

PANDANGAN IBN 'ARABÎ TENTANG AL-QUR'AN SEBAGAI PENGHIMPUN

Chafid Wahyudi

Sekolah Tinggi Agama Islam al-Fithrah, Surabaya
hafiz_why@yahoo.co.id

Abstract: The leaders and observers disagree about sufism narrated by Ibn 'Arabî. Some parties considered him as a sufi who does not rely on the Koran, but others actually had put him always associated with the Koran. Although Ibn 'Arabî considered not to rely on the Koran, he claimed that the knowledge gained is through the "opening" or "disclosure" (*fath, kashf*) with respect to the actual meaning of the Koran. Ibn 'Arabî wrote, We are not quoting the words of the philosopher at all, nor the words of others. What we argue in this book and all our other books are what is given through *Kashf* and dictated by *al-Haqq*. Based on this claim, the authors try to lift the view of Ibn 'Arabî on the Koran.

Keywords: *Fath, kashf*, the Koran.

Pendahuluan

Kehadiran Ibn 'Arabî dengan membawa gagasan *wahdat al-wujûd* tentang kesadaran manusia bahwa dirinya adalah manifestasi Allah membawa polemik tersendiri dalam wacana tasawuf. Kesadaran atas penyatuan manusia dengan Allah sebagai kekasih yang merupakan bagian dari *ma'rifah*, pada hakikatnya telah dikumandangkan oleh pendahulunya seperti Abû Yazîd al-Buṣṭâmî (w. 364 H) yang diakui sebagai tokoh pencetus paham *ittihâd* maupun al-Hallaj (244-309H) dengan paham *ḥulûl* yang juga tidak sepi dari cercaan. Salah satu pioner mengenai hal itu adalah Ibn Taimiyah yang mengatakan, "Suatu paham yang mengatakan makhluk adalah bagian dari Khâliq adalah kekufuran. Itu merupakan musuh-musuh Allah... Barangsiapa menyakininya maka ia kafir".¹

¹Said Aqil Siraj, *Ma'rifatullah: Pandangan Agama-agama Tradisi Filsafat* (Jakarta: ELSAS, 2003), 62.

Sementara itu Alwi Shihab mengatakan bahwa konsep-konsep dalam tasawuf falsafi, seperti *fanâ'*, *ittihâd*, *hulûl*, dan *wahdat al-wujûd*, sebagaimana ia rangkum dari beberapa kalangan, agak sulit menemukan dasar-dasarnya dalam ajaran Islam, justru sebaliknya lebih mudah menemukan akar-akarnya pada sumber-sumber asing.² Pandangan ini mengarah pada anggapan bahwa tasawuf yang dikembangkan Ibn 'Arabî tidak bersandar pada al-Qur'an dan al-Sunnah.

Di sisi lain, William C. Chittick berpandangan bahwa karya-karya Ibn 'Arabî, tidak lain adalah pengejawantahan (baca: tafsir) dari al-Qur'an.³ Hampir senada dengannya Michel Chodkiewicz, salah seorang pengkaji terbaik tentang Ibn 'Arabî, mengatakan bahwa tidak mungkin memahami karya-karya Ibn 'Arabî tanpa mengingat al-Qur'an yang selalu hadir dalam segala sesuatu yang ia tulis.⁴

Menjadi menarik ketika yang lain menganggap Ibn 'Arabî sebagai sufi yang tidak bersandar pada al-Qur'an, namun dipihak lain justru telah menempatkan Ibn 'Arabî selalu berkelindan dengan al-Qur'an. Juga tidak kalah menariknya meski Ibn 'Arabî dianggap tidak bersandar pada al-Qur'an, justru Ibn 'Arabî mengklaim bahwa pengetahuan yang diperolehnya adalah melalui pembukaan (*fath*) atau penyingkapan (*kashf*) yang sebenarnya berkenaan dengan makna al-Qur'an. Berkaitan dengan hal tersebut Ibn 'Arabî menulisnya, "Kami tidaklah mengutip perkataan para filosof sedikitpun, dan tidak pula perkataan orang lain. Apa yang kami kemukakan di dalam kitab ini dan semua kitab kami yang lain adalah apa yang diberikan melalui *kashf* dan didikte oleh *al-Haqq*".⁵

Bersandar pada klaim tersebut, maka tulisan ini mencoba mengangkat pandangan Ibn 'Arabî tentang al-Qur'an.

²Alwi Shihab, *Islam Sufistik: Islam Pertama dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia* (Bandung: Mizan, 2001), 33.

³William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination* (Albany N.Y.: State University of New York Press, 1989), xv.

⁴Michel Chodkiewicz, "Some Remarks about the Role of the Quran in Ibn 'Arabi's Writings" dalam Syeda Sayidain Hameed (ed.), *Contemporary Relevance of Sufism* (New Delhi: Indian Council for Cultural Relations, 1993), 40.

⁵Muhy al-Dîn b. 'Arabî, *al-Futûhât al-Makkîyah*, Vol. 3 (Libanon: Dâr al-Fikr, 1994), 432.

Biografi Ibn ‘Arabî

Sebelum mendiskusikan lebih jauh tentang siapa dan bagaimana perjalanan intelektual dan spiritual Ibn ‘Arabî, patut menjadi catatan bahwa ada dua pemikir besar yang bernama Ibn ‘Arabî yang hidupnya hampir bersamaan, untuk tidak mengatakan berangkai. Kedua pemikir itu adalah Abû Bakr b. ‘Arabî (1076-1148 M.) dan Muḥy al-Dîn b. ‘Arabî (1165-1240). Keduanya sama-sama berdarah Sepanyol. Hanya, yang membedakan secara jelas adalah Abû Bakr b. ‘Arabî pernah menjadi hakim agung di Seville dan sempat terlibat dalam aktivitas ilmiah dengan Abû Ḥamid al-Ghazâlî.⁶ Sedangkan Muḥy al-Dîn b. ‘Arabî tidak pernah karena memang tidak sejaman dengan al-Ghazâlî. Adapun pemikir yang menjadi titik perhatian dalam makalah ini adalah Ibn ‘Arabî yang lahir belakangan, yaitu Muḥy al-Dîn Ibn ‘Arabî. Nama lengkapnya adalah Muḥy al-Dîn Abû ‘Abd Allâh Muḥammad b. ‘Alî b. Muḥammad b. ‘Arabî al-Ḥâtimî al-Ṭâî.

Bagaimanapun mendapatkan gambaran yang sejati (*true picture*) tentang personalitas dan sepirtual Ibn ‘Arabî bukanlah sesuatu yang mudah untuk dilakukan. Hal itu di antaranya diakui oleh M.M. Sharif,⁷ Henry Corbin,⁸ Michel Chodkiewicz,⁹ dan Annimarie Schimmel.¹⁰ Banyak data yang telah ditulis oleh para pemerhati tasawuf dan pemikiran

⁶W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology* (New York: Columbia University Press, 1992), 114-5.

⁷Menurutnya, kesulitan itu bukan karena kurang data biografis yang bisa digunakan untuk menggambarkannya. Justru data tentang itu sangat banyak. Persoalannya data-data tersebut seringkali menyimpan pertanyaan-pertanyaan yang perlu diurai lebih lanjut. Lihat M. M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, Vol. 1 (New Delhi: D.K. Publishers Distributors (P) Ltd., 1995), 398.

⁸Bahkan karena banyaknya data yang diurai lebih lanjut (*conflicting*) itu, menurut Corbin, satu-satunya cara untuk bisa memahami dia adalah dengan menjadi muridnya dan mendekatinya sebagaimana ia mendekati guru-gurunya. Lihat Henri Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn ‘Arabi*, terj. Ralph Manheim (Princeton N.J.: Princeton University Press, 1069), 5.

⁹Menurutnya, kesulitan itu muncul karena tingginya tingkat kombinasi antara kecerdasan dan kesalihan Ibn ‘Arabî serta bagaimana disiplin ilmu yang dibahas dalam karya-karyanya. Lihat Michel Chodkiewicz, *Konsep Ibn ‘Arabi tentang Kenabian dan Aulia*, terj. Dwi Surya Atmadja (Jakarta: Raja Grafindo, 1999), 8.

¹⁰Lihat Annimarie Schimmel, *Mystical Dimension of Islam* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), 263.

Islam tentang Ibn ‘Arabî, baik sebagai seorang pemikir maupun Sufi,¹¹ namun tidak juga dapat menghindari terjadinya silang pendapat. Bahkan tidak jarang muncul persepsi yang keliru, seperti oleh Asin Palacios, bahwa Ibn ‘Arabî adalah layaknya orang kristen tanpa Yesus, serta ‘Afifi yang sangat reduksionis bahwa Ibn ‘Arabî bukanlah seorang pemikir, termasuk doktrinnya bukanlah eksposisi yang sistematis terhadap spekulasi intelektual.¹²

Salah satu contoh kesulitan yang akhirnya berbuntut pada silang pendapat tersebut, dan akhirnya menimbulkan daya tarik yang tinggi untuk mendiskusikan sosok Ibn ‘Arabî, menurut Schimmel, salah satu contohnya tercermin dalam perdebatan pandangan tentangnya dan termasuk karyanya. Para sarjana Barat Tradisional melihat Ibn ‘Arabî lebih dari representasi dari penganut pantaisme dan monisme Islam. Ibn ‘Arabî dipandang telah merusak eksistensi Tuhan sebagai sebuah kekuatan yang hidup dalam Islam serta bertanggungjawab terhadap terjadinya pembusukkan dalam keberagaman Islam.¹³ Sementara itu, Sayyed Husein Nasser justru memandang karya-karya Ibn ‘Arabî sebagai sebuah eksplanasi yang utuh terhadap apa yang telah dipahami oleh para sufi sebelumnya.¹⁴

Ibn ‘Arabî lahir di Murcia, 7 Agustus 1165 bertepatan dengan 17 Ramadan 560 H. Besarnya figur seorang Ibn ‘Arabî tampak dari nama-nama panggilan yang diberikan kepadanya. Selain Muhy al-Dîn (*the Animator of the Religion*), ia juga dipanggil dengan nama-nama di antaranya; al-Shaykh al-Akbar (*Doktor Maximus*), dan Ibn Aflatûn (*the Son of Plato*

¹¹Misalnya, Butterworth menilai bahwa Ibn ‘Arabi bagian dari kelompok filosof yang banyak terinspirasi oleh Ibn Sinâ dan bersosiasi dengan kaum iluminasionis bersama al-Suhrawardî, al-Sijistânî, al-Shirazî. Lihat Charles E. Butterworth (ed.), *The Political Aspects of Islamic Philosophy* (Cambridge: Harvard University Press, 1992), 3.

¹²Choldkiewicz, *Konsep Ibn ‘Arabi*, 8.

¹³Memang dalam persepsi Barat modern, *mysticism* hampir secara definitif berimplikasi pada timbulnya sikap *ascetic*, sikap yang tidak bergerak dalam keterlibatan aktif dalam urusan duniawi. Namun demikian, di dunia Islam persepsi terhadap *mysticism* seperti tidaklah tunggal atau terlaui dominan. Artinya, ada pandangan lain tentang itu, yakni tidak harus menimbulkan sikap *ascetic*. Lihat Martin van Bruinessen, “Sufism and Sultans in Southeast Asia and Kurdistan: A comparative Survey” dalam *Jurnal Islamika*, Vol. 3, No. 3 (1996), 6.

¹⁴Schimmel, *Mystical Dimension of Islam*, 263.

atau *Platonist*).¹⁵ Dengan asumsi bahwa nama-nama itu tidak muncul dengan tanpa sebab, maka cukup alasan untuk menjadikan nama-nama itu sebagai bukti kebesaran Ibn ‘Arabî, baik dalam pengertian kecerdasan maupun kesalihan.

Melihat namanya yang dinisbatkan kepada al-Ḥâtimî al-Ṭâ’î, terlihat bahwa ia adalah keturunan suku Arab Ṭay, sebuah kenyataan yang membuktikan bahwa mistisisme muslim bukanlah sebuah warisan satu-satunya (*exclusif heritage*) berasal dari Persia.¹⁶ Dia berasal dari sebuah keluarga yang sangat terkenal kesalihannya. Ayah dan dua pamannya adalah para sufi terkenal. Dia mendapat pendidikan dasarnya sejak berusia 8 tahun di Sevilla, kota yang merupakan pusat kajian keilmuan saat itu.¹⁷ Di Sevilla, ia menghabiskan waktunya untuk belajar selama 30 tahun di bawah bimbingan para pemikir besar kota itu, seperti Abû Bakr b. Khalaf, Ibn Zarqûn, Abû Muḥammad ‘Abd al-Ḥaqq al-Ishbîlî. Di kota itu, ia juga bertemu guru-guru sepiritual pertama kali seperti Yûsuf b. Khalaf al-Qûmî, murid personal dari Shaykh Abû Madyan, dan Şâlih al-‘Adawî seorang yang ia gambarkan sebagai asketis murni (*a perfect ascetic*).¹⁸

Pada masa muda ini, Ibn ‘Arabî pernah berguru kepada dua tokoh sufi wanita yang sangat ia hormati; Yasmin, sufi dari Marchenna, dan Fâtimah, sufi dari Cordova. Sufi yang disebut terakhir itu sangat membekas sekali ajarannya pada diri Ibn ‘Arabî hingga ia disebut sebagai ibu spiritualnya (*spiritual mother*).¹⁹ Pikiran-pikiran Fâtimah ini cukup berpengaruh kepada Ibn ‘Arabî. Ini terbukti bahwa pada masa pergumulan spiritual dengan Fâtimah, Ibn ‘Arabî telah memulai proses perancangan metode salat yang, menurutnya, merupakan sarana berdialog dengan Tuhan. Metode salat Ibn ‘Arabî itu disebut oleh Corbin dengan *method of theophanic prayer*, yaitu salat yang menjadi sarana dialog yang kreatif dengan Tuhan, karena salat merupakan doa Tuhan dan doa manusia secara bersama-sama.²⁰ Konsep ini memiliki elemen-elemen

¹⁵Corbin, *Creative Imagination*, 39.

¹⁶Sharif, *A History of Muslim*, 399.

¹⁷Corbin, *Creative Imagination*, 39.

¹⁸Sharif, *A History of Muslim*, 399.

¹⁹Selain kelebihan spiritual yang dimiliki, Fâtimah juga kagumi oleh Ibn ‘Arabî karena ia memiliki kecantikan dan keagunan yang tinggi. Lihat Corbin, *Creative Imagination*, 40.

²⁰Ibid.

kedekatan dengan konsep gurunya, Fâtimah, mengenai kekuatan kharismatik dan aura surat al-Fâtiḥah yang bisa ditampakkan dalam wujud yang konkret.²¹

Selama tinggal di Sevilla, Ibn ‘Arabî bertemu dan akhirnya menikah dengan seorang wanita yang disebut sebagai wanita yang tinggi ketakwaannya.²² Selain menetap di Sevilla, dia mengembara ke banyak kota di Spanyol dan Maroko (Maghrib), di antaranya ke Cordova. Di kota itu, ia berkenalan dengan Ibn Rushd yang kelak menjadi hakim kota itu.²³

Pada tahun 1194 M./590 H., ia pergi ke Fez dan Maroko.²⁴ Pada usia 28, yakni tahun 1193 M./589 H., ia memulai pengembaraannya ke kawasan Timur. Pada tahun 1201-1203 M., ia pergi ke Kairo, Jerusalem, dan Mekkah, sebuah kota yang menjadi saksi atas kegiatannya dalam belajar dan mengajar hadis untuk beberapa lama.²⁵ Akhirnya, ia menetap di Damaskus hingga meninggal pada tanggal 28 Rabi‘ al-Thânî 638 H., bertepatan dengan 17 November 1240 M. Dia dikebumikan di pegunungan Qasiyun di areal pemakaman khusus Qâdî Muḥy al-Dîn b. al-Dhaki.²⁶

Awal Pengertian al-Qur’an

Al-Qur’an secara formal linguistik adalah membaca, menelaah, dan mempelajari.²⁷ Quraish Shihab mengartikan al-Qur’an dengan bacaan sempurna.²⁸ Selain berarti bacaan, Mannâ‘ Khalîl al-Qaṭṭân mengatakan

²¹Aura surat al-Fâtiḥah tersebut bisa dipancarkan oleh Fâtimah untuk membantu wanita yang dilanda ketertekanan yang berat (*distress*) melalui proses pembacaan. Ibid.

²²Bahkan menurut Corbin, wanita itu tampaknya juga banyak mempengaruhi orientasinya terhadap sufisme. Lihat Ibid., 39.

²³Sharif, *A History of Muslim*, 399.

²⁴Ibid.

²⁵Chodkiewicz, *Konsep Ibn ‘Arabi*, 10. Lihat juga Sharif, *A History of Muslim*, 400.

²⁶Sharif, *A History of Muslim*, 400. Lihat juga Corbin, *Creative Imagination*, 29.

²⁷Ahmad Warson Munawir, *Kamus al-Munawir Arab-Indonesia terlengkap* (Yogyakarta: Unit Pengadaan Buku-Buku Ilmiah Keagamaan Pondok Pesantren al-Munawir, t.th), 1184.

²⁸Sebagaimana ia tegaskan bahwa tiada karakteristik bacaan manapun yang keindahan bahasa, ketelitian, dan keseimbangannya, dengan kedalaman makna, kekayaan dan kebenarannya, serta kemudahan pemahaman dan kehebatan yang dapat menandingi al-Quran sebagai bacaan yang sempurna. Lihat M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur’an: Tafsir Maudhu’i atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 1998), 3-5.

bahwa *qara'a* mempunyai arti mengumpulkan dan menghimpun, dan *qira'ah* berarti menghimpun huruf-huruf dan kata-kata satu dengan yang lain dalam satu ucapan yang tersusun rapi.²⁹

Sementara itu dalam pandangan Ṣubḥî al-Şâlih, perkataan *qara'a* yang berarti *tilâwah* (bacaan) berasal dari bahasa Aramia yang kemudian diadopsi orang-orang Arab dalam percakapan sehari-hari. Dalam pelacakannya, perkataan *qara'a* yang digunakan oleh orang-orang Arab Jâhiliyah tidaklah dalam arti membaca (*talâ*) sebagaimana Ṣubḥî al-Şâlih mengutip bait syair 'Amr b. Kalthûm, *Hijân al-lawn lam taqra' janîna* (perempuan jalang tak dapat mengandung janin). Jadi, kata *taqra'* yang berasal dari akar kata *qara'a* dalam syair tersebut digunakan dalam arti mengandung atau hamil. Meskipun demikian, jauh sebelum Islam, orang-orang Arab telah menggunakan kata *qara'a* yang berasal dari Aramia itu dengan makna *tilâwah* (membaca). Hal ini dapat dikatakan karena berbagai bahasa Aramia dahulu pernah menguasai negeri-negeri Palestina, Suriah, daerah-daerah Caucasia, dan sebagian negeri Irak. Kenyataan lain bangsa Arab adalah tetangga bangsa Yahudi, bangsa yang agamanya menggunakan bahasa Aramia, dan mereka itulah yang mempercepat penyebaran kosakata keagamaan Aramia. Atas kenyataan tersebut cukup memberi alasan untuk meng-Arab-kan perkataan tersebut, yang kemudian digunakan oleh Islam untuk penamaan kitab sucinya.³⁰

Selain alasan tersebut di atas, tentunya ada pertimbangan lain al-Qur'an digunakan berbeda dengan nama yang digunakan orang Arab bagi bacaan yang terhimpun. Misalnya, al-Qur'an dinamakan *dimân* dan surat-suratnya dinamakan *qasîdah*, ayatnya dinamakan *bayt*, dan ujung-ujung ayat dinamakan *qawâfi*. Seandainya al-Qur'an menggunakan nama-nama tersebut niscaya akan muncul perlakuan pertimbangan Jâhiliyah, ini tentunya akan membawa pada pengertian bahwa al-Qur'an seakan menempuh jalur penggunaan dan pengakuan yang berlaku di Jâhiliyah. Akan tetapi meskipun ia diturunkan dengan bahasa Arab yang jelas, sebaliknya nilai-nilai yang diusung sangat berbeda dengan nilai-nilai orang

²⁹Mannâ' al-Khalîl al-Qaṭṭân, *Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an*, terj. Mudzakir AS. (Jakarta: Pustaka Litera AntarNusa, 1998), 16.

³⁰Ṣubḥî al-Şâlih, *Membahas Ilmu-ilmu al-Qur'an*, terj. Tim Pustaka Firdaus (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996), 12-13.

Arab Jâhiliyah. Berdasarkan ini, mungkin sekali bahwa alasan yang mendorong penggunaan nama al-Qur'an tidak dari bahasa Arab adalah untuk mencegah penamaan dan peristilahan Jâhiliyah yang didasarkan pada pemikiran dan konsep-konsep Jâhiliyah dengan segala kelemahannya, dari penyerupaan dengan makna-makna Islam yang baru.³¹

Adapun pengertian al-Qur'an secara terminologis, terungkap beragam definisi. Menurut ahli *Uṣūl al-Fiqh*, “al-Qur'an adalah *lafaz* yang berbahasa Arab yang diturunkan kepada Muḥammad sebagai *tadabbur* dan *tadhakkur*, yang disampaikan secara *mutawâtir*, yaitu dimulai dengan al-Fâtihah dan ditutup dengan surat al-Nâs.”³² Sedang ‘Abd al-‘Azîm al-Zarqânî menyebutkan, “al-Qur'an adalah Kalam Allah sebagai mukzijat yang diturunkan kepada Nabi Muḥammad yang termaktub di dalam *muṣṣhaf-muṣṣhaf*, yang disampaikan secara *mutawâtir*, dan membacanya dipandang berpahala”.³³ Adapun definisi netral yang telah disepakati dan dapat dijadikan acuan sebagaimana telah dirumuskan oleh Ṣubḥî al-Ṣâliḥ, “al-Qur'an adalah Kalam Illahi yang mengandung mu'jizat, yang diturunkan kepada Nabi Muḥammad dan tertulis dalam *muṣṣhaf* berdasarkan sumber-sumber mutawâtir yang bersifat pasti kebenarannya dan yang dibaca umat Islam dalam rangka ibadah”.³⁴ Ringkasnya, al-Qur'an adalah wahyu Illahi yang diturunkan kepada Nabi Muḥammad sebagai rasul pembawa syariat terakhir, yang dalam bentuknya sekarang termaktub dengan jelas dalam *muṣṣhaf* ‘Uthmânî, yang sampai kepada kita

³¹Mendukung alasan ini dalam firman Allah QS. al-Baqarah [2]: 104; “Wahai orang-orang yang beriman, janganlah kamu katakan (kepada Muḥammad): *Râ'inâ*, tetapi katakanlah: *Unzurâ*.” Kaitannya dengan ayat ini adalah orang-orang Yahudi yang bergumam seakan-akan menyebut *râ'inâ* yang ditujukan kepada Nabi Muḥammad padahal yang mereka katakan adalah *ru'ûnah*, yang artinya, “kebodohan yang sangat” sebagai ejekan kepada Muḥammad. Itulah sebabnya Tuhan menyuruh untuk mengganti perkataan *râ'inâ* dengan *undhurnâ* yang artinya juga sama. Lihat Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahannya* (Semarang: Toha Putra, 2000), 32.

³²M. Khudâri Beik, *Uṣūl al-Fiqh* (Mesir: Maktabah al-Tijâriyah al-Kubrâ, 1385), 209.

³³‘Abd al-‘Azîm al-Zarqânî, *Manâhil al-Irfân fî ‘Ulûm al-Qur'ân*, Vol. 1 (Beirut: ‘Isâ al-Bâb al-Ḥalbi, t.th), 12.

³⁴al-Ṣâliḥ, *Membahas Ilmu-ilmu al-Qur'an*, 15.

selaku umatnya dengan jalan *mutawâtir*, jika dibaca, baik pada waktu salat maupun diluar salat bernilai ibadah.

Konsepsi Ibn ‘Arabî tentang al-Qur’an

Ibn ‘Arabî menempatkan dirinya dalam pergumulan pemikiran Islam dengan mendasarkan semua ajarannya pada al-Qur’an. Dengan kata lain, bahwa semua yang ia tulis di dalam seluruh kitabnya adalah tentang al-Qur’an.³⁵ Lebih jauh, Ibn ‘Arabî mengukuhkan logosentrisme sendiri dengan mengklaim bahwa pengetahuan yang diperolehnya adalah melalui pembukaan (*fath*) atau penyingkapan (*kashf*) yang sebenarnya berkenaan dengan makna al-Qur’an. Berkaitan dengan hal tersebut Ibn ‘Arabî menulis, “Kami tidaklah mengutip perkataan para filosof sedikitpun, dan tidak pula perkataan orang lain. Apa yang kami kemukakan di dalam kitab ini dan semua kitab kami yang lain adalah apa yang diberikan melalui *kashf* dan didikte oleh *al-Haqq*”.³⁶

Di bagian yang lain, Ibn ‘Arabî juga menulis, “Sungguhny kitab kami ini dan kitab-kitab kami lainnya tidak mengikuti cara-cara penulisan sebagaimana layaknya, dan tidak pula mengikuti cara para penulis pada umumnya... ketika sesuatu ketika muncul dalam hati dari balik tirai, maka sang hati bergegas untuk mematuhi dan menuliskannya sesuai dengan batasan-batasan yang telah diperintahkan.”³⁷

Meski demikian, Ibn ‘Arabî sangat menyadari bahwa apa yang ia tulis ke dalam kitab-kitabnya hanyalah sedikit dari apa yang telah Allah bukakan (*fath*) kepadanya. Menyadari hal tersebut Ibn Arabî menyatakan; Apapun yang kami tulis di dalam setiap bab dibandingkan dengan apa yang kami miliki tidak lain bagaikan setetes air lautan... seperti apa kiranya bila dibandingkan dengan apa yang ada di dalam apa itu sendiri? Ia adalah lautan yang tiada berpantai.³⁸

Ini adalah hal penting dan mendasar yang terlalu sering dilupakan dalam studi terhadap Ibn ‘Arabî. Kenyataan yang terlupakan itulah mengantarkan William C. Chittick dengan mengasumsikan bahwa karya *al-Futûhât al-Makkiyah* (Penyingkapan-penyingkapan Makkah) dan seperti

³⁵Ibn ‘Arabî, *al-Futûhât al-Makkiyah*, Vol. 3, 56 dan 334.

³⁶Ibid., Vol. 2, 432.

³⁷Ibid., Vol. 1, 59.

³⁸Ibid., Vol. 2, 578.

karya-karya lain dari Ibn ‘Arabî, tidak lain adalah dari pengejawantahan (baca: tafsir) dari al-Qur’an.³⁹ Betapa besar peranan al-Qur’an dalam karya-karya Ibn ‘Arabî sehingga mustahil memisahkan al-Qur’an dari karya-karyanya. Tepat sekali jika Michel Chodkiewicz, salah seorang pengkaji terbaik tentang Ibn ‘Arabî, mengatakan bahwa tidak mungkin memahami karya-karya Ibn ‘Arabî tanpa mengingat al-Qur’an yang selalu hadir dalam segala sesuatu yang ia tulis.⁴⁰

Menurut Ibn ‘Arabî, Allah telah menurunkan tiga buah kitab kepada manusia, yakni kitab suci al-Qur’an (yang terdiri dari 114 surat), kitab yang disebut makrokosmos atau alam semesta, dan kitab yang disebut mikrokosmos atau manusia itu sendiri. Pernyataan ini dikemukakan sesuai dengan rumusan QS. Fuṣṣilat [41]: 53; *Sanurîhim âyâtinâ fî al-âfâq wa fî anfusihim ḥattâ yatabayyan labum annah al-ḥaq awalam yakefi bi rabbika annah ‘alâ kull shay’ shahîd* (Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kekuasaan) Kami di segala wilayah bumi dan pada diri mereka sendiri, hingga jelas bagi mereka bahwa al-Qur’an itu adalah benar. Tiadakah cukup bahwa Sesungguhnya Tuhanmu menjadi saksi atas segala sesuatu?).⁴¹

Masih menurut Ibn ‘Arabî, meskipun ketiga kitab tersebut berbeda, tetapi dari pandangan tertentu ketiganya adalah identik dan hakikatnya adalah satu. Semua yang ada dalam al-Qur’an pasti ada di dalam makrokosmos, dan apa yang ada di dalam keduanya pasti ada dalam mikrokosmos, demikian pula sebaliknya.⁴²

Selaras dengan pandangan di atas, ‘Abd al-Karîm b. Ibrahîm al-Jilî dalam kitabnya *al-Insân al-Kâmil*, menjelaskan keterkaitan antara kitab-kitab tersebut.

Ketahuilah bahwa al-Kitâb adalah terdiri dari surat-surat, ayat-ayat, kata-kata, dan huruf-huruf. Surat-surat adalah sama dengan bentuk *dhâtî*, yaitu *tajallî-tajallî* nama al-Kamâl (Kemahasempurnaan), sehingga pasti bahwa setiap surat memiliki makna yang berbeda, yang membedakan antara surat tersebut dengan surat-surat yang lain. Oleh karena itu setiap bentuk Ilahi pastilah sempurna melalui apa yang

³⁹Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, xv.

⁴⁰Chodkiewicz, *Contemporary Relevance of Sufism*, 40.

⁴¹Departemen Agama RI, *al-Qur’an dan Terjemahannya*, 965.

⁴²Ibn ‘Arabî, *al-Futûḥât al-Makkiyah*, Vol. 2, 150.

membedakan bentuk tersebut dari yang lainnya. Kalaulah bukan karena terlalu panjang, niscaya akan kusebutkan kepadamu setiap bentuk di kosmos yang selaras dengan setiap surat al-Qur'an. Sedangkan ayat-ayat adalah sama dengan realitas-realitas penghimpunan".⁴³

Dari ketiga kitab tersebut, Ibn 'Arabî menegaskan, al-Qur'an adalah sebuah kitab di antara kitab-kitab yang lain, kecuali hanya al-Qur'an-lah yang memiliki kepenghimpunan (*jam'iyah*).⁴⁴ Masih di antara ketiga kitab tersebut, al-Qur'an yang lebih siap untuk dipahami dari pada "Kalam kosmis yang diwahyukan, karena al-Qur'an sebagai kalam tertulis tersebut menyediakan kunci yang dengannya manusia dapat memperoleh *fath* (keterbukaan), yaitu terbukanya pintu untuk memahami ayat-ayat baik yang ada di dalam makrokosmos (alam disekitar kita) maupun mikrokosmos (diri kita sendiri)".⁴⁵

Kata "al-Qur'an" (*al-Qur'ân*), yang berasal dari akar *qa-ra-'a*, dalam banyak sumber biasanya diartikan "pembacaan". Berbeda dengan pengertian yang ada, dengan berdasarkan pada akar kata tersebut, arti utama kata *qur'ân* menurut Ibn 'Arabî adalah "himpunan". Berikut ini kutipan yang menjelaskan hal tersebut, "al-Qur'an adalah sebuah kitab di antara kitab-kitab yang lainnya, kecuali bahwa hanya al-Qur'an yang memiliki kepenghimpunan (*jam'iyah*)".⁴⁶ "Nabi memuji Rabb melalui al-Qur'an sebagai yang menghimpun seluruh pujian. Oleh karena itu mengapa al-Qur'an disebut sebagai *Qur'ân* atau Penghimpun."⁴⁷ Dalam kutipan yang agak panjang Ibn 'Arabî menguraikannya tentang hal tersebut.

Ketahuilah bahwa Allah telah menurunkan al-Qur'an ini sebagai huruf-huruf yang terangkai dari dua hingga lima huruf secara bersambung dalam satu kata, dan juga telah menjadikannya sebagai kata-kata, ayat-ayat, surat-surat, serta sebagai Cahaya, Petunjuk, *Diyâ*, Obat, Rahmat, Zikr, 'Arabî, Penjelas, *Haqq*, *Kitâb*, *Muhkam*, *Mutashâbih* dan Yang Diperinci (*Mufaṣṣal*). Masing-masing sifat dan nama dari kesemua nama

⁴³Abd al-Karîm b. Ibrâhîm al-Jillî, *al-Insân al-Kâmil*, Vol. 1 (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th), 109.

⁴⁴Ibn 'Arabî, *al-Futûḥât al-Makkiyyah*, Vol. 3, 160.

⁴⁵Muḥy al-Dîn b. 'Arabî, *Rasâ'il Ibn 'Arabî*, Vol. 1 (Hyderabad: Dâ'irah al-Ma'ârif al-'Uthmâniyah, 1948), 3.

⁴⁶Ibn 'Arabî, *al-Futûḥât al-Makkiyyah*, Vol. 3, 160.

⁴⁷Ibid., Vol. 2, 88.

tersebut memiliki makna yang tidak dimiliki oleh yang lainnya, meskipun kesemuanya adalah kalam Allah. Ketika sang Kitab menghipun seluruh nama tersebut – disamping nama-nama lainnya –, maka disebutlah ia dengan al-Qur'an.⁴⁸

Dari beberapa kutipan di atas, Ibn 'Arabî menggunakan istilah al-Qur'an sesuai dengan arti harfiah yang searti dengan kata *jam'u*, yang berarti penghimpunan, pengumpulan, penggabungan, pemaduan, atau pencakupan.

Beranjak dari pengertian arti harfiah tersebut, Ibn 'Arabî mempertemukan dua nama utama al-Qur'an, yaitu *al-Qur'ân* dan *al-Furqân* (pembeda) yang berarti bahwa al-Qur'an menghimpunkan, mengumpulkan, menggabungkan, atau memadukan segala sesuatu bersama-sama dan pada waktu yang sama memisahkan atau membedakan segala sesuatu ke dalam wilayah-wilayah yang jelas dan berbeda. Sebagaimana ia tulis;

Ia yang hanya berhenti bersama al-Qur'an dikarenakan *qur'ân* berarti memiliki satu mata yang menyatukan seluruh benda. Tetapi ia yang berhenti bersamanya karena ia totalitas benda-benda yang terhimpun, maka baginyalah *furqân*.⁴⁹

Al-Qur'an dalam arti harfiah ini (baca: himpunan) mengantarkan pada istilah kata yang pada akhirnya juga bermakna menghimpun. Antara lain *Umm al-Kitâb*, Allâh (yang sering disebut *al-Hâqq*), dan Muḥammad sebagai Manusia Sempurna. Kata *Umm al-Kitâb*, digambarkan Ibn 'Arabî sebagaimana al-Fâtihah yang disebut sebagai "ibu" bagi semua kitab yang diturunkan, yang merupakan al-Qur'an Agung (*al-Qur'ân al-'Aẓîm*), yaitu totalitas agung yang menghimpun segala sesuatu. Muḥammad telah dianugerahi kata-kata yang menghimpun (*jawâmi' al-kalîm*). Karena itu, syariatnya menghimpun semua syariat. Allah telah memberinya "Ibu Kitab", yang menghimpun semua lembaran dan Kitab Suci. Melaluinya muncullah di antara kita ringkasan tujuh ayat yang menghimpun semua ayat.⁵⁰

Maka dengan al-Qur'an tersingkaplah semua ilmu dalam kita-kitab yang diturunkan dan di dalamnya terkandung apa yang tidak ada di dalam

⁴⁸Ibid., Vol. 3, 96.

⁴⁹Ibid., 94.

⁵⁰Ibid., Vol. 2, 200.

kitab-kitab itu. Siapa yang diberi al-Qur'an tentu diberi sinar sempurna (*al-diyâ' al-kâmil*) yang menghimpun segala ilmu. Allah berfirman dalam QS. al-An'âm [6]: 38; *Wa mâ min dâbbah fi al-ard wa lâ ʔa'ir yaʔîr bi janâhayh illâ umam amthâlukum mâ farratnâ fi al-kitâb min shay' thumm ilâ rabbibim yuhsharûn* (Dan tiadalah binatang-binatang yang ada di bumi dan burung-burung yang terbang dengan kedua sayapnya, melainkan umat (juga) seperti kamu. Tiadalah Kami alpakan sesuatupun dalam al-Kitab, kemudian kepada Tuhanlah mereka dihimpunkan).⁵¹

Dengan al-Qur'an, benarlah dikatakan bahwa Muḥammad memiliki "kata-kata pujian yang menghimpun".⁵² Maka ilmu-ilmu para nabi, para malaikat dan segala lisan yang diketahui dihimpun dan dijelaskan oleh al-Qur'an kepada Ahli al-Qur'an (*Ahl al-Qur'ân*) dengan sifatnya sebagai sinar. Siapa yang diberi al-Qur'an tentu diberi ilmu yang sempurna (*al-'ilm al-kâmil*).⁵³

Adapun arti kata al-Qur'an sebagai yang menghimpun (*al-jâmi'*) dengan arti kata Allah sebagai nama yang menghimpun (*al-ism al-jâmi'*). Menurut Ibn 'Arabî, "Allah adalah nama yang menghimpun semua nama. Maka Dia memiliki arti-arti semua nama ilahi, sebagaimana penampakan diri-Nya (*al-tajallî*) memiliki semua bentuk".⁵⁴ Selain hal tersebut, Ibn 'Arabî berkata, "Allah adalah himpunan realitas-realitas keseluruhan nama-nama ilahi".⁵⁵ Lebih lanjut, ia menambahkan, "Sungguh Allah menghimpun nama-nama yang saling berlawanan dan yang bukan saling berlawanan".⁵⁶

Arti al-Qur'an sebagai penghimpun dengan menempatkan sifat Allah ditemukan pula dalam ulasan Ibn 'Arabî tentang pepaduan dua sifat Allah yang berlawanan, *tanẓîh* (ketakterbandingan) dan *tashbîh* (keserupaan).⁵⁷ Ungkapan Ibn 'Arabî yang terkenal tentang gagasan ini adalah sebuah syair atau puisi sebagaimana dikutip oleh Sachiko Murata;

⁵¹Departemen Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahannya*, 248.

⁵²Ibn 'Arabî, *al-Futûḥât al-Makkiyah*, Vol. 2, 88.

⁵³Ibid., 160.

⁵⁴Ibid., Vol. 4, 180.

⁵⁵Ibid., Vol. 3, 37.

⁵⁶Ibid., 171.

⁵⁷Pada satu tataran, seluruh nama Ilahi bisa dipahami dalam batasan *tanẓîh* (ketakterbandingan), sebagaimana penegasan al-Qur'an, "Tak ada sesuatu pun yang

Jika engkau bicara soal *tanzîh* (ketakter-bandingan), engkau telah membatasi, dan jika engkau bicara soal *tashbîh* (keseperuaan), engkau juga membatasi. Jika engkau bicara keduanya (*tanzîh* dan *tashbîh*), engkau tepat mengenai sasaran, engkau seorang pemim-pin dan shaikh dalam ilmu-ilmu ma'rifat.⁵⁸

Untuk memahami syair atau puisi tersebut, ada baiknya mengamati pernyataan Ibn 'Arabî yang lainnya:

Ia (Nabi Nûh) mengetahui bahwa mereka tidak menjawab dakwahnya karena dakwahnya hanya mengandung *al-furqân*. Sedangkan dakwah yang benar adalah *al-qur'ân*, bukan *al-furqân*. Barangsiapa yang berdiri pada posisi *al-qur'ân* tidak akan menerima *al-furqân*, meskipun yang terakhir terkandung dalam yang pertama. *al-Qur'ân* menghimpun *al-furqân*, sedangkan *al-furqân* tidak menghimpun *al-qur'ân*. Karena itu, tidak ada yang dikhususkan dengan *al-qur'ân* kecuali Muḥammad dan umatnya, yang terbaik dilahirkan untuk umat manusia.⁵⁹

Pernyataan Ibn 'Arabî tersebut dijelaskan oleh Dâwud al-Qayṣarî, seorang pengikut Ibn 'Arabî dan pensyarah *Fuṣûṣ al-Hikam*-nya, bahwa Nabi Nûh mengetahui umatnya menolak dakwahnya karena dakwahnya mengandung *al-furqân* (pemisahan) antara Tuhan dan ciptaan, atau antara *tanzîh* dan *tashbîh*. Sedang kesempurnaan yang lengkap (*al-kamâl al-tâm*) adalah *al-Qur'ân*, yaitu menghimpun keduanya, karena kata *al-Qur'ân* terambil dari *al-qur'*, yang berarti *al-jam'* (penghimpunan, pepaduan, dan penyatuan). *al-Qur'ân* bukanlah posisi Nabi Nûh, karena itu, seharusnya ia membawa *al-Qur'ân*, yang menghimpun *tanzîh* dan *tashbîh*, agar umat beriman dengan itu kepada Tuhan.⁶⁰

al-Qur'ân di sini adalah penghimpun *tanzîh* dan *tashbîh*. *al-Qur'ân* menunjukkan bahwa Allah adalah jauh dari alam dan manusia, tetapi

serupa dengan-Nya” (QS. al-Shûrâ [42]: 11), pada tataran lain, al-Qur'an juga berbicara tentang *tashbîh* (keseperuaan) dan kedekatan Allah. Dengan kata lain, Allah tidak sekedar menyuguhkan gambaran ihwal *tanzîh* (ketakterbandingan) tapi juga Allah juga senantiasa ada hadir bersama hamba-hambaNya, sebab rahmat dan kemurahan Ilahi memainkan peran penentu. Lihat Sachiko Murata, *The Tao of Islam*, terj. Rahmani Astuti dan M.S. Nasrullah (Bandung: Mizan, 1996), 82-86.

⁵⁸Ibid., 82.

⁵⁹Ibn 'Arabî, *Fuṣûṣ al-Hikam*, Vol. 1, 70.

⁶⁰Muḥammad Dâwud al-Qayṣarî, *Sbarḥ Fuṣûṣ al-Hikam*, Vol. 1 (Qum: Mu'assasah Bustân al-Kitâb, 2004), 432.

pada waktu yang sama adalah dekat dengan mereka, dan Ia adalah berbeda dengan alam dan manusia, tetapi pada waktu yang sama adalah serupa dengan mereka. Memang benar bahwa Allah tidak dapat diketahui dan tidak dapat dibandingkan (*tanzīh*), tetapi Allah yang tidak dapat diketahui ini adalah Allah sebagai Dia dalam diri-Nya sendiri tanpa mempertimbangkan hubungan-Nya dengan kosmos (alam). Segera setelah kita memikirkan Allah dengan kosmos, Tuan dan hamba, Raja dan pelayan, kita akan menggambarkan hubungan itu dalam pengertian sifat-sifat Ilahiah, inilah yang dimaksud dalam pengertian keserupaan (*tashbīh*).

Jika *al-Qur'ân* adalah menghimpun *tanzīh* dan *tashbīh*, maka *al-Furqân* adalah pemisahan atau pembedaan antara *tanzīh* dan *tashbīh* dengan menekankan hanya *tanzīh* sehingga mengabaikan *tashbīh*. *al-Furqân* membuat Allah sangat jauh dari alam dan manusia. Dakwah Nabi Nūḥ adalah dakwah *al-Furqân*, yang menekankan secara berlebih-lebihan *tanzīh* sehingga mengabaikan *tashbīh*. Dakwah yang benar adalah *al-Qur'ân*, dakwah yang diwakili oleh Nabi Muḥammad ialah Allah mempunyai tidak hanya sifat *tanzīh*, tetapi mempunyai sekaligus sifat *tanzīh* dan sifat *tashbīh*. Dua sifat ini adalah *al-Qur'ân*.

Pada bagian yang terakhir, arti *al-Qur'ân* sebagai yang menghimpun semua sifat Allah juga ditemukan pada diri Muhammad sebagai Manusia Sempurna (*al-Insân al-Kâmil*), cermin sempurna dan bening yang memantulkan semua nama Allah secara penuh dan seimbang sebagaimana terungkap dalam ungkapan Ibn 'Arabî, "Akhlak Rasulullah adalah *al-Qur'ân* dan *al-takḥalluq bi asmâ' allâh* (berakhlak dengan nama-nama Allah)".⁶¹

Lebih lanjut, *al-Qur'ân* telah memanifestasikan dirinya pada pribadi Muhammad sehingga dikatakan bahwa akhlak Nabi ini adalah *al-Qur'ân*. Ibn 'Arabî, dengan mengutip ayat-ayat *al-Qur'ân* mengatakan;

Allah berfirman, "Sesungguhnya engkau memiliki akhlak agung (*ḥubluq 'azîm*)."⁶¹ [QS. al-Qalam, [68]: 4]... Ketika 'Āishah ditanya tentang akhlak Rasulullah, ia menjawab, "Akhlaknya adalah *al-Qur'ân*." Ia mengatakan itu karena Muḥammad memiliki akhlak yang unik, dan akhlak yang unik itu menghimpun semua akhlak mulia (*makârim al-akhlâq*). Allah menyifati akhlak itu dengan keagungan (*al-'azâmah*), sebagaimana Dia

⁶¹Ibn 'Arabî, *al-Futūḥât al-Makkîyah*, Vol. 3, 61.

menyifati al-Qur'an dalam firman-Nya, "al-Qur'an Agung" (*wa al-qur'ân al-'aẓîm*) [QS. al-Hijr, [15]: 87], maka al-Qur'an adalah akhlaknya. Barangsiapa di antara umat Rasulullah yang tidak pernah bertemu dengan Rasulullah ingin melihatnya, hendaklah ia memandang pada al-Qur'an. Ketika ia memandang pada al-Qur'an, tidak ada perbedaan antara memandang padanya dan memandang pada Rasulullah. Itu seakan-akan al-Qur'an tampil sebagai bentuk jasad yang dikatakan bernama Muḥammad b. 'Abd Allâh b. 'Abd al-Mutallib. al-Qur'an adalah kalam Allah dan sifat-Nya. Karena itu, Muḥammad dalam keseluruhannya adalah sifat Tuhan. "Maka barangsiapa yang menaati Rasul, sesungguhnya ia menaati Allah," [QS. al-Nisâ' [4]: 80] karena "ia tidak berbicara dari hawa nafsu" [QS. al-Najm, [53]: 3], dan ia adalah lisan yang benar.⁶²

Di sini kita melihat bahwa akhlak Muḥammad adalah al-Qur'an karena ia menghimpun di dalam dirinya semua sifat Allah. Oleh karenanya barang siapa yang ingin menaati Muḥammad, hendaklah ia menaati al-Qur'an, yang sekaligus berarti menaati Allah, dan barangsiapa yang ingin memandang pada Muḥammad, hendaklah ia memandang pada al-Qur'an, yang sekaligus berarti memandang pada Allah. Barangsiapa yang ingin menjumpai Muḥammad, hendaklah ia menjumpai al-Qur'an, yang sekaligus berarti menjumpai Allah. Barang siapa yang ingin mencintai Muḥammad, hendaklah ia mencintai al-Qur'an, yang sekaligus berarti mencintai Allah.

Akhlak Nabi Muḥammad adalah al-Qur'an. Ia adalah Manusia Sempurna, yang menghimpun di dalam dirinya segala sesuatu di dalam Realitas Ilahi dan segala sesuatu di dalam alam. Ia adalah yang paling sempurna di antara para manusia sempurna, lokus penampakan *par excellence* nama "Allah", nama yang menghimpun semua nama ilahi yang lain. Ia berakhlak dengan nama-nama ilahi. "Kedudukannya adalah sifat menghimpun (*iḥâṭah*) ilmu semua orang yang memiliki ilmu tentang Allah, baik mereka yang hidup terdahulu maupun mereka yang hidup kemudian".⁶³ Al-Qur'an menghimpun semua kitab suci yang diwahyukan sebelumnya dan dengan demikian menghimpun semua ilmu tentang

⁶²Tbid., Vol. 4, 60.

⁶³Tbid., Vol. 3, 211.

Allah, maka mengetahui al-Qur'an adalah mengetahui Allah, Muḥammad, alam, dan semua kitab suci lain.

Kesimpulan

Kehadiran Muḥy al-Dîn b. 'Arabî dalam wacana sufi diakui telah menghadirkan kontroversi. Hal itu terkait dengan gagasan *waḥdat al-wujûd*-nya. Terlepas dari kontroversi tersebut, Ibn 'Arabî mampu – dengan intelegensia tingkat tinggi yang dimilikinya – dengan secara mendetail menjelaskan pengertian al-Qur'an secara berbeda dengan kebanyakan pemikir Islam lainnya.

Ibn 'Arabî sendiri menempatkan dirinya dengan klaimnya bahwa pengetahuan yang diperolehnya adalah melalui “pembukaan” (*fath*) atau “penyingkapan” (*kashf*) berkenaan dengan makna al-Qur'an. Dengan pengetahuan tersebut, Ibn 'Arabî berpandangan bahwa Allah telah menurunkan tiga buah kitab kepada manusia. yakni kitab suci al-Qur'an, kitab makrokosmos, dan kitab mikrokosmos. Dari ketiga kitab tersebut, Ibn 'Arabî menegaskan, hanya al-Qur'an yang memiliki kepenghimpunan (*jam'iyah*). Al-Qur'an dalam arti harfiah ini (baca: himpunan) mengantarkan pada istilah kata yang pada akhirnya juga bermakna menghimpun. Antara lain; *Umm al-Kitâb*, *Allâh* (yang sering disebut *al-Ḥaqq*), dan Muḥammad sebagai Manusia Sempurna.

Dapat disimpulkan bahwa akhlak Muḥammad adalah al-Qur'an karena ia menghimpun di dalam dirinya semua sifat Allah. Oleh karenanya barang siapa yang ingin menaati Muḥammad, hendaklah ia menaati al-Qur'an, yang sekaligus berarti menaati Allah, dan barangsiapa yang ingin memandang pada Muḥammad, hendaklah ia memandang pada al-Qur'an, yang sekaligus berarti memandang pada Allah. Barangsiapa yang ingin menjumpai Muḥammad, hendaklah ia menjumpai al-Qur'an, yang sekaligus berarti menjumpai Allah. Barangsiapa yang ingin mencintai Muḥammad, hendaklah ia mencintai al-Qur'an, yang sekaligus berarti mencintai Allah.

Daftar Rujukan

Beik, M. Khuḍarî. *Uṣûl al-Fiqh*. Mesir: Maktabah al-Tijârîyah al-Kubrâ, 1385.

- Bruinessen, Martin van. "Sufism ang Sultans in Southeast Asia and Kurdistan: Acomparative Survey" dalam *Jurnal Islamika*, Vol. 3, No. 3, 1996.
- Butterworth. "Introduction", dalam Butterworth, Charles E. (ed.). *The Political Aspects of Islamic Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1992.
- Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*. Albany N.Y.: State University of New York Press, 1989.
- Chodkiewick, Michel. "Some Remarks about the Role of the Quran in Ibn 'Arabi's Writings," dalam Hameed, Syeda Sayidain (ed.). *Contemporary Relevance of Sufism*. New Delhi: Indian Council for Cultural Relations, 1993.
- Chodkiewicz, Michel. *Konsep Ibn 'Arabi tentang Kenabian dan Aulia*, terj. Dwi Surya Atmadja. Jakarta: Raja Grafindo, 1999.
- Corbin, Henri. *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, trans, Ralph Manheim. Princeton N.J.: Princeton University Press, 1969.
- Ibn 'Arabî, Muhy al-Dîn. *Fuṣūṣ al-Hikam*. Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1980.
- _____. *Rasâ'il Ibn 'Arabi*. Hyderabad: Dâ'irah al-Ma'arif al-'Uthmâniyah, 1948.
- _____. *Al-Futûḥât al-Makkîyah*. Libanon: Dâr al-Fikr, 1980.
- Jillî (al), 'Abd al-Karîm b. Ibrâhîm. *Al-Insân al-Kâmil*. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- Munawir, Ahmad Warson. *Kamus al-Munawir Arab-Indonesia Terlengkap*. Yogyakarta: Unit Pengadaan Buku-Buku Ilmiah Keagamaan Pondok Pesantren al-Munawir, t.th.
- Murata, Sachiko. *The Tao of Islam*, terj. Rahmani Astuti dan M.S. Nasrullah. Bandung: Mizan, 1996.
- Qaṭṭân (al), Mannâ' al-Khalîl. *Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an*, terj. Mudzakir AS. Jakarta: Pustaka Litera AntarNusa, 1998.
- Qayṣarî (al), Muḥammad Dâwud. *Sharḥ Fuṣūṣ al-Hikam*. Qum: Mu'assasah Bustân al-Kitâb, 2004.
- Şâlih (al), Şubhî. *Membahas Ilmu-ilmu al-Qur'an*, terj. Tim Pustaka Firdaus. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996.

- Schimmel, Annimarie. *Mystical Dimension of Islam*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975.
- Sharif, M. M. *A History of Muslim Philosophy*, Vol. 1. New Delhi: D.K. Publishers Distributors (P) Ltd, 1995.
- Shihab, Alwi. *Islam Sufistik: Islam Pertama dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia*. Bandung: Mizan, 2001.
- Shihab, M. Quraish. *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*. Bandung: Mizan, 1998.
- Siraj, Said Aqil. *Ma'rifatullah: Pandangan Agama-agama Tradisi Filsafat*. Jakarta: ELSAS, 2003.
- Watt, W. Montgomery. *Islamic Philosophy and Theology*. New York: Columbia University Press, 1992.
- Zarqânî (al), 'Abd al-'Azîm. *Manâbil al-'Irîân fî 'Ulûm al-Qur'ân*. Beirut: 'Isâ al-Bâb al-Halabî, t.th.