



Hermeneutik: Jurnal Ilmu Al Qur'an dan Tafsir

issn 2354-6204 eissn 2549-4546

Tersedia online di: journal.stainkudus.ac.id/index.php/Hermeneutik

DOI: 10.1234/hermeneutik.v14i1.6837

KRITIK EPISTEMOLOGIS TAFSIR *ISHÂRI* IBN 'ARABI

Oleh: Fathul Mufid

IAIN Kudus

fathulmufid2013@gmail.com

Abstract

Islamic interpretation is a method of Sufi interpretation based on the intuitive knowledge of a Sufi as a result of spiritual cultivation or *riyadlah* in climbing Sufistic stations (*maqamat*). Thanks to the *riyadlah* their inner eyes (*bashirah*) become clear, so that they are able to capture the special sciences that come directly from Allah SWT. The Qur'an for them, besides having the meaning of *zahir* also has an inner meaning, which can only be understood by certain people of the Sufis, among whom is a Sufi-philosophical figure from Andalusia (Spain) named Shaykh al- Akbar Muhyiddin Ibn'Arabi. This paper is the result of a library research (library research) which aims to criticize the epistemological foundation of Ibn 'Arabi's interpretation.

The approach in this study is a qualitative approach in the collection of data using documentary methods, and the analysis of data using descriptive-analysis methods. The findings of this study are that; a) The epistemology of Ibn 'Arabi ishari's interpretation is difficult to formulate, both the source, the method, and the systematics, because the basic interpretation used is mystical intuition derived from divine inspiration which is subjective, so that it appears inconsistent and not systematic. b) Normatively, there are some interpretations of ishari Ibn ada Arabi who fulfill the interpretation requirements determined by the ulama, but some also do not meet the requirements, because they use *ta'wil* which is far from the meaning of *zahir* and is contradicted by most *mufasssirs*. c) In the perspective of Sufism-Falsafi, Ibn 'Arabi's interpretation is completely acceptable, given his capacity as a top-level Sufi-philosophy with the title *khatam al-awliya* '.

Key words: Tafsir ishari, Ibn 'Arabi, *ma'rifat*, epistemology, mind, and *irfan*

Abstrak

Tafsir *ishari* merupakan metode tafsir sufi yang didasarkan pada pengetahuan intuitif seorang sufi sebagai hasil dari olah spiritual atau *riyadlah* dalam mendaki *station-station* (*maqamat*) sufistik. Berkat *riyadlah* tersebut mata batin (*bashirah*) mereka menjadi jernih, sehingga mampu menangkap ilmu-ilmu khusus yang langsung datang dari Allah SWT. Al-Qur'an bagi mereka, di samping memiliki makna *zahir* juga memiliki makna *batin*, yang hanya bisa dimengerti oleh orang-orang tertentu dari kaum sufi, yang di antaranya adalah seorang tokoh sufi-falsafi dari Andalusia (Spanyol) yang bernama Syeikh al-Akbar Muhyiddin Ibn 'Arabi. Makalah ini merupakan hasil penelitian kepustakaan (*library research*) yang bertujuan untuk mengkritisi landasan epistemologi tafsir *ishari* Ibn 'Arabi.

Pendekatan dalam penelitian ini adalah pendekatan kualitatif yang dalam pengumpulan datanya menggunakan metode dokumenter, dan analisis datanya menggunakan metode deskriptif-analisis. Temuan penelitian ini adalah bahwa; a) epistemologi tafsir *ishari* Ibn 'Arabi sulit dirumuskan, baik sumber, metode, maupun sistematikanya, karena dasar penafsiran yang digunakan adalah intuisi-mistik yang berasal dari *ilham* ilahi yang bersifat subyektif, sehingga nampak tidak konsisten dan tidak sistematis. b) Secara normatif, tafsir *ishari* Ibn 'Arabi ada yang memenuhi syarat tafsir yang ditentukan para ulama, tetapi ada juga yang tidak memenuhi syarat, karena menggunakan *ta'wil* yang jauh dari makna *zahir* dan bertentangan dengan kebanyakan para mufassir. c) Dalam perspektif tasawuf-falsafi, tafsir *ishari* Ibn 'Arabi sepenuhnya dapat diterima, mengingat kapasitasnya sebagai sufi-falsafi papan atas dengan predikat *khatam al-awliya*'.

Kata Kunci: Tafsir *ishari*, Ibn 'Arabi, *ma'rifat*, epistemologi, batin, dan *'irfan*.

Pendahuluan

Epistemologi tafsir merupakan hal yang sangat penting bagi siapapun yang ingin memahami kandungan al-Qur'an untuk memperoleh petunjuk maupun ilmu pengetahuan dari al-Qur'an. Di antara topik pembahasan epistemologi tafsir yang paling menarik adalah pola pendekatan penafsiran (*madzhab*) yang masing-masing memiliki metode yang berbeda-beda satu sama lain. Pendekatan penafsiran merupakan langkah-langkah dan kode etik atau kaidah yang harus dilalui dan dipenuhi oleh seorang *mufassir* ketika melakukan aktifitas penafsiran al-Qur'an. Hasil dari penafsiran tersebut adalah seperangkat petunjuk dan pengetahuan yang berasal dari al-Qur'an. Oleh sebab itu, langkah-langkah dalam penafsiran tersebut dapat disebut epistemologi tafsir, yakni suatu metode untuk memperoleh ilmu pengetahuan dan cara untuk mengukur benar-tidaknya ilmu pengetahuan yang diperoleh dari al-Qur'an (Tafsir, 2004, hal. 27).

Secara garis besar pola pendekatan penafsiran al-Qur'an ada tiga aliran, yaitu; mazhab tafsir *bi al-ma'thur* (*bi al-riwayah*), mazhab tafsir *bi ar-ra'yi* (*bi ad-dirayah*), dan mazhab tafsir *ishari* (*bi al-isharah*) tersebut (Nawawi, 1993, hal. 150). Sementara itu dari segi metodologis, ada empat macam metode penafsiran yang disepakati para ahli, yaitu metode *ijmali* (global), metode *tahlili* (analitis), metode *muqaran*

(perbandingan), dan metode *maudlu'i* (tematik) juga (Shihab, 1994, hal. 86). Baik mengenai mazhab tafsir maupun metode penafsiran terus mengalami perkembangan secara berkesinambungan. Misalnya dalam mazhab tafsir muncul tafsir *'ilmi* (ilmiah), tafsir *bathini* (*ishari*), dan tafsir *adabul ijtima'i* (tafsir sosial), sedang dalam metode penafsiran muncul metode filosofis, metode hermeneutika, dan metode ideologis.

Ibn 'Arabi sebagai seorang sufi falsafi mempunyai karya tafsir yang dikenal dengan *tafsir Ibn 'Arabi* atau *tafsir Syeikh al-Akbar*, terdiri dua jilid. Tafsir tersebut yang ada pada penulis, jilid I, berisi *muqaddimah* dan tafsir mulai *surah al-fatimah* sampai *surah al-kahfi*, setebal 436 halaman. Jilid II, dimulai dari tafsir *surah maryam* sampai *surah an-nas* dan *khatimah*, setebal 446 halaman., terbitan *Dar al- Kutub al- Ilmiyyah*, Beirut, tahun 1971 M. Metode tafsir ini, sesuai dengan pengarangnya sebagai tokoh sufi falsafi adalah bercorak tafsir *bathini* yang menggunakan pendekatan tafsir *ishari* dari pada tafsir *nazdari*. Pendekatan tersebut sangat dipengaruhi oleh berbagai doktrin tasawufnya yaitu; *wahdah al-wujud*, *teori nur Muhammad*, dan konsep *insan kamil*. Penulis dalam makalah ini berusaha melakukan kritik epistemologis tafsir *ishari* Ibn 'Arabi dari segi epistemologi (sumber dan metode penafsiran) penafsirannya terhadap al-Qur'an. Tafsir ini sangat menarik bagi penulis, karena tafsir ini ternyata mendapatkan banyak respon positif maupun negatif dari para ulama, baik klasik maupun modern.

Kajian tentang tafsir *ishari* Ibn 'Arabi pernah dilakukan oleh beberapa pemerhati, antara lain; Pertama, tulisan yang berjudul "Corak Tafsir Al-Qur'an Ibnu Arabi" yang ditulis oleh Cecep Alba dalam Jurnal "Sosioteknologi" Edisi 21 Tahun 9, Desember 2010. Artikerl tersebut memaparkan 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*.

Kedua, tulisan Leni Lestari, S.Th.I, M. Hum Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, pada Jurnal Syhadah Vol. 2, No. 1, April 2014 9, dengan judul "EPISTEMOLOGI CORAK TAFSIR SUFISTIK". Artikel ini memaparkan tentang aspek epistemologi tafsir sufistik, ulasan singkat mengenai dunia tasawuf untuk mengetahui asal-usul munculnya corak tafsir sufi dalam peta penafsiran al-Quran dan di bagian akhir, penulis menambahkan pembahasan tentang bagaimana ketika tafsir sufistik dihadapkan pada ayat-ayat di luar tataran tasawuf seperti fiqih, ayat-ayat kauniah, kebudayaan, dan lain. Simpulan tulisan tersebut antara lain menyatakan bahwa, sumber penafsiran corak tafsir sufi adalah intuisi dan filsafat. Pendekatan yang digunakan adalah takwil. Metode yang

digunakan adalah tahlili. Sedangkan validitas penafsiran cenderung pada penguasa yang ada saat itu dan teori keilmuan mufassir. Ada dua aspek perbedaan antara *Al-tafsir shufi nazari* dan *Al-tafsir al-Shufi al-Ishari*, yaitu: *Al-tafsir shufi nazari* diawali dengan premis-premis yang ada di dalam diri seorang sufi yang kemudian dituangkan dalam penafsiran al-Quran. Sedangkan *Al-tafsir al-shufi al-Ishari* tidak berlandaskan premis-premis ilmiah terlebih dahulu, akan tetapi berdasarkan riyadah ruhiyah (olah jiwa) yang dilakukan oleh seorang ahli sufi terhadap dirinya hingga mencapai tingkatan terungkapnya tabir isyarat (petunjuk) kesucian.

Ketiga, tulisan Abd Wahid dengan judul “Tafsir Ishari dalam Pandangan Imam Ghazali” pada JURNAL USHULUDDIN Vol. XVI No. 2, Juli 2010. Tulisan ini menyimpulkan bahwa Tafsir Ishari tidak bias dianggap sebagai suatu fenomena yang muncul dari hasil rekayasa atau khayalan kaum sufi semata, tetapi sebenarnya mempunyai dasar yang kokoh. Tafsir bentuk seperti sebenarnya telah muncul sejak awal Islam dan dilakukan oleh para shahabat Rasulullah S.a.w. Untuk menjaga agar tafsiran secara isyari ini dapat diterima dikalangan umum, maka perlu memperketat persyaratan-persyaratannya. Sebab tafsir ishari ini merupakan hasil dari kasyaf seseorang yang sifatnya cukup eksklusif dan subyektif. Tafsir seperti ini amat rentan untuk disalahgunakan dan diselewengkan. Dalam pandangan Ghazali memahami makna ayat dan tafsirannya secara zahir merupakan salah satu syarat yang mesti dipenuhi, bahkan al-Zahabi masih menambah syarat-syarat lainnya seperti memperkuat dengan saksi shari’at dan tidak bertentangan dengan shari’at dan akal fikiran. Tafsir ini adalah Tafsir yang didasarkan kepada *al-Wijdaniyah*, sufi yang tidak diperkuat dengan dalil-dalil tertentu serta bukti-bukti yang kokoh. Ia hanya suatu perkara yang diperoleh kaum sufi pada dirinya sendiri serta merupakan rahasia antara dirinya dengan Tuhan.

Tulisan-tulisan di atas memang sebagian sudah membahas tafsir ishari Ibn Arabi, misalnya tulisan Cecep Alba yang berjudul “Corak Tafsir Al-Qur’an Ibnu Arabi” membahas corak tafsirnya yang disimpulkan bahwa tafsir Ibn Arabi bersifat batini yang didasarkan pada kasyf, namun sama sekali belum menyinggung epistemology tafsirnya, apalagi kritik atau analisisnya. Selanjutnya tulisan Lenni Lestari yang berjudul “Epistemologi Corak Tafsir Sufistik”. memaparkan tentang aspek epistemologi tafsir sufistik yang menyatakan bahwa, sumber penafsiran corak tafsir sufi adalah intuisi dan filsafat. Pendekatan yang digunakan adalah takwil. Metode yang digunakan adalah tahlili. Sedangkan validitas penafsiran cenderung pada penguasa yang ada saat itu dan teori keilmuan mufassir. Tulisan ini sama sekali tidak membahas secara spesifik epistemologin tafsir ishari Ibn Arabi, alih-alih mengkritisnya. Terakhir tulisan Abd Wahid dengan judul “Tafsir Ishari dalam Pandangan Imam Ghazali”. Dalam pandangan Ghazali memahami makna ayat dan tafsirannya secara zahir merupakan salah satu syarat yang mesti dipenuhi. Tafsir ini adalah tafsir yang didasarkan kepada al-

Wijdaniyah, sufi yang tidak diperkuat dengan dalil-dalil tertentu serta bukti-bukti yang kokoh. Ia hanya suatu perkara yang diperoleh kaum sufi pada dirinya sendiri serta merupakan rahasia antara dirinya dengan Tuhan.

Kajian Teori

Istilah *tafsir* didefinisikan sebagai ilmu yang mengkaji tentang pemahaman kitabullah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW, menerangkan makna-maknanya, hukum-hukum dan hikmah (kebijaksanaan) yang terkandung di dalamnya (Az-Zarkasyi, 1957, hal. 13). Ada rumusan lain, bahwa tafsir adalah menerangkan al-Qur'an, menjelaskan makna-maknanya serta menjelaskan apa yang sesungguhnya dikehendaki nashnya, isyarat-isyaratnya, maupun makna yang terdalam. Sedang *ishari* adalah upaya untuk menunjukkan sesuatu yang tersembunyi agar bisa diketahui secara jelas, atau lebih menunjukkan makna yang tersirat dari pada makna tersurat (Baqi', 1987, hal. 496).

Dalam wacana tafsir al-Qur'an, sumber atau alat penafsiran dapat berupa nash, baik al-Qur'an itu sendiri atau al-Hadis, akal (rasio), dan intuisi (*dhauq*). Alat yang terakhir, yaitu intuisi inilah yang dipakai dalam tafsir *ishari*, sehingga tidak ada keharusan mematuhi dasar-dasar dan kaidah-kaidah penafsiran yang lazim, seperti aspek kebahasaan, *munasabah*, *asbab an-nuzul*, *nasikh-mansukh*, dan lain sebagainya. Oleh sebab itu, tafsir *ishari* secara epistemologis tidak melalui kegiatan ilmiah sebagaimana lazimnya model penafsiran yang lain, tetapi berangkat dari intuisi (*dzauq*) sebagai efek hubungan intim seorang sufi dengan Allah SWT, sehingga ia mendapatkan pancaran (*faid*) *nur ilahi* setelah melakukan *suluk* dan ritus-ritus kesufian. As-Sabuni mendefinisikan bahwa tafsir *ishari* adalah *ta'wil* al-Qur'an yang berbeda dengan *dzahir*-nya *lafazd*, karena adanya *isharat-isharat* yang bersifat rahasia, yang hanya dapat diketahui oleh sebagian orang yang memiliki ilmu khusus, atau orang-orang yang *ma'rifat bi al-Allah*, yakni mereka yang telah menjalankan laku (*suluk*) dan latihan spiritual. Allah SWT berkenan menerangi hati mereka, sehingga mampu menemukan rahasia-rahasia yang tersembunyi dalam al-Qur'an, di mana sebagian arti yang khusus itu tertuang pada hati mereka melalui *ilham ilahi*. Dengan *ilham* tersebut, maka terbukalah alam ke-Tuhanan yang memungkinkan mereka untuk memadukan makna khusus dengan makna *dzahir* sebagaimana yang dikehendaki dari ayat-ayat yang mulia itu (As-Sabuni, 1390, hal. 169).

Tafsir *ishari* juga dikenal sebagai tafsir sufi (*mutashawwifah*), yang dalam mengenalkan ajaran-ajarannya mengikuti dua orientasi, yaitu orientasi teoritis (*ittijah nazari*) yang didasarkan atas hasil pembahasan dan studi, dan orientasi praktis (*ittijah 'amali*) yang didasarkan atas kegiatan zuhud (*asketisme*), *takassuf* (mengungkap isi

hati), dan hanyut dalam kegiatan beribadah kepada Allah SWT (Az-Zahabi, 1986, hal. 5).

Berangkat dari dua orientasi tersebut para sufi mencari justifikasinya dalam al-Qur'an, berkat pendakian latihan rohani yang mereka lakukan sampai mencapai suatu tingkat *kasyf*. Dengan kemampuan *kasyf* tersebut, para sufi menerima *isyarat-isyarat* dari alam *ghaib* dan pengetahuan-pengetahuan *Rabbani* di dalam hati mereka yang digunakan untuk mengungkapkan makna al-Qur'an (Az-Zahabi, 1986, hal. 18). Jadi, basic epistemologi tafsir *ishari* adalah; *pertama*, para sufi genre tafsir *ishari* berpendapat bahwa orang yang ber-*hadath* dilarang menyentuh al-Qur'an, maka siapapun yang hatinya tidak bersih (*hadath*) juga tidak akan bisa menjadi penerima pesan al-Qur'an. *Kedua*, meskipun tidak menolak makna *zahir* dan makna filosofis dari teks, mereka lebih mengkonsentrasikan diri untuk mengungkap atau diungkapkan pada makna-makna *bathiniyyah* (Farid Esack, 2007, hal. 242).

As-Suyuthi memberikan catatan beberapa hal yang harus dipegangi dalam tafsir *ishari*, yaitu:

- Bahwa yang dimaksud *zahir* adalah lafaznya, dan yang dimaksud *batin* adalah ta'wilnya.
- *Zahir* ayat adalah makna-makna ayat yang tampak bagi mufassir, sedang *batinnya* adalah rahasia-rahasia yang terkandung, serta berhasil disingkap oleh mereka dengan ketajaman sinar keimanan.
- Di antara yang termasuk *zahir* adalah kisah-kisah dalam al-Qur'an, hikmah, dan *mau'izdah* yang dapat dipetik dari hal tersebut (As-Suyuthi, 2010, p. 184).

Sesungguhnya penerapan tafsir *ishari* bagi kaum sufi bukanlah merupakan penghindaran atau lari dari makna *zahir*, tetapi justru mereka menetapkan makna *zahir* sesuai dengan yang dikehendaki *zahirnya*, kemudian bersamaan dengan itu mereka juga memahaminya dengan ketajaman hati setelah memperoleh limpahan sinar ma'rifat dari Allah SWT. Penerapan tafsir *ishari* juga mendapatkan legitimasi dari sebuah hadits sahih yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari mengenai tafsir surat An-Nasr, ayat 3. Sebagian besar sahabat memberikan tafsir bahwa ayat tersebut memberikan perintah kepada kita untuk selalu memuji (*tasbih*) dan mohon ampun (*istighfar*) kepada Allah SWT. Pendapat di atas disampaikan pada suatu forum yang dihadiri oleh Umar bin Khattab dan juga Ibn Abbas yang waktu itu masih muda. Umar bertanya kepada Ibn Abbas tentang tafsir ayat tersebut yang langsung dijawab, bahwa ayat itu sebagai pertanda ajal Rasulullah telah dekat. Kemudian Umar berkomentar, itulah *isharah* yang ditangkap Ibn Abbas dari turunya surat An-Nasr. Tidak lama berselang dari peristiwa

tersebut, Rasulullah dipanggil kehadiran Ilahi (Muhamad bin Ismail al-Bukhari, 2011, hal. 182).

Para ulama memberikan syarat-syarat tertentu untuk diterimanya tafsir *ishari* yaitu:

- Makna yang dikemukakan benar menurut pengertian lahir yang diakui secara kebahasaan.
- Makna yang dipahami harus diperkuat dengan dalil berupa nash-nash atau ditopang oleh makna lahir yang ada pada ayat lain yang menunjukkan kebenarannya, dan bukan makna yang berlawanan (As-Suyuthi, 2010, hal. 295).

As-Shabuni secara lebih rinci mengemukakan syarat-syarat diterimanya tafsir *ishari* sebagai berikut:

- Tidak bertentangan dengan makna dzahir dalam susunan kalimat al-Qur'an.
- Tidak menganggap bahwa makna seperti itu sebagai satu-satunya, dan tidak ada makna zahir.
- Tidak boleh memakai ta'wil yang jauh di luar batas toleransi yang dikandung suatu lafaz.
- Tidak boleh bertentangan dengan syaria'at dan akal.
- Tidak menjadikan bingung bagi pemahaman manusia (As-Sabuni, 1390, hal. 175).

Farid Esack mengemukakan, bahwa contoh utama tafsir *isyari* adalah karya mufassir dari Andalusia, Muhyiddin Ibn 'Arabi (w. 638 H/1240 M) yang dikenal dengan *as-Syeikh al-Akbar*. Ia sering menggunakan simbolisme atau makna alegoris dalam tafsirnya dan menyatakan bahwa al-Qur'an bagaikan gudang harta karun, di mana semua gagasan dalam karyanya diderivasikan. Ibn 'Arabi mengaku diberi kunci untuk memahaminya dan untuk menggunakannya sebagai landasan ajaran-ajarannya. Oleh sebab itu, epistemologi penafsiran Ibn 'Arabi dapat dikategorikan epistemologi tasawuf teoritis dan juga tasawuf praktis (*ittijah nadzari wa ittijah 'amali*) tersebut (Farid Esack, 2007, hal. 244).

Metode Penelitian

Tulisan ini menggunakan metode kualitatif. Model kepustakaan dan memakai metode penelitian analisis-kritis. Kritis epistemologi yang dimaksudkan di sini adalah analisis tajam dengan menyebutkan sisi kelebihan dan kekurangan tentang pengertian dan perkembangan problematika masalah tertentu yang dalam hal ini adalah tafsir *ishâri*

Ibnu ‘Arabi. Perlunya kajian ini disebabkan masih simpang siurnya model penafsiran Ibnu ‘Arabi sehingga perlu didudukkan dengan baik dan benar.

Sekilas Tentang Ibn ‘Arabi

Nama lengkap Ibn ‘Arabi adalah Muhyi ad-Din Abu Abdullah Muhammad ibn Ali Ibn Muhammad Ibn ‘Arabi al-Hatimi at-Tha’i al-Andalusi. Dia dilahirkan pada tanggal 17 Ramadhan 560 H, bertepatan dengan tanggal 28 Juli 1165 M di Mursia, Spanyol bagian tenggara (Noor, 1995, hal. 17). Pada usia 8 tahun dia mengikuti ayahnya pindah ke Seville, sebuah kota pusat ilmu pengetahuan di Andalusia. Di kota ini Ibn ‘Arabi menyelesaikan pendidikan formalnya, yaitu mempelajari al-Qur’an, tafsir, hadis, fiqh, bahasa Arab, teologi, dan falsafat scholastik, di samping sering berkhalwat di kuburan dan belajar dengan sejumlah kaum sufi (Bakdick, 2002, hal. 113). Selama di kota Seville, dia sering melakukan perjalanan dan kunjungan kepada para sufi dan filosof, yang di antaranya yang terpenting adalah Ibn Rusyd (w. 595 H/1198 M) di Kordova. Dalam percakapannya dengan Ibn Rusyd, dia mampu menunjukkan dirinya sebagai seorang mistikus dan filosof sekaligus, yakni kapasitas spiritual dan intelektualnya (W. Chittick, 1989, hal. 16).

Ibn ‘Arabi secara formal memasuki jalan sufi pada usia 20 tahun (580 H/1184 M), dan berkat banyaknya para sufi di kota Seville dan kesetiaan istrinya, Maryam, dia mengalami perkembangan yang cepat dalam jenjang spiritual, meskipun sebenarnya dia telah banyak mempelajari ilmu mistik sebelum itu dan telah mencapai tingkat spiritual yang tinggi. Di antara guru-guru spiritual Ibn ‘Arabi terdapat dua wanita sufiyah, yaitu Yasami (*Syams*) dari Marchena dan Fatimah dari Kordova (‘Arabi, 2001, hal. 348). Pada usia 30 tahun (590 H/1193 M), dia mengadakan kunjungan ke Tunis, dan di sana dia belajar kepada beberapa sufi seperti, Ibn Qusi, al-Mahdawi, dan al-Qunawi. Kemudian pada tahun 595 H/ 1199 M, Ibn ‘Arabi ke Kordova untuk menghadiri pemakaman Ibn Rusyd, dan kembali ke Tunis pada tahun 598 H/1201 M (‘Arabi, 2001, hal. 98–99). Pada tahun 597 H/1200 M, sebelum kembali ke Tunis, dia menerima perintah melalui *ru’ya* agar bertemu dengan Muhammad al-Hasr dan melakukan perjalanan bersamanya ke Timur. Oleh sebab itu pada tahun 598 H/1201 M, mereka berdua berangkat dari Tunis ke Mesir, tetapi al-Hasr meninggal di sana. Ibn ‘Arabi melanjutkan perjalanan sendirian ke Makkah dan sampai di tanah suci pada tahun itu (598 H), atau pertengahan tahun 1202 Masehi (‘Arabi, 2001, hal. 22).

Selama di Makkah, dia mempergunakan banyak waktu untuk beribadah dan bermeditasi yang membuahkan pengalaman-pengalaman rohani yang luar biasa. Pengalaman-pengalaman rohaninya itu ditulis dalam karya ensiklopedi monumentalnya, *al-Futuhat al-Makkiyah*. Di sana dia juga menyelesaikan 4 karya yang lain, yaitu *Misykat al-Anwar*, *Hilyat al-Abdal*, *Taj ar-Rasail*, dan *Ruh al-Quds* (‘Arabi, 2001, hal.

22–24). Selanjutnya, dia mengunjungi Madinah, Jurussalem, Bagdad, Mosul, Konya, Damaskus, Hebron, dan terakhir Kairo, Mesir. Akan tetapi di Mesir situasinya tidak aman bagi dirinya, sehingga dia kembali ke Makkah pada tahun 604 H, namun hanya 1 tahun, kemudian pindah ke Aleppo, Konya pada tahun 607 H. Selanjutnya dia menuju Armenia dan sampai di Bagdad pada tahun 608 H/1211 M bertemu dengan sufi besar Syihabuddin Umar as-Suhrawardi, dan pada tahun 611 H/1214 M Ibn ‘Arabi kembali ke Makkah.

Akhirnya pada tahun 620 H/1223 M, Ibn ‘Arabi memutuskan tinggal di Damaskus sampai akhir hayatnya, dan di sana dia mendapatkan kehidupan yang tenang dan damai pada usia lanjut. Di kota ini, dia menyelesaikan buku *al-Futuhat al-Makkiyah* yang sudah mulai ditulis ketika di Makkah. Di Damaskus, dia juga menulis buku yang penting, yaitu *Fushus al-Hikam*, *Diwan al-Akhbar*, *Anqa’ al-Maghrib*, dan *Muhadllarat al-Abrar* (Jama’ah, 1927, hal. 292). Akhirnya, Ibn ‘Arabi wafat di Damaskus pada hari jum’at, tanggal 28 Rabi’ul Awwal 638 H/1240 M, di rumah salah seorang muridnya *al-Qadli* Muhyiddin Ibn az-Zahy. Janazahnya di makamkan di gunung Qosiyun di luar kota Damaskus (Jama’ah, 1927, hal. 292).

Ajaran Pokok Ibn ‘Arabi yang Mempengaruhi Corak Tafsirnya

Ibn ‘Arabi mempunyai beberapa ajaran pokok yang sangat mewarnai mazhab epistemologi tafsir al-Qur’an-nya, yakni:

Wahdah al-Wujud

Ajaran *wahdah-al-wujud* selama ini yang dianggap pendirinya adalah Ibn ‘Arabi, yang dipahami kebanyakan orang bercorak *pantheisme*, monisme atau monisme pantheistik. Pada hal Ibn ‘Arabi sendiri sama sekali tidak pernah menggunakan istilah tersebut dalam karya-karyanya (Noor, 1995, hal. 35). Menurut Ibn ‘Arabi, wujud segala yang ada ini merupakan teofani atau *tajalli* dari Yang Maha Benar di setiap saat dalam bentuk-bentuk yang tak terhitung bilangannya (At-Taftazani, 1997, hal. 202). Oleh karena alam ini merupakan *tajalli* Tuhan, maka tiap-tiap wujud ini mempunyai dua aspek, yaitu, *pertama*, aspek luar atau *‘arad* dan *khalq* yang mempunyai sifat kemakhlukan. *Kedua*, aspek dalam yang merupakan *jauhar* dan *haqq* yang mempunyai sifat ketuhanan (Nasution, 1992, hal. 92–93). Wujud ini pada hakekatnya adalah satu, yakni wujud Allah Yang Mutlak yang bertajalli (menampakkan diri) dalam tiga martabat, yaitu:

a. *Martabat Ahadiyyah (zatiyyah)*, yaitu wujud Allah sebagai Zat Yang Maha Mutlak, *mujarrad*, tidak bernama, dan tidak bersifat, serta tidak dipahami dan tidak dihayalkan, sehingga tidak bisa dinamai Tuhan.

b. *Martabat Wahidiyyah (tajalli zat, faidl aqdas)*, yakni Zat Yang Mutlak dan *mujarrad* itu bertajalli melalui sifat dan asma. Zat itu dinamakan Allah yang memiliki sifat-sifat dan asma-asma yang sempurna (*asmaul husna*) yang tidak berlainan (identik) dengan Zat Allah (*'ain zat*) pada satu sisi, tetapi pada sisi lain merupakan hakekat alam empiris ini (*a'yan tsabitah, ta'ayyun awwal*) yang belum memiliki wujud riil.

c. *Martabat tajalli syuhudi (ta'ayyun tsani, faidl muqoddas)*, yakni tajalli Allah melalui asma dan sifatNya dalam kenyataan empiris melalui proses "kun", maka *a'yan tsabitah* sebagai wujud potensial dalam zat ilahi menjadi kenyataan aktual dalam berbagai citra alam empiri (*fayakun*). Jadi, alam yang merupakan kumpulan fenomena empiris adalah wadah (*mazdhar*) tajalli ilahi dalam berbagai wujud atau bentuk yang tiada akhirnya (Daudy, 1983, hal. 73–74).

Berdasarkan prinsip tiga martabat wujud di atas, Ibn 'Arabi memandang bahwa Allah sebagai essensi Yang Mutlak hanya dapat dikenal melalui tajalli-Nya pada alam empiris yang serba ganda dan terbatas ini, tetapi wujud-Nya yang hakiki tetaplah transenden, tidak dapat dikenal oleh siapa pun. Jadi relitas tunggal ini memiliki dua aspek, *pertama*, disebut *Haqq*, yakni bila dipandang sebagai essensi dari semua fenomena, dan *kedua*, disebut *khalq*, yakni bila dipandang sebagai fenomena yang memmanifestasikan esensi itu. *Haqq* dan *khalq*, esensi dan penampilan, atau yang satu dan yang banyak tidak lain adalah sebutan-sebutan untuk dua aspek dari satu hakekat, yakni Tuhan. Kedua aspek itu muncul hanyalah dari tanggapan akal semata, sedang pada hakekatnya keduanya itu hanyalah satu ('Arabi, 1946, hal. 124).

Jadi, menurut Ibn 'Arabi hanya ada satu realitas tunggal, yaitu Allah. Adapun alam fenomenal yang serba ganda ini hanyalah sebagai wadah *tajalli*-Nya. Hubungan antara yang real dan yang fenomenal di sini merupakan hubungan antara yang potensial dan yang aktual, karena *tajalli* Tuhan terjadi sebagai suatu proses abadi yang tiada henti-hentinya. Oleh sebab itu ajaran *wahdah al wujud* Ibn 'Arabi ini tidak dapat disamakan dengan panteisme. Husein Nasr dalam konteks ini menyatakan, bahwa tuduhan pantheis terhadap para sufi mengandung dua kekeliruan, yaitu :

1. Panteisme adalah sistem falsafi, sementara Ibn 'Arabi dan sufi-sufi yang sefaham dengannya tidak pernah mengklaim sebagai pengikut atau menciptakan sistem falsafah apa pun.
2. Panteisme berarti kontinuitas substansial antara Tuhan dan alam semesta, sementara Ibn 'Arabi memandang bahwa Tuhan bersifat absolut-transenden yang mengatasi setiap kategori dan meliputi segenap substansi (Nasr, 1968, hal. 105).

Insan Kamil

Menurut Ibn ‘Arabi, sebab terjadinya *tajalli* Allah pada alam ialah Ia ingin dikenal dan ingin melihat citra diri-Nya melalui alam semesta dengan memanasikan asma-asma dan sifat-sifat-Nya. Jadi, alam fenomena ini merupakan perwujudan dari nama-nama dan sifat-sifat-Nya yang abadi, sebagai wadah *tajalli Ilahi*, yang padanya Tuhan melihat citra diri-Nya dalam wujud yang terbatas. Namun alam empiris yang terbatas ini tidak dapat menampung citra Tuhan secara sempurna dan utuh, tanpa ruh, laksana cermin buram yang belum dapat memantulkan gambaran Tuhan secara sempurna. Tuhan baru dapat melihat citra diri-Nya secara sempurna dan utuh pada Adam (manusia) sebagai cermin yang terang, atau sebagai ruh dalam jasad. Akan tetapi, tidak semua manusia termasuk dalam kategori ini, kecuali *insan kamil* yang pada dirinya tercermin nama-nama dan sifat-sifat Allah secara sempurna. Ia dijadikan Tuhan sebagai ruh alam, dan segenap alam ini akan tunduk kepadanya karena kesempurnaannya (As-Sabuni, 1390, hal. 55).

Insan kamil merupakan miniatur dan realitas ketuhanan dalam *tajalli*-Nya pada jagad raya yang disebut Ibn ‘Arabi sebagai *al-‘alam as-shaghir* (mikrokosmos), yang pada dirinya tercermin bagian-bagian dari jagad raya (makrokosmos). Esensi *insan kamil* merupakan cermin dari esensi Tuhan, jiwanya sebagai gambaran dari *an-nafs al-kulliyah* (jiwa universal), tubuhnya mencerminkan *arsy*, pengetahuannya mencerminkan pengetahuan Tuhan, hatinya berhubungan dengan *bait al-ma’mur*, kemampuan mental spiritualnya terkait dengan Malaikat, daya ingatnya dengan *Saturnus* (*zuhal*), daya intelektualnya dengan *Yupiter* (*al-musyitari*), dan lain-lain (‘Arabi, 2001, hal. 118–120). Kesempurnaan *insan kamil* pada dasarnya disebabkan karena pada dirinya Tuhan ber-*tajalli* secara sempurna melalui hakekat Muhammad (*al-haqiqah al-Muhammadiyah*) sebagai wadah *tajalli* Tuhan yang paripurna, dan merupakan makhluk yang pertama diciptakan Tuhan sebelum Adam. Ibn ‘Arabi juga menyebutnya dengan akal pertama (*al-‘aql al-awwal*), dan pena yang tinggi (*al-qalam al-a’la*) yang menjadi sebab penciptaan alam semesta dan sebab terpeliharanya (‘Arabi, 1946, hal. 50).

Alam tanpa manusia adalah ibarat cermin buram yang tidak dapat memantulkan gambar Tuhan, maka perintah Tuhan mengharuskan adanya kebenaran cermin alam, yaitu Adam atau manusia, agar dapat memantulkan gambar-Nya dengan jelas. Ibn ‘Arabi mengatakan bahwa alam dapat hidup dan terpelihara secara terus menerus karena adanya manusia, bagaikan “pengikat permata” pada cicin, tempat ukiran dan tanda bagi harta benda raja yang disegel dengannya. Oleh sebab itu, manusia disebut *khalifah* karena dengan dialah Tuhan memelihara alam seperti segel memelihara harta benda. Selama segel memelihara harta benda, tak seorang pun berani membukanya tanpa seijin sang raja. Di sisnilah, maka Tuhan menunjuk manusia sebagai khalifah-Nya untuk memelihara alam, sehingga selama manusia sempurna berada di dalamnya, alam akan tetap eksis (‘Arabi, 1946, hal. 51). Selanjutnya Ibn ‘Arabi menunjukkan perbedaan

antara manusia sempurna (*al-insan al-kamil*) dengan manusia binatang (*al-insan al-hayawan*) untuk memperjelas statemennya bahwa tidak semua manusia menjadi *insan kamil*. Hanya manusia-manusia pilihan (khusus) tertentu yang menjadi manusia sempurna, yaitu para nabi dan wali Allah (Noor, 1995, hal. 133).

Manusia sempurna adalah “perpaduan“ (*jam’iyyah*) semua nama Allah dan semua realitas alam, atau “paduan” antara sifat-sifat ketuhanan dan sifat-sifat kemakhlukkan. Aspek lahir manusia adalah makhluk, sedang aspek batinnya adalah Tuhan, dan inilah manusia sempurna yang diidamkan. Selain *insan kamil*, adalah manusia binatang yang memilki sifat persis seperti semua sifat binatang, dan bedanya hanya dalam *differensia* dan bentuk lahirnya saja, sehingga tidak berhak memperoleh jabatan khalifah. Khalifah di sini adalah kedudukan *insan kamil* sebagai wakil (*naib*) Allah atau manifestasi asma dan sifat-sifat Allah di muka bumi (*al-khalifah al-ma’naviyyah*) sehingga kenyataan adanya Tuhan terlihat padanya (‘Arabi, 1946, hal. 146). Ketinggian dan kemuliaan pangkat khalifah yang disandang *insan kamil* itu ditandai dengan tunduknya alam semesta kepadanya, dan mendapatkan pengetahuan esoterik yang oleh Ibn ‘Arabi disebut pengetahuan rahasia (*‘ilm al-asrar*), pengetahuan *quds* (*‘ilm al-ladunni*), atau pengetahuan gaib (*‘ilm al-ghayb*), yaitu suatu bentuk pengetahuan yang ditiupkan *Ruh Quds* ke dalam hati para nabi dan wali (‘Arabi, 2001, hal. 31).

Epistemologi Tafsir *Ishari* Ibn ‘Arabi

Sumber Tafsir Ishari Ibn ‘Arabi

Landasan normatif para sufi dalam menafsirkan al-Qur’an dengan pendekatan *ishari* adalah sebuah Hadis Nabi Muhammad SAW yang artinya; “Bahwa setiap ayat al-Qur’an memiliki pengertian zahir dan pengertian batin, setiap huruf al-Qur’an memiliki batasan makna (*hadd*), dan setiap batasan makna memiliki tingkatan makna yang lebih tinggi (Farid Esack, 2007, hal. 244). Tafsir *ishari* memberikan makna yang “samar“ terhadap teks al-Qur’an, sehingga sering tak dapat diterima oleh para ulama yang lebih memilih pendekatan formal dan legal. Filosofi dari tafsir *ishari* ini adalah suatu prinsip, bahwa al-Qur’an memiliki makna yang lebih dalam, lebih tinggi, dan batiniyah yang hanya bisa ditangkap oleh mereka yang menempuh jalan ma’rifat (*gnosis*). Ma’rifat adalah pengetahuan tentang keesaan Tuhan yang dimiliki oleh para wali yang memandang Allah dengan mata hati. Hakekat *ma’rifat* adalah memandang Tuhan dengan sinar ma’rifat yang memancar dari dalam hati (Masyharuddin, 1999, hal. 53).

Ibn ‘Arabi menyatakan bahwa pengetahuan *ma’rifat* diperoleh secara intuitif melalui *ilham* dari Allah secara langsung mengenai kebenaran dan hakekat sesuatu,

yang dapat ditangkap oleh rasa batiniyah (*dzauq*). Ciri-ciri pengetahuan ma'rifat menurut Ibn 'Arabi adalah sebagai berikut:

Bersifat bawaan dan berhubungan dengan cahaya ilahi (*al-faid*) *al-ilahi* yang menerangi wujud makhluk dan mengejawantah pada manusia sufi dalam keadaan mistik tertentu.

Tak terjangkau akal pikiran, kerana akal tak mampu mengujinya (*supra rasional*).

Menyatakan diri dalam bentuk cahaya yang menyinari setiap hati sufi, ketika mereka telah mencapai maqam pemurnian hati.

Menyatakan diri hanya pada manusia tertentu (*'arif*).

Tidak seperti pengetahuan spekulatif yang mengandung kira-kira, melainkan mengandung sifat pasti benar dan menimbulkan *haqq al-yaqin*.

Memiliki kemiripan dengan ilmu Tuhan, karena ia merupakan penyingkapan rahasia Tuhan.

Ilmu ma'rifat adalah hasil dari pengalaman dan pengamatan langsung.

Melalui ilmu ini para sufi memperoleh pengetahuan yang sempurna tentang hakekat realitas (Afifi, 1998, hal. 150–153).

Pengetahuan ma'rifat seperti inilah yang dijadikan landasan dan pijakan Ibn 'Arabi dalam menafsirkan al-Qur'an untuk dapat menangkap isyarat-isyarat yang tersembunyi di balik makna zahirnya. Ia juga kadang-kadang memadukan antara isyarat-isyarat yang tersembunyi itu dengan makna lahiriyahnya dengan alasan bahwa untuk memahami kandungan al-Qur'an diperintahkan melakukan penelitian, pengkajian, dan perenungan terhadap ayat-ayatnya. Proses diperolehnya pengetahuan dari al-Qur'an (*tafsir ishari*) bagi para pencarinya (*sufi*) bukan dengan meditasi atau pemikiran diskursif, melainkan dengan menyucikan jiwa terdalam dan memurnikan kepribadian mereka. Mereka membersihkan jiwa rasional dari kotoran dan hadats agar jiwa mereka menjadi substansi yang suci. Jiwa itu kemudian berhadap-hadapan dengan alam spiritual, sehingga bentuk-bentuk dalam alam itu benar-benar terefleksikan dalam jiwa tanpa keraguan atau ambiguitas. Katakan pada ahli akal bahwa bagi pecinta Tuhan, intuisi adalah panduan, bukan pemikiran diskursif (Nasr, 1987, hal. 34).

Metode Tafsir Ishari Ibn 'Arabi

Secara epistemologis, tafsir *ishari* Ibn 'Arabi didasarkan pada pengetahuan intuitif (mistik) yang diperoleh tidak melalui indera dan bukan melalui rasio, tetapi diperoleh melalui rasa, atau hati sebagai alat merasa. Pada umumnya untuk memperoleh

pengetahuan jenis ini adalah melalui latihan rohani (*riyadlah*), sehingga manusia memperoleh pencerahan dan pengetahuan yang disebut *ma'rifat* (Tafsir, 2004, hal. 120). Ibn 'Arabi mengatakan, kesempurnaan *ma'rifat* ialah dengan mengetahui tujuh obyek pengetahuan, yaitu: 1) mengetahui *Asma Ilahi*, 2) mengetahui *Tajalli Ilahi*, 3) mengetahui *taklif* Tuhan terhadap hamba-Nya, 4) mengetahui kesempurnaan dan kekurangan wujud alam semesta, 5) mengetahui diri sendiri, 6) mengetahui alam akhirat, dan 7) mengetahui sebab dan obat penyakit batin ('Arabi, 2001, hal. 319). Dengan mengetahui tujuh obyek tersebut sampailah sufi kepada taraf *ma'rifat* yang sempurna. Untuk mencapai *ma'rifat* sempurna itu seorang sufi harus melewati 60 tahapan-tahapan (*maqamat*) dengan senantiasa melakukan bermacam-macam ibadah, *mujahadah*, dan kontemplasi yang sesuai dengan aturan agama, sehingga satu demi satu *maqamat* itu dapat dilaluinya ('Arabi, 2001, hal. 139).

Menurut Ibn 'Arabi ada tiga macam pengetahuan, yaitu: 1) pengetahuan intelek (*al-ilm al-'aqli*) yang merupakan hasil penalaran akal, 2) pengetahuan keadaan (*al-'ilm al-ahwal*), sebagai hasil eksperimen, dan 3) pengetahuan *esoterik* (*al-'ilm al-asrar*), yang mirip dengan wahyu ('Arabi, 2001, hal. 31). Ada beberapa ciri pengetahuan rahasia (*esoterik*) ini, yaitu:

Bersifat pasti dan meyakinkan, bukan bersifat spekulatif, karena ia merupakan visi langsung terhadap hakekat sesuatu, bukan melalui dalil-dalil. Orang yang mendapatkan ilmu ini berada dalam cahaya Tuhannya di jalan yang benar.

Pada dasarnya pengetahuan *esoterik* ini identik dengan pengetahuan Tuhan sendiri. Oleh karena itu, orang yang bisa mencapainya hanyalah mereka yang telah menyadari kesatuan esensialnya dengan Tuhan dalam keadaan *fana'* dan *baqa'*.

Sukar diungkapkan dengan kata-kata yang mudah dipahami orang awam, karena merupakan pengalaman rohani seorang sufi yang hanya bisa diungkapkan dengan bahasa *simbolik* dan *metafora*.

Ia merupakan karunia (*mawahib*) langsung dari Tuhan, setelah seseorang menempuh penyucian rohani.

Pengetahuan esoterik ini hanya dimiliki oleh para Nabi dan Wali, karena merekalah yang telah mencapai puncak tertinggi penyucian rohani dalam mendekati diri kepada Tuhan, sehingga mencapai peringkat *insan kamil* (Ali, 1997, hal. 85–86).

Selanjutnya Ibn 'Arabi menjelaskan, bahwa pengetahuan rahasia (*esoterik*, *al-'ilm al-asrar*) ini secara umum mirip dengan *ilham*, namun mempunyai beberapa perbedaan, yaitu:

Keseluruhan pengetahuan esoterik ini mengandung kebenaran dan kebaikan, sedang *ilham* bisa mengandung kebenaran dan kebaikan, dan bisa mengandung kesalahan dan keburukan.

Ia bersifat permanen, tidak akan hilang selamanya, sedang *ilham* tidak mesti demikian.

Ia merupakan hasil dari penghayatan iman dan amal saleh, sedang *ilham* tidak mesti demikian.

Pengetahuan ini hanya diperoleh para nabi dan wali Allah, sedang *ilham* dapat pula diperoleh oleh siapa saja, bahkan orang jahat sekalipun (Ali, 1997, hal. 237).

Metode memperoleh pengetahuan esoterik inilah yang dijadikan *manhaj* (metode) Ibn 'Arabi dalam menafsirkan al-Qur'an. Metode ini baik sebagai landasan filosofis maupun metodologis jelas berbeda dengan landasan tafsir *bi al-ma'thur* maupun tafsir *bi ar-ra'yi*. Oleh sebab itu, Ibn 'Arabi dalam memulai tafsirnya mengutip sabda Nabi Muhammad Saw, yang artinya: "*Tidak satu pun ayat dalam al-Qur'an, melainkan memiliki makna zahir dan makna batin, dan setiap huruf dari al-Qur'an memiliki batasan, dan setiap batasan memiliki mathla'nya*". Adapun yang dimaksud *zahir* adalah *tafsir*, yang dimaksud *batin* adalah *ta'wil*, *had* maksudnya adalah pemahaman (*makna*), sedang *mathla'* adalah tempat naik yang lebih tinggi, sehingga nampaklah makna secara langsung dari Allah Yang Maha Mungkasai dan Maha Mengetahui ('Arabi, 1971, hal. 258).

Contoh Penafsiran Ibn 'Arabi

Sebagai contoh penafsiran Ibn 'Arabi terhadap al- Qur'an adalah tafsir QS. Ar-Rahman, ayat: 19-20, yang artinya: "Dia membiarkan dua lautan mengalir yang keduanya kemudian bertemu. Di antara keduanya ada batas yang tidak dilintasi masing-masing". Ibn 'Arabi menafsirkan dua ayat tersebut, bahwa yang dimaksud dua lautan dalam ayat tersebut adalah, a) lautan substansi raga yang asin dan pahit, dan b) lautan ruh yang murni, yang tawar dan segar, yang keduanya saling bertemu di dalam wujud manusia. Sedang arti batas (*barzakh*) di dalam ayat tersebut maksudnya adalah nafsu hewani yang tidak berada dalam kesucian dan kelembutan ruh dan bukan sebagai substansi jasad yang kasar. Sedang *la yabghiyān* dalam ayat tersebut maksudnya adalah masing-masing lautan tidak melanggar batas satu sama lain. Ruh sama sekali murni dari ketercampuran badan, dan badan tidak akan melintasi ruh dan menjadikannya sebagai wujud materi, Maha Suci Allah SWT Pencipta alam semesta Yang Maha Kuasa atas segala sesuatu yang dikehendaki ('Arabi, 1971, hal. 286).

Contoh lain adalah penafsirannya terhadap QS. Maryam, ayat: 57, yang artinya: "Kami angkat martabatnya ke tempat yang tinggi ". Ia berkata, bahwa tempat yang

tinggi adalah tempat beredarnya alam falak keempat (benda-benda langit), maqam (tempat) ruhani nabi Isa As, sebagai pusat asal ruhnya dan sebagai teofani pertama dari pancaran-Nya, ketika memancar dari gerak falak matahari serta akibatnya ('Arabi, 1971, hal. 9). Selanjutnya Ibn 'Arabi berkata bahwa tempat yang tinggi (makanan 'aliyya) itu untuk kita pengikut Nabi Muhammad Saw, sebagaimana difirmankan Allah SWT dalam QS. Muhammad, ayat: 35, yang artinya: "Kalian adalah orang-orang yang paling tinggi, dan Allah senantiasa bersama kalian, dan Dia tidak akan mengurangi segala amalmua". Ketinggian tempat dalam ayat tersebut, menurut Ibn 'Arabi adalah ketinggian tempat, bukan ketinggian kedudukan (Adz-Dzahabi, 2000, hal. 340).

Ibn 'Arabi dalam menafsirkan al-Qur'an selalu mengedepankan makna batin suatu ayat, sehingga sebenarnya apa yang dilakukan adalah ta'wil bukan tafsir. Sebagai contoh, ia menafsirkan QS. Al-Fajr, ayat: 29-30, yang artinya: "Masuklah engkau (nafs al-muthmainnah) ke-dalam golongan hamba-hamba-Ku, dan masuklah ke dalam surga-Ku". Ibn 'Arabi menafsirkan "surga" dalam ayat tersebut adalah diri sendiri, karena dengan memasuki diri sendiri seseorang akan mengenal dirinya, dan dengan mengenal dirinya itu ia akan mengenal Tuhannya, dan keadaan terakhir ini merupakan puncak kabahagiaan (surga) bagi manusia (Adz-Dzahabi, 2000, hal. 342).

Dalam kitabnya Syajarat al-Kaun, Ibn 'Arabi menafsirkan QS, al-Ahzab: 45-46, yang artinya: "Wahai seorang nabi, sesungguhnya Kami mengutusmu sebagai seorang saksi, pemberi kabar gembira, pemberi peringatan, dan mengajak kepada agama Allah dengan izin-Nya, sebagai lampu penerang, dan pemberi cahaya ". Bahwa Nabi Muhammadlah lampu penerang kegelapan alam, ruh dan jasad segala yang wujud. Sebab ketika Allah berfirman kepada langit dan bumi dalam QS. Fussilat, ayat 11, yang artinya: "Dia berfirman kepada mereka (langit dan bumi), datanglah kalian menurut perintah-Ku dengan penuh taat atau terpaksa. Mereka kemudian menjawab, kami datang dengan penuh taat (tunduk)". Kemudian bumi yang di atasnya dibangun ka'bah, dan langit yang lurus dengannya mengabulkan panggilan-Nya. Tanah yang di atasnya dibangun ka'bah adalah tempat keimanan dari bumi, tetapi ketika Allah menggegam tanah untuk menciptakan Adam As, maka genggamannya mencakup tanah yang lain, yang jelek maupun yang baik. Tanah liat yang menjadi benih Nabi Muhammad saw, adalah tanah yang berasal dari tempat yang di atasnya dibangun ka'bah, yakni bagian bumi yang menjadi tempat iman kepada Allah SWT. Kemudian dicampur dengan tanah liat yang menjadi asal mula Adam As, sehingga tanah liat yang berasal dari ka'bah itu ibarat ragi yang memang menjadi unsur pematang berbagai unsur tanah. Andaikan tidak ada tanah tersebut, tentu mereka tidak akan sanggup menjawab kesaksiannya disaat mereka diminta kesaksian. Inilah makna sabda Rasulullah Saw, yang artinya: "Aku telah menjadi seorang Nabi, sementara Adam

masih berada di antara tanah dan air“, sehingga segala yang wujud dan keberkahannya adalah berasal dari benih asal mula wujudnya (‘Arabi, 1971, hal. 23–24).

Ibn ‘Arabi dalam kitabnya *Risalah ar-Ruh al-Quds fi Muhasabah an-Nafs*, menafsirkan firman Allah dalam QS. Al-A’raf, ayat: 54, yang artinya: “Ingatlah, Dialah yang telah menciptakan dan memelihara. Maha suci Allah Tuhan seluruh alam“. Zikir (ingat pada Allah) adalah aktifitas yang bermanfaat bagi orang mukmin, karena di situlah tanda kekuasaan Allah kepada alam semesta. Agar engkau ketahui bahwa Allah menciptakan makhluk selain manusia dengan satu tangan-Nya (kekuasaan-Nya). Allah menciptakan surga ‘adn dngan kekuasaan-Nya, dan Dia ciptakan semua sebab dan musabab dengan kekuasaan-Nya. Tetapi derajat asbab al-awwal (causa prima) tentu berbeda dengan derajat asbab as-tsani (sebab kedua), begitu pula yang lain. Sementara mengenai sebab an sich, yang disebut pembicaraan seketika, bukan proses penciptaan (makhluk), Allah berfirman: “Semoga Allah memberi berkah, dengan sebaik-baik makhluk“ (QS. Al-Mukminun: 14), dan firman-Nya: “Sesungguhnya perkataan Kami terhadap sesuatu, jika Kami menginginkannya, maka Kami akan katakan: jadilah (kun), maka jadilah dia (fayakun) “ (QS. An-Nahl: 40). Penciptaan al-mulk (kerajaan), surga serta segala kemuliaan dan keagungannya, berada di sisi thur aiman (puncak gunung yang ada di sebelah kanan). Sementara penciptaan Iblis, neraka, serta semua makhluk yang hina, berada di sisi barat genggam kekuasaan-Nya yang kuat. Pahami sifat-sifat keindahan (jamal) dan sifat-sifat keagungan (jalal) yang Kami isyaratkan (Ibn ‘Arabi, 2003, hal. 165–166).

Ibnu ‘Arabi dalam kitab *Tafsir*-nya menafsirkan ayat 35, surat an-Nur yaitu:

اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۗ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ۗ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ ۗ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ
دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ۗ نُورٌ عَلَى نُورٍ ۗ
يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ ۗ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ ۗ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

“Allah (Pemberi) cahaya (kepada) langit dan bumi. Perumpamaan cahaya Allah, adalah seperti sebuah lubang yang tak tembus, yang di dalamnya ada pelita besar. Pelita itu di dalam kaca (dan) kaca itu seakan-akan bintang (yang bercahaya) seperti mutiara, yang dinyalakan dengan minyak dari pohon yang berkahnya, (yaitu) pohon zaitun yang tumbuh tidak di sebelah timur (sesuatu) dan tidak pula di sebelah barat(nya), yang minyaknya (saja) hampir-hampir menerangi, walaupun tidak disentuh api. Cahaya di atas cahaya (berlapis-lapis), Allah membimbing kepada cahaya-Nya siapa yang dia kehendaki, dan Allah memperbuat perumpamaan-perumpamaan bagi manusia, dan Allah Maha Mengetahui segala sesuatu.” (QS. An-Nûr: 35).

Ibn ‘Arabi menafsirkan ayat tersebut secara alegoris (ishari) yang dimulai dengan menafsirkan kata “Nur”. Nur ditafsirkan sebagai Wujud Mutlak, yaitu Tuhan yang nampak dengan sendirinya dan segala sesuatu menjadi tampak karena intensitas penampakan-Nya. Lafaz {مشكاة} diartikan Ibn ‘Arabi sebagai jasad atau materi bumi yang pada kakekatnya gelap pada dirinya. Kemudian kata “مصباح” di maknai cahaya ruh alam langit yang merupakan penyebab tampaknya alam materi di bumi. Kaca (الزجاجة) menurut Ibn ‘Arabi sebagai simbol “hati” yang bersinar, karena mendapatkan pancaran sinar ruh alam langit yang memancarkan sinarnya bagaikan bintang yang bercahaya laksana mutiara (كوكب دري).

Pohon (شجرة) ditafsirkan Ibn ‘Arabi sebagai jiwa yang suci, yang dibersihkan, dan jernih yang disifati dengan penuh keberkahan (مباركة), karena banyaknya faedah dan manfaat sebagai buah dari perilaku, perbuatan, pengetahuan, dan intensitas perkembangannya mendaki tangga kesempurnaan. Zaitun (زيتونة) merupakan sifat dari pohon yang memiliki minyak, meskipun kesiapannya untuk menyala hanya sedikit dengan pancaran api Akal Fa‘al atau Jibril. Tidak di Timur dan tidak di Barat (لاشرقية ولاغربية), artinya tempat munculnya nur berada di tengah-tengah antara gelapnya alam materi dan bersinarnya alam arwah}. Minyak (زيت) adalah kesiapan hati yang suci untuk menerima pancaran cahaya yang suci yang sudah tersimpan di dalamnya, sehingga akan menyala keluar secara aktual dan sampai kepada kesempurnaan dengan sendirinya, walaupun tidak disentuh api. Api (نار) adalah Akal Fa‘al (akal aktif) atau Jibril. Cahaya di atas cahaya (نور على نور) adalah cahaya tambahan atas cahaya persiapan yang tetap dan asli di dalam hati seakan-akan seperti cahaya yang berlipat ganda (‘Arabi, 1971, hal. 69–70).

Kritik Epistemologis Tafsir *Ishari* Ibn ‘Arabi

Mencermati penafsiran Ibn ‘Arabi terhadap al-Qur’an seperti contoh-contoh di atas yang penuh dengan bahasa simbol dan metafor (*allegoris*), maka semakin jelas bahwa tafsir Ibn ‘Arabi bercorak *ishari*. Namun ia juga sering menggunakan bahasa dzahir di samping bahasa batin atau mencampur adukkan antara bahasa tersurat dan bahasa tersirat, bahasa syari’at dan bahasa hakikat silih berganti. Bahasa ganda inilah yang menyebabkan Ibn ‘Arabi disanjung oleh sebagian ulama yang dapat memahaminya, seperti al-Fairuzabadi, al-Makhzumi, al-Bulqini, Fakhruddin ar-Razi, al-Yafi’i, al-Hamawi, al-Kasyi, Ibn al-Kamal, dan lain sebagainya. Namun ia juga dicerca bahkan dikafirkan oleh ulama yang salah paham terhadapnya, seperti al-Khayyat, Ibn Taimiyah, al-Biq’a’i, dan lain-lainnya (Zaini, 2000, hal. 106).

William C. Chittick berpendapat bahwa Ibn ‘Arabi menerima tiga model epistemologi sebagai dasar untuk memperoleh pengetahuan, yaitu: a) penyelidikan rasional, b) wahyu kenabian, dan c) penyingkapan (*kasyf*) atau pembukaan pintu menuju

pengetahuan Tuhan. Dalam konteks model pertama dan kedua, dia mengikuti aturan yang dirumuskan oleh para ahli yang relevan dalam ilmu pengetahuan tersebut, seperti logika dan yurisprudensi (*ushul fiqh*), dan dia secara jelas memisahkan antara kebenaran dan kesalahan. Dia mengakui bahwa kebenaran dan kesalahan hanya dapat dinilai berdasarkan landasan berpijak atau maqam khusus, misalnya dalam kasus pengetahuan kenabian, kebenaran harus dinilai dalam konteks kenabian yang ada. Pada saat yang sama, di dalam perspektif tipe epistemologi model pengetahuan ketiga, dia menerima keabsahan setiap perspektif yang ada (W. C. Chittick, 2001, hal. 17).

Kesimpulan

Berangkat dari uraian diatas, penulis dapat menarik beberapa kesimpulan sebagai berikut:

Secara epistemologis, tafsir *ishari* adalah ta'wil al-Qur'an yang berbeda dengan lahirnya lafaz atau ayat, karena adanya isyarat-isyarat yang sangat rahasia, yang hanya diketahui oleh orang-orang '*arif*' dari kalangan sufi setelah mereka melakukan latihan rohani, sehingga terbukalah mata hatinya untuk menerima *nur ilahi* (*ma'rifah*).

Salah satu tokoh sufi yang menggunakan epistemologi tafsir *ishari* adalah Syekh Muhyiddin Ibn 'Arabi, di mana dalam menafsirkan al-Qur'an sangat dipengaruhi oleh ajaran mistiknya, terutama *wahdah al-wujud* dan *insan kamil*. Epistemologi tafsir *ishari* Ibn 'Arabi ini sulit dilacak dan dirumuskan, karena menurut pengakuannya sendiri ia tidak ingin membuat sistematisasi pemikiran, melainkan sekedar menulis inspirasi yang diperoleh dari pengalaman mistiknya.

Secara normatif, tafsir *ishari* Ibn 'Arabi sebagian ada yang bisa diterima dan sebagian tidak bisa diterima, karena tidak memenuhi syarat normatif diterimanya tafsir yang ditentukan oleh para ulama. Namun dalam perspektif sufistik, tafsir *ishari* Ibn 'Arabi ini jelas merupakan khazanah yang sangat berharga dalam mengungkapkan rahasia-rahasia Kalam Ilahi.

Daftar Pustaka

- 'Arabi, I. (1946). *Fusus al-Hikam*. Kairo: Dar al-Kitab al-'Arabiyyah.
'Arabi, I. (1971). *Tafsir al-Qur'an al-Karim*. Beirut: Dar al-kutub al-'Ilmiyyah.
'Arabi, I. (2001). *Tafsir al-Futuh al-Makkiyyah*. Beirut: Darul Fikri.
Adz-Dzahabi, H. (2000). *At-Tafsir wa al-Mufasssirun*. Kairo: Maktabah Wahbah.
Affi, A. al-A. (1998). *Filsafat Mistik Ibn 'Arabi, terj. Syahrur Mawi dan Nandi*

- Rahman. Jakarta: Rajawali.
- Ali, Y. (1997). *Manusia Citra Ilahi*. Jakarta: Paramadina.
- As-Sabuni, M. A. (1390). *at-Tibyan fi 'Ulum al-Qur'an*. Jakarta: Dinamika Barakah Utama.
- As-Suyuthi, A. (2010). *al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an*. Mesir: Isa Babil Halabi.
- At-Taftazani, A. W. (1997). *Sufi dari Zaman ke Zaman*, terj. Rafi 'i Usman. Bandung: Pustaka.
- Az-Zahabi. (1986). *Penuimpangan-Penyimpangan dalam Menafsirkan al-Qur'an*, terj. Hani Ilyas dan Mahnun Husein. Jakarta: Rajawali.
- Az-Zarkasyi. (1957). *al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an*. Mesir: Isa Babil Halabi.
- Bakdick, J. (2002). *Mistik Islam, Sebuah Pengantar Tasawuf*, terj. Satrio wahono. Jakarta: Serambi.
- Baqi', M. F. A. (1987). *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfazd al-Qur'an al-Karim*. Beirut: Darul Fikri.
- Chittick, W. (1989). *The Sufi Path of Knowledge*. New York: El-Bary.
- Chittick, W. C. (2001). *Dunia Imajinal Ibn 'Arabi*, terj. Ahmad Syahid. Surabaya: Risalah Gusti.
- Daudy, A. (1983). *Allah dan Manusia dalam Konsepsi Syeikh Nuruddin ar-Raniri*. Jakarta: Rajawali.
- Farid Esack. (2007). *Samodera al-Qur'an*, trej. Nuril Hidayah. Yogyakarta: Diva Press.
- Ibn 'Arabi. (2003). *Risalah ar-Ruh al-Quds fi Muhasabah an-Nafs*, terj. Moh. Anshor. Bandung: Hikmah.
- Jama'ah, M. L. (1927). *Tarikh Falsafah al-Islam fi al-Masiriq wa al-Maghrrib*. Mesir: Najib Murtaza.
- Masyharuddin. (1999). *Jalan Mengenal Tuhan*. Kudus: P3M.
- Muhamad bin Ismail al-Bukhari. (2011). *al-Jami' as-Sahih al-Musnad al-Muttasil Ila Rasulillah*. Beirut: Darul Kutub.
- Nasr, S. H. (1968). *Three Muslem Sages* (Cambridge). Havard University Press.
- Nasr, S. H. (1987). *Science and Civilization In Islam*. Lahore: Suhail Academy.
- Nasution, H. (1992). *Filasafat dan Mistsisme dalam Islam*. Jakarta: Pustaka Pelajar.
- Nawawi, R. S. (1993). *Pengantar Ilmu Tafsir*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Noor, K. A. (1995). *Ibn 'Arabi*. Jakarta: Paramadina.
- Shihab, Q. (1994). *Membumikan al-Qur'an*. Bandung: Mizan.
- Tafsir, A. (2004). *Filsafat Ilmu*. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Zaini, F. (2000). *Satera Sufi*. Surabaya: Risalah Gusti.