

TAFSIR ISYARI DALAM CORAK PENAFSIRAN IBNU 'ARABI

Zuherni AB

Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Ar-Raniry

Email: zuherni_20ab@yahoo.com

ABSTRACT

The teachings of Sufism is a heresy that led to the decline of Muslims. But the reality proves that al-Quran as a guide to human life not only speaks to the human intellect alone, but also to his heart. If the Koran is only understood through reason, there will be a spiritual drought in the Shari'ah. If the Koran is only understood through a careful approach course there will be imbalance in shari'ah. The mystics with a popular interpretation to the term interpretation isyari try to capture the messages of God in Sufi words (isyari). One among many is traveller Sufi Ibn 'Arabi. Ibn 'Arabi tried to understand the word of God as a whole and integral. In addition, he also includes figures who gave birth to the Sufi teachings are considered controversial in the history of intellectual Islam that is wahdat al-wujud (Existence in Unity). With the known mode of interpretation of Ibn 'Arabi, it can also be shown that the method used in Ibn 'Arabi in interpreting the Koran and how the validity of the teachings of Ibn 'Arabi as a result of the interpretation of the Koran.

A. Pendahuluan

Secara tradisional terdapat tiga cabang ilmu pengetahuan Islam, yaitu kalam, fikih, dan tasawuf. Ketiganya lahir hampir secara sendiri-sendiri, tetapi tetap saling mengait. Ilmu kalam lahir sebagai kelanjutan dari kontroversi sekitar pembunuhan Usman. Kontroversi tersebut melahirkan teori tentang pelaku dosa besar. Golongan *khaw rij* menyatakan bahwa orang mukmin yang melakukan dosa besar adalah *k fir* sehingga harus dibunuh. Bagi *Ahl al-Sunnah* pelaku dosa besar tidaklah *k fir* tetapi *f siq*. Orang *f siq* harus bertaubat. Selanjutnya jika tobatnya diterima ia menjadi ahli surga, kalau tidak diterima ia mendapat hukuman di akhirat sesuai dengan dosanya. Berbeda dengan dua kelompok di atas, *Mu'tazilah* berpendapat bahwa pelaku dosa besar bukan *mukmin* dan bukan pula *k fir*. Kelompok ini mengambil posisi di antara keduanya (*al-manzilah baina al-manzilatain*)¹. Dalam kelompok ini, bila anggotanya meninggal tanpa bertaubat akan masuk neraka, hanya siksaan yang diterimanya lebih ringan daripada siksaan orang kafir.²

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

¹ *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, (Jakarta: UI Press, 1979).hal. 7

² *Ibid.*, hal 55

Dalam pandangan Ibnu Khaldun, tasawuf merupakan disiplin ilmu baru. Perilaku tasawuf pada intinya konsentrasi beribadah kepada Allah, berpaling dari kemewahan dan gemerlap kehidupan dunia, merupakan sifat-sifat yang melekat pada diri para sahabat dan ulama salaf. Pada abad kedua hijriyah, tatkala godaan limpahan materi semakin menjadi-jadi akibat ekspansi Islam meluas munculah kelompok masyarakat yang berupaya tidak terpengaruh godaan materi. Mereka oleh para ahli disebut kaum sufi. Berbeda dengan Ibnu Khaldun, Mohamad Iqbal, dalam bukunya *Tajd d al-fikr ad-Dĕn f al-Isl m* berpendapat bahwa tasawuf sebagai perilaku terpuji sudah ada semenjak Nabi. Akan tetapi, istilah tasawuf belum dikenal pada waktu Nabi masih hidup, hanya ulama berbeda pendapat tentang siapa yang pertamakali memopulerkan *term* tasawuf. Mohammad Iqbal menduga Ali bin Abi Talib, Salman al-Farisi, dan Hudhaifah sebagai pencetus istilah tasawuf. Ada sebuah riwayat yang menyatakan bahwa Hasan Basri pernah ditanya sehubungan dengan istilah tasawuf: “*Ya Aba Said, engkau mengatakan suatu istilah dalam ilmu ini yang tidak pernah aku dengar dari siapa pun sebelumnya; dari siapa engkau mengambil ilmu ini?*” Hasan Basri menjawab: “*Saya mengambil ilmu ini dari Hudhaifah*”³.

Ajaran tasawuf terus berkembang seiring dengan lahirnya para tokoh tasawuf pada setiap generasi. Pada abad pertama dan kedua, tasawuf identik dengan paham asketisme (*zuhd*), pada abad ke-3 tasawuf mulai membicarakan latihan spiritual (*riyadah*) yang dapat membawa manusia dekat dengan Tuhan. Puncak kedekatan dengan Tuhan berbeda antara konsep yang satu dengan konsep yang lainnya, ada yang sampai ke tingkat *ma’rifah*, seperti al-Gazali, Dzun al-Nun al-Misri, ada yang sampai ke tingkat *mahabbah* seperti Rabi’ah al-Adawiyah, ada yang sampai *al-fan wal-baq* seperti Abu Yazid al-Busami, ada yang sampai ke tingkat *hulul* seperti konsep al-Hallaj. Ada pula yang sampai ke tingkat *wahdat al-wujud* seperti Ibnu ‘Arabi dan yang lainnya.⁴

Pada abad ketiga dan keempat hijriyah, tasawuf sebagai cara untuk mensucikan jiwa dan menghasilkan *ma’rifah* dengan jalan *kasyf* dan *isyraq*, bukan dengan akal, sebagai cara yang ditempuh filsafat dan teologi. Orang yang mendapat kemampuan *al-kasyf* disebut *al-‘arif al-walil ila Allah* (orang yang ma’rifat dan sampai kepada Allah). Tulisan-tulisan yang lahir pada generasi ini menggambarkan orientasi tasawuf, antara lain *al-Lumĕ’* karya Al-Āḡsi, *al-Risalah al-Qusyairiyyah* karya Imam Qusyairi, *al-Ta’arruf li Mazhab ahl al-Tasawwuf* karya Al-Kalabadi, dan *Tabaqat al-Sufiyyah* karya al-Sulami.⁵

Dalam periode ini, tasawuf terbagi atas tasawuf moderat yaitu tasawuf yang melandaskan ajarannya terhadap al-Quran dan Sunah. Tasawuf yang cenderung filosofis yang melahirkan tasawuf falsafi. Sementara yang moderat dikenal dengan istilah tasawuf akhlaki atau tasawuf sunni. Al-Dhahabi, membagi tasawuf menjadi tasawuf *nazari* yaitu tasawuf yang didasarkan pada penalaran dan kajian keilmuan dan tasawuf *‘amali* yaitu tasawuf yang menitikberatkan pada

³ Sirbashi, Ahmad al, *Sejarah Tafsir al-Quran*, penyunting Amak Maljum, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991).

⁴ Atjeh, Abu Bakar, *Wasiat Ibnu‘Arabi Kupasan Hakekat dan Ma’rifat dalam Tasawuf Islam*, (Jakarta: Lembaga Penyelidikan Islam, 1976). Hal. 57

⁵ Kalabazi, Abu Bakr Muhammad, *at-Ta’arruf li Mazhab ahl at-Tasawwuf*, ed. Muhammad Aminan-Nawawi, (Cairo: al-Maktabah al-Kulliyah al-Azhariyyah, 1969). Hal. 8

amal, ketinggian akhlak, dan ketaatan yang utuh kepada Allah.⁶ Walaupun tasawuf secara amali telah ada sejak Rasulullah, secara ilmi telah tumbuh sejak abad kedua, dan terus berkembang hingga abad keenam Hijriyah dan secara sistematis baru muncul pada abad ketiga hijriyah. Kitab tafsir yang pertama muncul adalah tafsir *at-Tustari* (200-283 H). Para sufi di periode awal bukan tidak mendasarkan ajaran tasawuf pada al-Quran, tetapi mereka hanya menafsirkan ayat-ayat yang secara langsung berhubungan dengan ajaran tasawuf yang menjadi anutan dan amalan mereka. Kelihatannya, para sufi belum tertarik untuk menafsirkan al-Quran secara lengkap dan sistematis.

Pembagian tasawuf atas *nazari* (falsafi) dan *amali* membawa pengaruh yang signifikan terhadap eksistensi tafsir sufi itu sendiri. Dengan demikian, tafsir corak tasawuf terbagi atas tafsir *sufi nazari* dan tafsir *isyari* (*tafsîr bi alisyari*)⁷ Selanjutnya Husain al-Dhahabi menunjuk contoh bagi tafsir *nazari* (falsafi) dengan tafsir Ibnu 'Arabi (560-638 H.) yang berjudul *at-Tafsîr al-Kabîr* yang terdiri atas sembilan puluh lima jilid. Demikian juga al-Dhahabi memasukan pada kelompok tafsir *nazari falsafi*, tafsir yang dinisbatkan kepada Ibnu 'Arabi yaitu tafsir *al-Qu'ân al-Karîm*, *al-Futûh*, dan *Fusus al-Hikam*.⁸ Ia tidak memasukan tafsir Ibnu 'Arabi pada kelompok tafsir isyari, sebagaimana kebanyakan para pakar yang lainnya. Contoh tafsir sufi *isyari*, 1) Tafsir karya al-Tustari (w. 283 H), 2) Tafsir karya al-Sulamî yang nama lengkapnya adalah Abu Abdurrahman bin Musa al-Azdi as-Sulamî (lahir pada tahun 330 H). Nama tafsir yang ia tulis adalah tafsir *Haqiqat al-Tafsîr*, terdiri atas dua jilid besar. Dalam kitab tersebut ia tidak menafsirkan seluruh ayat, ia menafsirkan ayat-ayat yang berkaitan dengan tasawuf yang ia anut dan kembangkan. 3). Tafsir As-Sirajî, nama lengkapnya adalah Abu Muhammad bin Abu Nasr al-Baqî as-Sirajî as-Safî (w.666 H), tafsirnya, berjudul *Ar-Risâlah bayân fî Haqiqat al-Qur'ân*⁹

Berbeda dengan pemikiran Al-Dhahabi, Muhammad Abdul Azim al-Zarqani, tidak membagi tasawuf atas *nazari* dan *isyari*, tetapi ia membagi tafsir secara garis besar atas 1) *tafsîr bi al-ma'sûr*, 2) *tafsîr bi ar-ra'yi al-jâ'iz* dan *tafsîr bi ar-r'âyi gair al-jâ'iz*, dan 3) *tafsîr bi al-isyari*. Selanjutnya Az-Zarqani membawa tafsir-karya Ibnu 'Arabi ke dalam kelompok tafsir *bi alisyari*.¹⁰ Dalam pendapatnya, kitab-kitab tafsir terpenting yang termasuk tafsir *isyari* sufi ialah: 1) *Tafsîr an-Naisaburi*; 2). *Tafsîr karya al-Alusi (rûh al-Ma'ni)*; 3). *Tafsîr at-Tustari*; dan 4). *Tafsîr-tafsîr karya Ibnu 'Arabi*, antara lain *kitab al-Jam'u wa at-Tafsîl fî Ibdî Ma'ni at-Tanzîl, jûz al-Bayân fî at-Tarjamah al-Qur'ân, dan tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*.¹¹

Dengan pengklasifikasian ini, Al-Zarqani memandang bahwa tafsir Ibnu 'Arabi termasuk kelompok *tafsîr isyari*, berbeda dengan al-Dhahabi yang mengelompokkan tafsir Ibnu 'Arabi ke dalam kelompok tafsir *bi ar-Ra'yi* (an-Nazari). Hal menarik dari cara berpikir kaum sufi adalah sikap mereka yang selalu memberikan makna terhadap institusi-institusi ajaran Islam, termasuk ayat-ayat al-

⁶ Zahabi, Muhammad Husain al, *at-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*, (tt: 1976). Hal. 329

⁷ *Ibid.*, hal. 339id

⁸ *Ibid.*, hal. 340

⁹ *Ibid.*, hal. 380

¹⁰ Az-Zarqani, M Abdul'azim, *Manâhil al-'Irfân fî Ulûm al-Qur'ân*, (Beirut: Dar al-Fikr, tth). Hal. 87

¹¹ *Ibid*

Quran, hadis-hadis Nabi, mereka pandang dari dua aspek, aspek lahir (seremonial) dan aspek batin (spiritual). Pendalaman dan pengamalan aspek batinnya adalah yang paling penting tanpa mengabaikan aspek lahirnya, yang dimotivasikan untuk membersihkan jiwa. Semua sufi sependapat bahwa satu-satunya jalan yang dapat mengantarkan seseorang sampai ke hadirat Allah adalah melalui pensucian jiwa (*tazkiyah al-nafs*).

Al-Quran sebagai pedoman hidup manusia tidak hanya berbicara tentang akal manusia, tetapi juga hati. Jika al-Quran hanya dipahami melalui akal akan terjadi kekeringan dalam syariah. Sebaliknya jika al-Quran hanya dipahami melalui pendekatan hati, akan terjadi ketimpangan dalam syariah. Kaum sufi dengan tafsirnya yang populer tafsir *isy ri* berusaha menangkap pesan-pesan kalam Allah melalui pendekatan yang komprehensif, *zahir, batin, hadd, dan malla*.

Tafsir sufi pada dasarnya adalah suatu proses pemahaman terhadap kalam Tuhan melalui pendekatan tasawuf. Adapun esensi ajaran tasawuf berada sedekat mungkin dengan Tuhan melalui pensucian jiwa (batin), disebabkan jiwalah yang mendorong dan menjadikan seseorang sampai ke peringkat kebahagiaan hakiki adalah dengan jiwanya yang suci. Kesuksesan aspek lahir pun pada dasarnya sangat bergantung pada kesuksesan aspek batin. Di mana sebenarnya posisi tafsir sufi dalam struktur tafsir yang baku, sebab tanpa mengetahui posisi tafsir sufi termaksud di khawatirkan terjadi kekeliruan seperti kekeliruan yang terjadi pada kaum *batiniyyah* yang menyatakan dalam prinsip tafsirnya bahwa makna batinlah yang dimaksud dalam setiap ayat bukan makna lahir. Sebaliknya kaum *zahiriyah* yang menolak tafsir batin menyatakan makna lahir yang dituju oleh setiap ayat dalam al-Quran, bukan makna batin. Sebenarnya tafsir sufi tidak identik dengan *tafsir batin*, sebab tafsir sufi kecuali menjelaskan makna yang tersembunyi, juga para mufassir sufi tidak meniadakan makna lahir dari setiap ayat.

Sementara tafsir Batiniyah hanya mengakui dan membenarkan interpretasi yang tersirat melalui isyarat-isyarat setiap ayat dengan mengabaikan makna lahir. Dalam perkembangan selanjutnya mereka menolak syari'ah. Padahal konsep Islam yang sebenarnya adalah menyatunya aspek lahir dan batin secara sinergis dalam semua segi, yakni *aqidah, syari'ah, dan haqiqah*.

Menafsirkan al-Quran dengan jalan ta'wil seperti yang dilakukan kaum sufi, sebenarnya telah dilakukan orang sejak zaman silam. Sebelum tafsir sufi dihimpun dalam koleksi yang tersusun secara sistematis dan metodis, pada beberapa kalangan tertentu sudah ada beberapa aliran kebatinan yang berpegang pada keyakinan bahwa al-Quran mencakup ajaran-ajaran yang jauh lebih kaya daripada apa yang diajarkan menurut lahiriyahnya. Hakikat ajaran bagi para ulama sufi memang jauh lebih tinggi daripada pandangan keagamaan bagi kaum muslimin pada umumnya (*aw m*)¹²

Bagi para sufi, ilmu pengetahuan diperoleh melalui studi secara konvensional dan melalui pengamalan secara sempurna terhadap ilmu yang telah diperolehnya (*riyadah*). Ilmu yang diperoleh dengan jalan terahir, dalam term tasawuf disebut *ilmu isyri*.¹³

¹² Zahabi, Muhammad Husain al, *at-Tafsir wa al-Mufasssir n*, (tt: 1976).hal 133.

¹³ Sirbashi, Ahmad al, *Sejarah Tafsir al-Quran*, penyunting Amak Maljum, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991).hal. 134

Pernyataan al-usi di atas melukiskan bahwa untuk menafsirkan al-Quran secara sufistik. Di samping seorang mufassir harus mengetahui ilmu-ilmu tafsir yang lazim, ia harus memiliki ilmu yang merupakan perolehan (*ilmu mauhibah*) sebagai *asar* (efek) dari mengamalkan ilmu yang telah diketahuinya (*ilmu ladunn*) ilmu yang diperoleh karena amal sehingga *hijab* terbuka. Al-Gazali menyebutnya *mukasyafah* (*kasyf al-hijab*). Melalui kekuatan inilah sufi tingkat tinggi memperoleh isyarat makna batin al-Quran. Dengan kekuatan itu jiwa manusia dapat berkomunikasi dengan alam dan Tuhan sehingga akan tergetar dengan rasa kagum, cinta, rindu, ma'rifah. Perasaan yang bergetar dalam jiwa sufi itu bila diterjemahkan ke dalam kata-kata akan menjadi tafsir sufi.

Tafsir bila dilihat dari segi metode pembahasannya terbagi atas 1) tafsir *tahlili*, 2) tafsir *ijmali*, 3) tafsir *muqarin*, 4) tafsir *maudû'i*. Tafsir *tahlili* yang oleh Baqir Sadr disebut *tafsir tajzi* adalah upaya memahami al-Quran dengan cara menjelaskan kandungan ayat-ayat al-Quran dari berbagai segi dengan memperhatikan runtutan ayat-ayat al-Quran sebagai tercantum dalam *mushaf*.¹⁴ Kebanyakan tafsir klasik menggunakan metode ini, misalnya *tafsir at-Tabari*, sedangkan *tafsir ijmali* menjelaskan ayat-ayat al-Quran secara ringkas dengan bahasa populer yang mudah dimengerti dan enak dibaca. Sistematika penulisannya mengikuti susunan ayat di dalam *mushaf* contohnya *tafsir al-Qur'an al-Karim* hasil karya Farid Wajdi, *Tafsir al-Wasli*, dan *Tajzi al-Tafasir* karya Muhammad Usman al-Mirgani.

Adapun *manhaj tafsir muqarin* adalah 1) menafsirkan ayat-ayat yang memiliki persamaan atau kemiripan redaksi dalam dua kasus atau lebih, dan atau memiliki redaksi yang berbeda bagi kasus yang sama, 2) membandingkan ayat al-Quran dengan hadis yang pada lahirnya terlihat bertentangan, 3) membandingkan berbagai pendapat ulama tafsir dalam menafsirkan al-Quran. Metode yang dianggap paling kontemporer adalah metode tematik (*maudû'i*). Metode ini pertamakali dimunculkan oleh al-Kami, seorang pakar tafsir dari Universitas al-Azhar, Cairo (1981). Selanjutnya dikembangkan antara lain oleh Abu Farhah al-Husaini dalam karyanya *al-Futūḥ al-Rabbaniyyah fī at-Tafsir al-Maudû'i liyyat al-Qur'an*.

Secara ontologis tafsir *maudû'i* membahas ayat-ayat al-Quran sesuai dengan tema atau judul yang telah ditetapkan. Semua ayat yang berkaitan, dihimpun kemudian dikaji secara mendalam dan tuntas dari berbagai aspek yang terkait dengannya, seperti sebab *nuzul* dan kosakata. Semua dijelaskan dengan rinci dan tuntas serta didukung oleh dalil-dalil atau fakta-fakta yang dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah, baik argumen itu berasal dari al-Quran, hadis, maupun pemikiran rasional (*ijtihad*).¹⁵

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

¹⁴ Shihab, Quraish, *Membumikan al-Quran, Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, (Bandung: Mizan, 1992), hal. 10.

¹⁵ Farmawi, Abdul Hay, *al-Bidayah fī at-Tafsir al-Maudû'i, Dirasah Manhajiyah Maudû'iyyah*, (Cairo: tt, 1976), hal. 62.

mempunyai cara tersendiri dalam menafsirkan ayat-ayat al-Quran, yaitu dengan menafsirkan ayat-ayat al-Quran secara metaforis

Hal demikian logis sebab para mufassir sufi memandang bahwa tidaklah turun satu ayat kecuali membawa empat makna, yaitu makna *lahir, batin, had, dan matla*". *Lahir* ayat adalah bacaannya, *batin* ayat adalah ta'wilnya, *hadd* adalah hukum-hukum tentang halal dan haram, sedangkan *matla* adalah tujuan Allah dari hambanya dengan ayat itu sendiri.¹⁶ Ibnu 'Arabi mengemukakan sebuah hadis Nabi sebagai penguat atas logika penafsirannya yang bercorak sufistik. Hadis dimaksud adalah sebagai berikut: *Artinya: "Tidaklah suatu ayat kecuali membawa makna zahir dan batin. Dan bagi setiap huruf memiliki had dan bagi setiap had ada matla"*

Ibnu 'Arabi menyatakan bahwa yang dimaksud zahir adalah tafsir, batin adalah sesuatu yang menarik pada pemahaman makna kalam sehingga ujungnya dapat melihat wujudnya Zat pemilik alam ini. *Lahir* adalah pemahaman secara syariah sementara *batin* adalah pemaknaan secara sufistik. Selanjutnya ia berpendapat ilmu lahir adalah ilmu syariah sementara ilmu batin adalah ilmu hakikat (tasawuf).¹⁷

Demikian pula al-Alusi dalam tafsirnya *rûh al-Ma'ni* menyatakan "Adapun ucapan para tokoh sufi mengenai al-Quran adalah termasuk bab isyarat pada makna-makna yang dalam yang makna-makna tersebut hanya terbuka kepada paranpelaku suluk (orang yang sedang dalam proses pendekatan diri kepada Tuhan), dan memang mungkin adanya keterpaduan antara makna-makna batin dengan makna lahir yang dimaksud. Hal itu sebagai bukti adanya kesempurnaan iman dan kedalaman pengetahuan. Kaum sufi tidak mengingkari bahwa makna lahir tidaklah dimaksud sama sekali melainkan makna batin, karena pandangan seperti ini adalah i'tikad kaum Batiniyyah yang menyimpang yang pada gilirannya menolak syariah secara total".¹⁸

Ibnu 'Arabi termasuk seorang sufi yang berhasil mengkodifikasikan penafsiran sufistiknya dalam sebuah kitab monumentalnya yaitu *al-Futuh al-Makkiyyah*. Model penafsiran Ibnu 'Arabi cukup berpengaruh terhadap pola tafsir corak tasawuf yang datang kemudian.

B. Pembahasan

Tasawuf adalah salah satu trilogi ajaran Islam. Namun kesahihannya hingga dewasa ini masih dipandang kontroversial, terutama dalam hal landasan yuridis dan justifikasi penafsiran al-Quran. Ibnu 'Arabi adalah tokoh sufi yang melahirkan "pemikiran-pemikiran" yang dipandang kontroversial. Oleh karena itu, kajian mendalam terhadap pendekatan tafsir karya Ibnu 'Arabi menjadi sangat penting. Tulisan ini akan menemukan konsep tafsir dalam pemikiran Ibnu 'Arabi, bagaimana metode dan corak penafsiran al-Quran Ibnu 'Arabi, serta validitas pemikiran sufistik Ibnu 'Arabi sebagai interpretasi dari ayat-ayat al-Quran.

¹⁷ Ibn 'Arabi, *Fusus al-Hikam*, tahqiq: Abu al-Hasan Ali Nadwi, (Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, 1980). Hal. 302

¹⁸ Alusi, Syihabuddin Mahmud al, *Rûh al-Ma'ni fi Tafsir al-Qur'an al-Azim wa as-Sab'i al-Ma'ani*, (Lubnan: Dar al-Fikr, 1987).hal.7

Ibnu 'Arabi adalah seorang tokoh sufi yang menjadikan karyakaryanya seimbang antara kecerdasan intelektual, kesucian ruhani, dan wahyu Tuhan. Ibnu 'Arabi menganggap al-Quran adalah *barzakh* artinya “dunia perantara” antara kekuatan akal pikiran manusia dengan ilmu Tuhan yang dapat melihat hakikat segala sesuatu. Selain itu, tulisan ini dapat dijadikan informasi awal dalam upaya mencari tafsir-tafsir alternatif yang sesuai dengan tuntutan zaman, yakni metode tafsir yang dapat menghasilkan pemikiran-pemikiran yang dapat memenuhi kebutuhan ruhani manusia modern yang semakin kering dari nilai-nilai spiritual. Tafsir model Ibnu 'Arabi ini diharapkan mampu menyahuti kebutuhan tersebut.

2. Penelitian terdahulu yang Relevan

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

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

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

Muhammad Ibrahim Abdurahman (1989), menulis buku yang menguraikan perbandingan pendekatan dalam cara menafsirkan al-Quran dari Al-Razi dengan para mufassir yang sezaman dengannya yaitu Ibn 'Atiyah, Ibn al-Jauzi, Ibn Ja'far, dan Muhyiddin Ibn 'Arabi. Misi utama buku ini adalah mengangkat bagaimana metode penafsiran Fakhruddin al-Razi dan para mufassir yang sezaman dengannya.

Masataka Takeshita, menulis buku *Ibn 'Arabi's Theory of Perfect Man and Its Place in Islamic History* (Hefni, 2005). Tiga gagasan besar yang ia munculkan adalah teologi citra Tuhan, mulai dari tradisi pra-Islam hingga zaman

Ibn 'Arabi, mikrokosmos dan makrokosmos, *teori ikhwan as-Safa*, al-Gazali, dan konsep Ibnu 'Arabi. Ia juga membahas kewalian yakni wali sufi sebagai manusia sempurna. Menurut Takeshita, Ibn 'Arabi membagi kenabian ke dalam kenabian khusus atau *legislative* dan kenabian umum atau *absolute*. Kenabian *absolute* dapat dinisbahkan kepada wali, sedangkan kenabian *legislative* hanya ditetapkan kepada rasul.

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

3. Kerangka Pemikiran

Islam kaffah adalah Islam yang terintegrasi di dalamnya trilogi ajaran Islam secara sinergis. Trilogi ajaran Islam dimaksud adalah iman, Islam dannihsan. Dalam term lain, iman disebut *Aqidah* sebagai aspek keyakinan dalam Islam yang melahirkan teologi Islam (ilmu kalam), Islam adalah *Syari'ah* sebagai aspek hukum dalam sistem ajaran Islam yang melahirkan ilmu fikih, dan ihsan (*haqiqah*), adalah aspek batin ajaran Islam yang melahirkan tasawuf Islam. Tasawuf, baik sebagai ajaran maupun sebagai sebuah disiplin ilmu, masih dipandang sebelah mata oleh sebagian ulama ahli zahir. Tidak kurang di masa dis integrasi, sebagian ulama fikih menyalahkan tasawuf dan bahkan mereka mengkafirkan para sufi. Di mata mereka, tasawuf, bukan hanya tidak ada dalam al-Quran, malah dianggap menyimpang dari al-Quran. Mengamalkan ajaran tasawuf adalah bid'ah dan hanya akan membawa kepada kesesatan dan kemunduran umat Islam. Secara faktual para sufi berpendapat bahwa sumber ajaran tasawuf adalah al-Quran, hadis ijihad, dan mujahadah. Tujuan tasawuf adalah mendekatkan diri kepada Tuhan dengan cara pensucian hati (*tasfiat al-Qalb*). Karena Tuhan bersifat immateri dan Maha Suci, yang dapat dekat dengan Tuhan hanyalah jiwa yang suci. Dalam al-Quran banyak ayat yang menggambarkan bahwa Tuhan dekat dengan manusia. Bahkan tujuan ibadah, menurut al-Quran adalah *bertaqarrub* kepada Allah (mendekatkan diri kepada Allah).

Sementara itu, Syaikh Abdul Qadir al-Jilani menyatakan: "Ahli tasawuf disebut sufi" sebab mereka mensucikan hatinya dari segala sesuatu selain Allah (1994:106). Bagi al-Jilani, tasawuf adalah mensucikan hati dari selain Allah. Jadikan hati sebagai rumah Allah. Jika substansi tasawuf adalah seperti apa yang diungkapkan para ahli tadi yakni mendekatkan diri kepada Tuhan dengan cara mensucikan hati, sehingga seorang sufi pindah dari alam jasmani ke alam ruhani, tasawuf bukan hanya ada dalam al-Quran, tetapi malah banyak ayat yang mengandung ajaran tasawuf. Lebih jauh dari itu, Ibnu 'Arabi berpendapat bahwa tasawuf bukan hanya ada dalam al-Quran tetapi seluruh ayat al-Quran adalah

tasawuf, aqidah, syariah. Hanya ada orang yang mampu mengangkat makna tasawuf dari ayat-ayat al-Quran dan ada yang tidak mampu. Ibnu ‘Arabi bukan hanya mengajukan argumen hadis-hadis, yang menyatakan bahwa setiap ayat ada mengandung makna lahir dan makna batin, bahkan Ibnu ‘Arabi membuktikan paradigmanya dengan menyusun sebuah tafsir dengan pendekatan sufistik yang biasa disebut tafsir sufi atau tafsir teosofi. Mufassir yang mampu menafsirkan al-Quran secara sufistik, menurut Ibnu ‘Arabi, hanyalah *ahlullah* yakni orang-orang yang secara *istiqaamah* mendekatkan diri kepada Allah yaitu para sufi. Eksistensi tafsir sufi itu menjadikan para fakar tafsir, sejak Az-Zarkasyi, As-Suyuti, Az-Zarqani, Husain Az-Zahabi, Al-Farmawi, bahkan Ignaz Goldziher, membagi tafsir secara metodologis atas *tafsir bi al-matn*, *tafsir bi ar-ra‘yi* dan *tafsir bi al-isyari*. *Tafsir bi al-matn* adalah menafsirkan al-Quran dengan al-Quran lagi dan atau dengan hadis Nabi, sedangkan *tafsir bi ar-ra‘yi* adalah menafsirkan al-Quran dengan akal (ijtihad). *Tafsir bi al-isyari* adalah menafsirkan kalam Tuhan dengan memahami isyarat-isyarat yang terkandung di balik makna yang lahir yaitu menyelam ke makna esoterik yang makna-makna tersebut hanya dapat ditangkap oleh orang yang bukan hanya memenuhi kriteria seorang mufassir tetapi juga ia harus seorang sufi. Dari pendekatan isyari inilah munculnya tafsir-tafsir yang bercorak tasawuf. Bagaimana relevansi tafsir sufi dengan zaman modern. Modern ditandai dengan rasionalitas dalam segala aspek kehidupan. Pola pikir yang rasional, jelas membawa kemajuan umat manusia dalam bidang IPTEKS dan peradabannya, tetapi ada juga efek samping rasionalisme yang mengarah pada sikap hidup yang materialistik, pragmatis, dan hedonis.

Menurut Fazlurrahman, banyak pemikiran modern yang cocok dengan Islam, misalnya demokrasi. Namun banyak pula yang tidak cocok, dan harus ditolak, khususnya etika praktis yang berkembang di Barat. Etika semacam ini lebih banyak menghasilkan generasi binatang dibanding generasi manusia. Hal semacam inilah yang menjadi tantangan spiritualitas Islam¹⁹. Pola pikir rasionalistik ini memengaruhi dunia Islam termasuk dalam cara pandang terhadap ajaran Islam. Cara pandang ini memang menemui tempat yang strategis dalam Islam karena Islam sendiri adalah ajaran rasional. Namun kajian rasional terhadap Islam ini membawa pengaruh yang tidak selalu positif karena seringkali aspek spiritual ajaran Islam terpinggirkan sesuai dengan karakter rasio itu sendiri. Padahal al-Quran tidak hanya berbicara kepada akal manusia saja tetapi juga kepada hatinya. Paduan akal dan hati, itulah Islam yang sebenarnya.

Dalam pandangan Ibnu ‘Arabi, kebanyakan tafsir yang ada, cenderung hanya mementingkan aspek lahir ajaran Islam saja, sehingga mengakibatkan terjadinya kekeringan spiritual ajaran Islam itu sendiri. Ada tafsir yang hanya memunculkan aspek esoteris ajaran Islam saja sehingga mengakibatkan ketimpangan dalam syari’ah. Ibnu ‘Arabi dengan pendekatan tafsirnya memunculkan tafsir yang komprehensif, tafsir yang seimbang antara pengungkapan makna eksoterik dan esoterik. Sehingga kehadiran tafsir Ibnu ‘Arabi ini membawa angin segar untuk memunculkan keseimbangan antara nilai eksoterik ajaran Islam dengan nilai esoterik ajaran Islam, sehingga pada akhirnya dapat memunculkan konsep Islam *kekafah*.

¹⁹ Fazlurrahman. Terj Rusli Karim. 1988. Islam Modern Tantangan Pembaharuan Islam. Yogyakarta : Salahuddin Press. hal. 38

Dalam kacamata tasawuf, sumber kehidupan adalah Allah. Alam adalah tempat pengepresian Allah terhadap diri-Nya. Allah, demikian Ibnu ‘Arabi, ingin melihat diri-Nya di luar diri-Nya, maka diciptakanlah alam. Alam yang luas ini mati, jika tidak ada ruhanya. Ruh alam ini adalah manusia. Manusia adalah tempat tajjali Tuhan yang paling sempurna dan kesempurnaannya itu terletak pada insan kamil. Insan kamil menurut Ibnu ‘Arabi adalah pribadi Nabi Muhammad saw. Hidup adalah perjuangan bagaimana agar dapat mendekati kesempurnaan insan kamil dalam segala aspeknya secara spiritual. Perjuangan secara spiritual itu (mujahadah) harus terus menerus dilakukan agar musuh spiritual manusia yaitu syaitan tidak dapat menghalanginya. Hidup yang tak terkalahkan oleh musuh spiritual, itulah perjalanan yang lurus menuju Tuhan dan jalan itu pula yang harus diusahakan oleh semua umat manusia. Ibnu ‘Arabi melalui kajian sufistik terhadap al-Quran ingin memperlihatkan makna-makna esoteris dari setiap ayat al-Quran, agar pada akhirnya manusia dapat sampai kepada Tuhan selamat. Alam hanyalah tempat berproses bagaimana agar ruh manusia yang berada di alam ini dapat menyatu dengan alam kerohanian secara mutlak. Karena secara sufistik puncak kebahagiaan adalah bersatunya ruh manusia dengan ruh-ruh suci lainnya di alam keabadian.

Sebagaimana telah dijelaskan, bagi Ibnu ‘Arabi, seluruh ayat al-Quran adalah tasawuf, seperti halnya seluruh ayat al-Quran adalah akidah dan syari’ah. Untuk dapat menangkap ajaran tasawuf dari al-Quran, ia menggunakan pendekatan ta’wil yakni mengalihkan ayat-ayat al-Quran dari makna lahir ke makna batin karena ada karinah-karinah yang samar yang hanya dapat ditangkap oleh para sufi.

Makna lahir dipahami Ibnu ‘Arabi sebagai syari’at, sedangkan batin adalah makna hakikat yang melahirkan mistisisme Islam. Dengan pendekatan ta’wil ini Ibnu ‘Arabi menghasilkan tafsir yang bercorak tasawuf. Bagi Ibnu ‘Arabi, secara konseptual tasawuf adalah pindah dari alam lahir ke alam batin. Dalam bahasan lain ia menjelaskan tasawuf adalah *attakhalluq bi akhl qillah* (berakhlak dengan akhlak Allah).²⁰ *Al-Takhalluq* adalah menerima atau mengambil nama-nama Allah yang telah ada pada diri kita tetapi masih berbentuk potensial. *Takhalluq* adalah membuat nama-nama Tuhan yang berbentuk potensial dalam diri kita menjadi aktual. *Takhalluq bi akhl qillah*, dicontohkan secara sempurna oleh Nabi Muhammad saw. Ketika Aisah ditanya tentang bagaimana akhlak Rasulullah? Aisah menjawab “*Akhlak Rasulullah adalah al-Quran*”. Allah berfirman: “*Sesungguhnya engkau Muhammad adamempunyai akhlak yang agung*” (al-Qalam: 4)

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

²⁰ Ibn ‘Arabi, *Fusus al-Hikam*, tahqiq: Abu al-‘Ala Afifi, (Beirut: Dar al-Kitab al-‘Arab, 1980).

Ibnu 'Arabi mengajukan tesis bahwa Islam kaffah itu adalah terintegrasinya aspek lahir dan batin dalam segala aspek kehidupan secara sinergis. Memahami makna lahir adalah penting karena sebagai pintu untuk dapat memahami makna batin. Oleh sebab itu, tidaklah benar mengambil makna batin kalau makna lahir ditinggalkan. Idealnya adalah memadukan antara keduanya [lahir dan batin] secara sinergis. Tasawuf adalah hasil interpretasi dari kalam Tuhan melalui pendekatan holistik yakni penjabarandari makna batin yang dilandasi makna lahir.

4. Penutup

Berdasarkan uraian bab-bab terdahulu dapat disimpulkan:

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

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

Ketiga, metode penafsiran Ibnu 'Arabi dalam karya-karyanya khususnya dalam ketiga kitab yang penulis teliti yaitu *al-Futuhat*, *Fus s al-Hikam* dan *Syjarah al-Kaun*, jika diukur dengan metodologi tafsir yang sudah baku di kalangan mufassirin, cenderung lebih dekat kepada metode tafsir *maudu'i*. Artinya metode tafsir yang menjelaskan suatu masalah berdasar atas tema-tema yang telah ditentukan, untuk selanjutnya ia mengemukakan ayat-ayat yang bertalian dengan uraian yang komprehensif sehingga menghasilkan kesimpulan yang mendalam, tuntas dan dinamis. Tak lupa ia menganalisis setiap ayat dan bahkan setiap *lafaz* dalam ayat dengan rinci, secara induktif. Namun tak dapat dipungkiri, ketika ia menjelaskan istilah-istilah yang merupakan kata kunci dalam setiap pembahasannya dengan cara yang disebutkan tadi yakni ia menganalisis setiap *lafaz*, dan istilah dalam ayat dengan rinci, dan secara induktif, sehingga dapat juga dikatakan bahwa ia mengurai masalah dengan menggunakan metode *tahlili*, disamping metode *maudu'i*. Hanya saja kalau metode *tahlili* membahas

masalah dari sisi kebahasaan saja, sedangkan metode tahlili Ibnu ‘Arabi landasannya adalah *kasyf* yang diangkat dalam bahasa yang rinci, sistimatis dan rasional.

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

Keempat, Ibnu ‘Arabi menggunakan metode yang khas yakni ta’wil yang landasannya *kasyf*. Manhaj ta’wil yang berlandaskan *kasyf* merupakan metode tertinggi dalam kacamata para sufi dibanding dengan metodologi tafsir yang sudah baku di kalangan mufassir. Kalau metodologinya benar maka hasil natijahnya pun benar. Ajaran Ibnu ‘Arabi itu dianggap kontroversial semata-mata karena belum dipahaminya logika Ibnu ‘Arabi secara komprehensif.

DAFTAR PUSTAKA

- Alusi, Syihabuddin Mahmud al, *R h alMa" ni fi Tafs r al-Qur"an al, Azim wa as-Sab"i al-Ma ani*, (Libnan: D r al-Fikr, 1987)..
- Atjeh, Abu Bakar, *Wasiat Ibnu „Arabi Kupasan Hakekat dan Ma"rifat dalam Tasawuf Islam*, (Jakarta: Lembaga Penyelidikan Islam, 1976
- Al-Dhahabi, Muhammad Husain al, *at-Tafsîr wa al-Mufassir n*, (tt: 1976).
- Al-Zarqani, M Abdul"azim, *Man hil al,„Irf n fi Ul m al-Qur"an*, (Beirut: D r al-Fikr, tth).
- Baidan, Nashruddin, *Metodologi Penafsiran Al-Quran* (Yogyakarta: Metodologi Penafsiran Al-Quran, 1997).
- Farmawi, Abdul Hay, *al-Bid yah fi atTafs r al-Maud "i, Dir sah Manhajiyyah Maudu"iyyah*, (Cairo: tt, 1976).
- Fazlurrahman. Terj Rusli Karim. 1988. Islam Moderen Tantangan Pembaharuan Islam. Yogyakarta : Salahuddin Press.*
- Goldziher, Ignaz, *Mazhab Tafsir dari Aliran Klasik hingga Moderen*, judul asli *Maz hib at-Tafs r alIsl m*, tr. Alaika Salamullah, (Yogyakarta: el-Saq Press, 2003).
- Hidayat, Komaruddin, *Memahami Bahasa Agama Sebuah Kajian Hermeneutik*, (Jakarta: Paramadina, 1996).
- Ibnu 'Arabi, Muhy ad-Dîn, *Tafs r al-Qur'an al-Kar m*, (Beirut: D r al-Yaqzah al-„Arabiyyah, tahun1968).
- Ibnu 'Arabi, Muhy ad-Dîn, *al-Fut h t al-Makkiyyah*, (Beirut: D r S wir, tth).
- Ibnu 'Arabi, Muhy ad-Dîn, *Fusus al-Hikam*, tahqiq: Abu al,„Ala Afifi, (Beirut: D r al-Kit bal-„Arab , 1980).
- , *Fusus al-Hikam*, tahqiq, Syaikh Abdurrazaq al-Qasy ni, (Qaira: Al-Maktabah al-Azhariyyah,1997).
- Kalabazi, Abu Bakr Muhammad, *atTa"aruf li Mazhab ahl at-Tasawwuf*, ed. Muhammad Aminan-Nawawi, (Cairo: al-Maktabah al-Kulliyyah al-Azhariyyah, 1969).
- Nasution, Harun, *Islam Dintinjau dari Berbagai Aspeknya*, (Jakarta: UI Press, 1979).
- Nasution, Harun, *Teologi Islam*, (Jakarta: UI Press, 1978). Cet. Ke I.
- Sirbashi, Ahmad al, *Sejarah Tafsir al-Quran*, penyunting Amak Maljum, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991).
- Shihab, Quraish, *Membumikan al- Quran, Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*,(Bandung: Mizan, 1992).
- , *Wawasan al-Quran*, (Bandung: Mizan, 1996) cet. III.
- , *Mu'jizat al-Quran*, (Bandung: Mizan, 1997), cet. I.