdatul Wujud*, 47.

<sup>29</sup>Ibid, 49.

<sup>30</sup>Saeed Rahimian, *Afarinasy az Manzar Erfan* (Qom: Bustan Ketab, 1387), 116.

Şadru al-Dīn al-Qūnawī mengatakan bahwa *wujūd* Tuhan adalah Dzat-Nya itu sendiri, sedangkan selain-Nya adalah tambahan atas Dzat-Nya;

الوجود في الحق عين ذاته و فيما عداه أمر زائد على حقيقته<sup>31</sup>.

Qaişari dalam pengantar kitab *Fuṣūṣ al-Hikām* menjelaskan bahwa hakikat *wujūd* tidak terbatas pada *wujūd* eksternal maupun internal, tetapi lebih luas dari keduanya. Hakikat *wujūd* tidak terikat oleh batasan apapun, bahkan batasan yang mutlak sekalipun. Oleh karena itu, hakikat *wujūd* tidak dapat dikarakterisasi dengan sifat mutlak dan batasan. Dalam hal ini, hakikat *wujūd* bukanlah sesuatu yang universal, partikular, umum, atau khusus. Kedirian *wujūd* tidak ditambahkan pada Dzat-Nya. Oleh karena itu, hakikat *wujūd* tidak menerima keragaman;

اعلم ان الوجود من حيث هو هو غير الوجود أنواعه الخارجي و الذهني. إذ كل منهما نوع من فهو من حيث هو هو، أي لا بشرط شيء، غير مقيد بالاطلاق و التقييد ولا هو كل ولا جزئي ولا عام ولا خاص ولا واحد بالوحدة الزائدة على ذاته ولا كثير

Sayyid Ḥaidar Amuli dalam karyanya, *Naqd al-Nuqūd fi al-Ma'rifāt al-Wujūd*, menjelaskan bahwa hakikat *wujūd* tidak ada yang lain kecuali Tuhan beserta segala kesempurnaan-Nya, nama-nama-Nya, sifat-sifat-Nya, dan kekhususan-Nya. Namun, penampakan-Nya atau *mazāhīr*-Nya (bentuk-bentuk teofanik), alam, dan ciptaan adalah hal-hal yang bersifat turunan (*i'tibari*) dan *wujūd* nya hanya bersifat majas (metaforis);

<sup>31</sup>Şadru al-Dīn al-Qūnawī, *Miftāh Al-ghaib* (Tehran: Maula, 1374), 20.

فحينئذ لا يكون في الوجود حقيقة الا هو تعالى و أسماءه وصفاته  
 وكمالاته و خصوصياته، ولا يكون المظاهر و الخلق و العالم الا أمرا اعتبارياً و وجودا  
 مجازيا

Dari beberapa pandangan sufi tersebut menjelaskan bahwa hakikat *wujūd* menolak terjadinya gradasi. Semua sufi sepakat bahwa hakikat *wujūd* hanya satu, yaitu *wujūd* Tuhan dan meniadakan keragaman di dalam hakikat *wujūd*. Namun, pada saat yang sama mereka tidak meniadakan keragaman, akan tetapi keragaman tersebut bukan pada *wujūd* tetapi pada manifestasi-manifestasinya.

Asas dari mazhab ini adalah percaya bahwa tidak ada *wujūd* selain Allah, yaitu *wujūd* mutlak, *al-Wāhid al Ahad* yang tidak terbatas oleh ruang dan waktu<sup>32</sup>. Sedangkan makhluk tidak mempunyai *wujūd*, *wujūd* mereka adalah *wujūd* majas yang pada hakikatnya mereka tidak mempunyai *wujūd*. Inilah maksud dari istilah *waḥdah al-wujūd*, tidak ada *wujūd* mutlak selain Allah, atau *wujūd* mutlak itu hanya milik Allah.

## 2. Sejarah Perkembangan Pemikiran *Waḥdah al-wujūd*

*Waḥdah al-wujūd*, yang secara harfiah berarti "kesatuan *wujūd*", adalah konsep metafisika dalam tradisi sufi Islam yang berkembang di dunia Muslim pada abad ke-13. Konsep ini dikaitkan dengan nama Ibnu Arabi, seorang filsuf dan sufi terkenal yang hidup di Spanyol Muslim pada abad ke-12. Ibnu Arabī

<sup>32</sup>Maḥmūd Abu al-Faiḍ al-Manūfi, *al-Madkhal ila al-Tasawwuf al-Islamī* (Dār al-Da'wah al-Iskandariyyah), 122.

dianggap sebagai tokoh sentral dalam pengembangan dan pemahaman konsep *wahdah al-wujūd*.

Konsep *wahdah al-wujūd* mengacu pada keyakinan bahwa hanya ada satu *wujūd* yang nyata, yaitu *wujūd* Tuhan, dan semua entitas lainnya hanyalah penampakan atau manifestasi dari keberadaan yang tunggal ini. *Wahdah al-wujūd* menekankan bahwa pemisahan dan perbedaan yang tampak antara individu dan objek hanyalah ilusi belaka. Dalam pandangan ini, segala sesuatu yang ada dalam alam semesta merupakan bagian dari satu kesatuan yang tidak terpisahkan.

Perkembangan konsep *wahdah al-wujūd* telah memicu diskusi dan perdebatan di dunia Islam. Beberapa sarjana dan pemikir Islam mendukung dan memperkuat konsep ini, sementara yang lain mengkritiknya sebagai bentuk panteisme yang bertentangan dengan ajaran agama. Meskipun demikian, konsep ini terus berkembang dan menarik minat banyak pemikir dan praktisi sufi.<sup>33</sup>

Selama berabad-abad, konsep *wahdah al-wujūd* telah mempengaruhi berbagai aspek kehidupan spiritual dan budaya di dunia Muslim. Pemahaman tentang kesatuan *wujūd* ini telah membentuk praktik-praktik sufi yang mengarah pada pencarian kesadaran akan keberadaan Tuhan dalam diri mereka sendiri dan dalam segala aspek kehidupan. Konsep ini juga telah mempengaruhi seni, puisi, dan sastra sufi, mencerminkan gagasan tentang keindahan dan kebesaran Tuhan yang termanifestasi dalam segala hal.

---

<sup>33</sup>Azyumardi Azra dkk, *Ensiklopedi tasawwūf* (Bandung: Angkasa, 2018), 1438.

Sejarah perkembangan konsep *waḥdat al-wujūd* dapat ditelusuri kembali ke abad ke-9 dan ke-10 Masehi, tetapi pendekatan dan pemahaman terhadap konsep ini terus berkembang sepanjang waktu. Berikut adalah beberapa tonggak sejarah yang signifikan dalam perkembangan konsep *waḥdah al-wujūd*:

- a. Awal Mula: Teori *waḥdah al-wujūd* diyakini berasal dari tradisi sufi di dunia Muslim pada abad ke-9 dan ke-10 Masehi. Dalam karya-karya seperti “*Risalah Qushayri*” karya Abū al-Qasim al-Qushayri (w. 464 H/1072 M), yang beberapa elemen konsep *waḥdah al-wujūd* mulai muncul.<sup>34</sup>
- b. Pemikiran Al-Hallaj: Pada abad ke-10 Masehi, pemikir dan sufi Persia terkenal, Al-Husayn ibn Mansūr al-Hallaj (w. 309 H/922 M), berperan penting dalam pengembangan dan penyebaran teori *waḥdah al-wujūd*. Al-Hallaj dikenal karena pernyataannya “Ana al-Haqq”<sup>35</sup> (Aku adalah Kebenaran) yang dianggap kontroversial dan konteksnya sering dikaitkan dengan konsep *waḥdah al-wujūd*.
- c. Kontribusi Ibn ‘Arabī: Pemikir Sufi terkenal dari Spanyol, Ibn ‘Arabī, dianggap sebagai salah satu tokoh sentral dalam perkembangan dan pemahaman konsep *waḥdah al-wujūd*. Dalam karyanya yang terkenal, seperti “*Al-Futūḥāt al-Makkiyah*” dan “*Fuṣūṣ al-Hikām*”, Ibn ‘Arabī

---

<sup>34</sup>Ibid., 105.

<sup>35</sup>Ibid., 441.

mengembangkan teori-teori tentang kesatuan *wujūd* dan hubungan antara Tuhan dan ciptaan-Nya.

- d. Kontroversi dan Persekusi: Konsep *waḥdah al-wujūd* sering kali menimbulkan kontroversi dan mendapat penolakan dari kalangan otoritas agama dan intelektual pada berbagai periode sejarah. Pemikiran-pemikiran Al-Hallaj dan Ibn ‘Arabī mengundang kritik dan akhirnya menghadapi penindasan dan persekusi di beberapa tempat.
- e. Pengaruh dan Penyebaran: Meskipun kontroversial, konsep *waḥdah al-wujūd* terus menyebar ke berbagai wilayah dunia Muslim dan mempengaruhi perkembangan mistisisme Islam. Pengikut dan penafsir selanjutnya, seperti Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī (w. 674 H/1274 M) dan Jāmi (w. 897 H/1492 M), juga berperan dalam mengembangkan dan menyebarkan teori ini.
- f. Kontinuitas dan Penelitian Modern: Seiring berjalannya waktu, pemikiran dan penelitian mengenai *waḥdah al-wujūd* terus berlanjut di dunia Muslim. Pemikir dan sarjana modern, baik Muslim maupun non-Muslim, mempelajari, menganalisis, dan mendiskusikan konsep ini dari berbagai perspektif akademik, teologis, dan filosofis.

Dalam sejarahnya, perkembangan konsep *waḥdah al-wujūd* dipengaruhi oleh kontribusi berbagai pemikir, pengalaman mistik, dan tradisi



sufi yang berbeda. Hal ini menjadikan konsep ini terus berkembang dan dipelajari dalam berbagai konteks keagamaan dan intelektual hingga saat ini.<sup>36</sup>

### 3. Kontroversi *Waḥdah al-wujūd*

Tema metafisika tentang *wujūd* memang telah memunculkan banyak polemik dan perdebatan. Hal ini disebabkan oleh kompleksitas hakikat *wujūd* yang sulit dipahami dengan mudah. Mendapatkan definisi yang tepat mengenai *wujūd* merupakan tugas yang sulit karena untuk mendefinisikan suatu objek, diperlukan sesuatu yang lebih jelas daripada objek itu sendiri. Dalam hal *wujūd*, kasus *waḥdah al-wujūd* juga sering menjadi subjek perdebatan dan diskusi yang intens, terutama dalam sejarah pemikiran manusia secara umum. Sehingga sebagian orang menuturkan bahwa kasus *waḥdah al-wujūd* merupakan tema abadi yang akan senantiasa dibicarakan sepanjang masa. Perihal ini semacam yang dikatakan Nicholson bahwa mistisisme selama masa serta di berbagai belahan dunia pada hakikatnya memiliki kesamaan yang mendasar, sekalipun dia termodifikasi oleh lingkungan dan agama yang ditumpu. Sehingga akan ditemukan sistem-sistem tertentu dan tidak memiliki pertalian satu sama lain yang nyatanya menunjukkan kemiripan yang sangat dekat. Oleh sebab itulah tidak heran apabila ajaran *waḥdah al-wujūd* yang menduduki tempat sentral dalam seluruh mistisisme-ortodoks Asia, juga menduduki tempat sentral di dalam tasawuf.<sup>37</sup>

<sup>36</sup>Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam: Sebuah Peta Kronologis*, (Terj: Zaimul Am, Bandung: Mizan, 2001), 86.

<sup>37</sup>Ahmad Al'Alawi, *Wali Sufi Abad Dua Puluh*, (Bandung: Mizan, 1993), 111.

Teori *waḥdah al-wujūd*, yang disusun oleh Ibn ‘Arabī, telah menjadi subjek polemik panjang yang kontroversial. Terdapat variasi pendapat mengenai teori ini, mulai dari sudut pandang yang sangat ekstrem hingga moderat. Secara umum, *waḥdah al-wujūd* adalah keyakinan universal bahwa hanya ada satu *wujūd* yang benar dan mutlak, yaitu *wujūd* Allah. Keberadaan mutlak Allah ini mengabaikan segala *wujūd* lainnya.<sup>38</sup> Ada pula banyak tokoh sufi lain yang mempunyai bahasan tentang *waḥdah al-wujūd* tidak hanya Ibn ‘Arabī, antara lain adalah Mulla Sadra serta *Ibn ‘Aṭa ‘Allāh al-Sakandarī*. Seperti halnya yang terjadi pada Ibn ‘Arabī, bahasan keduanya tentang *waḥdah al-wujūd* serta mendapat asumsi pro dan kontra. Ada yang menyatakan bahwa teori *waḥdah al-wujūd* mereka merupakan manifestasi dari ajaran tasawuf tingkatan tinggi, akan tetapi ada pula yang berkata bahwa *waḥdah al-wujūd* Ibn ‘Aṭa ‘Allāh al-Sakandarī dan Mulla Sadra merupakan pantheisme serta menghukumi keduanya sebagai kafir.<sup>39</sup>

Ada beberapa tokoh terkenal di kalangan ulama ortodoks yang mengkritik doktrin *waḥdah al-wujūd*. Di antara tokoh-tokoh tersebut terdapat Ibn Taymiyyah, Ibn Qayyim al-Jawziyyah, al-Taftazani, dan Ibrahim al-Biqā’i. Ibn Taymiyyah, sebagai contoh, mengakui bahwa Ibn ‘Arabī meyakini bahwa hanya ada satu *wujūd*, yaitu *wujūd* alam adalah *wujūd* Allah, *wujūd* makhluk juga *wujūd* Pencipta, dan bahwa segala sesuatu yang ada adalah manifestasi

<sup>38</sup>Komaruddin Hidayat, *Tragedi Raja Midas, Moralitas Agama dan Krisis Modernisme* (Jakarta: Paramadina, 1998), 304.

<sup>39</sup>Agus Ali Dzawafi, *Waḥdat al-Wujūd Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandarī Perspektif Tasawuf Falsafi*, 4.

dari-Nya. Ibn Taymiyyah menganggap Ibn 'Arabī sebagai seorang zindik (penganut pemikiran sesat) dan kafir.

Ibn 'Arabī tidak hanya menuai kritikan yang berasal dari para ulama' fiqih dan kalam, tetapi juga dari para Sufi sendiri. Ibn 'Arabi> dituduh oleh seorang tokoh Sufi terkenal bernama Al-Simnāni (w. 736 H/1336 M) karena melakukan percampuran antara Tuhan dan alam, dengan menganggap bahwa yang Ilahi dan yang manusiawi adalah sama. Gerakan ini mencapai puncaknya dengan ajaran Aḥmad Sirhindi (w. 1034 H/1625 M), seorang pemikir terkemuka dari aliran Sufi baru di India. Sebagai seorang Sufi dari aliran Naqsyabandiyah, Sirhindi menyatakan bahwa pengalaman *waḥdah al-wujūd*, meskipun merupakan pengalaman yang nyata, tidak menunjukkan tahap akhir perkembangan seorang Sufi.<sup>40</sup>

Di bawah ini, dijelaskan beberapa poin terkait kontroversi-kontroversi yang terjadi seputar paham *Waḥdah al-wujūd*:

- a. Kontroversi Mengenai Monisme dan Panenteisme: Beberapa kontroversi berkaitan dengan pandangan monisme dan panenteisme dalam paham *waḥdah al-wujūd*. Penganut paham ini meyakini hanya Allah realitas yang eksis, dan alam semesta hanyalah manifestasi atau penampakan dari keberadaan-Nya. Namun, beberapa ulama Islam menolak pandangan ini karena dianggap bertentangan dengan keyakinan Islam bahwa Allah adalah Pencipta yang terpisah dari

---

<sup>40</sup>Fazlur Rahman, *Islam*, 148.

- ciptaan-Nya. Mereka berpendapat bahwa Allah tetap Transenden (Maha Melampaui) dan tidak dapat disamakan dengan alam semesta.
- b. Kontroversi Mengenai Antara *waḥdah al-wujūd* dan *waḥdah al-shuhūd*: Dalam tradisi mistik Islam, terdapat perdebatan mengenai hubungan antara paham *waḥdah al-wujūd* (persatuan eksistensi) dan *waḥdah al-shuhūd* (persatuan pengalaman). Beberapa sarjana dan mursyid (guru spiritual) mengajarkan bahwa kedua konsep ini adalah dua sisi dari koin yang sama, sementara yang lain berpendapat bahwa mereka memiliki perbedaan yang substansial. Tentu saja hal ini menyebabkan perpecahan dan perbedaan pendapat di kalangan sufi tentang bagaimana paham ini seharusnya dipahami dan diterapkan.
- c. Kontroversi dalam Penafsiran dan Ekspresi Metaforis: Paham *waḥdah al-wujūd* sering kali diekspresikan melalui bahasa metaforis dan simbolis, yang dapat menimbulkan perbedaan interpretasi di kalangan sarjana dan penganutnya. Beberapa karya sastra dan puisi yang menerangkan paham ini sering kali sulit untuk dipahami secara harfiah, sehingga pada akhirnya meningkatkan potensi kesalahpahaman dan kontroversi. Misalnya, pemahaman terhadap konsep “*fanā*” (penyatuan jiwa dengan Allah) dan “*baqā*” (tetap tinggal dalam kesadaran akan Allah) seringkali menjadi sumber perdebatan dan kontroversi.
- d. Kontroversi dengan Otoritas Agama dan Paham Ortodoks: Beberapa ulama Islam dan otoritas agama menolak atau mencurigai paham

*wahdah al-wujūd* karena dianggap berpotensi menyimpang dari ajaran Islam ortodoks. Mereka khawatir bahwa pemahaman yang keliru atau ekstrim terhadap paham ini dapat menyebabkan kesesatan atau penyalahgunaan dalam praktik spiritual. Oleh karena itu, kontroversi terkait paham ini seringkali timbul dalam konteks otoritas keagamaan dan perspektif teologis yang berbeda.

## B. Epistemologi Tafsir

### 1. Pengertian Epistemologi Secara Umum

Epistemologi adalah salah satu cabang penting dalam filsafat selain ontologi dan aksiologi. Epistemologi berusaha mendeskripsikan tentang latar belakang, sumber, corak, metode, dan prosedur yang memungkinkan akan memperoleh pengetahuan.<sup>41</sup> Epistemologi ini tergolong bidang studi yang menarik untuk dikaji sebab dari sinilah dasar pengetahuan manusia dimulai.

Epistemologi berasal dari kata-kata Yunani “*episteme*” dan “*logos*”. “*Episteme*” berarti pengetahuan, sementara “*logos*” mengacu pada kata, pikiran, atau ilmu. Dalam bahasa Yunani, “*epistamai*” adalah kata kerja yang memiliki arti meletakkan, mendudukkan, atau menempatkan. Sementara itu, “*logos*” digunakan untuk menggambarkan pengetahuan yang sistematis. Dengan demikian, secara etimologis, epistemologi dapat dijelaskan sebagai usaha untuk meletakkan sesuatu pada posisinya yang tepat dalam pengetahuan.<sup>42</sup>

<sup>41</sup>Ahmad Zainal Abidin, “Epistemologi Tafsir Al-Quran Farid Esack”, *Jurnal Teologia*, Vol.24 No.1 Januari-Juni 2013, 1.

<sup>42</sup>Jujun Sudarminta, *Epistemologi Dasar: Pengantar Filsafat Pengetahuan* (Yogyakarta: Kanisius, 2002), 18.

Secara terminologi, Epistemologi adalah cabang filsafat yang mempelajari hakikat dan cakupan pengetahuan, asumsi-asumsi yang mendasarinya, landasan yang digunakan, dan tanggung jawab terkait pernyataan yang berkaitan dengan pengetahuan yang dimiliki.<sup>43</sup> Dengan demikian, epistemologi merupakan cabang filsafat yang memperhatikan sumber-sumber pengetahuan dan pertanyaan-pertanyaan mendasar seputar pengetahuan.<sup>44</sup>

Secara lain, epistemologi merupakan subdisiplin dalam bidang filsafat yang mempelajari metode, teknik, dan prosedur untuk memperoleh pengetahuan. Asal usul kata "epistemologi" berasal dari bahasa Yunani yang berarti "teori ilmu". Epistemologi merupakan bidang studi yang membahas persoalan filosofis yang terkait dengan teori ilmiah. Epistemologi juga didefinisikan sebagai teori pengetahuan atau pendekatan untuk memvalidasi kebenaran pengetahuan dan keyakinan.<sup>45</sup>

Pada awalnya, penelitian dalam bidang epistemologi lebih mengarah pada asal-usul pengetahuan dan teori mengenai kebenaran pengetahuan. Penelitian pertama mencoba menjawab pertanyaan tentang apakah pengetahuan berasal dari akal pikiran semata (rasional), indra, kritis, atau intuisi. Di sisi lain, penelitian kedua berfokus pada pertanyaan apakah kebenaran pengetahuan dapat dijelaskan melalui pola korespondensi, koherensi, atau pragmatisme. Seiring berjalannya waktu, kajian mengenai epistemologi mengalami

---

<sup>43</sup>P. hardono Hadi, *Epistemologi Filsafat Pengetahuan* (Yogyakarta: Belukar, 2006), 20.

<sup>44</sup>Suparlan Suhartono, *Filsafat Ilmu Pengetahuan* (Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2005), 157.

<sup>45</sup>Mohammad Adib, *Filsafat Ilmu Ontologi, Epistemologi, Aksiologi, dan Logika Ilmu Pengetahuan* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015), 75.

perkembangan. Saat ini, fokusnya adalah pada sumber-sumber pengetahuan, metode dan cara untuk mencapai pengetahuan, serta cara untuk memvalidasi kebenaran pengetahuan dan mencapai tingkat kebenaran yang dapat diperoleh.<sup>46</sup>

Anton Bakker dan Achmad Charris Zubair dalam bukunya yang berjudul "Methods of Philosophical Research" menyatakan bahwa epistemologi merupakan ilmu yang mempelajari dan secara khusus mengajukan pertanyaan tentang pengetahuan, yaitu apa yang diketahui, bagaimana pengetahuan itu diperoleh, dan dari mana asalnya.<sup>47</sup> Azyumardi Azra menjelaskan bahwa epistemologi adalah ilmu yang mempertimbangkan aspek-aspek keaslian, definisi, struktur, proses, dan nilai-nilai ilmu.

## 2. Epistemologi dalam Kajian Tafsir Alquran

Secara etimologi, tafsir memiliki akar kata "*Fasara*", yang memiliki arti yang sama dengan mengungkap (*al-Kasyf*), menjelaskan (*al-Ibānah*), atau menerangkan (*al-Idhah*).<sup>48</sup> Secara terminologi, tafsir merujuk pada penjelasan isi dari ayat-ayat Alquran yang sulit dipahami.<sup>49</sup> Selain untuk memperoleh pemahaman terhadap makna-makna yang terkandung di dalamnya, tafsir juga

<sup>46</sup>Ahmad Atabik, "Teori Kebenaran Perspektif Filsafat Ilmu: Sebuah Kerangka Untuk Memahami Konstruksi Pengetahuan Agama", *Fikrah*, Vol.2 No.1 (Juni, 2014), 255.

<sup>47</sup>Anton Bakker dan Achmad Charris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Yogyakarta: Kanasius, 1990), 25.

<sup>48</sup>Muhammad 'Abdul 'Azhim az-Zarqani, *Manāhil al-Irfān Fi 'Ulūm al-Qur'ān*, Juz II (Mesir: Musthafa Bāb al-Halabi, tt), 3.

<sup>49</sup>Nashruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), 67.

penting untuk memahami hukum-hukum dan pelajaran-pelajaran berharga yang terdapat dalam Alquran.<sup>50</sup>

Epistemologi bukan hanya menjadi milik disiplin ilmu filsafat, tetapi juga relevan dalam semua disiplin keilmuan dalam tradisi Islam, termasuk ilmu tafsir Al-Quran.<sup>51</sup> Adapun yang dimaksud epistemologi tafsir adalah penelitian yang menjelaskan hakikat tafsir, juga bagaimana validitas dan metode tafsir yang diaplikasikan dalam suatu kitab tafsir.

Dalam ilmu tafsir Alquran, terdapat berbagai metode dan pendekatan yang digunakan untuk memahami makna Alquran, antara lain metode *ijmāfī*, *tahlifī*, *muqārin*, dan *maudhū'i*.<sup>52</sup> Selain itu, terdapat pula pendekatan-pendekatan seperti pendekatan linguistik, analisis gender, semiotik, sosio historis, antropologi, hermeneutika, dan lain-lain. Aspek-aspek epistemologi tafsir meliputi sumber-sumber, metode-metode, pola-pola, dan validitas penafsiran.

#### a. Sumber penafsiran

Para mufassir menggunakan sumber tafsir sebagai referensi dasar, di mana sumber-sumber utama yang secara umum digunakan adalah sumber *naqli* (berdasarkan teks Alquran dan hadis) dan sumber *aqli* (berdasarkan penalaran rasional). Dalam tradisi ilmu tafsir, sumber *naqli* dan *aqli* juga dikenal sebagai tafsir *bi al-ma'thur* yang menekankan pada penafsiran berdasarkan teks dan tafsir *bi al-ra'yi* yang mengandalkan pemikiran

<sup>50</sup>Badrussin al-Zarkasy, *Al-Burhān fi 'Ulūm Al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Ma'rifa, 1972), 13.

<sup>51</sup>Abdul Mustaqim, *Epistimologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LKiS Group, 2010), 9-10.

<sup>52</sup>Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, (Tangerang: Lentera Hati, 2013), 321.



rasional sebagai hasil penafsiran. Husein al-Dhahaby mengacu pada sumber *naqli* sebagai *bi al-manqul* dan sumber *aqli* sebagai *bi al-ma'qul*.<sup>53</sup>

Pengelompokan sumber di atas tidaklah mutlak memisahkan satu dari yang lain, karena saat mufassir melakukan penafsiran dengan menggunakan tafsir *bi al-ma'tsur*, terkadang mereka juga memakai pemikiran *aqli* namun dengan prioritas yang lebih besar pada sumber *naqli*. Demikian juga sebaliknya, dalam penafsiran dengan menggunakan tafsir *bi al-ra'yi*, mereka masih mengacu pada sumber-sumber *naqli* namun dengan memberikan peran yang lebih dominan pada pemikiran *aqli*. Dengan demikian, penggunaan sumber *naqli* dan *aqli* dalam penafsiran tidaklah bersifat eksklusif, tetapi mufassir memiliki kebebasan dalam memanfaatkan kedua sumber tersebut sesuai dengan konteks dan kebutuhan penafsiran.<sup>54</sup>

Menurut Abdul Mustaqim, dalam era modern, kultur penafsiran berasal dari interaksi yang dinamis antara bacaan, ide, dan kenyataan empiris yang melibatkan proses dialektis yang bersifat sirkular dan triadik. Dalam konteks ini, bacaan, ide, dan kenyataan empiris tidak hanya menjadi objek penafsiran, tetapi juga menjadi subjek yang aktif dalam proses penafsiran. Hal ini berbeda dengan paradigma tafsir klasik yang lebih bersifat analitis dalam membagi peran dan posisi antara bacaan, ide, dan kenyataan empiris, yang seringkali satu dominan atas yang lain. Di sisi lain, paradigma tafsir

<sup>53</sup>Husain al-Dzahabi, *al-Tafsir wa Al-Mufasssirun* (Beirut: Dar Kitab Al-Islamy. 1999) Jilid 1, 39

<sup>54</sup>Khalid Ibn Usman As-Sabt, *Qawa'id at-Tafsir: Jam'an wa Dirasatan* (Mamlakah as-Saudiyah: Dar Ibn Affan, 1997), jilid II, 794.

kontemporer cenderung memiliki sifat fungsional yang melibatkan interaksi dinamis antara ketiga elemen tersebut.<sup>55</sup>

b. Metode penafsiran

Apabila mengamati perkembangan tafsir Alquran dari masa lampau hingga saat ini, terdapat empat metode penafsiran yang umum dikenal, yakni *maudhū'i* (tematik), *tahlilī* (analisis), *ijmalī* (global), dan *muqārin* (perbandingan). Keempat metode tersebut memiliki peran signifikan dalam sejarah tafsir Alquran dan digunakan oleh para penafsir dalam usaha mereka untuk memahami dan menguraikan pesan yang terkandung dalam Alquran.<sup>56</sup>

1) Metode *tahlilī*

Metode yang berusaha untuk mengartikan makna yang terdapat dalam ayat-ayat Alquran sesuai dengan perspektif, kecenderungan, dan hasrat seorang mufassir, serta disajikan secara runtut sesuai urutan dalam mushaf.<sup>57</sup> Dalam metode tafsir *tahlilī*, umumnya melibatkan beberapa aspek, termasuk pemahaman tentang kosakata dalam ayat, hubungan antara ayat dengan konteksnya, mencakup *asbāb al-nuzūl* jika ada, pemahaman global tentang makna ayat, penjelasan hukum, serta pendapat ulama. Selain itu, beberapa mufassir juga dapat melanjutkan dengan menambahkan penjelasan tentang *qiraāt* (variasi bacaan Alquran), *i'rāb* (analisis gramatikal) dan aspek-aspek

<sup>55</sup>Abdul Mustaqim, *Epistimologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LKiS Group, 2010), 66.

<sup>56</sup>Shihab, *Kaidah Tafsir*, 321.

<sup>57</sup>Ibid., 322.

lainnya yang relevan untuk pemahaman ayat-ayat Alquran. Semua bertujuan untuk memberikan pemahaman yang lebih komprehensif dan mendalam tentang makna Alquran.<sup>58</sup>

## 2) Metode *ijmālī*

Dalam metode tafsir *ijmālī*, fokusnya lebih pada menjelaskan makna-makna umum yang terdapat dalam ayat-ayat Alquran tanpa terlalu mendetail membahas *asbab al-nuzūl* (sebab-sebab turunnya ayat) dan makna kosakata. Pendekatan ini lebih menekankan pada penjelasan isi ayat secara umum dan penarikan kesimpulan terkait hikmah yang terkandung dalamnya. Metode *ijmālī* memberikan pendekatan yang lebih ringkas dan langsung dalam memahami kandungan dan pesan Alquran. Mufassir yang menggunakan metode ini cenderung memberikan penjelasan yang lebih mudah dipahami oleh pembaca umum, tanpa harus terlalu terperinci dalam analisis linguistik atau konteks historis.<sup>59</sup> Contoh yang menggunakan metode *ijmālī* adalah tafsir karya Abdurrahman al-Sa'dy, *Taisīr al-Karīm al-Rahman fī Tafsīr Kalām al-Mannān, tafsīr al-Lubab* dan lain lain.

## 3) Metode *muqārin*

Metode *muqārin*, seperti yang disebutkan, adalah metode yang menggunakan perbandingan antara ayat-ayat Alquran yang memiliki

---

<sup>58</sup>Ibid.

<sup>59</sup>Ibid., 324.

redaksi yang berbeda, tetapi pada pandangan awal terlihat seakan-akan membahas persoalan yang sama.<sup>60</sup>

Dalam metode *muqārin*, akan dibandingkan ayat-ayat Alquran yang mempunyai keterkaitan tema atau topik yang serupa, meskipun redaksinya berbeda. Mereka akan menjelaskan dan menganalisis bagaimana ayat-ayat tersebut saling melengkapi, memberikan perspektif yang lebih luas, atau memberikan pemahaman yang lebih mendalam terhadap suatu masalah atau konsep yang dibahas dalam Alquran. Al-Farmawi menjelaskan bahwa metode ini berkaitan dengan penafsiran Alquran yang disusun oleh beberapa mufassir.<sup>61</sup>

#### 4) Metode *Maudhūi*

Metode *maudhūi* adalah suatu pendekatan yang berfokus pada tema tertentu di dalam Alquran, di mana ayat-ayat yang berkaitan dengan tema tersebut dikumpulkan dan dianalisis. Mustafa Muslim menjelaskan bahwa metode ini adalah sebuah ilmu yang menggambarkan topik atau permasalahan dengan mengacu pada pandangan Alquran melalui penjelasan yang dikumpulkan dari satu surah atau lebih.

Metode ini merupakan salah satu metode yang paling terkenal dalam penafsiran Alquran dibandingkan dengan metode-metode lainnya. Dengan memfokuskan pada tema tertentu, mufassir menggunakan pendekatan *maudhūi* (tematik) untuk menggali pemahaman Alquran

<sup>60</sup>Ibid., 325.

<sup>61</sup>Abd al Hayy al Farmāwī, *Metode Tafsir Maudhūi*, Terj. Suryan A. Jamrah (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1994), 30.

tentang topik yang diangkat. Ayat-ayat yang relevan dengan tema tersebut dikumpulkan dan dianalisis secara holistik, sehingga memberikan pemahaman yang lebih komprehensif tentang persoalan yang dibahas. Metode tematik ini bermanfaat bagi pembaca dengan memberikan kesempatan untuk memperoleh wawasan yang lebih mendalam dan menyeluruh tentang tema yang dipilih dalam penafsiran Alquran.

#### c. Validitas

Salah satu dari beberapa bagian penting dalam epistemologi adalah terkait validitas. Secara definisi, validitas diartikan dengan menguji sejauh mana pengaruh dan kebenaran sesuatu yang dikaji. Dalam permasalahan ini adalah menguji sejauh mana produk penafsiran dapat dibilang sesuai sebab hasil pemahaman Alquran sebagai kiblat prinsip hidup.<sup>62</sup>

Validitas bersifat relatif dan inter-subjektif, namun diperkenankan apabila berupaya untuk menciptakan tolak ukur dengan dasar teori-teori fakta. Di antara lain setidaknya terdapat 3 teori fakta yang terkait dengan validitas yaitu teori koherensi, teori korespondensi, dan teori pragmatis. Dengan ketiga teori tersebut tidak ada salahnya diterapkan pada tafsir Alquran, mengingat bahwa tafsir yang walahyahnya tidak absolut dan relatif, bebreda dengan Alquran bersifat kebenaran pasti/absolut.

##### a) Teori Koherensi

---

<sup>62</sup>Arsyad Abrar, "Epistemologi Tafsir Sufi", (Disertasi, Konsentrasi Tafsir Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, 2015), 189.

Teori koherensi menyatakan bahwa suatu tafsir dapat dianggap benar jika metodologi yang digunakan oleh mufassir konsisten dan sesuai dengan proposisi-proposisi sebelumnya. Secara tegas, teori ini menekankan bahwa kriteria kebenarannya terletak pada konsistensi internal antara pendapat atau keyakinan yang ada.<sup>63</sup>

Kelemahan dari teori koherensi ini adalah teori ini tetap membenarkan suatu hasil tafsir, meskipun penafsiran tersebut dibangun dengan landasan terhadap penafsiran-penafsiran yang salah namun terdapat kestabilan dalam hal filosofis. Pembeneran ini terjadi dikarenakan teori ini lebih mengedepankan aspek konsistensi. Pada akhirnya, secara mendasar teori ini masih belum mampu membedakan antara kesalahan yang konsisten dengan kebenaran yang konsisten.<sup>64</sup>

#### b) Teori Korespondensi

Standarisasi untuk menguji sejauh mana tafsir dalam teori ini adalah ketika hasil tafsir tersebut tertadapat kesesuaian dengan fakta ilmiah, pernyataan yang terjadi di lapangan, atau suatu objek yang dituju oleh pernyataan tersebut. Secara umum, teori ini lebih cocok apabila diterapkan untuk mengukur kebenaran tafsir yang berdasarkan analisis ilmu pengetahuan, yang biasa dikenal dengan tafsir ilmi.<sup>65</sup>

Suatu pendapat mengatakan bahwa kebenaran yang didapat dari teori korespondensi ini adalah jika pernyataan suatu fakta berkorespondensi

---

<sup>63</sup>Louis O. Kattsoff, *Pengantar Filsafat*, terj. Soejono Soemargono (Yogyakarta : Tiara Wacana Yogya, 1992), 176.

<sup>64</sup>Arsyad Abrar, "Epistemologi Tafsir Sufi", 191.

<sup>65</sup>Abdul Mustaqim, *Epistimologi Tafsir Kontemporer*, 83.

dengan keadaan lingkungan yang sedang ditafsirkan. Pendapat lain memberikan penjelasan bahwa salah satu hal terpenting dalam teori ini adalah suatu proposisi dapat dikatakan benar apabila terdapat suatu fakta yang mempunyai kesamaan dengan apa yang diungkapkannya.<sup>66</sup> Apabila ditarik kedalam analisis tafsir, maka sebuah penafsiran dikatakan benar jika sesuai dengan kenyataan empiris. Pada umumnya, teori ini difungsikan guna mengukur keabsahan tafsir ilmi yang berhubungan antara ayat-ayat *kauniyah* dengan temuan teori objektif. Apabila menerapkan teori ini kedalam tafsir sufi untuk mengukur keabsahannya dirasa sangat sulit. Mengingat teori ini membutuhkan sasaran pada yang berkaitan dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan pada hal-hal yang bersifat dapat diuji secara langsung. Sedangkan tafsir sufi sendiri adalah tafsir yang disusun dengan berdasarkan nalar intuitif, oleh karena itu menjadi penyebab sulitnya penerapan teori ini terhadap tafsir sufi seperti yang dijelaskan diatas.

#### c) Teori Pragmatisme

Teori pragmatism adalah teori yang mengukur kebenaran suatu proposisi dengan acuan apabila dapat memberikan kepuasan secara variatif oleh perbedaan pendukung dan pendapat serta dapat menuntaskan problematika kehidupan di era ini.<sup>67</sup>

<sup>66</sup>Bob Hale dan Crispin Wright (ed), *A Companion to The Philosophy of Language* (Oxford: Blackwell Publisher, 1999), 314.

<sup>67</sup>Harold H. Titus, *Living Issues in Philosophy: An Introductory Text Book* (New Delhi: Eurasia Publisshing House, 1968), 64.

Ada beberapa poin penting yang terkandung dalam teori ini. Pertama, teori ini mengasumsikan bahwa kebenaran dalam tafsir tidak bersifat absolut atau final. Kedua, teori ini memberikan nilai yang tinggi pada perkembangan ilmu pengetahuan terkini. Ketiga, teori ini mendorong sikap kritis dalam tafsir. Oleh karena itu, dalam mengukur kebenaran sebuah tafsir menggunakan teori ini, tafsir tersebut dianggap benar jika secara empiris dapat memberikan solusi yang relevan terhadap masalah-masalah kehidupan yang dihadapi.<sup>68</sup>

Teori pragmatisme, ketika diterapkan pada tafsir Alquran, secara kuat mendukung pandangan bahwa hasil tafsir Alquran bersifat relatif dan bersifat sementara. Pandangan ini mungkin sulit diterima oleh mereka yang meyakini bahwa hasil tafsir Alquran adalah kebenaran mutlak yang tidak dapat berubah. Dalam teori pragmatisme, tafsir dan hasilnya cenderung berubah-ubah tergantung pada kondisi dan keadaan mufassir, metode yang digunakan, dan pendekatan yang diambil. Oleh karena itu, tafsir Alquran dapat memiliki manfaat yang berbeda bagi kelompok-kelompok tertentu dan dalam periode waktu tertentu.<sup>69</sup>

## C. Tafsir Sufi

### 1. Pengertian Tafsir Sufi

Seperti yang umum diketahui, tasawuf dapat dibagi menjadi dua bagian, yaitu tasawuf teoritis dan tasawuf praktis. Tasawuf teoritis didasarkan pada

---

<sup>68</sup>Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, 298.

<sup>69</sup>M. Ibnu Khusnil Khitam, "Epistemologi Kitab Tafsir Al-Furqan Karya Ahmad Hassan", (Skripsi, Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Sunan Ampel, 2023), 34.



studi akademik tentang tasawuf, sementara tasawuf praktis berfokus pada kehidupan yang menjauhkan diri dari keinginan dunia, sederhana, dan sepenuhnya mendedikasikan waktu untuk beribadah kepada Allah. Kedua aspek ini memiliki pengaruh yang signifikan dalam tafsir Alquran dari perspektif sufistik. Hal ini juga menghasilkan dua jenis tafsir sufistik, yaitu tafsir sufistik *nazari* yang lebih ilmiah dan tafsir sufistik *Ishāri* yang lebih berfokus pada pesan-pesan spiritual.

a. Tafsir Sufi *nazari*

Tafsir *nazari* adalah pendekatan tafsir yang digunakan oleh para sufi yang membangun ajaran tasawuf berdasarkan pemahaman teoritis dan filsafat. Dalam tafsir mereka, para sufi ini cenderung menganalisis ayat-ayat Alquran dengan menggunakan sudut pandang teori dan filsafat yang mereka pelajari. Mereka menjelaskan makna-makna sufistik dalam Alquran berdasarkan pemahaman teoritis dan ajaran filsafat yang mereka anut. Dalam proses pemahaman ayat-ayat tersebut, mereka menggunakan pengetahuan dan pemikiran teoritis yang mereka miliki untuk menjelaskan makna yang terkandung dalam ayat tersebut.<sup>70</sup>

Dalam tafsir sufistik *nazari*, penafsiran para mufassir cenderung menjauh dari tujuan utama Alquran, yaitu untuk memberikan manfaat bagi manusia. Yang terjadi adalah penafsiran yang didasarkan pada prakonsepsi mereka sendiri, dengan tujuan meneguhkan teori-teori yang mereka anut. Menurut Al-Dzahaby, tafsir sufi *nazari* dalam praktiknya merupakan

---

<sup>70</sup>Ibid., 82.

penafsiran Alquran tanpa melihat segi Bahasa dan apa yang dimaksudkan oleh syariat<sup>71</sup>

b. Tafsir Sufi *Ishāri*

Tafsir *ishāri*, sebagai metode penafsiran Alquran, melibatkan interpretasi ayat-ayat Alquran melebihi makna literalnya. Pendekatan ini didasarkan pada penemuan isyarat-isyarat tersembunyi yang tampak bagi para pencari kehidupan spiritual. Tujuan dari metode ini adalah mengungkapkan makna-makna tersembunyi atau isyarat yang terkandung dalam ayat-ayat Alquran.<sup>72</sup>

Dalam tafsir *ishāri*, terdapat pemahaman bahwa makna tersirat dan makna tersurat dalam Alquran dapat diaplikasikan secara bersama-sama. Asumsi dasar dalam metode ini adalah bahwa Alquran mencakup baik makna yang jelas dan terlihat (*ẓahir*), maupun makna isyarat yang tersembunyi. Makna tersurat terkait dengan teks ayat itu sendiri, sementara makna tersirat berhubungan dengan makna isyarat yang tersembunyi di balik teks tersebut. Bagi mufasir sufi, isyarat-isyarat yang tersembunyi dapat tersingkap sesudah melaksanakan bermacam cara latihan keruhanian kepada Allah (*riyāḍah*)

Metode umum yang digunakan dalam tafsir tasawuf adalah metode isyarat. Dalam konteks ini, isyarat mengacu pada upaya untuk mengungkapkan makna yang tersembunyi di dalam makna tersurat suatu ayat, dengan tujuan

<sup>71</sup>Ghozi, *Pengantar Tafsir Sufi*, (Lamongan: Academia Publication, 2022), 20.

<sup>72</sup>M. Alī al-Shabūni, *Al-Tibyān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, (Makkah: Dār al-Kuṭb al-Islāmiyyah, 2003), 191.

untuk memahami hikmah-hikmahnya. Penggunaan istilah "isyarat" dilakukan untuk membedakannya dari ta'wil yang sering dikaitkan dengan interpretasi yang meragukan. Namun, pada praktiknya, metode isyarat yang digunakan oleh mereka memiliki kesamaan yang signifikan dengan takwil. Para ulama sufi juga berpendapat bahwa penafsiran mereka terhadap Alquran tidak disebut sebagai tafsir, karena hal itu akan membatasi makna Alquran dengan cara pemaknaan dan penafsiran yang terbatas. Oleh karena itu, mereka lebih suka menyebutnya sebagai "*ishārah*".<sup>73</sup>

## 2. Macam-macam Tafsir Sufi

Seperti yang lazim diketahui, tasawuf dapat diidentifikasi menjadi dua bagian, yaitu tasawuf dalam teori dan tasawuf dalam praktik. Tasawuf teoritis didasarkan pada studi akademik tentang tasawuf, sementara tasawuf praktis berfokus pada kehidupan yang menjauhkan diri dari keinginan dunia, sederhana, dan sepenuhnya mendedikasikan waktu untuk beribadah kepada Allah. Kedua aspek ini memiliki pengaruh yang signifikan dalam tafsir Alquran dari perspektif sufistik. Hal ini juga menghasilkan dua jenis tafsir sufistik, yaitu tafsir sufistik *nazari* yang lebih ilmiah dan tafsir sufistik *Ishāri* yang lebih berfokus pada pesan-pesan spiritual.

### c. Tafsir Sufi *nazari*

Penafsiran *nazari* adalah penafsiran yang digunakan oleh para sufi yang mengembangkan ajaran tasawuf dengan dasar pemahaman teoretis dan filsafat. Dalam tafsir mereka, para sufi ini cenderung menganalisis ayat-

---

<sup>73</sup>Ghozi, *Pengantar Tafsir Sufi*, 22.

ayat Alquran dengan menggunakan sudut pandang teori dan filsafat yang mereka pelajari. Mereka mengungkapkan pemaknaan sufistik yang terkandung dalam Alquran berdasarkan pemahaman teoretis dan prinsip-prinsip filsafat yang mereka ikuti. Dalam proses pemahaman ayat-ayat tersebut, mereka menggunakan pengetahuan dan pemikiran teoritis yang mereka miliki untuk mengungkapkan dan mengklarifikasi arti yang terdapat dalam ayat tersebut.<sup>74</sup>

Dalam tafsir sufistik *nazari*, penafsiran para mufassir cenderung menjauh dari tujuan utama Alquran, yaitu untuk memberikan manfaat bagi manusia. Yang terjadi adalah penafsiran yang didasarkan pada prakonsepsi mereka sendiri, dengan tujuan meneguhkan teori-teori yang mereka anut. Menurut Al-Dzahaby, tafsir sufi *nazari* dalam praktiknya merupakan penafsiran Alquran tanpa melihat segi Bahasa dan apa yang dimaksudkan oleh syariat<sup>75</sup>

#### d. Tafsir Sufi *Ishāri*

Tafsir *ishāri*, sebagai metode penafsiran Alquran, melibatkan interpretasi ayat-ayat Alquran melebihi makna literalnya. Pendekatan ini didasarkan pada penemuan isyarat-isyarat tersembunyi yang tampak bagi para pencari kehidupan spiritual. Tujuan dari metode ini adalah mengungkapkan makna-makna tersembunyi atau isyarat yang terkandung dalam ayat-ayat Alquran.<sup>76</sup>

<sup>74</sup>Ibid., 82.

<sup>75</sup>Ghozi, *Pengantar Tafsir Sufi*, (Lamongan: Academia Publication, 2022), 20.

<sup>76</sup>M. Alī al-Shabūni, *Al-Tibyān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, (Makkah: Dār al-Kuṭb al-Islāmiyyah, 2003), 191.

Dalam tafsir *ishāri*, terdapat pemahaman bahwa makna tersirat dan makna tersurat dalam Alquran dapat diaplikasikan secara bersama-sama. Asumsi dasar dalam metode ini adalah bahwa Alquran mencakup baik makna yang jelas dan terlihat (*ẓahir*), maupun makna isyarat yang tersembunyi. Makna tersurat terkait dengan teks ayat itu sendiri, sementara makna tersirat berhubungan dengan makna isyarat yang tersembunyi di balik teks tersebut. Bagi mufasir sufi, isyarat-isyarat yang tersembunyi dapat tersingkap sesudah melaksanakan bermacam cara latihan keruhanian kepada Allah (*riyāḍah*)

Metode umum yang dipakai dalam penafsiran tasawuf adalah dengan isyarat. Dalam konteks ini, isyarat mengacu pada usaha untuk mengungkapkan makna yang tersembunyi dalam makna yang sebenarnya dari suatu ayat, dengan tujuan memahami hikmah yang terkandung. Penggunaan istilah "isyarat" dipilih untuk membedakannya dari ta'wil yang sering dikaitkan dengan interpretasi yang meragukan. Meski demikian, dalam praktiknya, metode isyarat yang diterapkan oleh mereka memiliki persamaan yang signifikan dengan ta'wil. Para sufi juga berpendapat bahwa penafsiran mereka terhadap Alquran tidak dapat disebut sebagai tafsir, karena hal itu akan membatasi makna Alquran dengan cara pemaknaan dan penafsiran yang terbatas. Oleh karena itu, mereka lebih menyukai istilah "*ishārah*" untuk menggambarkan pendekatan mereka.<sup>77</sup>

---

<sup>77</sup>Ghozi, *Pengantar Tafsir Sufi*, 22.

### 3. Karakteristik Tafsir Sufi

Dalam penafsiran Alquran, pilihan metode atau bentuk tafsir yang digunakan oleh seorang mufasir sangat dipengaruhi oleh pengetahuan dan latar belakangnya. Pengetahuan yang dimiliki oleh mufasir, baik itu dalam bidang bahasa, sastra, sejarah, filsafat, atau tasawuf, akan mempengaruhi cara mereka dalam memahami dan menafsirkan ayat-ayat Alquran. Oleh karena itu, hasil dari penafsiran yang dilakukan oleh seorang tafsir akan mencerminkan pemahaman dan keahliannya dalam bidang yang dikuasai.

Dalam hal ini, karakteristik tafsir sufi memiliki keunikan tersendiri yang membedakannya dari tafsir-tafsir lainnya. Tafsir sufi berkembang sebagai respons terhadap penekanan yang berlebihan pada sisi materi dalam memahami agama. Gerakan-gerakan sufi muncul sebagai reaksi terhadap dominasi materialisme dan menawarkan pendekatan spiritual yang lebih mendalam dalam memahami ajaran agama. Gerakan sufi, yang menekankan kebutuhan spiritual dan pencarian makna yang lebih dalam, telah membawa pengaruh yang signifikan terhadap penafsiran Alquran.

Dengan demikian, melalui pengaruh besar yang dimiliki oleh gerakan sufi, tafsir sufi *ishāri* dan tafsir sufi *nazāri* menjadi bagian integral dari warisan intelektual dalam dunia penafsiran Alquran. Keduanya memberikan sudut pandang yang khas dan mendalam dalam memahami makna dan pesan yang terkandung dalam ayat-ayat suci Alquran.

Adapun tafsir *ishāri* memiliki beberapa karakteristik yang menjadi ciri khasnya. Pertama, dalam tafsir *ishāri*, penafsiran tidak boleh menafikan makna

*zahir* yang terkandung dalam ayat Alquran. Makna *zahir* harus tetap diakui dan diperhatikan dalam penafsiran. Kedua, penafsiran *ishāri* harus didukung oleh nash-nash lain yang menguatkan atau memberikan landasan bagi penafsiran tersebut. Ketiga, penafsiran *ishāri* tidak boleh bertentangan dengan syariah (hukum Islam) dan akal sehat. Hal ini menunjukkan bahwa penafsiran *ishāri* harus sesuai dengan prinsip-prinsip agama dan tidak melanggar nalar manusia. Keempat, dalam penafsiran *ishāri*, penafsiran awal dilakukan terhadap makna lahir atau *zahir* dari ayat-ayat Alquran, namun juga memungkinkan adanya makna-makna lain yang tersembunyi di dalamnya. Dengan demikian, tafsir *ishāri* menawarkan pendekatan yang lebih luas dalam memahami dan menggali makna-makna mendalam dari ayat-ayat suci Alquran.<sup>78</sup>

Tafsir *nazāri* memiliki karakteristik yang dijelaskan oleh al-Dzahabi. Pertama, penafsiran ayat-ayat Alquran dalam tafsir *nazāri* sangat dipengaruhi oleh filsafat. Ini berarti bahwa filsafat memiliki peran yang besar dalam mempengaruhi cara penafsiran dan pemahaman terhadap ayat-ayat suci. Kedua, dalam tafsir *nazāri*, konsep-konsep gaib atau hal-hal yang tidak tampak secara nyata dibawa ke dalam konteks yang nyata atau tampak dengan menggunakan perumpamaan atau perbandingan dengan hal-hal yang dapat diamati secara konkret. Dengan cara ini, mufasir mencoba untuk menjelaskan makna-makna yang lebih dalam yang terkandung dalam ayat-ayat Alquran. Ketiga, terkadang dalam tafsir *nazāri*, kaidah-kaidah tata bahasa (*naḥwu*) tidak

---

<sup>78</sup>Titus Burchardt, *Mengenal Ajaran Tasawuf*, terj. Bachtiar Efendi dan Azyumardi Azra, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), 17.

diperhatikan sepenuhnya, dan mufasir hanya menafsirkan ayat-ayat sesuai dengan ruh dan jiwa mereka. Hal ini menunjukkan adanya kebebasan penafsiran yang lebih besar, di mana mufasir fokus pada makna-makna yang sejalan dengan pemahaman dan pandangan pribadi mereka. Dengan demikian, tafsir *nazāri* menawarkan pendekatan yang lebih filosofis dan simbolis dalam memahami Alquran.<sup>79</sup>



---

<sup>79</sup>M. Husein al-Dzahabi, *Kitab al-Tafsīr wa al-Mufassīrun* (Beirut: Dār al-Fi, kkr. 1995), 108.



## BAB III

### IBN ‘ARABĪ DAN TAFSIR AL-QUR’AN AL-KARIM

#### A. Ibn ‘Arabi

##### 1. Riwayat hidup

Ada dua tokoh terkenal dengan nama “Ibn ‘Arabi” dalam sejarah Islam, keduanya berasal dari Andalusia. Tokoh pertama, Abū Bākr Muḥammad Ibn ‘Abd Allāh Ibn al-‘Arabī al-Ma‘āfirī (w. 543 H/1148 M),<sup>80</sup> adalah seorang ahli hadis di Seville. Dia awalnya menjadi kadi di kota tersebut, namun kemudian meninggalkan tugas tersebut untuk sepenuhnya fokus pada kegiatan ilmiah, termasuk menulis dan mengajar. Tokoh kedua adalah Muhammad Muḥammad Ibn ‘Alī Ibn Muḥammad Ibn al-‘Arabī al-Ṭā’ī al-Ḥātīmī, seorang tokoh sufi dan filsuf terkemuka dari Andalusia. Dia lahir pada hari Senin tanggal 28 Juli 1165 M, bertepatan dengan 17 Ramadhan 560 H, di Mursia,<sup>81</sup> Spanyol bagian Tenggara, pada saat pemerintahan Muhammad ibn Sa‘id ibn Mardaniyy.<sup>82</sup>

Tokoh pertama, tidak menjadi obyek dalam penelitian ini. Namun yang jadi obyek disini adalah tokoh kedua. Sufi ini berasal dari keturunan suku Arab kuno Ṭayy. Di wilayah barat, dia dikenal sebagai Ibn Surāqah. Sedangkan di

<sup>80</sup>J. Robson, “*Ibn al‘Arabi*” *The Encyclopedia of Islam*, New Edition (London dan Leiden: Luzac dan Brill, 1979), jilid 3, 707.

<sup>81</sup>Ghozi, *Pengantar Tafsir Sufi*, 127.

<sup>82</sup>Kautsar Azhari Noer, *Ibn Al-‘Arabi: Waḥdat al-Wujūd dalam Perdebatan*, 17.

wilayah timur, sang sufi lebih terkenal dengan sebutan al-Ḥātimī atau Ibn ‘Arabī supaya membedakannya dengan Ibn al-‘Arabī lainnya. Dua gelar yang termashyur adalah *al-Syaykh al-Akbar* (Syaikh Terbesar) dan *Muḥyī al-Dīn* (Penghidup Agama), gelar yang awal tampak lebih masyhur dibanding yang terakhir. Keluarganya begitu taat dalam beragama, dan dia memiliki nasab yang mulia. Melalui jalur ibunya, nasab Ibn ‘Arabī bersambung kepada golongan Anṣār.

Ayah Ibn ‘Arabī, Alī ibn ‘Arabī adalah orang yang berdarah keturunan Arab kuno dari yaman, sedangkan ibunya berasal dari keluarga Berber dari Afrika Utara. Pada tahun 1172 M/567 H keluarga Ibn ‘Arabī pindah ke kota Seville. Oleh penguasa al-Muwahhidun yakni Abū Ya’qūb Yūsuf, keluarga Ibn ‘Arabī diberi jaminan tempat tinggal dan ayahnya diangkat menjadi penasihat militer rezim itu.<sup>83</sup> Di tempat tinggalnya yang baru itu, Ibn ‘Arabī menerima pendidikan formalnya. Seville merupakan sebuah kota yang menjadi pusat penting bagi tasawuf dengan kehadiran beberapa guru sufi terkemuka.<sup>84</sup>

Diceritakan sebelumnya, Ibn ‘Arabī telah menghafal Alquran secara sempurna dengan Qira’ah Sab’ah (Tujuh Bacaan). Pada masa kecil sekitar usia 10 tahun dia telah menguasai ilmu tersebut juga mendapatkan ilham akan pemahaman terhadap ishārāt Alquran serta makna tersurat maupun tersirat dalam Alquran. Hal ini menandakan bahwa Ibn ‘Arabī mempunyai minat yang besar terhadap ilmu Alquran. Dijelaskan juga bahwa sejak usia dini dia telah

<sup>83</sup>T. Izutsu, "Ibn al-'Arabī," *The Encyclopedia of Religion*, diedit oleh Mircea Eliade (New York dan London: Macmillan dan Collier Macmillan, 1987), jilid 6, 553.

<sup>84</sup>Azyumardi Azra dkk, *Ensiklopedi tasawwūf*: II, 522

dikaruniai pemahaman makna-makna ishārī Alquran. Ibn ‘Arabī tidak hanya memiliki keilmuan yang luas tentang Alquran. Namun dia juga memiliki *ijāzah ‘ammah* dan sanad dalam keilmuan Alquran dari banyak kitab dan banyak ahli Alquran serta beberapa nama guru tersebut disebutkan dalam karyanya.<sup>85</sup>

Ibn ‘Arabī menghabiskan masa mudanya di kota Seville dengan melakukan perjalanan ke berbagai tempat di Spanyol dan Afrika Utara. Selama perjalanan ini, ia mengunjungi para sufi dan ulama terkemuka yang tinggal di daerah tersebut. Salah satu kunjungan yang sangat berkesan bagi Ibn ‘Arabī adalah saat ia bertemu dengan Ibn Rusyd (w. 595/1198) di Kordova. Pertemuan ini digambarkan oleh T. Izutsu sebagai momen menarik antara seorang sufi remaja dan seorang filsuf tua yang mengikuti aliran Aristotelianisme. Ibn ‘Arabī menunjukkan kecemerlangannya dalam wawasan intelektual dan spiritual dalam percakapan tersebut.<sup>86</sup> Selain itu, di antara banyak ulama spiritual yang dikenal Ibn ‘Arabī, terdapat dua wanita lanjut usia, Fāṭimah dari Kordova dan Yāsāmīn (lebih dikenal dengan nama Syams) dari Marchena. Ibn ‘Arabī sangat terkesan dan menghormati kontribusi kedua wanita tersebut dalam memperkaya ilmu spiritualnya.<sup>87</sup>

Ibn ‘Arabī dalam pertemuannya dengan Fāṭimah sudah terjadi ketika masih muda yaitu tak lama setelah Ibn ‘Arabī muda pindah dari Murcia ke Sevilla pada tahun 568 H.<sup>88</sup> Fāṭimah merupakan seorang guru yang hidup

<sup>85</sup>Ghozi, *Pengantar Tafsir Sufi*, 129.

<sup>86</sup>Franz Rosenthal, “*Ibn ‘Arabī between ‘Philosophy’ and ‘Mysticism’*,” (Leiden: Brill, 1988), 35.

<sup>87</sup>Ibn al-‘Arabī, *Futuhatul Makiyyah*: II, 348

<sup>88</sup>Mohammad Yunus Masrukhin, *Biografi Ibn Arabi: perjalanan Spiritual Mencari Tuhan Bersama Para Sufi* (Depok: Arya Duta, 2015), 69.

dengan sederhana dan senantiasa mengejar cinta yang berasal dari Tuhan. Dalam pandangan Ibn ‘Arabī, guru tersebut telah mencapai tingkat tertinggi dalam cinta Ilahi dan merupakan seorang sufi yang setia dengan kasih yang dimilikinya terhadap Tuhan. Selain sebagai guru spiritual, bagi Ibn ‘Arabī sendiri Fāṭimah sudah dianggap layaknya ibu sendiri. Terjalannya hubungan yang dekat antara keduanya dapat dilihat saat Ibn ‘Arabī membangun sebuah gubuk sebagai tempat tinggal Fāṭimah.

Kemudian Ibn ‘Arabī bertemu dengan Yāsāmīn di kota Marchena yang diperkirakan terjadi pada tahun 586 H/1190 M.<sup>89</sup> Ibn ‘Arabī menggambarkan sosok Yāsāmīn sebagai seorang yang sabar dan sosok yang kuat dalam menahan beban yang ditanggungnya. Meskipun Ibn ‘Arabī tidak memberikan gambaran yang banyak tentang sosok Yāsāmīn, namun dari banyaknya gelar yang disematkan kepadanya menandakan bahwa Yāsāmīn bukanlah seorang yang dianggap biasa-biasa saja.

Tak hanya menuntun ilmu pada dua wanita mulia ini, Ibn ‘Arabī juga berguru pada beberapa *syaikh*, seperti belajar Alquran pada Abu al-Qasim al-Syarrath, Abū Bakr Ibn Muḥammad Ibn Khalaf al-Lakhmi, dan Aḥmad Ibn Abi Hamzah, untuk ilmu hadis Ibn ‘Arabī belajar pada Ibn Hazm al-Dzahiri, sedangkan ilmu fiqih dipelajarinya dari Ibn Zarqun al-Anshari, ‘Alī Ibn Muḥammad Ibn al-Haqq al-Isybili, dan ‘Abd al-Mun`im al-Khazraji.<sup>90</sup> Ibn ‘Arabī juga pernah menuntut ilmu kepada beberapa guru sebagai pengantar

---

<sup>89</sup>*Ibid.*, 67.

<sup>90</sup>Mutawalli, “Pemikiran Teologi Sufistik Syaikh Al-Akbar Ibn ‘Arabī”, *Jurnal Ulumuna*, Vol. 14 No. 2, Desember 2010, 276.

langsung dalam madrasah tasawuf, yang pertama yaitu Madrasah Ibn Musarrah (w. 931 M), Ibn Barjan (w. 536 H), Ibn al-'Arif (w. 1141 M), Abu Madyan (w. 594 H), dan Ibn Qasi (w. 546 H).

Ibn 'Arabī tumbuh di lingkungan keluarga sufi, ayahnya seorang ahli zuhud yang menyandarkan kehidupannya kepada Tuhan, serta dia adalah sosok yang secara keras menentang hawa nafsu dan materialisme. Berasal dari latar belakang keluarga yang seperti itu, tidak mengherankan apabila Ibn 'Arabī dikenal oleh orang awam sebagai sufi muda yang mulai mendalami dunia kesufian di usia belasan tahun. Diriwayatkan bahwa Ibn 'Arabī mengawali untuk mencurahkan dirinya pada jalan sufi ketika masih muda yaitu di umur 20 tahun, sekitar tahun 580 H/1184 M.<sup>91</sup>

Ibn 'Arabī meninggalkan Spanyol dan Afrika Utara untuk yang terakhir kali pada tahun 598 H/1201 M. Dalam keberangkatannya tersebut, ia bertujuan pergi ke Makkah untuk menunaikan ibadah haji. Kepergiannya ke Makkah sekaligus mengakhiri fase pertama kehidupannya yang hampir separuh umurnya dihabiskan untuk persiapan sekaligus pembentukan dirinya menjadi seorang sufi. Kepindahannya dari Spanyol ke Makkah adalah permulaan fase kedua di kehidupannya. Fase kedua merupakan fase pengembangan dan peningkatan sejak kepindahan hingga 620 H/1223 M<sup>92</sup>. Di Makkah Ibn 'Arabī disambut oleh Abū Syujā' Zāhir Ibn Rustām dari kota Isfahan yang pada saat itu dia menduduki posisi penting di Makkah. Ibn 'Arabī mengagumi putri guru

<sup>91</sup>Iskandar Arnel, *"The Concept Of The Perfect Man In The Thought Of Ibn 'Arabi And Muhammad Iqbal: A Comparative Study"* (Montreal: McGill University, 1997) 5.

<sup>92</sup>Azyumardi Azra dkk, *Ensiklopedi tasawwūf*, 523.

itu yang bernama Nizām, dan menggambarkannya sebagai seorang gadis yang mempunyai pengalaman spiritual yang mendalam, kecerdasan intelektual yang tinggi, dan kecantikan yang mempesona. Secara tidak langsung Nizām juga telah memotivasi Ibn ‘Arabī untuk menulis sebuah buku yang berjudul *Tarjumān al-Asywāq*.<sup>93</sup>

Selama berada di Makkah, Ibn ‘Arabī mengabdikan waktu dan usahanya untuk mendalami ilmu dan menulis. Salah satu hasil tulisannya yang fenomenal adalah *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*. Tak hanya itu, Ibn ‘Arabī juga menghasilkan karya sebanyak 4 judul yaitu *misykāt al-Anwār*, *Ḥilyat al-Abdāl*, *Taj al-Rasā’il*, dan *Rūh al-Quds*.<sup>94</sup>

Antara tahun 601 H/1204 M hingga 604 H/1207 M, Ibn ‘Arabī melakukan perjalanan ke beberapa kota penting seperti Yerusalem, Madinah, Baghdad, Konya, Mosul, Damaskus, Kairo, dan Hebron. Namun, ia tidak tinggal lama di kota-kota tersebut, kecuali di Mosul dan Kairo di mana ia menghabiskan satu tahun di masing-masing kota. Di Mosul, ia menulis kitab *al-Tanazzulāt al-Mawsiliyyah*, sementara di Kairo, ia bertemu dengan teman-teman sufi-nya. Namun, dalam beberapa kota tersebut, Ibn ‘Arabī mendapat kecaman dari beberapa ulama ortodoks yang tidak setuju dengan ajarannya. Bahkan, ia menghadapi ancaman terhadap keselamatan jiwanya. Karena kondisi yang tidak menyenangkan ini, Ibn ‘Arabī memutuskan untuk meninggalkan Mesir dan kembali ke Makkah.<sup>95</sup>

<sup>93</sup>Ibn al-‘Arabī, *Tarjumān al-Asywāq* (Beirut: Dār al-Ṣhādir, 1966), 2.

<sup>94</sup>Kautsar Azhari Noer, *Ibn Al-‘Arabi: Waḥdat al-Wujūd dalam Perdebatan*, 22.

<sup>95</sup>Ibn al-‘Arabī, *Futuhatul Makkiyyah*, jilid 4, 560.

Pada Pada tahun 604 H/1207 M, setelah kembali ke Makkah, Ibn ‘Arabī hanya tinggal di kota suci tersebut selama satu tahun. Kemudian, ia melanjutkan perjalanan ke Asia Kecil melalui Aleppo. Akhirnya, pada tahun 607 H/1210 M, ia tiba di Konya, juga dikenal sebagai Qunyah. Di kota tersebut, ia disambut dengan hangat oleh raja Kay Kaus dan penduduk setempat.<sup>96</sup> Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī (w. 673 H/1274 M), murid terdekat Ibn ‘Arabī, memainkan peran yang sangat penting dalam penyebaran pengaruh Ibn ‘Arabī di Konya. Dampak dari pengaruh ini kemudian menyebar dengan cepat di kalangan para sufi, dan hingga saat ini pengaruhnya masih dominan dalam sejarah perkembangan Sufisme di seluruh dunia Islam. Al-Qūnawī bukan hanya seorang pendukung ajaran Ibn ‘Arabī, tetapi juga menjadi seorang komentator karya-karya gurunya. Ada beberapa ahli yang mengakui bahwa al-Qūnawī berhasil menggabungkan ajaran-ajaran Ibn ‘Arabī dengan Sufisme Timur dengan harmoni yang baik.<sup>97</sup>

Pada 608 H/1211 M, setelah perjalanan dari Konya Ibn ‘Arabī melanjutkan ke timur menuju Armenia dan ke selatan ke lembah Eufрат. Akhirnya, dia tiba di Baghdad di mana ia berjumpa dengan seorang sufi terkenal bernama Syihāb al-Dīn ‘Umar al-Suhrawardī, penulis kitab *‘Awārif al-Ma’ārif*.<sup>98</sup>

Ibn ‘Arabī kembali ke Makkah pada 611 H/1214 M. Di sana, ia menulis *Dzakhā’ir al-Alāq* sebagai komentar pembelaan terhadap kumpulan puisi

<sup>96</sup>Ibid.

<sup>97</sup>R.W.J. Austin, *Sufis of Andalusia*, 41.

<sup>98</sup>Kautsar Azhari Noer, *Ibn Al-‘Arabi: Waḥdat al-Wujūd dalam Perdebatan*, 22.

dalam kitab *Tarjumān al-Asywāq*. Puisi-puisi tersebut dituduh mengandung ungkapan cinta yang terdorong oleh hawa nafsu. Dalam *Dzakhā'ir al-Alāq*, ia menjelaskan makna esoterik yang terdapat dalam setiap puisi.<sup>99</sup>

Setelah itu, pada 612 H/1215 M, Ibn 'Arabī kembali melakukan perjalanan ke Asia Kecil. Selama tinggal di sana, ia menghabiskan waktu empat hingga lima tahun untuk mengajar murid-muridnya setelah bertemu dengan Kay Kaus di Malatia. Selain itu, Ibn 'Arabī juga mengunjungi Aleppo, di mana ia disambut dengan penuh keramahan oleh al-Malik al-Zahir. Kedekatannya yang kuat dengan para penguasa, terutama Kay Kaus dan al-Malik al-Zahir, membuat pengaruhnya semakin besar, namun hal ini juga menimbulkan ketidakpuasan dari kalangan ulama kalam dan fiqih terhadapnya. Al-Malik al-'Adil, penguasa Damaskus (w. 625 H/1227 M), dan putranya, al-Malik al-Asyraf, memberikan penghormatan yang besar kepada Ibn 'Arabī dan mengizinkan ia tinggal di kota tersebut. Kesempatan ini dimanfaatkan oleh Ibn 'Arabī untuk memutuskan menetap di Damaskus pada 620 H/1223 M. Sejak tahun tersebut, dimulailah fase ketiga dan terakhir dalam kehidupannya, yang berlangsung selama delapan belas tahun. Fase terakhir ini merupakan masa di mana kehidupan spiritual dan intelektualnya sebagai seorang sufi mencapai kematangan.<sup>100</sup>

Ibn 'Arabī tidak melakukan perjalanan ke luar Damaskus selama periode tersebut, kecuali untuk kunjungan singkat ke Aleppo pada tahun 628

<sup>99</sup>Ibn al-'Arabī, *Futuhatul Makiyyah*, jilid 3, 562.

<sup>100</sup>H. Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabī*, diterjemahkan oleh R. Manheim (Princeton: Princeton University Press, 1969), 24-27.



H/1231 M. Pada usia lanjutnya, ia sangat fokus pada kegiatan membaca, mengajar, dan menulis. Pada fase terakhir kehidupannya, ia berhasil menyelesaikan karya monumentalnya, yaitu *al-Futuḥāt al-Makkiyyah*, yang dimulainya ketika ia tinggal di Makkah. Selain itu, ia juga menulis karya-karya lain yang lebih terkenal dan memiliki jumlah pembaca yang lebih banyak daripada karya-karya lainnya, yaitu *Fuṣūṣ al-Hikam*.<sup>101</sup> Pada periode ini Ibn ‘Arabī juga menulis banyak karya, diantaranya adalah *al-Dīwān al-Akbar*, *‘Anqā’ Mughrib*, dan *Muḥāḍarāt al-Abrār*.

Pada tanggal 18 November 1240 M, Ibn ‘Arabī meninggal dunia di Damaskus bertepatan pada 22 Rabi’ al-Thani 638 H. Jenazahnya kemudian dimakamkan di Salihyyah, yang terletak di kaki Bukit Qasiyun di bagian utara kota Damaskus. Sejak saat itu, tempat pemakamannya sering dikunjungi oleh banyak orang.<sup>102</sup>

## 2. Karya-karya

Jumlah pasti karya-karya Ibn ‘Arabī hingga saat ini masih belum terdokumentasikan secara lengkap, namun ia dianggap sebagai salah satu penulis Muslim yang sangat produktif. Beberapa angka telah disebutkan oleh para sarjana. Menurut C. Brockelmann, terdapat lebih dari 239 karya yang tercatat.<sup>103</sup> Meskipun ada kemungkinan beberapa karya tersebut merupakan judul yang sama dengan variasi yang berbeda dan dihitung berdasarkan jumlah judul tersebut, Ibn ‘Arabī tidak dapat sepenuhnya memanfaatkan sumber-

<sup>101</sup>Ibn al-‘Arabī, *Fuṣūṣ al-Hikām* (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1980), 47.

<sup>102</sup>Azyumardi Azra dkk, *Ensiklopedi tasawwūf*, 524.

<sup>103</sup>Kautsar Azhari Noer, *Ibn Al-‘Arabī: Waḥdat al-Wujūd dalam Perdebatan*, 24.

sumber di perpustakaan di Anatolia dan Istanbul. Hal ini menunjukkan bahwa penelitian Brockelmann belum sempurna dan masih ada karya-karya Ibn ‘Arabī yang belum tercatat.<sup>104</sup> Menurut Osman Yahia, dalam karyanya yang berjudul bibliografi, tercatat 846 judul, dan dia menyimpulkan bahwa hanya sekitar 700 judul di antaranya yang asli, dan dari judul-judul asli tersebut, hanya 400 yang masih ada saat ini. Ibn ‘Arabī sendiri pernah menyebutkan 289 judul. Meskipun jumlah yang disebutkan beragam, yang dapat dipastikan adalah keunggulan produktivitasnya dalam menghasilkan karya tulis yang sangat besar. Di antara karyanya, banyak yang berupa manuskrip dan masih banyak yang belum pernah dicetak hingga saat ini.<sup>105</sup>

Semua karya Ibn ‘Arabī terdapat bermacam-macam ukuran dan konten yang mencakup variasi dari uraian pendek atau surat-surat yang terdiri dari beberapa halaman, hingga berupa ensiklopedik besar. Karyanya mencakup pula risalah-risalah metafisika yang abstrak dan puisi-puisi sufi yang mengungkapkan aspek kesadaran ma’rifah dalam bahasa cinta. Isu inti yang diangkat dalam karya-karyanya juga sangat beragam, termasuk metafisika, kosmologi, psikologi, tafsir Alquran, dan hampir semua bidang pengetahuan lainnya, yang seluruhnya disajikan dengan maksud menjelaskan makna batinnya.<sup>106</sup>

<sup>104</sup>A. Ates, "Ibn al-‘Arabī," *The Encyclopedia of Islam, New Edition*, (Leiden dan Londo: Brill, 1979) 3:708.

<sup>105</sup>Osman Yahia, *Histoire et Classification de l’oeuvre d’Ibn ‘Arabi* (Damaskus: Institut Francais de Damas, 1964), 681.

<sup>106</sup>Seyyed Hossein Nasr, *Ideals and Realities of Islam* (London: Unwin Paperbacks, 1979), 97-98.

Dua karya yang sangat penting dan terkenal dari Ibn ‘Arabī adalah *al-Futuhāt al-Makkiyyah* dan *Fuṣūṣ al-Hikam*. Karya pertama memiliki judul lengkap yaitu Kitab *al-Futuhāt al-Makkiyyah fī Ma’rifāt al-Asrār al-Malikiyyah wa al-Mulkiyyah*. Ibn ‘Arabī mengakui bahwa kitab ini didiktekan langsung oleh Tuhan melalui perantara malaikat yang menyampaikan ilham kepadanya. Ibn ‘Arabī mulai menyusun karya ini di kota Makkah pada 598 H/1202 M dan selesai di Damaskus pada 629 H/1231 M. Karya ini terdiri dari 560 bab yang berisi penjelasan tentang prinsip-prinsip metafisika, berbagai ilmu keagamaan, dan pengalaman spiritual Ibn Arabi sendiri. Menurut perkiraan W.C. Chittick, edisi lama *al-Futuhāt* yang berjumlah 2.580 halaman akan membutuhkan 37 volume atau sekitar 18.500 halaman dalam edisi kritis Osman Yahia.<sup>107</sup> Menerjemahkan seluruh karya ini merupakan tugas yang sangat besar, dan mungkin itulah sebabnya belum ada terjemahan lengkap dari karya tersebut. Hanya ada terjemahan sebagian bagian tertentu dari kitab ini yang tersedia.

*Fuṣūṣ al-Hikām*, meskipun relatif pendek, adalah karya Ibn ‘Arabī yang paling populer, paling banyak dikomentari karena tingkat kesulitannya, dan yang paling berpengaruh dan terkenal. Ibn ‘Arabī menulis karya ini pada tahun 627 H/1230 M, sepuluh tahun sebelum kematiannya. Menurut pengakuannya, Ibn ‘Arabī melihat Nabi Muhammad saw. membawa kitab ini pada akhir Muharram 627 H/Desember 1229 M di kota Damaskus, yang menyuruhnya

---

<sup>107</sup>W.C. Chittick, *A Sufi Approach to Religious Diversity: Ibn al-'Arabī on the Metaphysics of Revelation* (Washington: Foundation for Traditional Studies, 1991), 87-88.

untuk menyebarkannya kepada umat manusia agar mereka dapat mendapatkan manfaat darinya. Ibn ‘Arabi juga mengakui bahwa ia menerima *Fuṣūṣ al-Hikām* langsung dari Nabi Muhammad saw., tanpa ada tambahan atau pengurangan sedikit pun.<sup>108</sup> Kitab ini terdiri dari dua puluh tujuh bagian, di mana setiap bagian memiliki judul yang diambil dari nama seorang nabi. Penggunaan nama-nama nabi tersebut sebagai judul setiap bagian mencerminkan dengan tepat kearifan yang diungkapkan dalam setiap bagian tersebut. Setiap nabi, yang dilambangkan dengan simbol "pengikat permata pada cincin" (*faṣṣ*), mewakili aspek tertentu dari kebijaksanaan ilahi yang termanifestasi dalam diri setiap nabi, menjadi bagian dari penampakan ilahi Tuhan. Sesuai dengan judulnya, *Fuṣūṣ al-Hikām* bertujuan untuk mengungkapkan aspek-aspek spesifik dari kebijaksanaan ilahi dalam konteks kehidupan dan pribadi dua puluh tujuh nabi.

Kitab ini memiliki tingkat kompleksitas yang sangat tinggi dalam pemahamannya. Sebenarnya, tanpa bantuan komentar atau bimbingan dari seorang guru yang memahaminya, hampir tidak mungkin untuk memahami isi kitab ini sepenuhnya. Menurut Osman Yahia, telah ada lebih dari 100 komentar yang ditulis tentang kitab ini.<sup>109</sup> Beberapa komentar tersebut lengkap dan beberapa lainnya tidak lengkap. Salah satu komentar yang sangat terkenal adalah yang ditulis oleh Sadr al-Din al-Qūnawī (w. 673 H/1274 M), Mu'ayyid al-Dīn al-Jandi (w. 690 H/1291 M), 'Abd al-Razzāq al-Qāsyānī (al-Kāsyānī)

<sup>108</sup>Ibn al-‘Arabi, *Fuṣūṣ al-Hikām*, 47.

<sup>109</sup>Osman Yahia, *Histoire et Classification de l’oeuvre d’Ibn ‘Arabi*, 241.

(w. 730/1330), Syaraf al-Dīn Dāwūd al-Qaysari (751/1350), 'Abd al-Rahmān Jāmī (w. 898/1492), Bili Afandi (w.960/1553), dan 'Abd al-Ghani al-Nabulusi (w. 114/1731). Fuṣūṣ juga telah diterjemahkan ke dalam beberapa bahasa.<sup>110</sup>

Di samping dua karya utama yang telah disebutkan sebelumnya, terdapat beberapa karya lain yang juga patut disebutkan. Ada tiga karya pendeknya yang membahas tentang metafisika dan kosmologi yang layak disebut di sini, yaitu *Insyā' al-Dawāir*, *Uqlat al-Mustafiz*, dan *al-Tadbīrāt al-Ilahiyyah*. Ketiga karya tersebut telah mengalami penyuntingan, dilengkapi dengan pengantar, dan diterjemahkan secara ringkas ke dalam bahasa Jerman oleh H.S. Nyberg.<sup>111</sup>

*Tarjumān al-Asywāq* adalah salah satu karya Ibn 'Arabī yang dituduh sebagai ungkapan rasa cinta birahi. Seperti yang telah disebutkan sebelumnya, tuduhan tersebut tampaknya benar jika dilihat dari segi eksternal. Namun, sebagai tanggapannya terhadap tuduhan tersebut, Ibn 'Arabī menulis sebuah karya lain yang bernama *Dzakhāir al-Alaq*. Karya ini bertujuan untuk menjelaskan makna esoterik dari puisi-puisinya dalam *Tarjumān*. Dalam pembelaannya, ia ingin menyampaikan bahwa puisi-puisi dalam *Tarjumān* sebenarnya mengandung makna batin dan simbolik yang merupakan ungkapan dari cinta terhadap Tuhan. *Tarjumān* telah diterjemahkan oleh R.A. Nicholson ke dalam bahasa Inggris dengan judul *The "Tarjuman al-Asywaq": A Collection of Mystical Odes by Muhyiu'ddin Ibn al-'Arabī*.<sup>112</sup>

<sup>110</sup>A. Ates, "Ibn al-'Arabī," *The Encyclopedia of Islam, New Edition*, 709.

<sup>111</sup>H.S. Nyberg, *Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabi* (Leiden: W.J. Brill, 1919).

<sup>112</sup>Kautsar Azhari Noer, *Ibn Al-'Arabi: Waḥdat al-Wujūd dalam Perdebatan*, 27.

Selain beberapa karya yang telah disebut diatas, berikut karya Ibn ‘Arabi yang lain: *Kitāb al-Haqq*, *Bulghat al-Ghawwas*, *Taj al-Rasā'il*, *Mir'at al-Arifin*, *Mafatih al-Ghayb*, *Mahiyyat al-Qalb*, *Da'wat Asma' Allah al-Husna*, *al-Insan al-Kulli*, *Syarh Khal' al-Na'layn*, *Isyārāt al-Qur'ān*, *al-Ittihad al-Karni fi Hadrat al-Isyhād al-'Ayni*, *Misykāt al-Anwar*, *Ma'rifat al-Kanz al-'Azim*, *'Anqā' Mughrib*, dan *Kitāb al-Khalwah*.<sup>113</sup>

### B. *Tafsir Al-Qur'ān Al-Karīm*

Dalam tradisi ilmu tafsir klasik, tafsir sufi sering dijelaskan sebagai usaha untuk menggali makna-makna ayat-ayat Alquran melalui sudut pandang esoterik atau berdasarkan isyarat-isyarat tersembunyi yang terungkap bagi seorang sufi melalui pengalaman mistisnya.<sup>114</sup> Ada dua jenis tafsir sufi, yaitu tafsir sufi *nazarī* dan tafsir sufi *ishāri* atau *faidī*. Tafsir sufi *ishāri* merupakan tafsir yang didasarkan pada pengalaman pribadi penulis,<sup>115</sup> seperti tafsir *'Arā'is al-Bayān* karya Ruzbihān al-Baqlī dan tafsir *Ḥaqāiq al-Qur'ān* karya ‘Abd al-Raḥmān al-Sullamī. Sedangkan tafsir sufi *nazarī* adalah tafsir yang berdasarkan teori-teori filsafat pengarangnya, seperti *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* karya Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī atau yang lebih dikenal dengan Mullā Sadra.<sup>116</sup>

Tafsir sufi dalam klasifikasi kedua di atas sangat jarang ditemukan dalam bentuk utuhnya atas tertib susunan mushaf (*alā al-tartīb al-muṣḥafī*). Penafsiran dengan kategori tafsir sufi *nazarī* biasanya disajikan secara terpisah-pisah sesuai

<sup>113</sup>Kautsar Azhari Noer, *Ibn Al-'Arabi: Waḥdat al-Wujūd dalam Perdebatan*, 29.

<sup>114</sup>U. Abdurrahman, “Metodologi Tafsir Falsafi dan Tafsir Sufi”, *Jurnal 'Adliya* Vol. 9. No. 1. 2015.

<sup>115</sup>M. Husein al-Dzahabi, *Kitab al-Tafsīr wa al-Mufassīrun* (Beirut: Dār al-Fi, kkr. 1995), jilid I, 346.

<sup>116</sup>Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Muḥammad Khwaja (ed.) (Qum: Maktabah Amīr, Vol.1, cet. 2, 1344 H).

dengan tema pembahasan. Terkadang pula seorang sufi falsafi pada umumnya menafsirkan hanya pada ayat yang dipandang berhubungan langsung dalam pembahasan atau doktrin sufistiknya. Kemudian selebihnya membiarkan dalam penafsiran para ahl *al-zāhir (al-mufasssirrûn al-zāhiriyûn)*.<sup>117</sup>

Salah satu dari bermacam judul dengan kategori tafsir sufi *nazarî* adalah *Tafsir Al-Qur'ân Al-Karîm* karya Ibn 'Arabî. Tafsir ini dikenal baik dari sisi kontroversinya maupun pengarangnya. Beberapa orang menganggap tafsir ini istimewa sebab ditulis oleh Ibn 'Arabî, yang sejarahnya dia adalah seorang tokoh tasawuf falsafi yang kembali memperkenalkan tasawuf falsafi dalam khazanah keilmuan Islam, sebab sebelumnya sempat tenggelam di era Abū Yazîd al-Buṣṭamî dan pasca eksekusi sufi *martyr*, Abū Maṣṣūr al-Hallāj.

### 1. Profil *Tafsir Al-Qur'ân Al-Karîm*

Bidang kajian tafsir Alquran melibatkan upaya untuk menafsirkan ayat-ayat Alquran guna memperoleh pemahaman yang mendalam terhadap makna dan pesan-pesan yang terdapat di dalamnya. Sebagai tokoh sufi terkemuka, Ibn 'Arabî memiliki peran yang signifikan dalam pengembangan tafsir Alquran dengan pendekatan yang unik dalam konteks ini. Salah satu karya yang mengimplementasikan pemikiran Ibn 'Arabî adalah *Tafsir Al-Qur'ân Al-Karîm*.

Karya tafsir ini terdiri dari dua jilid yang telah menghasilkan kontribusi signifikan dalam pemahaman Alquran. Jilid pertama yang tersedia bagi

---

<sup>117</sup>Ghozi, *Pengantar Tafsir Sufi*, 125.

penulis, terdiri dari muqaddimah (pengantar) dan tafsir mulai dari Surah Al-Fatihah hingga Surah Al-Kahfi, dengan total 436 halaman.

Jilid pertama tafsir ini memberikan wawasan mendalam tentang ayat-ayat Alquran yang mencakup berbagai topik seperti teologi, filsafat, dan dimensi batiniah. Dalam hal ini, Ibn ‘Arabī menggunakan pendekatan sufi dan pemikiran filosofisnya untuk meresapi dan menginterpretasikan pesan-pesan Alquran dengan cara yang unik. Tafsirnya menggabungkan pemahaman mendalam tentang makna lahir dan batin ayat-ayat Alquran, serta memberikan perspektif spiritual yang dalam.

Jilid kedua tafsir Ibn ‘Arabī dimulai dari tafsir Surah Maryam dan berlanjut hingga Surah An-Nas, termasuk khatimah atau penutup. Jilid ini memiliki ketebalan 446 halaman dan diterbitkan oleh Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut pada tahun 1971 M. Dalam jilid ini, Ibn ‘Arabī melanjutkan penjelasan dan penafsirannya tentang ayat-ayat Alquran dengan menggunakan pendekatan sufi dan filsafat yang khas.

Karya tafsir Ibn ‘Arabī ini menjadi saksi dari pemikiran mendalam dan pemahaman yang luas tentang Alquran yang dimiliki oleh Ibn ‘Arabī. Tafsir ini menunjukkan dedikasi Ibn ‘Arabī dalam menafsirkan ayat-ayat suci Alquran dengan pengetahuan dan kearifan spiritual yang mendalam. Karya tafsir ini telah menyumbang sesuatu yang berharga bagi pemahaman dan penghayatan Alquran oleh umat Islam, serta menjadi sumber inspirasi bagi para pencari kebenaran dalam menjelajahi dimensi batiniah kitab suci tersebut.



Tafsir Ibn ‘Arabī mencakup dimensi teologi yang kuat. Ibn ‘Arabī menggunakan ayat-ayat Alquran untuk mengembangkan pemahaman tentang kesatuan *wujūd* (*waḥdah al-wujūd*) dan hubungan antara manusia dengan Tuhan. Konsep ini melibatkan pengenalan akan keberadaan Tuhan dalam diri manusia, serta pemahaman tentang esensi dan hakikat keberadaan.

Ibn ‘Arabī menjadikan Alquran sebagai sumber utama pengetahuan tentang kesatuan *wujūd*. Baginya, esan-pesan yang terkandung dalam Alquran mengindikasikan bahwa semua entitas di alam semesta berasal dari satu sumber tunggal, yaitu Tuhan. Dengan menggunakan metode tafsir sufi, Ibn ‘Arabī mencari makna-makna yang tersembunyi di balik kata-kata dalam teks suci tersebut. Pendekatan ini membantu Ibn ‘Arabī memperoleh pemahaman yang lebih dalam tentang hakikat keberadaan dan hubungan antara manusia dengan Tuhan.

Tafsir Ibn ‘Arabī memberikan penekanan pada pemahaman makna batin Alquran yang mendalam. Ia melihat setiap ayat sebagai jendela menuju pengetahuan dan pemahaman tentang Tuhan serta hubungan manusia dengan-Nya. Dengan menggunakan pandangan teologisnya tentang *waḥdah al-wujūd*, Ibn ‘Arabī menyampaikan pesan bahwa semua fenomena dalam alam semesta adalah tanda-tanda kehadiran Tuhan yang tak terbatas.

Dalam konteks ini, tafsir Ibn ‘Arabī memperkaya pemahaman umat Islam tentang Alquran dengan membuka pintu untuk eksplorasi makna batin yang lebih dalam. Pendekatan *waḥdah al-wujūd* yang dipergunakannya dalam tafsirnya mempromosikan pemahaman tentang kesatuan antara Tuhan, alam

semesta, dan manusia. Hal ini memberikan perspektif yang luas dan mendalam dalam memahami dan mengaplikasikan ajaran-ajaran Alquran dalam kehidupan sehari-hari.

Meskipun pemikiran Ibn ‘Arabī didasarkan pada interpretasi dan analisis mendalam terhadap ayat-ayat Alquran, konsep *wahdah al-wujūd* atau kesatuan *wujūd* yang dikembangkannya tidak secara langsung disebutkan dalam Alquran itu sendiri. Konsep ini lebih dipengaruhi oleh pemikiran-pemikiran filsafat dan mistisisme Islam, serta pengalaman spiritual Ibn ‘Arabī sendiri. Ibn ‘Arabī menggunakan ayat-ayat Alquran sebagai dukungan untuk konsep *wahdah al-wujūd* dengan menunjukkan bahwa segala sesuatu di alam semesta ini berasal dari Tuhan dan kembali kepada-Nya.

Terdapat perbedaan pendapat dalam menilai kebenaran pemikiran-pemikiran sufistik Ibn ‘Arabī sebagai hasil penafsirannya terhadap ayat-ayat Alquran. Hal ini dikarenakan belum adanya pemahaman yang komprehensif tentang logika dan pemikiran Ibn ‘Arabī. Meskipun demikian, Ibn ‘Arabī diakui sebagai salah satu tokoh sufi terbesar dalam sejarah Islam, dan pemikirannya memiliki pengaruh yang signifikan dalam perkembangan tasawuf di dunia Islam.<sup>118</sup>

Konsep-konsep seperti kesatuan *wujūd* dan insan kamil yang dikembangkan oleh Ibn ‘Arabī berfungsi sebagai panduan untuk mencapai pemahaman yang lebih dalam tentang hakikat keberadaan dan hubungan antara

---

<sup>118</sup>Fathul Mufid, “Kritik Epistemologis Tafsir Ishari Ibn ‘Arabī,” *Hermeneutik: Jurnal Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir* Vol. 14 No. 01 2020, 15.

manusia dengan Tuhan. Meskipun tidak ada ayat-ayat Alquran yang secara langsung menyebutkan konsep *wahdah al-wujūd*, Ibn ‘Arabī menggunakan ayat-ayat tersebut untuk mendukung pemikirannya tentang kesatuan *wujūd*.

## 2. Metodologi dan corak penafsiran

Metode yang diterapkan oleh Ibn Arabī dalam menafsirkan ayat-ayat Alquran, serta corak tafsirnya, berperan penting dalam memahami validitas pemikiran-pemikiran sufistiknya sebagai hasil interpretasi dari ayat-ayat Alquran. Dalam penafsiran ayat-ayat Alquran, Ibn ‘Arabī mengadopsi dua metode pokok, yaitu metode tahlili dan metode maudu’i.<sup>119</sup>

Metode yang pertama merupakan pendekatan yang memfokuskan pada analisis masalah dari sisi kebahasaan. Dalam metode tahlili Ibn ‘Arabī, ia secara teliti menganalisis dan menjelaskan secara terperinci setiap lafaz dan istilah yang terdapat dalam ayat-ayat Alquran melalui pendekatan induktif.. Pendekatan ini memungkinkan Ibn Arabī untuk mengungkapkan makna-makna yang terkandung dalam bahasa al-Quran secara lebih terperinci. Dalam konteks ini, Ibn Arabī menganalisis ayat-ayat dengan menggunakan pemahaman tentang bahasa yang rinci, sistematis, dan rasional.

Di samping metode tahlili, Ibn Arabī juga menggunakan metode maudu’i dalam menafsirkan ayat-ayat al-Quran. Metode maudu’i berkaitan dengan penerapan konsep kasyf, yaitu pengungkapan hakikat dengan bahasa

---

<sup>119</sup>Cecep Alba, “Corak Tafsir Al-Qur’an Ibnu Arabi,” *Jurnal Sosioteknologi Edisi 21 Tahun 9*, Desember 2010, 14.

yang rinci, sistematis, dan rasional. Ibn Arabī menggunakan metode maudu'i untuk mendapatkan pemahaman yang lebih dalam tentang pesan-pesan tersembunyi di balik kata-kata yang digunakan dalam ayat-ayat al-Quran. Dengan demikian, metode maudu'i memungkinkan Ibn Arabī untuk menginterpretasikan ayat-ayat tersebut dengan pendekatan intuitif yang didasarkan pada pengalaman spiritualnya.

Terkait dengan corak, Ibn Arabī memiliki corak khas dalam menafsirkan al-Quran, berbeda dengan ulama kebanyakan pada zamannya. Dalam konteks ini, terdapat dua pendekatan yang berbeda: metode tradisional dan metode esoterik. Metode tradisional didasarkan pada tafsir-tafsir sebelumnya yang mengacu pada pendapat para ulama dan konteks sejarah. Di sisi lain, metode esoterik yang dikembangkan oleh Ibn 'Arabī menekankan pemahaman makna batin dengan menggunakan bahasa simbolis dan metaforis. Artikel ini akan menguraikan perbedaan antara kedua metode tersebut serta mengeksplorasi contoh-contoh penafsiran esoterik Ibn 'Arabi.<sup>120</sup>

Metode tradisional dalam menafsirkan Al-Quran didasarkan pada penafsiran para ulama terdahulu seperti sahabat Nabi, tabi'in, dan ulama-ulama lainnya. Pendekatan ini lebih menekankan pada aspek lahir ayat-ayat Al-Quran dan menggunakan dalil-dalil dari hadis, riwayat, dan pendapat ulama untuk menjelaskan makna ayat-ayat tersebut. Metode ini juga mempertimbangkan konteks sejarah dan sosial di mana ayat-ayat Al-Quran diturunkan serta

---

<sup>120</sup>Fathul Mufid, "Kritik Epistemologis Tafsir Ishari Ibn 'Arabi", 15.

memperhatikan kaidah-kaidah bahasa Arab untuk memahami makna lahir dari ayat-ayat tersebut.

Ibn 'Arabi, seorang sufi dan filosof Islam terkenal, mengembangkan metode esoterik dalam menafsirkan Al-Quran. Metode ini berbeda dengan pendekatan tradisional karena lebih menekankan pada pemahaman makna batin ayat-ayat Al-Quran. Ibn 'Arabī menggunakan konsep ta'wil, yaitu pengambilan makna tersembunyi dari lafaz yang lahir, untuk memahami makna batin. Dalam metode esoteriknya, Ibn 'Arabī menggunakan bahasa simbolis dan metaforis dalam kitabnya "Fusus al-Hikam" untuk menjelaskan makna batin dari ayat-ayat Al-Quran.

Pemahaman esoterik merujuk pada pemahaman spiritual yang lebih dalam dan tersembunyi dari suatu agama atau kepercayaan. Pemahaman ini seringkali hanya dapat dicapai oleh individu yang telah mencapai tingkat kesadaran tertentu melalui praktik-praktik spiritual dan penyucian diri. Dalam konteks penafsiran Al-Quran, pemahaman esoterik dikomunikasikan melalui bahasa simbolis dan metaforis. Bahasa simbolis digunakan untuk menyampaikan makna yang kompleks dan mendalam yang sulit dipahami oleh orang awam.

Berdasarkan uraian diatas, dapat disimpulkan menjadi beberapa poin yang telah diterangkan juga dalam mukadimah tafsirnya. Beberapa poin dari mukadimahny dapat diuraikan sebagaimana berikut:

- a) *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm* disusun berdasarkan *al-tartīb al-muḥafī*. Secara berurutan, hampir seluruh ayat Alquran ditafsirkan dengan dimulai dari *al-Fātihah* hingga *al-Nās*.
- b) Dalam *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*, Penafsiran atau *ta’liq* (komentar) Ibn ‘Arabī hanya pada ayat dengan makna *bātin* saja tanpa memberikan penjelasan pada makna *ẓāhir* dan *ḥaddnya*. Menurutnya, batas-batas pada makna *ẓāhir* telah ditetapkan. Dia tidak membahas aspek kebahasaan, fikih atau semacamnya sebagaimana layaknya yang ditemukan dalam beberapa tafsir sufi seperti tafsir *al-Bahr al-Madīd* karya Ibn ‘Ajībah atau *Rūḥ al-Ma’ānī* karya al-Alūsī.
- c) Tidak mengulang tafsir yang sama atau menyerupai.
- d) Memperhatikan sistematika dan urutan Alquran.
- e) Ibn ‘Arabī menulis tafsir tersebut secara spontan sesuai apa yang terlintas *khawātir* dan hatinya tanpa menelaah pada karya-karya atau khazanah ilmu tafsir yang telah ada.
- f) Ibn ‘Arabī menafsirkan ayat dalam paradigma tasawuf falsafinya.
- g) Memberikan takwil pada ayat yang -menurut sebagian ulama- tidak dapat ditakwil. Ibn ‘Arabī mengatakan bahwa hal tersebut bukan karena dia melampaui *al-ḥadd* akan tetapi karena makna-makna tersebut terlintas pada dirinya.<sup>121</sup>
- h) Mengikuti stuktur kalimat seperti dalam Alquran “فِيحْمَدُنِي فَأَحْمَدُهُ” atau “فَاعْبُدْنِي فَأَعْبُدْهُ” seperti dalam ayat Alquran “فَاذْكُرُونِي أَذْكَرْكُمْ”. Sehingga

<sup>121</sup>Ibn al-‘Arabī, *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah), jilid 1, 23-25.

kalimat Ibn ‘Arabī yang sering dianggap rancu (mushtabihāt) sebenarnya mengikuti struktur Bahasa Alquran dan tidak memiliki nilai kemusyrikan atau kekufuran. Kalimat Ibn ‘Arabī di atas sama sekali tidak mengandung ajaran *wahdat al-wujūd* atau menyamakan antara *al-Haqq* (Zat Yang Maha Benar) dan makhluk.

### C. Penafsiran Ibn ‘Arabi

#### 1. al-Baqarah ayat 115

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

Dan milik Allah timur dan barat. Kemanapun kamu menghadap di sanalah wajah Allah. Sungguh, Allah Mahaluas, Maha Mengetahui.

(Dan milik Allah timur) yaitu orang alam cahaya atau tampak yaitu taman orang Nasrani, dan kiblatnya secara hakikat adalah bāṭinnya. (Dan barat) yaitu alam kegelapan atau tersembunyi (samar) yaitu taman orang Yahudi, dan kiblatnya secara hakikat adalah ḍāhīr nya. (Kemanapun kamu menghadap) yaitu arah manapun kamu menghadap, baik ḍāhīr maupun bāṭin. (Maka disanalah wajah Allah) yaitu dzat Allah yang ber-*tajalli* dengan semua sifat-Nya, atau milik Allah-lah segala pancaran cahaya yang ada di hati mu dengan kejelasan di dalamnya dan penjelmaan dengan sifat-Nya yang indah dalam keadaan sadar dan binasamu, dan milik Allah juga segala sesuatu yang terbenam di hatimu dengan penutup dan penghalang-Nya yang ada pada bentuk-bentuk dan zat-zatnya, serta penutup-Nya dengan keagungan sifat-Nya yang mana kamu dalam keadaan kekal setelah binasa, maka pada arah manapun kamu menghadap sekarang disitulah “wajah” Allah, tidak ada satupun kecuali hanya Dia. (Sesungguhnya Allah itu Maha Luas) semua *wujūd* meliputi semua

arah dan berbagai *wujūd* . (Lagi Maha Mengetahui) terhadap semua pengetahuan dan yang diketahui.<sup>122</sup>

## 2. al-Baqarah ayat 186

وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ ۖ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا  
بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ

Dan apabila hamba-hamba-Ku bertanya kepadamu (Muhammad) tentang Aku, maka sesungguhnya Aku dekat. Aku Kabulkan permohonan orang yang berdoa apabila dia berdoa kepada-Ku. Hendaklah mereka itu memenuhi (perintah)-Ku dan beriman kepada-Ku, agar mereka memperoleh kebenaran.

(Dan apabila hamba-hamba-Ku bertanya kepadamu) yakni para hamba yang mencari, meminta, dan menuju kepada-Ku untuk mengenal-Ku. (Sesungguhnya Aku dekat) jelas. (Aku Kabulkan permohonan) orang yang memanggil-Ku dengan teladan dan bersiap-siap dengan memberi sesuai keadaan/kemampuan-nya. (Hendaklah mereka itu memenuhi “perintah”-Ku) dan menyucikan persiapan dengan zuhud dan ibadah. Sesungguhnya Aku memanggil mereka ke hadapan-Ku dan mengajari mereka cara berjalan menuju Aku dan hendaknya mereka menyaksikan-Ku ketika menyucikan diri. Sungguh Aku menampakkan diri kepada mereka dalam cermin hati mereka agar mereka mengambil petunjuk dengan istikamah dalam artian agar mereka istikamah dan berbuat saleh.<sup>123</sup>

## 3. al-Anfāl ayat 17

فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ  
بَلَاءً حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

Maka (sebenarnya) bukan kamu yang membunuh mereka, melainkan Allah yang membunuh mereka, dan bukan engkau yang melempar ketika engkau melempar, tetapi

<sup>122</sup>Ibid., jilid 1, 71.

<sup>123</sup>Ibid., jilid 1, 90.



Allah yang melempar. (Allah berbuat demikian untuk membinasakan mereka) dan untuk memberi kemenangan kepada orang-orang mukmin, dengan kemenangan yang baik. Sungguh, Allah Maha Mendengar, Maha Mengetahui.

(Maka bukan kamu yang membunuh mereka) Allah mengajari dan memberi mereka petunjuk tentang lenyapnya perbuatan mereka sebab ketiadaan apa yang mereka lakukan dan hal itu diisbatkan kepada Allah Swt. Ketika Rasulullah berada dalam maqām baqā', maka tindakan beliau disandarkan kepada Allah. (Ketika engkau melempar) bersamaan dengan peniadaan terhadap apa yang kamu lempar dan penisbatannya kepada Allah. (Tetapi Allah yang melempar) untuk memberikan faedah terpisahnya makna dalam bentuk yang terkumpul. Adapun pelemparnya adalah Muhammad sebab Allah, bukan karena dirinya sendiri, dan perbuatan orang-orang kafir tidak dinisbatkan kepada-Nya sedikitpun karena jika mereka berbuat sesuatu maka perbuatan tersebut sebab diri mereka sendiri. (Dan untuk memberi kemenangan kepada orang-orang mukmin, dengan kemenangan yang baik) yakni pemberian yang indah yaitu *tauhīd al-af'āl*. (Sungguh, Allah Maha Mendengar) ucapan yang ada dalam diri kalian. (Maha Mengetahui) bahwa Dia pembunuhnya, bahkan jika perbuatan itu tampak dalam penampilanmu.<sup>124</sup>

#### 4. *al-Qaṣaṣ* ayat 88

وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ۗ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ۝

Dan jangan (pula) engkau sembah tuhan yang lain selain Allah. Tidak ada tuhan (yang berhak disembah) selain Dia. Segala sesuatu pasti binasa, kecuali Allah. Segala keputusan menjadi wewenang-Nya, dan hanya kepada-Nya kamu dikembalikan.

<sup>124</sup>Ibid., jilid 1, 275.

(Tidak ada tuhan selain Dia) Jangan menyembah selain Allah, baik dirimu maupun yang lainnya. Kemudian firman Allah yang serupa: “Dan sembahlah tuhanmu” adalah gambaran supaya tidak melampaui batas dan sewenang-wenang berdasarkan firman Allah (Jangan kamu menyembah selain Allah). (Segala sesuatu pasti binasa, kecuali “wajah” Allah) yakni Dzat-Nya, karena tidak ada *maujūd* selain-Nya. (Segala keputusan menjadi wewenang-Nya) dengan paksaan terhadap sesuatu selain-Nya dibawah sifat-Nya. (Dan kepada-Nya kalian kembali) dengan lenyap dalam Dzat-Nya.<sup>125</sup>

#### 5. *al-Raḥmān ayat 26-27*

كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ

Semua yang ada di bumi itu akan binasa, tetapi wajah Tuhanmu yang memiliki kebesaran dan kemuliaan tetap kekal.

(Semua yang ada di bumi itu akan binasa) artinya: Semua yang berada diatas bahtera yang berlayar tersebut akan menuju tuhannya dengan lenyap di dalam-Nya, atau semua jasad dunia berupa bagian-bagian terpisah seperti ruh, akal, hati, nafsu, derajat, kedudukan, dan martabat akan lebur saat sampai pada maksud tertentu. (Tetapi wajah Tuhanmu) adalah yang Maha Kekal setelah binasanya ciptaan, yakni: Dzat Allah beserta seluruh sifat-Nya. (yang memiliki kebesaran) yakni: keagungan dan keluhuran dengan disembunyikan oleh tabir cahaya dan kegelapan serta muncul dengan sifat tegas dan mendominasi. (Dan kemuliaan) dengan kedekatan dalam gambaran manifestasi sifat-sifat dan ketika tampaknya *dzat* dengan sifat lembut dan kasih sayang.<sup>126</sup>

<sup>125</sup>Ibid., jilid 2, 122.

<sup>126</sup>Ibid., jilid 2, 286.

## 6. al-Ḥadīd ayat 3

هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

Dialah Yang Awal, Yang Akhir, Yang Zahir dan Yang Batin; dan Dia Maha Mengetahui segala sesuatu.

(Dialah Yang Awal) yang mana *wujūd* tambahan dimulai dari-Nya dengan mengambil contoh manifestasi-manifestasi-Nya. (Yang Akhir) Allah adalah tempat berhentinya sesuatu dilihat dari segi kemungkinannya dan tempat berhentinya kebutuhan setiap sesuatu kepadanya, oleh karena itu semua sesuatu dengan Allah dia menjadi ada dan di dalam Allah dia menjadi sirna, maka adapun Allah adalah awal dan akhirnya sesuatu itu dalam satu keadaan dengan dua pengungkapan (*ibārah*). (Yang Zahir) dalam manifestasi eksistensi-eksistensi dengan sifat-sifat dan perbuatan-Nya. (Yang Batin) dengan *ihtijāb*, esensi, dan Dzat-Nya. (Dan Dia Maha Mengetahui segala sesuatu) karena pada intinya setiap sesuatu adalah salah satu bentuk perkara yang Dia ketahui. Sebab setiap peristiwa tercatat dalam *Lauh al-Mahfūz* dan Dia mengetahui hakikat *Lauh al-Mahfūz* yang terukir dengan catatan peristiwa, maka nyatalah bahwa Dia mengetahui.<sup>127</sup>

---

<sup>127</sup>Ibid., jilid 2, 298.

## BAB IV

# KONSEP *WAḤDAH*-*WUJŪD* DALAM PENAFSIRAN IBN 'ARABĪ

### A. Analisis Penafsiran Ibn 'Arabī Terhadap “Ayat-ayat *Waḥdah al-Wujūd*”

Dalam tafsirnya, Ibn 'Arabī menggunakan ayat-ayat Alquran untuk mendukung teorinya. Dia menafsirkan ayat-ayat yang menekankan keesaan Allah dan mencerminkan bahwa alam semesta ini adalah manifestasi-Nya. Ibn 'Arabī beranggapan bahwa melalui renungan dan pengalaman mistis, seseorang dapat menyadari dan merasakan kesatuan yang dalam antara dirinya sendiri, alam semesta, dan Allah.

#### 1. al-Baqarah ayat 115

Secara *lahiriah*, ayat ini diturunkan sebagai jawaban terhadap keluhan umat Muslim yang telah berhijrah ke Madinah dan ingin beribadah di dekat Kabah, tetapi terhalang dengan turunnya ayat tersebut. Oleh karena itu, umat Muslim menyadari bahwa beribadah kepada Allah tidak terbatas pada lokasi tertentu saja.<sup>128</sup> Istilah "*mashriq*" (timur) dan "*maghrib*" (barat) dalam ayat tersebut merupakan representasi kehadiran Allah. Dua arah tersebut dapat dianggap sebagai representasi enam arah, yaitu atas, bawah, kiri, kanan, depan, dan belakang. Namun, secara *batiniah*, kehadiran Allah tidak terikat pada arah-

---

<sup>128</sup>M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Alquran*, Vol. I (Jakarta: Lentera Hati, 2006), 302.

arah seperti halnya benda-benda yang tunduk pada hukum ruang, sehingga enam arah tersebut menjadi relasional. Allah bukanlah suatu jenis atau perbedaan,<sup>129</sup> sehingga tidak tunduk pada timur dan barat atau enam arah. Kehadiran atau penampakan Allah meliputi semua arah, sebagaimana dinyatakan dalam ayat "Sesungguhnya Allah Maha Luas". Oleh karena itu, menurut pandangan Syamsuddin al-Sumatrani, Allah tidak memiliki bentuk, tidak memiliki sekutu,<sup>130</sup> dan tidak dapat didefinisikan dalam bentuk apapun. Dengan kehadiran-Nya yang meliputi semua arah, maka secara keseluruhan adalah kehadiran *wujūd* Allah yang tunggal dan menyeluruh.

Secara singkat, ayat ini ingin menjelaskan bahwa *wajah* Allah ber-*tajalli* dalam segala sesuatu, seperti dalam penafsirannya:

فتم وجه الله) أي : ذات الله المتجلية بجميع صفاته.

Dan juga penafian bahwa tidak ada *wujūd* selain *wujūd* Allah:

لم يكن شيء إلا إياه وحده.

## 2. al-Baqarah ayat 186

Secara *lahiriah*, ayat tersebut memiliki tujuan untuk memberikan semangat kepada kaum Muslim yang mungkin merasa putus asa atau jauh dari Allah karena dosa-dosa yang mereka lakukan. Ayat tersebut menegaskan bahwa Allah tetap dekat dengan hamba-Nya dan akan mengabulkan doa-doa orang-orang yang sungguh-sungguh dan tulus memohon kepada-Nya.

<sup>129</sup> Al-Kindi, *On First Philosophy*, terj. Alfred L. Ivry (Harvard: Harvard University, 1974), 14

<sup>130</sup> A. Hasjmy, *Ruba'i Hamzah Fansuri* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka Kementerian Pelajaran Malaysia), 42.

Dalam penafsiran Ibn ‘Arabī hampir mirip dengan penjelasan makna *lahiriah*-nya, tetapi hanya sedikit. Ibn ‘Arabī lebih banyak menjelaskan makna ruhani, juga memasukkan paham *waḥdah al-wujūd*-nya seperti pada penafsiran:

(فإني قريب) ظاهر. فإني أتجلى عليهم.

Secara batiniah, ayat ini menjelaskan bahwa Allah dekat dengan makhluk karena pada hakikatnya, kehadiran Allah ada dalam seluruh eksistensi makhluk. Makhluk tidak memiliki kekuatan atau daya apa pun, karena segalanya berasal dari Allah. Dalam makna yang lebih dalam, mereka yang mencapai *mukāshafah* atau penglihatan spiritual menyadari bahwa yang benar-benar nyata hanyalah Allah. Dia meliputi segala sesuatu. Eksistensi makhluk secara esensi mirip dengan bayangan yang tidak nyata.<sup>131</sup>

### 3. al-Anfāl ayat 17

Pada penafsiran al-Baqarah ayat 186 dijelaskan bahwa Allah dekat dengan segala entitas. Hal ini mengindikasikan bahwa makna "dekat" dalam ayat tersebut bukanlah dekat dalam arti fisik atau material, karena jika "dekat" masih dalam konteks material, maka keterpisahan senantiasa ada. Padahal dalam ayat tersebut, bahkan Tuhan hadir dalam perbuatan seseorang, sebagaimana dalam surat al-Anfāl ayat 17.

Dalam tafsirnya sendiri Ibn ‘Arabī mengatakan bahwa Allah mengajarkan dan menunjukkan bahwa perbuatan mereka sirna, dan perbuatan

<sup>131</sup>Ismail Fahmi Arrauf Nasution, “Waḥdat al-Wujūd Dalam Al-Qur’an”, *Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis*, Vol 6, No 2, 2016, 272.

mereka dinisbatkan kepada Allah.<sup>132</sup> Oleh karena itu, ayat tersebut secara keseluruhan menggambarkan keesaan absolut Tuhan yang sejalan dengan pemahaman *wahdah al-wujūd*. Keesaan absolut Tuhan menunjukkan bahwa diri-Nya hadir dalam setiap entitas tanpa dibatasi oleh entitas tersebut.<sup>133</sup>

#### 4. al-Qaṣaṣ ayat 88

Dalam makna lahiriah atau teologisnya, ayat ini memiliki tujuan untuk menegaskan bahwa hanya Allah yang layak untuk disembah. Tuhan-tuhan lain akan menghadapi kebinasaan. Manusia hanya harus menyembah Allah karena Dia adalah Yang Kekekalan. Segala sesuatu selain Allah akan mengalami kehancuran.<sup>134</sup>

Dalam penafsiran Ibn ‘Arabī, dia menyatakan bahwa segala sesuatu akan binasa kecuali *Dzat* Allah, karena tidak ada *maujūd* selainnya. Ibn ‘Arabī juga mengatakan bahwa hanya kepada Allah segalanya akan kembali sebab *fanā’* di dalam *Dzat*-Nya. Hal ini dengan jelas menyatakan bahwa pemahaman *wahdah al-wujūd* tidak bermaksud mengatakan bahwa setiap entitas adalah Tuhan. Menganggap setiap entitas sebagai tuhan merupakan bentuk kesyirikan. *Wahdah al-wujūd* ingin menjelaskan bahwa hanya ada Tuhan, dan tidak ada yang lain selain-Nya.

#### 5. al-Raḥmān ayat 26-27

Dalam ayat ini Ibn ‘Arabī mengatakan bahwa dengan sirna dalam Allah adalah tujuan yang sangat sempurna secara hakikat. Khususnya pada ayat 26,

<sup>132</sup>Ibn al-‘Arabī, *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*, jilid 1, 275.

<sup>133</sup>Muhammd Nur Jabir, *Samudra Wahdatul Wujud*, 9.

<sup>134</sup>M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Vol. 10, 428.

Ibn ‘Arabī menjelaskan bagaimana proses paham yang dia gagas. Ibn ‘Arabī mengatakan bahwa segala sesuatu akan binasa, tidak hanya jasad namun juga berupa bagian-bagian yang terpisah darinya seperti ruh, akal, hati, nafsu, *maqam*, dan martabat. Semua itu akan *fanā’* ketika mencapai maksud yang sempurna tersebut.<sup>135</sup>

Syamsu al-Dīn al-Sumatrani menyatakan bahwa keberadaan manusia bukanlah semata-mata jasad jasmani. Jasad hanya menjadi perantara untuk melihat kehadiran Allah yang Maha Mutlak. Menurutnya, memandang terhadap diri sendiri adalah bagian dari cara yang hakiki untuk mengenal Allah. Ketika manusia telah mengenali hakikat dirinya dengan baik, maka dia akan mengenal Allah dengan lebih mendalam.<sup>136</sup>

## 6. al-Ḥadīd ayat 3

Sebagaimana yang dikutip oleh Qurasih Shihab mengenai ayat ini, Fakhr al-Dīn al-Rāzī menyatakan bahwa Allah karena tidak ada keberadaan lain selain-Nya. Ṭabātabāī juga menerangkan bahwa Allah tidak dapat diketahui melalui penalaran dan imajinasi.<sup>137</sup>

Seperti biasa, Ibn ‘Arabī memsukkan paham *wahdah al-wujūd* kedalam tafsirnya. Dia mengatakan bahwa segala sesuatu sebab Allah dia menjadi ada dan di dalam Allah dia menjadi sirna. Muḥib al-Dīn Walī menyatakan bahwa Allah sebagai Dzat yang *bāṭin* menciptakan alam sehingga alam tersebut menjadi nyata atau *ẓāhir*. Namun alam itu sendiri bukanlah Allah. Sebagaimana yang

<sup>135</sup>Ibn al-‘Arabī, *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*, jilid 2, 286.

<sup>136</sup>A. Hasjmy, *Ruba’i Hamzah Fansuri*, 40.

<sup>137</sup>M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Vol. 10, 428.



ditafsirkan Ibn ‘Arabī dalam ayat ini, *wujūd* hanya Allah. Dia itu tunggal. Awal adalah Dia, dan Akhir adalah Dia. Sehingga dalam kesatuan *wujūd* hanya Dia semata.<sup>138</sup>

Dalam penafsiran Ibn ‘Arabī pada surat al-Baqarah ayat 115 tentang penafian bahwa tidak ada *wujūd* selain *wujūd* Allah, dia mengatakan bahwa tidak ada sesuatupun kecuali hanya Dia. Hal ini menjadi landasan teori *waḥdah al-wujūd* bahwa tidak ada *wujūd* selain Allah, yaitu *wujūd* mutlak, *al-Wāhid al Ahad* yang tidak terbatas oleh ruang dan waktu<sup>139</sup>. Sedangkan makhluk tidak mempunyai *wujūd*, *wujūd* mereka adalah *wujūd* majas yang pada hakikatnya mereka tidak mempunyai *wujūd*. Ibn ‘Arabī dalam hal ini mengatakan dalam penafsirannya pada surat al-Qaṣaṣ ayat 88 bahwa segala sesuatu akan rusak (*ḥālik*) kecuali *Dhat-Nya* karena tidak ada *maujūd* selain-Nya.

Teori ini juga mengakui terjadinya gradasi seperti yang dikatakan oleh ulama’ tasawuf. Mereka mengatakan bahwa gradasi tidak terjadi pada *wujūd*, namun pada manifestasi-Nya. Tentang terjadinya gradasi ini Ibn ‘Arabī mengungkapkan dalam penafsirannya pada surat al-Anfāl ayat 17, dia mengatakan bahwa semua perbuatan para sahabat telah sirna (*fanā*) secara bersamaan perbuatan mereka ditetapkan kepada Allah. Ibn ‘Arabī juga mengatakan tentang gradasi ini pada penafsirannya di surat al-Qaṣaṣ ayat 88, dia mengatakan hanya kepada Allah segalanya akan kembali sebab *fanā*’ di dalam *Dzat-Nya*. Dalam penafsirannya pada

<sup>138</sup>Muhibuddin Waly, *Al-Hikam: Hakikat Hikmah Tauhid dan Tasawuf*, vol. 2 (Jakarta: Arlina, 2013), 168.

<sup>139</sup>Maḥmūd Abu al-Faiḍ al-Manūfī, *al-Madkhal ila al-Tasawwuf al-Islamī*, 122.

surat *al-Rahmān* ayat 26 juga Ibn ‘Arabī menyatakan bahwa gradasi yang terjadi pada manifestasi adalah *maqṣud al-kamāl al-haqīqī*.

Kembali diingatkan bahwa konsep ketunggalan *wujūd* yang ada dalam paham *waḥdah al-wujūd* tidak mengatakan segala entitas ini adalah Tuhan, namun entitas-entitas yang ada hanyalah manifestasi-Nya sebab yang ada hanya Tuhan dan selain-Nya tiada.

## B. Epistemologi Penafsiran Ibn ‘Arabī terhadap “Ayat-ayat *Waḥdah al-Wujūd*”

### 1. Sumber Penafsiran

*Masādir al-tafsīr* adalah istilah dalam Bahasa Arab yang merujuk pada sumber-sumber penafsiran. Sumber-sumber ini digunakan oleh para ahli tafsir untuk memahami dan menafsirkan Alquran.<sup>140</sup>

Sumber-sumber penafsiran merujuk pada hal-hal atau materi yang digunakan oleh mufasir untuk menggali makna dan kandungan dari ayat-ayat Alquran. M. Yunan berpendapat bahwa mufasir memiliki berbagai cara dalam menciptakan tafsirnya, seperti menafsirkan ayat-ayat Alquran dengan merujuk pada Alquran itu sendiri, hadis, riwayat para sahabat, pendapat para tabiin, kisah-kisah *isrā’illiyat*, dan bahkan menggunakan pemikiran pribadi (*ra`yu*) dalam penafsirannya.<sup>141</sup>

Penafsiran Ibn ‘Arabī terhadap “ayat-ayat *Waḥdah al-Wujūd*” lebih cenderung menggunakan nalar daripada riwayat. Terlihat dari perjalanan

<sup>140</sup>Abd al-Rahman al-Baghdady, *Nazarat fi al-Tafsir al-‘Asr li al-Qur’an al-Karim*, terj. Abu Laila dan Mahmud Tohir (Bandung: PT al-Ma’arif, tth), 29.

<sup>141</sup>M. Yunan Yusuf, “Karakteristik Tafsir Al-Qur’an Indonesia Abad ke 20”, *Jurnal Ulumul Qur’an*, Vol. 3, 46.

hidupnya, Ibn ‘Arabī lebih banyak menempuh perjalanan Rohani dan sering berguru kepada para sufi, sehingga hal ini menjadi sebab sumber penafsirannya.

Berikut contoh penafsiran Ibn ‘Arabī terhadap salah satu “ayat-ayat *waḥdah al-wujūd*”, surat *al-Qaṣas* ayat 88:

{ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ } فَلَا تَدْعُ مَعَهُ غَيْرًا لَا نَفْسَ وَلَا غَيْرَهَا. فَمِنْ امْتِثَالِ قَوْلِهِ: (وَادْعُ إِلَى رَبِّكَ) حَصَّلَ لَهُ وَصْفٌ مَا طَغَى وَمِنْ قَوْلِهِ: { وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ } ، (مَا زَاغَ الْبَصَرُ) [النجم، الآية: ١٧]. { كل شيء هالكٌ إلا وجهه } أي: ذاته، إذ لا موجودٍ سواه له الحكم بقهره كل ما سواه تحت صفاته وإليه ترجعون بالفناء في ذاته.<sup>142</sup>

Dilihat dari penafsiran diatas, penafsiran tersebut adalah satu-satunya dari beberapa penafsiran Ibn ‘Arabī terhadap “ayat-ayat *waḥdah al-wujūd*” yang ketika menafsirkannya mencantumkan ayat Alquran. Maka dari itu dapat disimpulkan bahwa sumber penafsiran yang digunakan Ibn ‘Arabī adalah dengan penalaran.

## 2. Metode dan Corak Penafsiran Ibn ‘Arabī terhadap “Ayat-ayat *Waḥdah al-Wujūd*”

Metode penafsiran Alquran adalah pengetahuan tentang cara yang dilakukan oleh ahli tafsir guna menekankan makna-makna yang terkandung dalam Alquran dengan cara yang baik dan teratur, sesuai kaidah penafsiran yang telah ditetapkan.<sup>143</sup>

<sup>142</sup>Ibn al-‘Arabī, *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*, jilid 2, 122.

<sup>143</sup>Mahwanih, “Tafsir Al-Furqan Karya Ahmad Hassan: Analisis Kritis, Skripsi Jurusan Tafsir Hadis UIN Syarif Hidayatullah, Tahun 2006, 68.

Secara keseluruhan, metode yang digunakan Ibn ‘Arabī dalam penyusunannya adalah berdasarkan *al-tartīb al-muṣḥafī*. Dalam penafsirannya terhadap “ayat-ayat *waḥdah al-wujūd*” tidak dapat dikatakan metode *tahlīfī* sebab Ibn ‘Arabī tampak meninggalkan pengertian kosa kata ayat, *munasabah* ayat, mencantumkan *asbab al nuzul*, makna ayat secara global, penjelasan hukum, dan pendapat ulama. Ibn ‘Arabī dalam menafsirkan “ayat-ayat *waḥdah al-wujūd*” tersebut secara spontan sesuai apa yang terlintas *khawātir* dan hatinya tanpa menelaah pada karya-karya atau khazanah ilmu tafsir yang telah ada dan dia menafsirkan ayat dalam paradigma tasawuf falsafinya. Maka dari itu bisa dikatakan bahwa penafsirannya tergolong menerapkan metode *ijmālī*

Jika dianalisis, adapun corak penafsiran “ayat-ayat *waḥdah al-wujūd*” oleh Ibn ‘Arabī adalah falsafi dan sufi. Contoh penafsiran bercorak falsafi dapat dilihat pada al-Ḥadīd ayat 3:

وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ

Ibn ‘Arabī menafsirkan ayat di atas dengan menyatakan bahwa tidak ada keberadaan yang lebih sempurna daripada keberadaan Allah. Tidak ada yang tersembunyi dari kekurangan dalam segala sesuatu yang ada. Dalam keberadaan-Nya, Dzat-Nya tampak (*ẓāhir*), dan karena sifat ketampakannya, Dia sendiri tidak tampak (*bāṭin*). Dengan keberadaan-Nya, segala sesuatu yang tampak menjadi terlihat, seperti matahari yang dapat menampakkan segala

sesuatu yang tersembunyi, dan ketidakmampuan untuk melihat-Nya bukanlah karena Dia tersembunyi.<sup>144</sup>

Sedangkan salah satu contoh penafsiran bercorak sufi dari beberapa “ayat-ayat *waḥdah al-wujūd*” adalah pada al-Baqarah ayat 115:

فَأَيْنَمَا تُولُوْا فَتَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ

Ibn ‘Arabī menafsirkan ayat diatas dengan mengatakan, ini merupakan hakikat bahwa Dzat Allah ber-*tajalli* dengan semua sifat-Nya dimanapun setiap orang menghadapnya. Allah meliputi semua *wujūd* dan berbagai arah.<sup>145</sup>

### 3. Validitas Penafsiran

Dalam konteks penelitian ini, terdapat tiga teori yang berhubungan dengan validitas, terutama terkait dengan penafsiran Ibn ‘Arabī terhadap “ayat-ayat *waḥdah al-wujūd*”. Ketiga teori tersebut adalah teori koherensi, teori korespondensi, dan teori pragmatisme. Teori-teori ini umumnya digunakan dalam menguji validitas ilmu pengetahuan. Oleh karena itu, tidak ada salahnya untuk menggunakan ketiga teori ini dalam menguji kebenaran tafsir, mengingat tafsir Alquran bersifat relatif dan tidak bersifat absolut.

Dengan mempertimbangkan sifat relative dari tafsir Alquran tersebut, dilakukanlah uji validitas pada “ayat-ayat *Waḥdah al-Wujūd*”. Uji validitas ini mencakup penilaian pada hasil tafsir dan sejauh mana tingkat keberhasilannya dalam menyampaikan pesan yang terkandung dalam Alquran. Penting untuk dipahami tentunya uji validitas ini berdasarkan ketiga teori yang telah

<sup>144</sup>Ibn al-‘Arabī, *Fuṣūṣ al-Hikām*, 170.

<sup>145</sup>Ibn al-‘Arabī, *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*, jilid 1, 71.

disebutkan sebelumnya, sehingga penilaian pada uji tersebut tetap konsisten dengan kerangka pemahaman yang telah ditetapkan.

Terdapat beberapa alasan dibutuhkannya peninjauan validitas pada penafsiran Ibn ‘Arabī terhadap “ayat-ayat *wahdah al-wujūd*”. Pertama, karena tafsir Alquran berfungsi sebagai penjelasan, penting untuk melihat sejauh mana penafsiran Ibn ‘Arabī dalam menyampaikan pesan yang terkandung dalam Alquran. Apakah penafsirannya sejalan dengan tradisi tafsir atau sebaliknya, dan apakah tafsir mereka dapat diterima dan dijadikan acuan. Kedua, faktor yang perlu dipertimbangkan adalah latar belakang Ibn ‘Arabī sebagai tokoh sufi fenomenal sebab dirinya sendiri atau paham *wahdah al-wujūd*-nya yang menulis kitab tafsir sufi dengan kategori *nazari*. Oleh karena itu, cukup relevan untuk melihat sejauh mana pengaruh tasawuf dalam tafsir yang dia tulis. Ketiga, faktor relatif yang muncul dalam tafsir Alquran. Relatifnya hasil dari penafsiran ini membuka peluang untuk menguji validitasnya, apakah tafsir tersebut telah sesuai atau terdapat penyimpangan, sebagaimana telah disebutkan sebelumnya. Keempat, penting untuk mengevaluasi konsistensi yang diterapkan oleh Ibn ‘Arabī dalam penafsirannya, termasuk dalam hal cara penjelasan dan pendekatan tafsir yang digunakan.

#### a. Teori Koherensi

Berdasarkan penjelasan pada bab sebelumnya, secara singkat teori ini dalam konteks penelitian tafsir merupakan teori yang digunakan untuk menguji kebenaran sebuah tafsir dengan meninjau kesesuaian hasil tafsir dengan proposisi-proposisi sebelumnya dan konsistensi logis seorang

mufasir dalam menerapkan metodologinya. Namun dengan tidak melupakan bahwa penerapan teori ini juga mempunyai kelemahan yakni terletak pada teori ini yang lebih mengedepankan aspek konsistensi, sehingga akan membenarkan hasil tafsir yang meskipun secara umum terdapat kesalahan didalamnya.

Konsistensi yang diterapkan oleh Ibn ‘Arabī meliputi pemilihan dan penggunaan pendekatan sufi dalam menafsirkan ayat Alquran, juga Ibn ‘Arabī memahami bahwa ada pesan yang tersembunyi di balik *ẓahir* ayat. Sebagai seseorang yang telah sejak dulu mendalami ilmu tasawuf dengan melakukan perjalanan ruhani dan seseorang yang bergelut di dunia filosofi, sebab latar belakang ini secara konsisten Ibn ‘Arabī menafsirkan “ayat-ayat *wahdah al-wujūd*” dengan penafsiran yang bercorak tasawuf. Ibn ‘Arabī juga menjelaskan makna sufistik dalam penafsiran “ayat-ayat *wahdah al-wujūd*” berdasarkan pemahaman teoritis dan ajaran filsafat yang dia miliki, sehingga tafsir yang dia karang tergolong tafsir sufi *nazari*. Dalam penggunaan metodologi, Ibn ‘Arabī cenderung menafsirkan ayat secara runtut dari surah *al-Fātihah* sampai *al-Nās*. Namun Ibn ‘Arabī tidak selamanya konsisten dalam menafsirkan Alquran. Dalam satu kasus ia terlihat meninggalkan beberapa ayat untuk ditafsirkan, artinya dia hanya menafsirkan ayat-ayat yang sejalan dengan paham teorinya atau ayat-ayat yang mengandung makna batin. Ibn ‘Arabī kerap kali hanya menafsirkan beberapa kata dalam satu ayat atau meninggalkan kata yang lainnya. Hal ini bukanlah termasuk kelemahan Ibn ‘Arabī ketika dia menafsirkan ayat,

mengingat Ibn ‘Arabī yang menggunakan pendekatan sufi dalam menafsirkan Alquran sehingga wajar-wajar saja apabila dia hanya menafsirkan ayat yang mengandung makna batin.

b. Teori Korespondensi

Seperti yang telah dibahas sebelumnya, standarisasi pengujian kebenaran suatu tafsir dalam diukur sejauh mana hasil tafsir tersebut sesuai dengan fakta ilmiah yang ada di lapangan. Maka dari itu teori ini bisa dibilang sangat cocok apabila diterapkan pada tafsir ilmi.<sup>146</sup>

Adapun menggunakan teori ini untuk diterapkan pada penafsiran yang bercorak sufi rasanya tidak mudah. Mengingat bahwa objek penerapan yang efektif dalam teori ini adalah hal-hal yang bisa diuji secara langsung dan memiliki keterkaitan dengan perkembangan ilmu pengetahuan.

Kesulitan dalam menguji atau mengukur tingkat kebenaran tafsir sufi dengan menggunakan teori ini tidak berarti bahwa tafsir sufi secara otomatis keliru dan harus ditolak. Hal ini lebih disebabkan oleh faktor-faktor seperti sumber dan pendekatan yang digunakan dalam tafsir sufi, yang sering kali bersifat intuitif atau dikenal dalam kelompok sufi sebagai isyari. Sumber-sumber tersebut sulit dibuktikan secara empiris karena mereka tidak memiliki hubungan langsung dengan realitas, tetapi lebih terkait dengan tingkat spiritual seorang sufi.<sup>147</sup>

<sup>146</sup>Abdul Mustaqim, *Epistimologi Tafsir Kontemporer*, 83.

<sup>147</sup>Arsyad Abrar, "Epistemologi Tafsir Sufi", 193.



### c. Teori Pragmatisme

Pada bab sebelumnya telah dijelaskan tentang teori ini. Dengan demikian, inti dari teori ini adalah bahwa kebenaran suatu gagasan atau konsep ditentukan oleh kegunaan dan relevansinya dalam praktek, serta melalui pengalaman dan hasil nyata yang dapat dicapai. Pragmatisme menekankan pentingnya praktik nyata dalam memandu pengetahuan dan bertindak sebagai dasar bagi pemikiran dan tindakan.

Perlu diakui bahwa penafsiran Ibn ‘Arabī terhadap “ayat-ayat *wahdah al-wujūd*” dapat memberikan solusi bagi konflik spiritual dan kerohanian dalam proses pengabdian kepada Allah bagi kalangan pendukung Ibn ‘Arabī. Namun inilah yang menjadi tantangan ketika mencoba menguji atau menilai tingkat kebenaran tafsir sufi menggunakan teori pragmatis. Teori pragmatis didasarkan pada asumsi bahwa hasil penafsiran secara empiris dapat memberikan solusi bagi masalah manusia. Meskipun penafsiran “ayat-ayat *wahdah al-wujūd*” belum sepenuhnya mampu memberikan solusi untuk masalah manusia secara umum, setidaknya penafsiran tersebut berusaha dan mengajukan gagasan-gagasan solusi dalam hal etika dan pengabdian kepada Allah.

## BAB V

### PENUTUP

#### A. Kesimpulan

Dalam penelitian ini, aspek yang paling dilirik Dalam paham *wahdah al-wujūd* adalah aspek ketunggalan *wujūd* dan aspek gradasi yang terjadi pada manifestasi *wujūd*. Aspek yang pertama, dijelaskan bahwa tidak ada *wujūd* selain Allah yang tidak terbatas oleh ruang dan waktu. Pada aspek pertama ini Ibn ‘Arabī menjelaskan pada penafsirannya dalam surat al-Baqarah ayat 115 dan al-Qaṣaṣ ayat 88. Adapun aspek kedua yakni tentang gradasi, hal ini benar adanya dalam paham *wahdah al-wujūd* disebabkan sifat kesatuan dan keragaman yang sama-sama hakiki. Ibn ‘Arabī menegaskan adanya gradasi ini pada penafsirannya dalam surat al-Anfāl ayat 17, al-Qaṣaṣ ayat 88, al-Rahmān ayat 26-27, dan al-Ḥadīd ayat 3. Dalam ayat-ayat tersebut, Ibn ‘Arabī menjelaskan bahwa segala entitas akan *fanā*’ di dalam Tuhannya.

Adapun terkait analisis epistemologi penafsiran Ibn ‘Arabī terhadap “ayat-ayat *wahdah al-wujūd*”, sumber penafsirannya yaitu berasal dari nalarnya atau biasa disebut dengan *bi al-ra’yi*, sebab Ibn ‘Arabī sendiri lebih dominan menafsirkannya dengan penalaran dibandingkan periwayatan. Selanjutnya penafsiran Ibn ‘Arabī tampak tergolong dalam metode *ijmali*, karena dia menafsirkan ayat Alquran dengan jelas tanpa menjelaskan secara rinci tentang *asbāb al-nuzūl* dan makna kosa kata. Adapun corak yang tampak dalam penafsiran terhadap “ayat-ayat *wahdah al-*

*wujūd*’ adalah corak falsafi dan sufi, oleh karena itu secara keseluruhan *Tafsīr Al-Qur’ān Al-Karīm* tergolong tafsir sufi *naẓari*. Yang terakhir, validitas penafsiran Ibn ‘Arabī menggunakan tiga teori filsafat yaitu teori koherensi, korespondensi, teori dan teori pragmatisme. Pada teori koherensi Ibn ‘Arabī tampak konsisten dengan model penafsiran dan metodologinya. Pada teori korespondensi penafsiran Ibn ‘Arabī terhadap “ayat-ayat *wahdah al-wujūd*” atau bahkan secara keseluruhan kitab dirasa sulit untuk diterapkan, mengingat dalam penerapan teori ini dibutuhkan bukti empiris atau bisa diuji secara langsung. Pada teori pragmatisme, penafsiran “ayat-ayat *wahdah al-wujūd*” dianggap sesuai hanya oleh orang yang bisa dibilang sepemikirannya, namun apabila bagi kalangan umum ada kemungkinan dianggap kurang cocok, mengingat dari semua penafsiran “ayat-ayat *wahdah al-wujūd*” oleh Ibn ‘Arabī selalu ditafsirkan makna sufistiknya berdasarkan pemahaman teoritis dan ajaran filsafat yang dia miliki.

## **B. Saran**

Skripsi ini masih memiliki kekurangan karena keterbatasan penulis Dalam mengumpulkan data dan menganalisisnya. Oleh karena itu saran untuk skripsi ini adalah melakukan penelitian lanjutan dengan lebih teliti guna mengungkapkan beberapa hal yang masih kabur atau samar.

## DAFTAR PUSTAKA

- Abdurrahman, U. "Metodologi Tafsir Falsafi dan Tafsir Sufi", *Jurnal 'Adliya* Vol. 9. No. 1. 2015.
- Abidin, Ahmad Zainal. "Epistemologi Tafsir Al-Quran Farid Esack". *Jurnal Teologia*. Vol.24 No.1. 2013.
- Abrar, Arsyad. "Epistemologi Tafsir Sufi", Disertasi tidak diterbitkan (Jakarta: Konsentrasi Tafsir Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, 2015).
- Adib, Mohammad. *Filsafat Ilmu Ontologi, Epistemologi, Aksiologi, dan Logika Ilmu Pengetahuan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015.
- al-'Alawi, Ahmad. *Wali Sufi Abad Dua Puluh*. Bandung: Mizan, 1993.
- Ali, Yunasli. *Pengantar Ilmu Tasawuf*, Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1987.
- Amstrong, Amatullah. *Kunci Memasuki Dunia Tasawuf*. Bandung: Mizan, 2000.
- Arnel, Iskandar. *The Concept Of The Perfect Man In The Thought Of Ibn 'Arabi And Muhammad Iqbal: A Comparative Study*. Montreal: McGill University, 1997.
- Atabik, Ahmad. "Teori Kebenaran Perspektif Filsafat Ilmu: Sebuah Kerangka Untuk Memahami Konstruksi Pengetahuan Agama". *Fikrah*. Vol.2 No.1. Juni 2014.
- Ates, A. *"Ibn al-'Arabī" The Encyclopedia of Islam, New Edition*. Leiden dan London: Brill, 1979.
- al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *The Mysticism of Hamzah Fansûrî*. Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970.
- Austin, R.W.J. *Sufis of Andalusia*. London: George Allen & Unwin, 1971.

- Azra, Azyumardi dkk. *Ensiklopedi tasawwūf*. Bandung: Angkasa, 2018.
- Baidan, Nashruddin. *Wawasan baru Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011.
- Bakker, Anton dan Achmad Charris Zubair. *Metodologi Penelitian Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1990.
- Bakker, Anton. *Metode Penelitian*. Yogyakarta: Kanisius, 1992.
- Burchardt, Titus. *Mengenal Ajaran Tasawuf*. terj. Bachtiar Efendi dan Azyumardi Azra. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994.
- Chittick, William. *A Sufi Approach to Religious Diversity: Ibn al-'Arabi> on the Metaphysics of Revelation*. Washington: Foundation for Traditional Studies, 1991.
- , *Rumi and Waḥdat al-Wujūd*. Cambridge: Cambridge University Press, tt.
- Corbin, Henry. *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabī*, diterjemahkan oleh R. Manheim, Princeton: Princeton University Press, 1969.
- Dzawafi, Agus Ali. *Waḥdat al-Wujūd Ibn 'Aṭā' Allāh al-Sakandarī Perspektif Tasawuf Falsafi*. Serang: A-Empat, 2021.
- al-Dzahabi, Husain. *al-Tafsir wa Al-Mufasssirun*. Beirut: Dar Kitab Al-Islamy. 1999.
- Fathurahman, Oman. *Tanbih al-Masyi Menyoal Waḥdatul Wujūd: Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh Abad 17*. Bandung: Mizan, 1999.
- Ghozi. *Pengantar Tafsir Sufi*. Lamongan: Academia Publication, 2022.

Hadi, P. Hardono. *Epistemologi Filsafat Pengetahuan*. Yogyakarta: Belukar, 2006.

Hale, Bob dan Crispin Wright (ed). *A Companion to The Philosophy of Language*. Oxford: Blackwell Publisher, 1999.

Hasjmy, Ali. *Ruba' i Hamzah Fansûrî*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1976.

Hidayat, Komaruddin. *Tragedi Raja Midas, Moralitas Agama dan Krisis Modernisme*. Jakarta: Paramadina, 1998.

Ibn al-'Arabi. *Fuṣūṣ al-Hikām*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1980.

-----, *Futuhatul Makiyyah*. Beirut: Dār al-Şhadir, t.t.

-----, *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.

-----, *Tarjumân al-Asywâq*. Beirut: Dār al-Şhadir, 1966.

Ibn Taymiyyah. *Majmu'at Fatawa Syaykh al-Islam Ibn Taymiyyah*. Riyad: t.p., 1977.

-----, *Majmu'at al-Rasâ'il wa al-Masâ'il*. Kairo: t.p., t.t.

Izutsu, Toshihiko. *Ibn al-'Arabî, The Encyclopedia of Religion*. New York dan London: Macmillan dan Collier Macmillan, 1987.

Jabir, Muhammad Nur. *Samudra Wahdatul Wujud*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2022.

al-Kalabadzi, Abu Bakr Muhammad bin Ishâq. *al-Ta'arruf li Madhhab ahl al-Tasawwuf*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2001.

- Kattsoff, Louis O. *Pengantar Filsafat*. terj. Soejono Soemargono. Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1992.
- al-Kindi. *On First Philosophy*. Terj. Alfred L. Ivry. Harvard: Harvard University, 1974.
- al-Manūfī, Maḥmūd Abu al-Faiḍ. *al-Madkhal ila al-Tasawwuf al-Islamī*. Dār al-Da'wah al-Iskandariyyah, 1985.
- Makhtum, Rahiqe. *Syarhe Hikmah Muta'aliyah*. Qom: Isra, 1375.
- Masrukhin, Mohammad Yunus. *Biografi Ibn Arabi: Perjalanan Spiritual Mencari Tuhan Bersama Para Sufi*. Depok: Arya Duta, 2015.
- Molè, Marijan. *Les Mystiques Musulmans*. Paris: Les Deux Oceans, 1982.
- Muhibudin, Irwan. *Tafsir Ayat-Ayat Sufistik*. Jakarta: UAI Press, 2018.
- Mustaqim, Abdul. *Epistimologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LKiS Group, 2010.
- al-Mutaallihin, Shadr. *Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-Arbaah*. Beirut: Dar Ihya at-Turats, 1981.
- Mutawalli, "Pemikiran Teologi Sufistik Syaikh Al-Akbar Ibn 'Arabi", *Jurnal Ulumuna*. Vol. 14 No. 2. Desember 2010.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Ideals and Realities of Islam*. London: Unwin Paperbacks, 1979.
- Nasution, Harun. *Falsafat dan Mistisme dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1973.

- Noer, Kautsar Azhari. *Ibn al-'Arabi: Waḥdat al-Wujūd dalam Perdebatan*. Jakarta: PT Temprint, 1995.
- Nyberg, Henrik Samuel. *Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabi*. Leiden: W.J. Brill, 1919.
- al-Qūnawī, Ṣadru al-Dīn. *Miftāh Al-ghaib*. Tehran: Maula, 1955.
- Rahimian, Saeed. *Afarinasy az Manzar Erfan*, Qom: Bustan Ketab, 1387.
- Rahman, Fazlur. *Islam*. Chicago: University of Chicago Press, 1979.
- Robson, J. "Ibn al'Arabi" *The Encyclopedia of Islam*. London dan Leiden: Luzac dan Brill, 1979.
- Rosenthal, Franz. *Ibn 'Arabî between 'Philosophy' and 'Mysticism'*. Leiden: Brill, 1988.
- al-Sabt, Khalid Ibn Usman. *Qawa'id at-Tafsir: Jam'an wa Dirasatan*. Mamlakah as-Saudiyah: Dar Ibn Affan, 1997.
- al-Shabūni, M. Alī. *Al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Makkah: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 2003.
- al-Shīrāz, Ṣadr al-Dīn. *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*. Qum: Maktabah Amīr, 1926.
- al-Suyuthi, Jalaluddin. *al-Itqan fī 'Ulum al-Qur'an*. Libanon: Muassasah al-Risalah Nasirun, 2008.
- Shihab, M. Quraish. *Kaidah Tafsir*. Jakarta: Lentera Hati, 2013.
- , *Tafsir al-Misbah*. Jakarta: Lentera Hati, 2006.



Suhartono, Suparlan. *Filsafat Ilmu Pengetahuan*. Yogyakarta: Ar-Ruzz, 2005.

Surakhmad, Winarno. *Pengantar Penelitian Ilmiah: Dasar, Metode dan Teknik*. Bandung: Transito, 1980.

al-Taftazani, Abū al-Wafā al-Ghanimī. *Ibn ‘Aṭa ‘Allāh al-Sakandarī wa Taṣawwufuh*. Kairo: Maktabah al-Anjalū al-Miṣriyah, 1969.

Titus, Harold H. *Living Issues in Philosophy: An Introductory Text Book*. New Delhi: Eurasia Publissing House, 1968.

Umm Sahl, “‘Abd al-Ghani al-Nabulsi”, <http://www.masud.co.uk/ISLAM/misc/nabulsi.htm>, 04/05/2023, 11:11.

Waly, Muhibuddin. *Al-Hikam: Hakikat Hikmah Tauhid dan Tasawuf*. Jakarta: Arlina, 2013.

Yahia, Osman. *Histoire et Classification de l’oeuvre d’Ibn ‘Arabi*. Damaskus: Institut Francais de Damas, 1964.

al-Zarkasyi, Badruddin. *al-Burhan fi Ulum al-Qur’an*. Kairo: Dar al-Turath, t.th.

al-Zarqani, Muhammad ‘Abdul ‘Azhim. *Manahil al-Irfan Fi ‘Ulum al-Qur’an*. Mesir: Musthafa Bab al-Halabi, t.t.

Zuriah, Nurul. *Metodologi Penelitian Sosial dan Pendidikan*, Jakarta: Bumi Aksara, cet II, 2007.