

PERSPEKTIF IBN ‘ARABÎ TENTANG KONSEP KEBEBASAN DALAM TASAWUF

Ah. Haris Fakhru
haris.rudy@yahoo.com

Fakultas Ushuluddin
Institut Keislaman
Abdullah Faqih
(INKAFA), Gresik

Abstract: This paper will discuss the meaning of freedom in the discourse of Sufi thought, especially of Ibn ‘Arabî. This is based on the consideration that Sufism before Ibn ‘Arabî’s more focused on ritualistic orientation for students and only revealed variant of Sufi’s expressions, both on *maqâmât* and *ahwâl*. The presence of Ibn ‘Arabî, therefore, became the turning point in the discourse of Sufism by expressing his beliefs in the theoretical formulation. The doctrine of Sufism—which previously only implicitly contained in the words of the Sufi shaykh—in the hands of Ibn ‘Arabî flashed into an open, theoretical, and obvious and thus opened the door for anyone who has a high intelligence in reflecting at once and realizing the metaphysical theories through operational forms. Therefore, this article will discuss some of the key concepts in the thought of Ibn ‘Arabî including the meaning of freedom (*al-hurrîyah*) in Sufism, *maqâm hurrîyah*, and *hâl hurrîyah* obtained by the Sufis during their spiritual journey.

Keywords: Freedom, Sufism, *maqâm hurrîyah*, *hâl hurrîyah*.

Pendahuluan

Kebebasan adalah sebuah problematika yang terus-menerus dipertanyakan oleh manusia melihat eksistensi dirinya di hadapan realitas kehidupan yang dihadapi. Itu karena ia adalah satu-satunya subjek yang mampu merefleksikannya melalui alam pikiran maupun perasaannya. Kemampuan refleksi atas diri dan realitas dihadapannya menghantarkannya pada suatu ambiguitas; di satu sisi ia melihat dirinya bebas berkehendak untuk memilih ragam kehidupan, namun di sudut yang lain ia dihadapkan pada batasan-batasan yang memaksanya baik dari dalam dirinya sendiri maupun dari luar dirinya.

Sebagai persoalan yang amat dekat dengan kehidupan manusia, pembicaraan mengenai kebebasan dalam pergulatan pemikiran manusia sudah ditemukan sejak masa Yunani kuno dan masih menjadi pembahasan yang hangat dalam era kontemporer. Para pemikir mulai dari filsuf, teolog, hingga sufi masing-masing mengurai persoalan kebebasan sesuai dengan mazhab dan kecenderungannya masing-masing dan sesuai dengan perkembangan sejarah peradaban masing-masing. Kaum sofis misalnya memaknai orang yang bebas sebagai orang yang bertindak sesuai dengan tabiatnya (*nature, ṭabi'iyah*). Sedangkan Sokrates memaknai kebebasan sebagai melakukan hal yang utama, yang mana hal ini mengandaikan pengetahuan akan apa yang baik. Kebebasan di sini mengandung dimensi etis sesuai dengan timbangan kebaikan.¹ Dalam filsafat modern dan kontemporer makna kebebasan menemukan arti yang lebih luas. Laland, misalnya, dalam kamus filsafatnya mengemukakan lebih dari enam makna kebebasan, mulai dari makna kebebasan dalam wilayah politik dan sosial, etika dan psikologi, dan sebagiannya berhubungan dengan pengetahuan dan sebagiannya berkaitan dengan metafisika. Karena itu tidak ada satupun definisi yang komprehensif yang dapat menampung seluruh dimensi makna yang dikandung terma kebebasan. Namun dengan memperhatikan sifat umumnya kebebasan dapat dimaknai sebagai kondisi tidak adanya paksaan.

Dalam diskursus pemikiran filsafat modern dan kontemporer istilah kebebasan dapat dikembalikan dalam dua macam kebebasan yaitu *freedom from* yang disebut sebagai kebebasan negatif dan *freedom for*

¹ 'Abd. al-Rahmân Badawî, *Mawsû'ah al-Falsafah*, Vol. 1 (Beirut: al-Mu'assasah al-'Arabîyah li al-Dirâsât wa al-Nashr, 1984), 458.

yang disebut juga kebebasan positif. Kebebasan negatif adalah situasi tidak adanya tekanan, hambatan, atau paksaan dari luar diri.² Ia adalah kebebasan untuk merealisasikan (*la liberte d' execution*), yakni kemampuan untuk melakukan atau tidak melakukan suatu perbuatan yang terbebas dari pengaruh luar. Kebebasan ini merupakan kebebasan dalam arti fisik. Sedangkan kebebasan positif adalah kebebasan sebagai realisasi diri, sebagai kontrol dan penguasaan diri oleh rasionalitas. Dengan kata lain, ia merupakan kebebasan untuk memutuskan (*la liberte de decition*) yaitu kemampuan untuk memilih, yakni kemampuan untuk merealisasikan perbuatan tanpa tunduk pada pengaruh kekuatan batin baik berupa motif maupun keinginan.³ Kebebasan dalam arti ini adalah kebebasan dalam makna psikologis.

Dalam diskursus pemikiran Islam, persoalan kebebasan memicu perdebatan dan diskusi panjang di kalangan ulama baik ahli fikih, teolog, filsuf hingga sufi. Masing-masing mendiskusikan persoalan kebebasan dalam perspektifnya. Para *faqih* mendialektikan kebebasan manusia dalam hubungannya dengan jurisprudensi Islam, pun teolog dan filsuf mendiskusikan kebebasan manusia dalam hubungannya dengan kemahakuasaan Tuhan, antara *free will* dan *predestination*, sehingga persoalan yang diusung adalah apakah manusia memiliki kebebasan untuk memilih berbagai varian tindakan sehingga ia bertanggung jawab atas perbuatannya. Sedangkan para sufi tidak hanya mempersoalkan kebebasan dalam arti kebebasan kehendak, akan tetapi mereka mengkaji terminologi kebebasan dalam pengertian khusus. Kebebasan dalam wacana para sufi menjangkau makna 'terdalam' dari kebebasan yang lebih bersifat aktif, yakni kebebasan sebagai kondisi yang diperoleh manusia setelah mengoptimalkan pembebasan jiwa dari segala bentuk perbudakan, baik yang bersifat internal maupun eksternal yang dapat menghalangi paripurna jiwa.

Tulisan ini akan membahas makna kebebasan dalam wacana pemikiran para sufi khususnya pemikiran Ibn 'Arabî. Hal ini didasari oleh pertimbangan bahwa tasawuf sebelum Ibn 'Arabî lebih terfokus pada orientasi ritualistik untuk para murid serta hanya mengungkap varian ekspresi sufi, baik tentang *maqâmât* maupun *aḥwâl*. Kehadiran

² Ahmad Sahal, *Empat Esai Kebebasan*, dalam Isaiah Berlin (ed.) (Jakarta: LP3ES dan Freedom Institut, 2004), xvi-vii.

³ Zakariyyâ Ibrâhîm, *Mushkilah al-Ḥurrîyah* (Kairo: Maktabah Miṣr, 1963), 17.

Ibn ‘Arabî di sini menjadi *turning point* dalam diskursus tasawuf dengan mengekspresikan doktrin-doktrinnya dalam rumusan teoretis. Doktrin tasawuf—yang sebelumnya hanya secara implisit terkandung dalam kata-kata para shaykh sufi—di tangan Ibn ‘Arabî diaktualisir secara terbuka, teoretis dan terang-benderang sehingga membuka ruang bagi siapa saja yang memiliki intelegensi tinggi dalam merefleksikan sekaligus merealisasikan teori-teori metafisika dalam bentuk operasional.⁴ Oleh karena itu tulisan ini akan membahas beberapa konsep kunci dalam pemikiran Ibn ‘Arabî yang mencakup makna kebebasan (*al-ḥurrîyah*) dalam tasawuf, *maqâm ḥurrîyah*, dan *ḥâl ḥurrîyah* yang digapai para sufi dalam perjalanan spiritualnya.

Sketsa Biografi Ibn ‘Arabî

Ia bernama lengkap Abû Bakr Muḥy al-Dîn Muḥammad b. ‘Alî b. Muḥammad b. Aḥmad b. ‘Abd. Allâh al-Ḥâtîmî al-Tâ’î.⁵ Ia dikenal dengan sebutan Ibn al-‘Arabî (dengan “al”) di negeri-negeri Islam bagian Barat dan dengan sebutan Ibn ‘Arabî (tanpa “al”) di negeri-negeri Islam bagian Timur untuk membedakan dirinya dengan al-Qâḍî Abû Bakr Muḥammad b. al-‘Arabî al-Ma‘afirî (w. 543/1148), seorang jurisdan dan pakar ḥadîth. Ia lahir Senin, 17 Ramadan 560 H atau 28 Juli 1165 M di Murcia, bagian Tenggara Andalusia, Spanyol.⁶

Meskipun Ibn ‘Arabî tidak sempat mendirikan ordo sufi atau tarekat, akan tetapi pengaruhnya kepada para sufi meluas dengan cepat melalui murid-muridnya yang mengulas ajaran-ajarannya. Posisinya yang begitu penting dalam kancan pemikiran tasawuf ditahbiskan oleh seabrek predikat yang disandangkan kepadanya, antara lain: *al-Shaykh al-Akbar* (Maha Guru) dan *Muḥy al-Dîn* (penghidup agama), *Khâtam al-Anwiyâ’ al-Muḥammadîyah* (puncak wali-wali Muhammad), *al-Shaykh al-A’ẓam* (Guru Agung), *Qutb al-‘Arifîn* (Poros Para Ahli Makrifat), *Rabbah*

⁴ Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages* (New York: Caravan Books, 1969), 90.

⁵ Jûdah Muḥammad Abû al-Yazîd al-Mahdî, *Bihâr al-Wilâyah al-Muḥammadîyah fî Manâqib A’lâm al-Ṣifîyah* (Kairo: Dâr Gharîb li al-Ṭibâ’ah wa al-Nashr wa al-Tawzî’, 1998), 461.

⁶ Al-Shaykh Muḥammad Rajab al-Qâdirî Ḥilmî, *al-Burhân al-Aẓhar fî Manâqib al-Shaykh al-Akbar* (Kairo: Maṭba‘ah al-Sa’âdah, t.th.), 23-25.

al-‘Ālam (Pembimbing Dunia), dan sebutan-sebutan lain yang menunjukkan kualifikasinya dalam bidang tasawuf.⁷

Walaupun dalam hal ini Ibn ‘Arabî lebih populer sebagai sufi, namun cakupan keilmuan yang dikuasainya bukan hanya dalam bidang tasawuf saja. Selain tasawuf, ia juga menguasai beberapa keilmuan lain seperti *al-Qirā’ab al-Sab’ah*, ilmu ḥadīth, fikih, dan sastra yang ia serap dari generasi ulama masa itu seperti al-Shaykh Abū ‘Abd. Allāh b. Zarqūn, al-Ḥāfidh b. al-Jād, al-Shaykh Abū al-Walīd al-Ḥadramî, al-Shaykh Abū al-Ḥasan b. Naṣr, al-Shaykh Abū Muḥammad ‘Abd. al-Ḥaqq al-Ishbīlî, al-Shaykh Abū al-Qasim b. Basykuwal, dan lain-lain.⁸ Konon, ia juga menguasai semua *muṣannafāt* (karya-karya) dan pengajian yang disampaikan oleh guru-gurunya, sehingga ia dapat ditahbiskan dalam tingkatan *al-shuyūkh* sekaligus menjadi rujukan baik dalam disiplin keilmuan eksak maupun bidang keagamaan. Sejumlah ulama besar telah memberinya transmisi keilmuan dalam *al-marwiyyāt* (ḥadīth-ḥadīth) maupun kitab-kitab karangan mereka seperti Ibn ‘Asâkir, Ibn al-Jawzî, al-Ḥāfiẓ al-Sullamî, ‘Abd. al-Ḥaqq al-Ishbīlî, dan lain-lain.⁹ Al-Shaykh al-Mufasssir al-Muḥaddith Ismâ’il al-‘Ajlunî mengatakan bahwa Ibn ‘Arabî adalah seorang yang bergelar *al-ḥuffâẓ*,¹⁰ yakni lazimnya sebutan pakar ḥadīth).¹¹

Dalam bidang fikih, ia juga dianggap telah mencapai tingkat mujtahid mutlak.¹² Ibn ‘Arabî pun menyatakan melalui kitabnya, *al-Futūḥât al-Makkiyah*: “Alhamdulillah, kita tidak bertaklid, kecuali

⁷ Ibnu Arabi, *Risalah Kemesraan*, terj. Hodri Arief (Jakarta: Serambi, 2005), 35.

⁸ Ḥilmî, *al-Burbân al-Aẓḥar*, 23-25.

⁹ al-Mahdî, *Bihâr al-Wilâyah*, 463.

¹⁰ Abū al-Falâḥ ‘Abd. al-Ḥayy b. al-‘Imâd al-Ḥanbalî, *Shadbarât al-Dhabab fî Akhbâr min Dhabab*, Vol. 5 (Beirut: al-Maktab al-Tijârî li al-Ṭibâ’ah wa al-Nashr wa al-Tawzî’, t.th.), 200.

¹¹ *Al-ḥāfiẓ* dalam istilah ulama ḥadīth ialah seorang ahli ḥadīth yang memenuhi sifat-sifat seorang *muḥaddith*, banyak menghafal dan mengumpulkan banyak jalur periwayatan ḥadīth. Sebagian ulama modern menganggap bahwa *al-ḥāfiẓ* ialah orang yang menghafal ratusan ribu ḥadīth Nabi saw, baik dari segi matan dan sanad. Lihat Muḥammad ‘Ajjâj al-Khâṭib, *Usûl al-Ḥadīth* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), 448.

¹² Mujtahid *muṭlaq* ialah seorang yang mencapai kualifikasi secara mutlak tanpa terikat dengan mazhab lain. Beberapa contoh mujtahid *muṭlaq* di antaranya al-Shāfi‘î, Mālik, Abū Ḥanîfah dan Aḥmad b. Ḥanbal. Mereka semua digelar mujtahid *muṭlaq*.

dengan Nabi s.a.w.”. Beliau menyitir sebuah syair: “Bukanlah Aku dari kalangan orang yang mengutip “berkata Ibn Ḥazm”. Tidak juga tidak mengutip “berkata Aḥmad, tidak juga al-Nu‘mân.”¹³ Sedangkan dalam bidang tasawuf, beliau mendapat didikan dari 55 orang lebih shaykh. Beliau abadikan nama dan biografi mereka dalam kitabnya yang berjudul *al-Durrah al-Fâkhirah fî Dbiker mâ Intafa‘tu bibi fî Tarîq al-Âkhirah*.¹⁴

Kualifikasi keilmuan Ibn ‘Arabî terhadap berbagai disiplin keilmuan menempatkannya sebagai ulama penting dalam sejarah pemikiran Islam. Ia termasuk sufi prolific yang menghasilkan karya baik dalam bentuk kitab, syair maupun risalah. Menurut ‘Uthmân Yaḥyâ, intelektual Arab yang banyak mengkaji Ibn ‘Arabî, karya Ibn ‘Arabî mencapai 850 karya, 700 di antaranya masih ada tetapi hanya sekitar 450 yang dianggap benar-benar autentik. Di antara karyanya yang masyhur secara kronologis adalah: *Mashâbid al-Asrâr al-Qudsîyah* (Ditulis di Andalusia, 590/1194); *al-Tadbirah al-Ilâhîyah* (Ditulis di Andalusia); *al-Isrâ’* (Ditulis di Fez, 594/1198); *Mawâqî’ al-Nujûm* (Ditulis di Almeria, 595/1199); *‘Anqâ’ Mughrib* (Ditulis di Andalusia, 595/1199); *Inshâ’ al-Dawâ’ir* (Ditulis di Tunisia, 598/1201); *Mishkât al-Annâr* (Ditulis di Mekkah, 599/1202/03); *Hîyât al-Abdâl* (Ditulis di Taif, 599/1203); *Rûḥ al-Quds* (Ditulis di Mekkah, 600/1203); *Tâj al-Rasâil* (Ditulis di Mekkah, 600/1203); *al-Aliḥ, al-Bâ’, al-Yâ’* (Ditulis di Yerusalem, 601/1204); *Tanaẓẓulât al-Mûsilîyah* (Ditulis di Mosul, 601/1205); *Kitab al-Jalâl wa al-Jamâl* (Ditulis di Mosul, 601/1205); *Kunhu mâ lâbudda li al-Murîd minhu* (Ditulis di Mosul, 601/1205); *Fuṣûṣ al-Hikam* (Damaskus, 627/1229); dan *al-Futûḥât al-Makkîyah* (Ditulis di Mekkah, 1202-1231).

Setelah melakukan pengembaraan yang panjang ke berbagai negeri seperti Mekkah, Baghdad, Yerussalem, Konnya, Aleppo dan lain sebagainya, akhirnya ia menetap di Damaskus sejak tahun 1223 M. Di tempat terkhir ini ia menetap selama kurang lebih 17 tahun hingga akhirnya meninggal dunia pada tahun 1240 tanggal 10 November atau 22 Rabî’ al-Thâni, 630 H pada usia 80 tahun dengan mewariskan karya-karya yang tetap hidup sekarang.

¹³ al-Ḥanbalî, *Shadbarât al-Dhabab*, 200.

¹⁴ al-Mahdî, *Bihâr al-Wilâyah*, 465.

Kebebasan dalam Diskursus Tasawuf

Kebebasan menjadi salah satu perhatian para sufi. Perhatian mereka terhadap persoalan kebebasan tampak jelas dalam pernyataan-pernyataan mereka yang menyebut dengan jelas bahasa kebebasan dengan kata *al-ḥurrīyah* (kebebasan). Bahkan di antara mereka ada yang mendiskusikan secara khusus mengenai kebebasan (*al-ḥurrīyah*) seperti al-Qushayrī melalui kitab *al-Risālah al-Qushayrīyah* yang menulis subbab khusus mengenai kebebasan (*al-ḥurrīyah*), al-Muḥāsibī (243 H.) juga membahas kebebasan dalam kitabnya *al-Ri'āyah*, pun demikian Ibn 'Arabī dalam kitab *al-Futūḥāt al-Makkiyah*. Di tangan mereka, terminologi kebebasan (*al-ḥurrīyah*) menemukan arti khusus dalam dunia tasawuf.

Kebebasan dalam terminologi para sufi bukanlah sifat kehendak manusia yang diandaikan adanya sebagai landasan bagi etika, akan tetapi ia merupakan *maqām* dan *ḥāl* yang berusaha dicapai melalui usaha keras. Makna kebebasan dalam suluk dan ritual sufistik mengandung makna aktif yaitu pembebasan diri dari segala sesuatu yang menghalangi kesempurnaan manusia. Makna khusus kebebasan dalam pemikiran para sufi ini menunjuk pada makna kebebasan negatif (*freedom from*), yakni bebas dari perbudakan segala sesuatu selain Allah. Al-Qushayrī menyebutkan bahwa yang dimaksud kebebasan adalah jika seorang hamba tidak lagi berada di lingkaran perbudakan segala makhluk. Indikasi sahnya kebebasan ini adalah hilangnya perbedaan segala sesuatu dalam hatinya sehingga tampak sama baginya berbagai lintasan pikiran (*akḥtār*) yang bersifat aksidental.¹⁵

Di sini, para sufi mengembangkan makna kebebasan dalam bentuk usaha meliberasi diri (*al-taḥarrur*) secara aktif dan dinamis melalui prinsip asketis, yaitu dengan memerangi hawa nafsu demi tercapainya kesempurnaan spiritual. Karena itu kebebasan (*al-ḥurrīyah*) dalam dunia tasawuf lebih merupakan suatu capaian dari perjalanan ruhani sang sufi (*maqām*). Al-Junayd mengatakan *al-ḥurrīyah ākhir maqām*

¹⁵ Abū al-Qāsim 'Abd. al-Karīm al-Qushayrī, *al-Risālah al-Qushayrīyah* (Kairo: Dār al-Kutub al-Ḥadīthah, 1974), 460.

*li al-‘arîf*¹⁶ (kebebasan adalah stasiun akhir seseorang mengenal hakikat ketuhanan).

Kebebasan dalam Tasawuf Ibn ‘Arabî

Tasawuf dalam pandangan Ibn ‘Arabî adalah menetapi etika shari‘ah secara zahir dan batin, yaitu akhlak-akhlak yang mulia. Jika seorang hamba mengaktualisasikan segala sesuatu yang ia dapat terpuji karenanya.¹⁷ Tujuan yang hendak dicapai tasawuf adalah merealisasikan kesempurnaan akhlak bagi jiwa dan kesempurnaan pengetahuan akan zat ketuhanan¹⁸ yang semuanya itu didasari oleh pemenuhan atas hak-hak Allah, hak-hak diri mereka, dan hak-hak kepada makhluk yang lain.¹⁹ Semua yang dialami hamba dalam perjalanan spiritual menuju kesempurnaan itu dalam terminologi para sufi disebut sebagai *bâl* dan *maqâm*.

Karena kesempurnaan adalah milik Tuhan, maka kesempurnaan manusia dapat dicapai apabila ia berakhlak dengan nama-nama Tuhan (*al-takballuq bi al-asmâ’*)²⁰ atau dengan kata lain menghiasi diri dengan *asma’-asma’* Allah (*taḥallî*) dalam lingkaran shari‘ah. Hal ini sebagaimana yang diilustrasikan oleh para filsuf Islam bahwa puncak tujuan yang ingin dicapai seorang hamba adalah *al-tashabbuh bi al-ilâh* (menyerupai Tuhan). Namun dalam pandangan sufi penghiasan diri dengan nama-nama Tuhan ini bukan berarti menyerupai Tuhan, tapi hanya membangun etikanya dengan sifat-sifat penciptanya.

Pemikiran Ibn ‘Arabî tentang kebebasan dikonstruksi melalui pemikiran *insân kâmil* (manusia sempurna). Dalam hal ini Ibn ‘Arabî membedakan kualitas manusia menjadi dua kelompok, yaitu manusia hewani dan manusia sempurna. Hal itu karena substansi manusia mengandung dua dimensi (*nuskebatayn*), yaitu dimensi eksoteris (*nuskebah ḡâbihah*) yang merupakan himpunan dari hakikat alam dan dimensi esoteris (*nuskebah bâṭinah*) yang mengimpun hakikat-hakikat ketuhanan.

¹⁶ al-Qushayrî, *al-Risâlah*, 461.

¹⁷ Muḥy al-Dîn Ibn ‘Arabî, *al-Futûḥât al-Makkiyah*, Vol. 13, taḥqiq ‘Uthmân Yahyâ (Kairo: al-Hayah al-Miṣriyah al-‘Âmmah li al-Kitâb, 1992), 162.

¹⁸ Ibrâhîm Hilâl, *al-Taṣawwuf al-Islâmî bayn al-Dîn wa al-Falsafah* (Kairo: Dâr al-Nahḍah al-‘Arabiyah, 1975), 1.

¹⁹ Ibn ‘Arabî, *al-Futûḥât*, Vol. 1, 149.

²⁰ Ibn ‘Arabî, *al-Futûḥât*, Vol. 13, 142.

Manusia hanya berhenti pada dimensi lahiriah yang merupakan himpunan hakikat alam saja.²¹ Sebaliknya, *insân kâmil* adalah manusia dengan citra ilahi yang menyerap semua nama dan sifat Tuhan.²² Kesempurnaan manusia terealisasi melalui perjuangan ragawi untuk menggapai derajat keutamaan sehingga ia dapat sampai kepada realitas tertinggi, Tuhan. Karena manusia merupakan citra ilahi maka ia akan selalu merindukan kebebasan dan berusaha merealisasikannya. Ini karena kebebasan merupakan satu nilai keutamaan yang ada pada Tuhan. Kebebasan Tuhan ini tercermin dalam sifat Dhât Tuhan yang tidak butuh kepada apapun (*ghanî ‘an al-‘âlamîn*).

Hakikat Kebebasan

Dalam pandangan Ibn ‘Arabî, subjek yang bebas adalah subjek yang independen (*ghinâ al-Dhât ‘an al-‘âlamîn*). Kebebasan ini merupakan kebebasan absolut yang tidak mengandaikan adanya segala bentuk relasi penyandaran (*idâfâh*). Karena itu kebebasan mutlak ini hanyalah Dhât Tuhan. Ia merupakan *maqâm Dhât*, bukan *maqâm ilâhi*. Menurut Ibn ‘Arabî, semua kata yang mengandaikan adanya dua Dhât yang mempunyai sifat korelasional itu menunjukkan adanya sifat kebutuhan sehingga ia tidak bebas.

Dalam konteks pemikiran ketuhanan, Ibn ‘Arabî memisahkan antara Tuhan sebagai Dhât yang independen dengan Tuhan yang mempunyai relasi dengan makhluk atau sebagai *marbûb* (Tuhan yang disembah).²³ Karena itu, menurut Ibn ‘Arabî kebebasan mutlak hanyalah milik Dhât Tuhan, namun bukan dalam sifat ketuhanannya layaknya hubungan tuan dan hamba. Karena secara eksistensial, hakikat adanya penyandaran akan meniscayakan adanya dua hal yang saling membutuhkan (*al-mutaḍâyyifayn*).²⁴ Dengan demikian, tidak ada kebebasan pada keduanya. Adapun jika tidak terdapat hubungan korelasional antara keduanya, hal itu disebut dengan kebebasan mutlak. Dengan demikian, Dhât Tuhan adalah Dhât yang bebas (*al-ḥurr al-*

²¹ Ibn ‘Arabî, *al-Futûḥât*, Vol. 3, 437.

²² Kautsar Azhari Noer, *Ibn Arabi: Waḥdab al-Wujud dalam Perdebatan* (Jakarta: Paramadina, 1995), 127.

²³ Muḥy al-Dîn Ibn ‘Arabî, *Fuṣûṣ al-Ḥikam*, komentator Abû al-A’lâ al-‘Afiî (Kairo: Dâr al-Iḥyâ’ al-‘Arabîyyah, 1946), 81.

²⁴ Ibn ‘Arabî *al-Futûḥât*, Vol. 14, 367.

muṭlaq), hanya saja Dia tidak dikenali dengan sifat ini, akan tetapi dikenali dengan sifat negasi (*salbīyah*).

Adapun bentuk realisasi kebebasan pada manusia adalah usaha pelepasan diri dari ketergantungan kepada selain Allah, bukan dari penghambaan kepada-Nya. Dengan kata lain, apa yang dimaksudkan oleh para sufi dengan kebebasan adalah orang yang tidak diperbudak oleh apapun selain Allah, sehingga ia adalah orang yang bebas dari selain Allah. Dengan demikian kebebasan adalah perhambaan yang direalisasikan sepenuhnya untuk Allah.²⁵

Karena segala sesuatu adalah milik Allah, maka status kehambaan manusia tidak bisa ditanggalkan, oleh karenanya ia tidak ada kebebasan dari Allah.²⁶ Makna kebebasan yang disematkan kepada manusia tidak lain adalah dalam keselarasannya dengan esensi kehambaan yang merupakan sifat dasar manusia.

Pada dasarnya, kebebasan manusia dalam nomenklatur tasawuf tidak lain adalah persoalan jiwa. Hal ini sebagaimana yang dikatakan oleh al-Shiblī “kebebasan adalah kebebasan jiwa bukan yang lainnya”.²⁷ Ia tidak mempunyai wujud dalam eksistensi manusia. Ibn ‘Arabī mengatakan “kebebasan adalah menegakkan hak-hak kehambaan kepada Allah, dengan demikian ia bebas dari selain Allah karena, karena Allah sangat pencemburu”.²⁸ Seorang hamba yang tidak dapat memenuhi sepenuhnya hak-hak kehambaan kepada-Nya ibarat seorang hamba sahaya yang mengeluarkan diri dari otoritas majikannya. Ini berarti totalitas penghambaan—sebagai makna kebebasan—adalah mengganti sifat kehambaan dengan sifat ketuhanan (*iz‘ālat sifat al-‘abd bi sifat al-Ḥaqq*)

Maqām dan Hâl Ḥurrīyah

Maqām dan *hâl* dalam nomenklatur tasawuf merupakan tingkatan-tingkatan atau *stations* yang digapai seorang hamba dalam perkembangan dan peningkatan spiritualnya. Menurut al-Ṭūsī, *maqām* merupakan kedudukan hamba dalam pandangan Allah berdasarkan apa

²⁵ Ibn ‘Arabī, *al-Futūḥāt*, Vol. 2, 502.

²⁶ Ibn ‘Arabī, *al-Futūḥāt*, Vol. 14, 366.

²⁷ Abū ‘Abd. al-Raḥmān al-Sullamī, *Ṭabaqāt al-Ṣūfīyah* (Kairo: Maktabah al-Khanjī, 1372 H), 343.

²⁸ Ibn ‘Arabī, *al-Futūḥāt*, Vol. 13, 196.

yang telah diusahakan, baik dalam beribadah, *mujâhadah*, atau *riyâdah*. Adapun *hâl* adalah situasi kejiwaan yang dianugerahkan oleh Allah kepada seorang hamba yang bersifat temporer. Perbedaannya dengan *maqâm*, jika *hâl* adalah anugerah Tuhan, maka *maqâm* adalah perolehan (*muktasab*).²⁹

Terminal Kebebasan (*Maqâm al-Ḥurrîyah*)

Sebagaimana telah disebutkan sebelumnya bahwa *al-ḥurrîyah* dalam pandangan Ibn ‘Arabî adalah *maqâm* Dhât yang tidak menerima hubungan korelasional (*idâfah*), karenanya ia hanya milik Dhât Tuhan semata. Jika sudah demikian, bagaimana manusia dapat merealisasikan *maqâm* kebebasan? Ibn ‘Arabî pun menjelaskan bahwa jika seorang hamba ingin merealisasikan *maqâm ḥurrîyah*, ia harus mengetahui bahwa *maqâm* tersebut adalah *maqâm taḥaqquq*, bukan *maqâm takballuq*.³⁰

Melalui *taḥaqquq*, seorang hamba akan melihat bahwa *maqâm* tersebut tidak dapat terealisasi kecuali dengan hilangnya sifat ketergantungan yang senantiasa melekat padanya, karena ia adalah makhluk yang *mumkin al-wujûd*. Melalui basis pemikiran ini, ia akan mengetahui bahwa penyandaran wujud kepada makhluk yang *mumkin al-wujûd* seperti dirinya adalah hal yang mustahil. Selanjutnya, ia akan beralih melihat kepada esensi dirinya dan ia mendapati bahwa pada hakikatnya ia tidak ada, tidak berwujud, dan ia menyadari bahwa ketiadaan adalah substansinya.

Dalam tahap ini, ia hanya akan melihat dirinya sebagai wujud ketiadaan, yang dengan begitu sifat ‘membutuhkan’ itu sendiri akan menghilang sehingga ia dalam terbebas dalam ketiadaannya, yakni kebebasan Dhât dalam wujud eksistensinya.³¹ Pemilik *maqâm* ini

²⁹ Ibn ‘Arabî, *al-Futûḥât*, Vol. 3, 99.

³⁰ *Taḥaqquq* merupakan dimensi esoteris sedangkan *takballuq* adalah dimensi eksoteris. *Taḥaqquq* tidak mungkin dapat dicapai kecuali jika hamba mencapai fase *takballuq* dengan benar. Dan ia tidak dapat ber-*takballuq* dengan benar jika ia tidak bersama orang yang telah diberi *tawfiq*. Karena jika ia bersamanya ia dianugerahi *tawfiq*. Dengan *tawfiq*, ia akan dianugerahi sifat *takballuq*. Setelah dianugerahi sifat *takballuq*, akan disampaikan kepadanya hakikat. Lihat Maḥmûd Maḥmûd al-Ghurâb, *al-Ḥubb wa al-Maḥabbah al-Ilâhîyah min Kalâm al-Shaykh al-Akbar Muḥy al-Dîn Ibn ‘Arabî* (Damaskus: Maṭba‘ah al-Kâtib al-‘Arabî, Cet. Ke-2, 1992), 179.

³¹ Ibn ‘Arabî, *al-Futûḥât*, Vol. 2, 227.

selanjutnya akan mengetahui bahwa segala entitas yang ada memiliki potensi mengenali nama-nama Dhât Tuhan sebagai lokus penampakan. Maka, ketika ia sanggup melihat Dhât Tuhan sebagai eksisten yang bersifat wajib, akhirnya ia dapat menyaksikan bahwa tidak ada yang wujud kecuali Tuhan. Sampai pada tahap ini, apabila seorang hamba memasuki hakikat entitas Tuhan, ia akan terbebas dari status kehambaan. Namun apabila ia masih bergantung kepada potensi kehambaannya, maka ia adalah hamba yang 'butuh'.³²

Pemahaman makna kebebasan sebagaimana dijelaskan di atas dapat dipahami bahwa seseorang yang tidak diperbudak oleh apapun kecuali Allah, dengan demikian dia bebas dari selain Allah. Kebebasan dalam makna ini adalah proses kehambaan hakiki dalam proses *'ubûdah* yang telah direalisasikan sepenuhnya.³³ Melalui *'ubûdah* ini, seorang hamba telah sampai kepada tujuan sebenarnya dari sang pencipta. Ia telah mendapatkan kembali Dhâtnya yang telah terbelah karena ia sukses menaiki martabat kesempurnaan (*insân kâmil*).

Hamba dalam *maqâm* ini menyadari bahwa ia diciptakan sebagai yang butuh kepada semua yang ada dalam wujud. Karena sifat substansialnya inilah maka tidak ada di dalam alam wujud ini sesuatu apapun kecuali ia membutuhkannya. Jika seorang hamba menyadari akan hal ini, ia akan mengerti bahwa Allah ada di sisi setiap sudut dari alam semesta yang selalu menyerunya. Alam semesta adalah manifes-manifes dari nama-nama Tuhan, oleh karenanya seorang kebutuhan hamba terhadap alam ini tidak lain adalah kebutuhannya kepada nama-nama Tuhan. Di sinilah ia mengetahui relasi yang membutuhkan dan yang dibutuhkan.³⁴

Bagi Ibn 'Arabî, hakikat manusia sebenarnya terdiri dari dua unsur, ketuhanan dan kemanusiaan. Tampaknya, pemikiran ini senada dengan yang juga menegaskan hal itu.³⁵ Sehingga melalui proses kenaikan substansi diri dari kemanusiaan ke realitas ketuhanan maka sempurnalah realisasi kesadaran diri manusia. Di sini Ibn 'Arabi ingin menunjukkan wujud dialektis antara dua status tersebut, yakni antara

³² Ibn 'Arabî, *al-Futûhât*, Vol. 14, 370.

³³ Ibn 'Arabî, *al-Futûhât*, Vol. 14, 372

³⁴ Ibn 'Arabî, *al-Futûhât*, Vol. 2, 372.

³⁵ Zakariyyâ Ibrâhîm, *Hîgel aw al-Mîhâlîyah al-Muṭlaqah* (Kairo: Maktabah Miṣr, 1970), 221.

kebebasan Allah yang mutlak dan kehambaan hamba yang mutlak. Ia pun mengatakan “selamanya hamba dan Tuhan bersama-sama dalam kesempurnaan wujud, sehingga hamba akan selalu menjadi hamba, begitu pula Tuhan akan selamanya menjadi Tuhan”.³⁶

Kondisi Kebebasan (*Hâl al-Hurrîyah*)

Jika *maqâm* adalah potensi perolehan (*muktasab*) melalui *mujâbadah* seorang hamba, maka *hâl* di sini merupakan anugerah Tuhan bukan karena usaha hamba.³⁷ Dengan pengertian ini, maka *hâl al-hurrîyah* adalah anugerah Tuhan kepada hamba sebagai anugerah atas suatu perbuatan yang telah dilakukan. Ibn ‘Arabî mengatakan “ketahuilah bahwasannya kebebasan dalam pandangan kami adalah menghilangkan sifat kehambaan dengan menggantinya dengan sifat ketuhanan ketika segenap hidupnya dikembalikan kepada-Nya. Inilah eksistensi hamba yang sebenar-benarnya. Dengan begitu, ia menjadi tempat bagi daya Tuhan.³⁸ Mengganti sifat hamba dengan sifat ketuhanan ini didasarkan pada *hadîth* kudsi yang berbunyi “sesungguhnya Allah swt berkata barangsiapa yang memusuhi kekasihku niscaya Aku akan memeranginya, dan tidaklah mendekati diri kepada hamba-Ku dengan sesuatu yang lebih Aku cintai dari apa-apa yang Aku wajibkan kepadanya, dan tidak henti-henti hamba-Ku mendekati diri kepada-Ku dengan ibadah-ibadah Sunnah, sehingga Aku mencintainya. Maka apabila Aku telah mencintainya, Aku akan menjadi pendengarannya, penglihatannya, tangannya, dan kakinya. Jika ia meminta-Ku, maka sungguh Aku akan memberikannya. Jika ia meminta perlindungan kepada-Ku maka Aku melindunginya, dan Aku tidak akan bimbang terhadap sesuatu yang Aku lakukan sebagaimana kebimbangan seorang mukmin yang tidak menyukai kematian sedangkan Aku juga tidak suka berbuat buruk padanya. Namun Ibn ‘Arabî di sini tidak melihat bahwa *hâl* ini diperoleh karena hamba tersebut melakukan ibadah-ibadah sunnah, akan tetapi diberikan karena pengorbanan dan perbuatan yang dilakukannya dalam rangka mendekati diri kepada Allah. *Hâl* ini adalah wujud kecintaan Allah, dengan demikian ia merupakan anugerah

³⁶ Ibn ‘Arabî, *al-Futûhât*, Vol. 1, 167.

³⁷ Ibn ‘Arabî, *al-Futûhât*, Vol. 3, 99.

³⁸ Ibn ‘Arabî, *al-Futûhât*, Vol. 2, 502.

dan pemberian Tuhan, bukan balasan dan usaha seorang hamba. Dengan demikian kecintaan Tuhan menggantikan sifat hamba yang dicintai dengan sifat ketuhanan yang mencintai. Ketika sifat kehambaan itu menghilang, maka ia akan terbebas.

Terminal Meninggalkan Kebebasan (*Maqâm Tark al-Ḥurrîyah*)

Menurut Ibn ‘Arabî, penyandaran manusia dengan sifat kehambaan (*‘ubûdîyah*) kepada Tuhannya atau kepada sifat *‘ubûdîyah*, lebih utama dari penyandaran manusia dengan sifat kebebasan (*ḥurrîyah*) dalam arti bebas dari selain Allah, yakni bebas dari perbudakan kepada hal selain Allah. Ketika hamba berada dalam *maqâm* kebebasan, maka yang ia saksikan tidak lain hanyalah entitas-entitas selain Allah. Hal ini karena hanya dengan menyaksikan selain Allah, tercapailah kebebasan dari mereka. Ia, dalam posisi ini, hilang dari sifat kehambaan (*‘ubûdîyah*) maupun realisasi kehambaan sejati (*‘ubûdab*). Karena itu, menurut Ibn ‘Arabî, *maqâm ‘ubûdîyah* lebih mulia dari *maqâm ḥurrîyah* dan *maqâm ‘ubûdab* lebih mulia dari *maqâm ‘ubûdîyah*. Pandangan Ibn ‘Arabî mengenai hal ini sejalan dengan pandangan al-Ṭûsî dalam *al-Luma‘*, di mana ia mencela sebagian golongan yang mengkategorikan *maqâm al-ḥurrîyah* lebih sempurna dari *maqâm ‘ubûdîyah* dengan memisahkan antara keduanya.³⁹

Pandangan Ibn ‘Arabî ini sejalan dengan pandangan para sufi lainnya yang memprioritaskan *maqâm al-‘ubûdîyah* daripada *maqâm al-ḥurrîyah* dan *‘ubûdab* lebih mulia daripada *al-‘ubûdîyah*. Pengunggulan *maqâm* meninggalkan kebebasan atau *maqâm ‘ubûdab* ini didasarkan pada isyarat Nabi saw dalam cerita Maimûnah binti Ḥârith ketika ia memerdekakan budaknya pada zaman Nabi. Setelah Maimûnah mengatakan berita tersebut kepada rasulullah saw., beliau kemudian bersabda *law a‘ṭaytibâ akhwâlaki lakâna a‘ṣam liajrika* (andai Engkau memberi budak itu keadaan-keadanmu—yakni dengan tetap menjadi budakmu dan belajar agama darimu—maka pahala yang engkau peroleh lebih besar). Atas dasar itu menurut Ibn ‘Arabî *maqâm al-‘ubûdîyah* lebih unggul atas pahala kebebasan.

³⁹ Abû Naṣr ‘Abd Allâh b. ‘Alî al-Sarrâj al-Ṭûsî, *al-Luma‘ fî al-Taṣawwuf* (Kairo: Dâr al-Kutub a-Ḥadîthah, 1860), 448.

Ibn ‘Arabî mengatakan bahwa sesungguhnya *maqâm* meninggalkan kebebasan (*tark al-ḥurrīyah*) tidak lain adalah realisasi kehambaan sejati (*‘ubūdah maḥḍah*). Pemilik *maqâm* ini tunduk pada sebab-sebab, karena ia telah menyaksikan dengan seksama ilmu hikmah dalam pemberlakuan sebab-sebab tersebut oleh karena itu ia merendahkan dirinya dibawah kekuasaan sebab-sebab. Pemilik *maqâm* ini bagaikan bumi: didiami oleh orang baik dan buruk, dan ia memberikan manfaatnya kepada orang mukmin dan orang kafir.

Ibn ‘Arabî menganjurkan juga *maqâm* meninggalkan kebebasan (*maqâm tark al-ḥurrīyah*). Ia menyitir ḥadīth Nabi dan menghadirkan contoh kejadian dari sejarah Nabi, yaitu kejadian keluarnya Nabi dari ibadah sebagai pemenuhan hak tubuh dari rasa lapar. Rasulullah berkata kepada Abû Bakar al-Ṣiddīq: Wahai Abû Bakar, apa yang membuatmu keluar? Ia menjawab: “karena lapar, wahai Rasulullah”. Kemudian Rasulullah berkata “lapar jugalah yang membuatku keluar”. Kemudian beliau bersama sahabatnya pergi ke rumah al-Ḥaytham b. Abî al-Taḥḥân, kemudian ia menyembelih binatang untuk mereka dan memberi mereka makan.⁴⁰ Menurut Ibn ‘Arabî, ḥadīth tersebut mengilustrasikan bahwa Nabi dan Abû Bakar tidaklah keluar rumah kecuali untuk mencari pemenuhan atas hak-hak yang menjadi kemanfaatan bagi mereka. Dengan demikian lapar telah memperbudak mereka; dan andai mereka tidak keluar dan tetap tinggal, maka mereka dalam keadaan di bawah paksaan sabar. Berdasarkan atas ḥadīth Nabi tersebut, Ibn ‘Arabî menegaskan bahwasannya perbuatan Nabi adalah contoh kemanusiaan tertinggi, dan bahwa tidak ada yang lebih benar dan tidak ada puncak tertinggi darinya yang dapat dicapai.⁴¹ Letak keutamaan mereka dalam hal ini adalah bahwasannya mereka keluar untuk memenuhi hak-hak diri mereka dan berusaha memenuhinya pada saat mereka mungkin melakukannya. Sebaliknya, jika mereka duduk diam, disertai kemungkinan mereka untuk memenuhi hak tersebut, maka mereka zalim dan tidak mengetahui hukum Tuhan.

Manusia sempurna dengan sifat kemanusiaannya tidak tetap dalam sifat ketuhanannya akan tetapi ia kembali kepada sifat kemanusiaannya, yakni kepada kehambaan. Ibn ‘Arabî menegaskan

⁴⁰ Ibn ‘Arabî, *al-Futūḥât*, Vol. 2, 228.

⁴¹ Ibn ‘Arabî, *al-Futūḥât*, Vol. 2, 228.

“manusia tidak akan mengetahui getirnya bersifat layaknya Tuhan (*ta'allub*) dan manisnya bersifat sebagai hamba” kecuali orang yang telah merasakan keduanya. Dia juga mengatakan bahwa seseorang tidak akan merasakan nikmatnya kehambaan kecuali orang itu merasakan sakitnya ketika ia bersifat dengan sifat ketuhanan (*rubûbîyah*).⁴²

Sebagaimana dalam *maqâm hurriyah* terdapat banyak tingkatan di dalamnya, dalam *maqâm tark al-hurriyah* juga demikian. Derajat-derajat yang ada dalam dalam *maqâm hurriyah* pada dasarnya juga terdapat dalam *maqâm tark al-hurriyah* disamping tambahan yang diberikan oleh sifat meninggalkan karena di dalamnya ada penegakan hikmah dan menjaga hal pokok yang menjadi dasar kebebasan.

Catatan Akhir

Makna kebebasan dalam perspektif para sufi pada hakikatnya merupakan suatu bentuk pengembangan makna kebebasan dalam Islam. Diawali dengan pengakuan atas adanya kehendak bebas manusia, oleh para sufi, hal itu kemudian diarahkan untuk mengoptimalkan diri sesuai dengan esensi Dhâtnya. Untuk itu manusia dituntut mengenal hakikat dirinya yang tidak lain adalah wujud kehambaannya. Sehingga untuk mencapai kebebasan sejati, ia harus menciptakan harmoni antara dirinya dengan pemenuhan hak kehambaan.

Dalam pandangan Ibn 'Arabî, kebebasan sejati adalah kebebasan dhat dari segala relasi. Karena itu kebasan absolut hanya milik Dhât Allah semata. Adapun kebebasan pada manusia tidak lain adalah kebebasan dari penghambaan selain Allah dan dalam makna spesifik, ia terbebas dalam bentuk ketiadaan. Pada manusia, kebebasan dicapai dalam totalitas kehambaan kepada Tuhan, karena esensi manusia adalah sebagai hamba-Nya.

Daftar Pustaka

- 'Arabî, Muhy al-Dîn Ibn. *Al-Futûhât al-Makkîyah*, taḥqîq 'Uthmân Yahyâ. Kairo: al-Hayah al-Miṣriyah al-Âmmah li al-Kitâb, 1992.
----. *Fuṣûṣ al-Hikam*, komentator Abû al-A'lâ al-'Afîfî. Kairo: Dâr al-Ihyâ' al-'Arabîyah, 1946.

⁴² Ibn 'Arabî, *al-Futûhât*, Vol. 1, 167-173.

- Arabi, Ibnu. *Risalah Kemesraan*, terj. Hodri Arieu. Jakarta: Serambi, 2005.
- Badawî, ‘Abd. al-Raḥmân. *Mawsû‘ah al-Falsafah*, Vol. 1. Beirut: al-Mu‘assasah al-‘Arabîyah li al-Dirâsât wa al-Nashr, 1984.
- Ghurâb (al), Maḥmûd Maḥmûd. *al-Ḥubb wa al-Maḥabbah al-Ilâhîyah min Kalâm al-Shaykh al-Akbar Muḥy al-Dîn Ibn ‘Arabî*. Damaskus: Maṭba‘ah al-Kâtib al-‘Arabî, Cet. Ke-2, 1992.
- Ḥanbalî (al), Abû al-Falâḥ ‘Abd. al-Ḥayy b. al-‘Imâd. *Shadharât al-Dhabab fî Akhbâr min Dhabab*, Vol. 5. Beirut: al-Maktab al-Tijârî li al-Ṭibâ‘ah wa al-Nashr wa al-Tawzî‘, t.th.
- Hilâl, Ibrâhîm. *al-Taṣawwuf al-Islâmî bayn al-Dîn wa al-Falsafah*. Kairo: Dâr al-Nahḍah al-‘Arabîyah, 1975.
- Ḥilmî, al-Shaykh Muḥammad Rajab al-Qâdirî. *al-Burbân al-Aẓḥar fî Manâqib al-Shaykh al-Akbar*. Kairo: Maṭba‘ah al-Sa‘âdah, t.th.
- Ibrâhîm, Zakariyyâ. *Hîgel aw al-Mithâlîyah al-Muṭlaqah*. Kairo: Maktabah Miṣr, 1970.
- . *Mushkilah al-Hurrîyah*. Kairo: Maktabah Miṣr, 1963.
- Khâṭib (al), Muḥammad ‘Ajjâj. *Usûl al-Ḥadîth*. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- Mahdî (al), Jûdah Muḥammad Abû al-Yazîd. *Biḥâr al-Wilâyah al-Muḥammadîyah fî Manâqib A‘lâm al-Ṣūfîyah*. Kairo: Dâr Gharîb li al-Ṭibâ‘ah wa al-Nashr wa al-Tawzî‘, 1998.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Three Muslim Sages*. New York: Caravan Books, 1969.
- Noer, Kautsar Azhari. *Ibn Arabi: Waḥdah al-Wujûd dalam Perdebatan*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- Qushayrî (al), Abû al-Qâsim ‘Abd. al-Karîm. *al-Risâlah al-Qushayrîyah*. Kairo: Dâr al-Kutub al-Ḥadîthah, 1974.
- Sahal, Ahmad. *Empat Esai Kebebasan*, dalam Isaiiah Berlin (ed.). Jakarta: LP3ES dan Freedom Institut, 2004.
- Sullamî (al), Abû ‘Abd al-Raḥmân. *Ṭabaqât al-Ṣūfîyah*. Kairo: Maktabah al-Khanjî, 1372 H.
- Ṭûsî (al), Abû Naṣr ‘Abd Allâh b. ‘Alî al-Sarrâj. *al-Luma‘ fî al-Taṣawwuf*. Kairo: Dâr al-Kutub al-Ḥadîthah, 1860.

