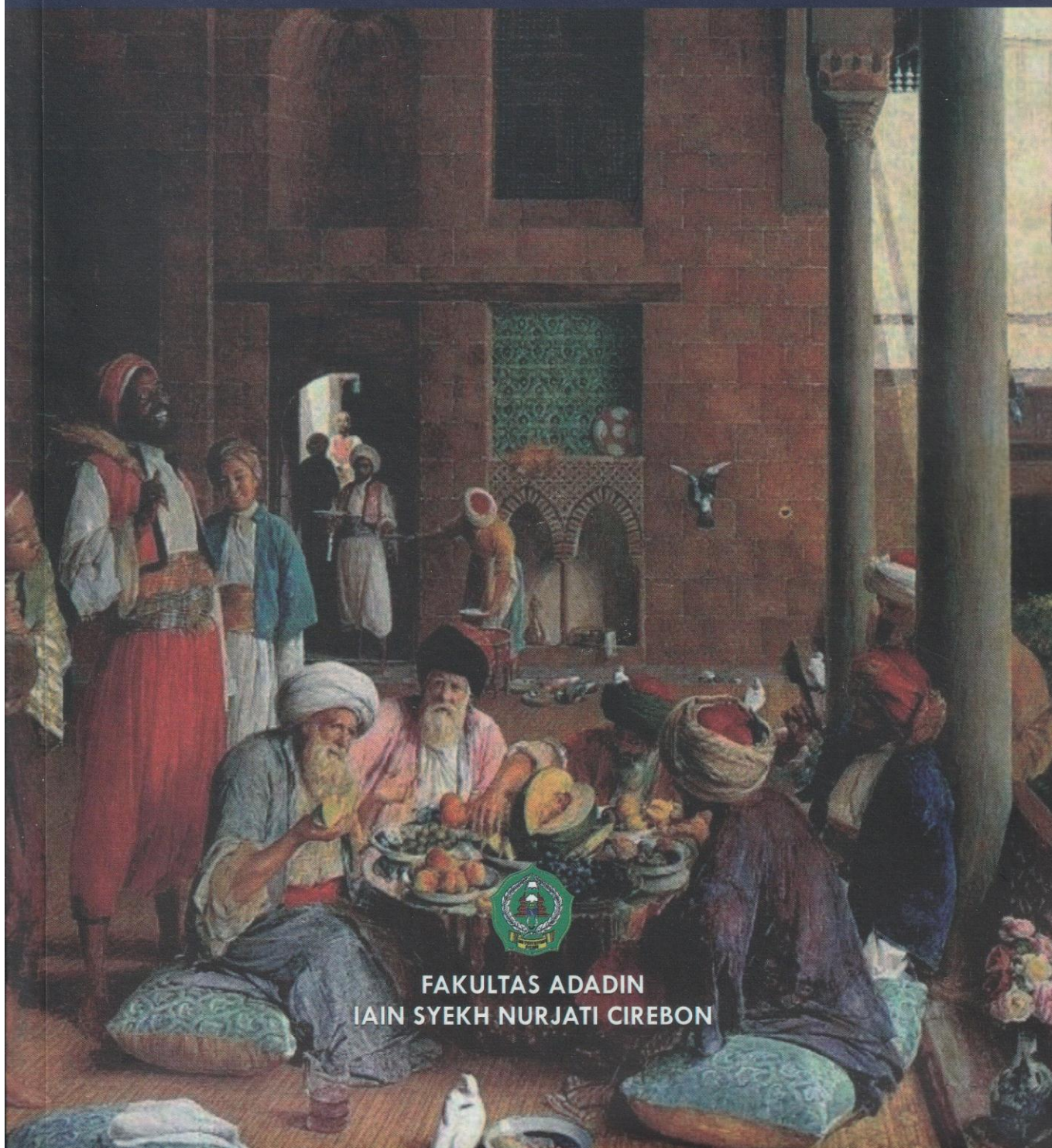


Vol. 11 No. 4 Desember 2013

ISSN: 1693-4342

inspirasi

JURNAL FAKULTAS ADADIN



FAKULTAS ADADIN
IAIN SYEKH NURJATI CIREBON

Vol. 11 No. 4 Desember 2013

inspirasi
JURNAL FAKULTAS ADADIN

Penanggungjawab :

Dr. H. Adib, M.Ag

Redaktur :

H. Bisri, M.Fil.I

Penyunting / Editor :

Drs. Hajam, M.Ag

Desain Grafis :

ibnu Soja

Kesekretariatan :

Dra. Yayah Sa'diah

Lukman Zain Muhamad Sakur, S.Ag, MA

Sri Rahayu Handayani, S.Si

Penerbit

Nurjati Press

Gedung Rektorat Lt. 1 IAIN-SNJ Cirebon Jl. Perjuangan Sunyaragi

Kota Cirebon 45132 Telp.: (0231) 481264 Fax.: (0231) 489926

e-mail: nurjati.iain.publisher@gmail.com

DAFTAR ISI

MEMAKNAI KEMBALI KERAGAMAN DALAM BERAGAMA Achmad Lutfi	1
POLITIK HUKUM KERUKUNAN UMAT BERAGAMA DI INDONESIA Anisatun Muthi'ah, M.Ag	13
BIOGRAFI KARYA DAN PEMIKIRAN HASAN HANAFI ANWAR SANUSI	31
TASAWUF FILOSOFIS: AL-SUHRAWARDI AL-MAQTUL DAN FILSAFAT ILUMINASI (AL-ISYRAQ) Didi Junaedi	43
KEKERASAN SEKSUAL (PERSPEKTIF HADIS DAN UNDANG-UNDANG PKDRT) Hairul Hudaya	51
KEKHASAN PARADIGMA PENGETAHUAN MISTIS IBN AL-'ARABI Hajam	69
PARADIGMA PEMIKIRAN SEYYED HOSSEIN NASR TENTANG METAFISIKA Naila Farah	85
PEMIKIRAN NURCHOLISH MADJID TENTANG PEMBAHARUAN ISLAM Samud	99
PARADIGMA KRITIS TRANSFORMATIF UNTUK INTEGRASI PENGETAHUAN Siti Fatimah	113



KEKHASAN PARADIGMA PENGETAHUAN MISTIS IBN AL-'ARABI

Hajam

Abstrak



Ibn al-'Arabi menarik untuk ditelaah kembali produk pemikirannya dengan banyak menghasilkan tema-tema penting dalam wilayah tasawuf, seperti Wahdat al-Wujud, Kenabian, Kewalian, dan lain-lain, hal ini tidak lepas dari paradigma pemikirannya sarat dengan nuansa empiris spiritual dan memiliki kekhasan pengetahuan mistis yang berbeda dengan ulama pada umumnya. Karakteristik paradigma pengetahuan Ibn al-'Arabi bisa dilihat dari kekuatan imajinasi, penggunaan simbol dalam memahami teks, epistemologi dan sumber pengetahuannya. Karakteristik Pengetahuan Ibn al-'Arabi dengan aspek-aspek tersebut yang pada gilirannya akan mempengaruhi corak dan khas terhadap doktrin-doktrin dalam filsafat mistisnya yang terlihat dari keseluruhan karyanya, yang belakangan hari doktrin-doktrin Ibn al-'Arabi dianggap sesat menyesatkan karena salah dalam memahami pemikirannya. Hal yang menarik dalam pengalaman Ibn al-'Arabi dalam pengetahuannya tidak bisa dibuktikan dengan pengalaman empiris dan tidak terjangkau oleh akal..



Kata Kunci : paradigma, imajinasi, simbol, epistemologi irfani.

A. PENDAHULUAN

Karakteristik paradigma pemikiran Ibn al-'Arabi sedikit berbeda dengan sufi-sufi lain. Ibn al-'Arabi telah mengikuti jejak yang lebih luas dan berani dalam merumuskan pandangan-pandangan berkenaan dengan filsafat dan tasawuf, amat lengkap kajian

1 Nama Ibn al-'Arabi dimiliki tidak hanya oleh satu orang. dalam sejarah pemikiran Islam ada dua tokoh terkemuka yang mempunyai nama sama kedua tokoh ini sama-sama dari Andalusia yang pertama, adalah Abu Bakar Muhammad Ibn'abd Allah Ibn al-'Arabi al-Ma'afiri (468-548/1076-1148), seorang ahli hadith di Seville. Dia pernah menjadi qadi di kota itu, tapi kemudian dia mengundurkan diri dari kedudukan itu dirinya bagi kegiatan ilmiah, baik mengajar maupun menulis. yang kedua adalah Muhammad ibn 'Ali ibn Muhammad ibn 'al-'Arabi al-Ta'i al-Hatimi, seorang sufi termahsyur dari Andalusia dilahirkan pada 17 Ramadhan 560 H, bertepatan dengan 28 Juli 1165 M di Mursi, Spanyol bagian Tenggara, dalam Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-'Arabi Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan* (Jakarta: Paramadina, 1995), 17.

yang dirumuskan Ibn al-'Arabi sehingga pandangannya telah melampoi sufi-sufi lain. Ibn al'Arabi telah meletakkan konstruksi epistemologi spiritual dan rasional sekaligus. Melalui prisma pemikirannyalah, tidak hanya melahirkan doktrin-doktrin gnostik, tapi juga melahirkan gagasan-gagasan lainnya seperti fiqh, teologi, filsafat, tasawuf, sastra, kosmogi, psikologi, etika, estetika dan logos.²

Ibn al-'Arabi memperoleh dimensi metafisik dan transparansi yang menyingkap jaringan yang dimiliki oleh seluruh bentuk pengetahuan bersama yang dimiliki orang-orang suci dan para wali.³ Para peneliti Ibn al-'Arabi cukup beragam dalam memaknai karakteristik paradigma pemikiran Ibn al-'Arabi, hal ini amat wajar karena, para peneliti dalam membedahnya dengan beragam pendekatan dan prespektif, di sinilah letak kehebatan pemikiran Ibn al-'Arabi yang bisa ditelaah dari berbagai sudut pengetahuan.

Karakteristik paradigma pengetahuan Ibn al-'Arabi bisa dilihat dari kekuatan imajinasi, penggunaan simbol dalam memahami teks, epistemologi dan sumber pengetahuannya. Karakteristik Pengetahuan Ibn al-'Arabi dengan aspek-aspek tersebut yang pada gilirannya akan mempengaruhi corak dan khas terhadap doktrin-doktrin dalam filsafat mistisnya yang terlihat dari keseluruhan karyanya, yang belakangan hari doktrin-doktrin Ibn al-'Arabi dianggap sesat menyesatkan karena salah dalam memahami pemikirannya. Hal yang menarik dalam pengalaman Ibn al-'Arabi dalam pengetahuannya tidak bisa dibuktikan dengan pengalaman empiris dan tidak terjangkau oleh akal. Hal yang menarik lagi bahwa Ibn al-'Arabi tidak hanya penyambung lidah dari Nabi Muhammad saw, atau dari Malaikat saja, namun juga dari Firman Allah yang langsung dia terima secara berulang-ulang.⁴

Berikut ini, akan dijelaskan secara singkat karakteristik paradigma pengetahuan Ibn al-'Arabi hal ini perlu untuk menempatkan Ibn al-'Arabi dalam posisi yang tepat sehingga bisa membedakan dengan tokoh-tokoh lain dalam wilayah filsafat mistis.

B. KEKUATAN IMAJINASI

Ciri khas yang menonjol pada Ibn al-'Arabi adalah kekuatan imajinasi,⁵ sehingga Henry Corbin dan William C. Chittick menempatkan karakteristik paradigma pemikiran Ibn al-'Arabi dilihat dari ajarannya yang paling distingtif adalah

2 Uraian lebih lengkapnya lihat A.E. Afifi, *The Mystical Philosophy of Muhyi-Din Ibn al-'Arabi* (Cambridge:Cambridge University Press, 1994).

3 Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages: Avicenna, Suhrawardi, Ibn al-'Arabi* (Delmar, New York: Caravan Books, 1976), dalam edisi Indonesia Ach. Maimun Syamsuddin (terj.), *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam*, 175.

4 Ignaz Goldziher, *Mazhab al-Tafsir al-Islami*, dalam edisi Indonesia M.Alaika Salamullah, dkk (terj.), *Mazhab tafsir dari Aliran Klasik Hingga Modern*, 260-261.

5 Imajinasi menjelaskan suatu proses mental yang mengandung: (a) timbulnya gambaran inderawi yang didapat dari persepsi sebelumnya (imajinasi reproduktif), dan (b) kombinasi dari unsur-unsur tersebut menjadi suatu kesatuan baru (imajinasi kreatif atau produktif). Imajinasi kreatif terdiri dari dua jenis: (a) yang bersifat spontan dan tak terkontrol dan (b) imajinasi konstruktif, seperti yang tampak pada ilmu pengetahuan, penemuan, dan filsafat, yang dikontrol oleh perencanaan dominan. Lihat dalam Dagobert D.Rune eds. *Imagination*, dalam *Dictionary of Philosophy* (New York: Philosophical Library, 1942). Dalam I. Bambang Sugiharto, *Postmodernisme Tantangan bagi Filsafat* (Yogyakarta: Pustaka Kanisius, 2000), 157.

penekanannya bahwa Ibn al-'Arabi dalam dataran imajinasi.⁶ Bagi Ibn al-'Arabi, imajinasi merupakan elemen konstitusi-fundamental dalam kosmos maha luas.⁷ Lebih jauh Ibn al-'Arabi mengaku bahwa orang yang tidak mengerti akan peran imajinasi berarti tidak memahami apapun. " Dia yang tidak mengetahui kedudukan imajinasi berarti tidak memiliki pengetahuan tentang apapun.⁸ Pandangan Ibn al-'Arabi ini sejalan dengan Albert Einstein seperti yang dikutip Fredrica R. Halligan, bahwa imajinasi lebih penting dari pengetahuan.⁹ Imajinasi bukanlah sekedar khayalan-khayalan atau lamunan-lamunan pengalaman tanpa makna. Imajinasi ini memiliki daya cipta atau imajinasi kreatif yang merupakan pancaran Tuhan atau yang disebut imajinasi teopanik.¹⁰

Menurut William C. Chittick bahwa para sarjana kontemporer memberikan pandangan yang segar tentang perlunya imajinasi untuk mengekspresikan trend keagamaan. Namun, mereka hanya menggunakan perspektif modern atau sensitivitas postmodern, dengan hasilnya bahwa imajinasi secara luas ditujukan sesuai dengan subjek manusianya, bahkan dalam pandangan E.S Casey imajinasi telah dianggap pelayan akal, yang tugasnya dianggap tak seagung kemampuan psikis lainnya.¹¹

Ibn al-'Arabi berbeda jauh dengan pandangan pemikiran kontemporer yang menempatkan imajinasi dalam lingkungan realitas obyektif. Ibn al-'Arabi membuat imajinasi sebagai elemen konstitutif yang fundamental yang tidak hanya dalam pikiran, namun juga dalam kosmos secara luas.¹² Untuk itu imajinasi dapat dipetakan menjadi tiga tingkatan dasar, yaitu: kosmos itu sendiri, alam makrokosmos antara dan mikrokosmos antara. Ciri yang paling menonjol adalah ambiguitas sifat dasarnya. Pada level keseluruhan kosmos, ambiguitas imajinasi berkaitan dengan segala sesuatu selain Tuhan, karena alam semesta atau eksistensi. Alam semesta atau eksistensi berada di antara wujud absolut dengan ketiadaan absolut. Jika kita berkata

6 Henry Corbin dan William C. Chittick adalah peneliti tentang pemikiran filsafat mistis Ibn al-'Arabi yang paling serius dalam mendalami tentang imajinasi Ibn al-'Arabi yang dituangkan dalam karyanya: William C. Chittick, *Imaginal Worlds: Ibn al-'Arabi and the Problem of Religious Diversity* (Albany: State University of New York Press, 1994). Dalam edisi Indonesia Achmad Syahid (terj.), *Dunia Imajinal Ibn al-'Arabi, Kreativitas Imajinasi dan Persoalan Diversitas Agama* (Surabaya: Risalah Gusti, 2001). dan Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi re-issued as Alone with the Alone* (Princeton: University Press, 1969), edisi Indonesia Moh. Khozim dan Suhadi (terj.), *Imajinasi Kreatif Sufisme Ibn al-'Arabi* (Yogyakarta: LKiS, 2002).

7 William C. Chittick, *Imaginal Worlds: Ibn al-'Arabi and the Problem of Religious Diversity*, dalam edisi Indonesia Achmad Syahid (terj.), *Dunia Imajinal Ibn al-'Arabi, Kreativitas Imajinasi dan Persoalan Diversitas Agama*, 19.

8 Ibn al-'Arabi, *al-Futuhat al-Makiyyah*, yang dikutip William C. Chittick, *Imaginal Worlds: Ibn al-'Arabi and the Problem of Religious Diversity*, dalam edisi Indonesia Achmad Syahid (terj.), *Dunia Imajinal Ibn al-'Arabi, Kreativitas Imajinasi dan Persoalan Diversitas Agama*, 20.

9 Fredrica R. Halligan, *The Creative Imagination of the Sufi Mystic Ibn 'Arabi*, *Journal of Religion and Health*, Vol.40, No.2, Summer 2001, 276.

10 Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi* (re-issued as *Alone with the Alone*, dalam edisi Indonesia Moh. Khozim dan Suhadi (terj.) *Imajinasi Kreatif Sufisme Ibn al-'Arabi*, 5.

11 E.S. Casey, *Imagining: A Phenomenological Study* (Bloomington: Indiana University, 1984), ix,x, dikutip I. Bambang Sugiharto, *Postmodernisme Tantangan bagi Filsafat*, 156.

12 William C. Chittick, *Imaginal Worlds: Ibn al-'Arabi and the Problem of Religious Diversity*, dalam edisi Indonesia Achmad Syahid, *Dunia Imajinal Ibn al-'Arabi, Kreativitas Imajinasi dan Persoalan Diversitas Agama*, 19.

Tuhan eksis, tentu kita tidak mengatakan hal yang sama dengan pengertian yang sama tentang kosmos, maka kosmos harus dipandang sebagai non-eksistensi. Sehingga kosmos dalam pengertian tertentu merupakan manifestasi dari atau penyingkapan-diri (*tajalli*) Tuhan. Seperti halnya bayangan dalam cermin yang menyajikan realitas tentang diri orang yang melihat pada cermin.¹³

Ibn al-'Arabi menemukan alat-alat imajinasi pada tiga level dasar di dalam kosmos. Pada level manusia, imajinasi memberikan substansi pada pengalaman batin, yakni pada jiwa yang berada di dalam realitas tengah antara ruh dan tubuh. Imajinasi tidak mempunyai tempat kecuali jiwa. Pada level kedua, Ibn al-'Arabi menggunakan term imajinasi untuk merujuk kepada ranah kosmos yang semi-independen. Di dalam dunia luar atau "makrokosmos". Ada dua dunia makhluk yang fundamental: dunia jiwa yang abstrak dan dunia fisik yang kongkret, seperti jiwa dan fisik dalam mikrokosmos. Pada pengertian dasar yang ketiga, istilah imajinasi merujuk pada seluruh realitas yang terbesar, yakni kosmos secara keseluruhan, atau Yang Maha Pengasih. Kosmos berada di tengah antara wujud absolut dan ketiadaan absolut.¹⁴

Lebih lanjut, Ibn al-'Arabi membedakan peran nalar dengan peran imajinasi, kalau nalar ketergantungannya terhadap indra yang membentuk pengetahuannya, tunduknya nalar kepada kekuatan pikir. Sementara imajinasi dapat mempengaruhi nalar. Imajinasi adalah kekuatan khayal sepiantas dan cepat mengenai segala sesuatu. Menurut Ibn al-'Arabi imajinasi memiliki peran penting dalam ilmu pengetahuan. Nalar dengan cepat bisa berubah disebabkan imajinasi. Tidak diragukan lagi, imajinasi dapat mempermainkan nalar.

Ibn al-'Arabi menjelaskan ketaklukan nalar terhadap imajinasi dengan pernyataan "Tuhan menciptakan kekuatan deskriptif yang dapat dilakukan oleh nalar. Imajinasi memiliki kekuatan untuk menguasai nalar ketika nalar tidak mampu memahami sesuatu tanpa berpikir tentangnya. Berpikir sendiri menjadi bagian yang terputus dari materi. Kekuatan akal tidak akan mampu menerima sesuatu tanpa proses berpikir, sedangkan proses berpikir berada dalam koridor imajinasi, bukan murni kekuatan akal. Perbedaan antara berpikir melalui jalur akal dengan jalur imajinasi hanya kepastian. Imajinasi sangat mudah berubah, karena ia bebas. Sementara itu, akal terbelenggu dengan imajinasi selama ia masih melakukan proses berpikir.¹⁵

Dengan demikian, Ibn al-'Arabi sesungguhnya tidak menafikan peran akal dan peran imajinasi, begitu juga keberadaannya keduanya sama-sama diakui, hanya Ibn al-'Arabi memandang akal dan imajinasi dalam peran dan hubungannya harus dibatasi dengan pengetahuan *Kashf* seperti yang dilakukan para sufi. Ketika *maqam* eksistensi

13 William C.Chittick, *Imaginal Worlds: Ibn al-Arabi and the Problem of Religious Diversity*, Achmad Syahid, *Dunia Imajinal Ibn al-'Arabi, Kreativitas Imajinasi dan Persoalan Diversitas Agama*, 125. Bandingkan dengan A.E. Afifi, *The Mystical Philosophy of Muhyi-Din Ibn al-'Arabi*, dalam edisi Indonesia, Syahrir Mawi dan Nandi Rahman, *Filsafat Mistis Ibn al-'Arabi* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1995), 102.

14 William C.Chittick, *Imaginal Worlds: Ibn al-Arabi and the Problem of Religious Diversity*, Achmad Syahid, *Dunia Imajinal Ibn al-'Arabi, Kreativitas Imajinasi dan Persoalan Diversitas Agama*, 47.

15 Muhammad Ibrahim al-Fayumi, *Ibn al-'Arabi, Sahib al-Futuhat al-Makiyyah*, edisi Indonesia Imam Ghazali Masykur, *Ibn al-'Arabi Menyingkap Kode Mengungkap Simbol Dibalik Paham Wihdat al-Wujud*, 73.

yang berada di belakang peran akal menuju ke sana dengan berbekal iman yang datang dari para nabi dan sufi. Allah memberikan kemampuan *Kashf* kepada mereka untuk mencapai sesuatu yang tidak bisa diraih dengan nalar, dan sesuatu yang tak mungkin dinalar dengan akal. Dan inilah salah satu keistimewaan jalan tasawuf. *Kashf* menurut Ibn al-'Arabi adalah satu-satunya cara untuk mencapai ma'rifat hakiki, ahlu kasyf adalah orang yang berada di atas kebenaran, ilmu, dan kenyataan.¹⁶

Lebih lanjut, akal menurut Ibn al-'Arabi memiliki dua kekuatan, yaitu *pertama*, kekuatan bawah dan *kedua*, kekuatan atas. Pertama kekuatan bawah, yaitu akal untuk mengetahui sesuatu melalui panca indra dan segala sesuatu yang berhubungan dengannya adalah pikiran. Akal pertama ini tidak bisa digunakan untuk mencapai hal-hal yang berhubungan dengan zat dan sifat Allah, karena pikiran dan panca indra sering kali melakukan kekeliruan. Sementara, akal kedua atau akal atas dianggap mampu mencapai hal-hal yang berkaitan dengan zat dan sifat Allah, karena merupakan kekuatan akal murni. Berkenaan akal murni, Ibn al-'Arabi mengatakan yang dimaksud akal murni adalah berpikir dan mengikat apa yang telah dihasilkan oleh akal, selain itu *al-Haq* (Allah) memberikan ma'rifat kepada akal dan langsung menerimanya, karena ia adalah akal dan bukan cara berpikir. Sungguh, ma'rifat yang diberikan Allah kepada orang yang dikehendaki-Nya tidak dapat dicapai oleh akal, tetapi ia bisa menerimanya.¹⁷

Selanjutnya, Ibn Sina dan Ibn al-'Arabi memiliki kesamaan dalam rangka mempertajam kekuatan imajinasinya yaitu dengan cara menundukkan nafsu, karena nafsu sering kali dapat menjerumuskan ke dalam keburukan kepada jiwa yang tenang (*al-Nafsu al-Mutmainnah*). Menundukkan nafsu menyebabkan kesucian jiwa dan tidak memikirkan hal-hal yang duniawi. Kemampuan ini bisa diasah dengan ibadah tanpa pamrih demi memperoleh balasan atau ganjaran duniawi maupun ukhrawi. Usaha semacam ini menurut kaum Arif, adalah latihan untuk mengendalikan keinginan dan kekuatan imajinasi dan juga ilusinya agar terhindar dari keterbuaian dan keinginan untuk memperoleh dunia serta agar sampai ke sisi ilahi dan tunduk kepada jiwa batiniyah ketika cahaya *al-haq* mulai menjelma.¹⁸ Hal yang lain yang juga bisa membantu mencetak daya imajinasi adalah nasehat-nasehat yang disampaikan dari seorang cerdik dengan bahasa yang menyentuh hati serta nyanyian dan puisi yang indah.¹⁹

16 Ibn al-'Arabi, *al-Futuhat al-Makiyyah*, juz I, 195.

17 Ibn al-'Arabi, *al-Futuhat al-Makiyyah*, Juz I, 94.

18 Ibn Sina, *al-Isyarat wa al-Tanbihat* (Kairo: Dar al-Ma'arif, t.t), 801-802 dan dalam Ibrahim Hilal, *al-Tasawwuf al-Islami baina al-Din wa al-Falsafah* (Kairo: Dar an-Nahdah, 1979). Edisi Indonesia Ija Suntana, *Tasawuf antara Agama dan Filsafat* (Bandung: Pustaka Hidayah, 2002), 128.

19 Ibn Sina, *al-Isyarat wa al-Tanbihat*, 827-830, dikutip dalam Ibrahim Hilal, *al-Tasawuf al-Islami baena al-Din wa al-Falsafah*, edisi Indonesia Ija Suntana, *Tasawuf antara Agama dan Filsafat*, 128.

C. PENGGUNAAN SIMBOL

Penggunaan Simbol²⁰ bagi Ibn al-'Arabi merupakan keniscayaan dalam memahami al-Qur'an dan H{adith, sehingga bisa dikatakan bahwa Karakteristik dan ciri khas Ibn al-'Arabi adalah penggunaan gaya bahasa simbolis yang sangat tertutup dari tinjauan artinya.²¹ Ia tidak menerangkan substansi terlebih dahulu, tetapi ia menjelaskannya dengan simbol. Sudah pasti ia memiliki tujuan di balik simbol tersebut. Ibn al-'Arabi sebagai filosof agung dan sufi yang terhormat telah menganalisa masalah-masalah yang sangat rumit menurut pemikiran yang bermain dalam wilayah tekstual, karena yang dianalisa itu berada di alam intuisi dan alam ruh bukan alam fisik atau zahir, sehingga pendekatan yang dipergunakannya lebih banyak menggunakan simbol dan isyarat dalam mengungkapkan rasa dan jiwanya. Bagi Ibn al-'Arabi memandang penggunaan simbol merupakan sesuatu yang sangat penting, sehingga semesta berbicara kepada mereka dalam bahasa simbol dan segala sesuatu juga memiliki signifikansi simbolik di samping nilai eksternalnya.

Dalam hal ini Ibn al-'Arabi mengatakan: "Pahamilah isyarat dan simbolku. Lihatlah simbolku, niscaya kamu akan memahami apa yang aku maksud", lebih lanjut, katanya "Pahami dan pecahkanlah misteri ini. Simbolku ini aku tujukan bagi mereka yang cerdas."²² simbol juga diakui al-Ghazali, menurutnya 'bahwa apabila seseorang bisa menangkap makna dari simbol-simbol yang diungkapkan para sufi, maka ia akan mendapatkan makna yang benar. Akan tetapi apabila ia hanya mampu menangkap makna lahiriyah dari simbolnya saja, maka ia akan mendapatkan pengertian yang keliru dan jauh dari apa yang dimaksudkan oleh kaum sufi. Para nabi menurut al-Ghazali dalam menyampaikan risalahnya kepada umatnya penuh dengan bahasa simbol dengan bentuk perumpamaan-perumpamaan karena mereka diberi tugas untuk menyampaikan risalahnya dengan tingkat kemampuan akal kaumnya.²³

Bagi Ibn al-'Arabi simbol menjadi salah satu metode untuk mengurai realitas hakiki yang terkait dengan konsep dasar, yaitu: kebenaran, alam, dan manusia.²⁴

20 Salah satu definisi simbol yang termashur di dalam zaman modern menurut A.N. Whitehead adalah pikiran manusia berfungsi secara simbolis apabila beberapa komponen pengalamannya menggugah kesadaran, kepercayaan, perasaan dan gambaran mengenai komponen-komponen lain pengalamannya. Perangkat komponen yang terdahulu adalah symbol dan perangkat komponen yang kemudian membentuk makna symbol. Keberfungsian organis yang menyebabkan adanya peralihan dari symbol kepada makna itu akan disebut refensi. A.N. Whitehead, *symbolism* (Cambridge: University Press, 1928), 9, dikutip F.W. Dillistone, *Daya Kekuatan Simbol The Power Of symbols* (Yogyakarta: Kanisius, 2006), 18.

21 Abu Wafa al-Ghanimi al-Taftazani, *Makhdal ila al-Tasawuf al-Islami* (Kairo: Dar al-Saqafah li al-Nasrah wa at-Tauzi', 1989), 201. Bandingkan dengan edisi Indonesia Subkhan Anshori, *Tasawuf Islam Telaah Historis dan Perkembangannya* (Jakarta : Gaya Media Pratama, 2008), 248. Bandingkan dengan Abu Wafa al-Ghanimi al-Taftazani, *Muhadarah fi al-Tasawwuf al-Islami* (Kairo: Matbu'ah Ma'had al-Dirasah al-Islamiyah, 1994), 167.

22 Ahmad Muhammad Mustofa, *al-Ramziyah inda Ibn al-'Arabi*, dalam Muhammad Ibrahim al-Fayumi, *Ibn al-'Arabi, Sahib al-Futuhat al-Makiyyah*, edisi Indonesia Imam Ghazali Masykur, *Ibn al-'Arabi Menyingkap Kode Menguak Simbol Dibalik Paham Wihdat al-Wujud*, 82.

23 al-Ghazali, *Ihya 'Ulum ad-Din*, (Indonesia: Maktabah Dar Ihya al-Kutub al-'Arabiyah, t.t), jilid IV, 23.

24 Ibn al-'Arabi, *al-Futuhat al-Makiyyah*, juz 1, 455. dikutip Muhammad Ibrahim al-Fayumi, *Ibn al-'Arabi, Sahib al-Futuhat al-Makiyyah*, dalam edisi Indonesia Imam Ghazali Masykur, *Ibn al-'Arabi Menyingkap Kode Menguak Simbol Dibalik Paham Wihdat al-Wujud*, 83.

Bentuk simbol bisa saja dengan isyarat, kedipan mata, bibir, atau gerak mulut. Simbol tidak hanya sebatas indra. Simbol juga bisa dipakai dalam deskripsi, pemikiran dan teologi. Istilah simbol yang paling banyak dipakai Ibn al-'Arabi *isyarat* dari pada istilah lain. Ibn al-'Arabi menyatakan: ' keterkaitannya kepada simbol: Memberikan *isyarat* untuk suatu kebenaran adalah pesona"²⁵. Dalam hal ini sejalan dan sesuai dengan pandangan Imam Jafar al-Sadiq bahwa kitab Allah terdiri atas empat kandungan, yaitu: 'Ibarah, *isyarah*, *lataif*, dan *hakikat*, empat hal tersebut berbeda peruntukannya, 'ibarah ditujukan untuk orang awam, *isyarah* untuk orang khusus, *lataif*, untuk para wali dan *hakikat* untuk para Nabi.²⁶

Dengan demikian, untuk memahami pemikiran Ibn al-'Arabi seseorang mutlak diperlukan pemahaman bahasa *isyarat*, dan simbol karena hampir seluruh karya Ibn al-'Arabi menggunakan bahasa isyarat dan simbol, seperti *al-Futuhat al-Makiyyah*, *al-Fusus al-Hikam*, *Musyahadah al-Asrar dan Mawaqi' al-Nujum.*, dan kitab yang lainnya. Karena, bagi Ibn al-'Arabi prinsip yang tercakup penggunaan simbol dengan *isyarat-isyarat* merupakan prinsip dasar dalam menafsirkan teks al-Qur'an. Proses dalam penggunaan simbol inilah yang kemudian Ibn al-'Arabi disebutnya metoda *ta'wil*, sehingga *ta'wil* menganggapnya sebagai sesuatu yang mendasar dengan alasan setiap pada fenomena mengandung nomena, atau dalam istilah Islam, setiap realitas *zahir* atau bentuk luar pasti di dalamnya memiliki realitas *batin* atau bentuk kedalaman. Proses *ta'wil* dimaksudkan untuk menjelaskan atau menafsirkan makna dari yang *zahir* menuju makna yang *batin* atau dari realitas makna luar menuju makna dalam. Pandangan Ibn al-'Arabi tentang pentingnya metoda *ta'wil* dalam memahami batinnya teks ini sejalan dengan pandangan al-Ghazali bahwa apa saja khabar yang dipandang mustahil oleh akal, maka bisa menggunakan *ta'wil* karena wahyu tidak mungkin mengandung khabar pasti yang bertentangan dengan akal.²⁷

Penggunaan *ta'wil* bisa diterapkan kepada semua fenomena alam dan segala yang mengelilingi manusia dalam kehidupan duniawinya. Selain itu ajaran agama dan berbagai peristiwa yang terjadi di dalam jiwa manusia juga merupakan persoalan bagi proses fundamental penyerapan batin dan interpretasi simbolik. Dalam bahasa Arab, fenomena alam, ayat-ayat al-Qur'an yang mengandung wahyu dan keadaan jiwa, semuanya disebut ayat. Ibn al-'Arabi menyatakan bahwa *zahir* adalah tafsir, aspek *batinnya* adalah *ta'wil*, *haddnya* adalah batas kemampuan pemahaman dan *matlanya* adalah puncak pendakian hamba di mana ia menyaksikan Tuhan²⁸. Sedang menurut Imam Ali ra, yang dikutip Ibn al-'Arabi bahwa al-Qur'an mengandung empat dimensi,

25 Ibn al-'Arabi, *al-Futuhat al-Makiyyah*, juz 1, 455.

26 Muhammad Baqir al-Majlisi, *Bihar al-Anwar al-Jamiah li Durar Akhbar al-Immah al-Athar* (Beirut: Mu'asasah al-Wafa, 1984), Vol.89,103, teks aslinya:

قال جَعْفَرُ الصَّادِقِ : كِتَابَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ عَلَى أَرْبَعَةِ أَشْيَاءَ، عَلَى الْعِبَارَةِ وَالْإِشَارَةِ وَاللَّطَائِفِ وَالْحَقَائِقِ فَالْعِبَارَةُ لِلْعَوَامِّ وَالْإِشَارَةُ لِلْخَوَاصِّ وَاللَّطَائِفِ لِلْأَوْلِيَاءِ وَالْحَقَائِقِ لِلْأَنْبِيَاءِ

27 al-Ghazali, *al-Iqtisad fi al-'Itiqad* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1988), 133.

28 Ibn al-'Arabi, *Tafsir al-'Arabi* (Libanon: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2006), juz I, 19. Bandingkan Muhammad Abid al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 1991), 276. Dikutip juga A. Khudori Soleh ed. *Pemikiran Islam Kontemporer* (Yogyakarta: Jendela, 2003), 258.

yaitu: *Zahir, batin, hadd, dan matla*. Aspek *zahir* al-Qur'an adalah untuk tilawah, aspek *batinnya* adalah pemahaman, aspek *hadd* adalah ketentuan halal dan haram, dan *matla-nya* adalah apa yang dikehendaki Tuhan atas hamba-Nya.²⁹ Karena makna *batinnya* berakaitan, sebagaimana bisa ditangkap melalui *ta'wil*.³⁰ Belakangan metode *ta'wil* bisa diidentikan dengan hermeneutika, sehingga seluruh karya Ibn al-'Arabi menurut William C. Chittick pada esensinya adalah hermeneutika al-Qur'an³¹.

Seyyed Hossein Nasr melihat tulisan-tulisan Ibn al-'Arabi menggambarkan dengan jelas penerapan metode hermeneutika simbolik terhadap teks *wahyu* (al-Qur'an) dan juga terhadap semesta yang penciptaanya didasarkan pada bentuk "Qur'an makrokosmos." Ia juga menerapkan metode itu pada jiwanya yang mengandung semesta dalam dirinya. Maka terdapat aspek makrokosmosmik dan mikrokosmik bagi *wahyu*, sebagaimana terdapat "aspek *wahyu* pada masing-masing makrokosmos dan mikrokosmos, dalam diri manusia dan semesta. Terhadap semua dominan ini Ibn al-'Arabi menerapkan metode penafsiran simbolik, atau proses *ta'wil*.³² Penggunaan *ta'wil* menuai kritik, salah satunya Hasan Hanafi mengkritik dengan tajam terhadap metode para sufi yang terjebak dalam *ta'wil*, tanpa syarat-syarat dari bahasa dan *asbabul nuzul*. Sebagai akibatnya, tafsir menjauh dari realitasnya yang asli dan menjadi tujuan di dalam dirinya sendiri yang diarahkan untuk memuaskan intuisi teoitis, merubah hukum menjadi *mutasyabihah*, *zahir* menjadi *muawwal*, *mubayyan* menjadi *mujmal*, *hakiki* menjadi *majazi*.³³

Penggunaan *ta'wil* bagi Ibn al-'Arabi tentunya tidak bermaksud untuk merendahkan peran *wahyu* itu sendiri atau mendewakan peran akal, penggunaan *ta'wil* bagi Ibn al-'Arabi hanya digunakan untuk memahami makna *batin* dalam teks al-Qur'an, bahkan Ibn al-'Arabi pernah mengkritik penafsiran *ta'wil* berdasarkan akal semata yang digunakan oleh para mutaklamin dan ahli falsafah yang teguh berpendirian dalam menafsirkan *wahyu* sesuai dengan kriteria dan pembuktian rasional. Ibn al-'Arabi merujuk kepada peringatan hadith dari Nabi Muhammad saw: "Siapa yang saja yang menafsirkan atau mengatakan sesuatu mengenai al-Qur'an menurut pandangan pribadinya sesungguhnya telah memesan tempat duduknya di neraka."³⁴

29 Ibn al-'Arabi, *al-Futuh al-Makiyyah*, juz I, 451, bandingkan dengan Abu Abdullah as-Sulami, *Haqiq al-Tafsir* dalam Ali Zighur ed, *al-Tafsir al-Sufi li al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Andalus, 1979), 3.

30 Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages: Avicenna, Suhrawardi, Ibn al-'Arabi*, dalam edisi Indonesia Ach. Maimun Syamsuddin, *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam*, 178.

31 William C. Chittick, *The Sufi Path Knowledge: Ibn al-'Arabi Metaphysics of Imagination*, dalam edisi Indonesia Achmad Nidjam dkk, *Pengetahuan Spiritual Ibn al-'Arabi*, 17. Bandingkan Chittick, William C. *Ibn 'Arabi Heir To The Prophets* (England: One World Oxford, 2005), 123-124.

32 Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages: Avicenna, Suhrawardi, Ibn al-'Arabi*, dalam edisi Indonesia Ach. Maimun Syamsuddin, *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam*, 178-179.

33 Hasan Hanafi, *Manhaj al-Tafsir wa Masalih al-Ummah*, dalam edisi Indonesia Yudian Wahyudi, *Metode Tafsir dan Kemaslahatan Umat* (Yogyakarta: Nawesea, 2007), 29.

34 H.R. Imam at-Tirmizdi, Abu Dawud, dan al-Nasai dari Ibn Abbas. teks hadithnya:

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِغَيْرِ عِلْمٍ فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ

Epistemologi 'Irfani dan Bercorak Teosofis

Berawal dari penggunaan simbol Ibn al-'Arabi menghasilkan metoda 'Irfani dalam menangkap pengetahuan melalui pengilhaman secara langsung sehingga kelihatan dalam tulisan-tulisan tidak memiliki hubungan logis yang diperkirakan orang atas karya-karya biasa yang bersumber dari inspirasi manusia murni. Metoda 'irfani menjadi kelebihan paradigma Ibn al-'Arabi yang berbeda dengan sufi-sufi lain. misalnya al-Kindi 185/801-260/873), al-Farabi (258H/870M-339H/950M), Ibn Sina (428H/1027M-1037M), Nasiruddin al-Thusi menggunakan metode filsafat Peripatetik.³⁵

Dalam tradisi Filsafat Islam, Peripatetik disebut dengan istilah *masha'iyah* berasal dari akar kata *masha-yamshi-mashan* yang berarti melangkahkan kaki dari satu tempat ke tempat lain, cepat atau lambat.³⁶ Metoda 'irfani tidak didasarkan pada teks atau *bayani*, tetapi dengan olah rohani yang menimbulkan *kashaf* yaitu pengetahuan yang didapat dengan tersingkapnya rahasia-rahasia realitas oleh Tuhan langsung karena melalui perbaikan, penghalusan, dan kesucian jiwa.

Karakteristik paradigma pengetahuan Ibn al-'Arabi bisa dilihat dari metoda pengetahuannya dengan menggunakan metoda 'Irfani, karena pemikiran tasawuf Ibn al-'Arabi bercorak atau beraliran teosofis.³⁷ Dalam menghasilkan pengetahuan mistisnya Ibn al-'Arabi berangkat melalui pengetahuan rohani sama dengan al-Suhrawardi (1153-1191 M), secara metodologis pengetahuan rohani bisa diperoleh melalui tiga tahapan, yaitu tahapan persiapan, tahapan penerimaan dan tahapan pengungkapan, baik dengan lisan maupun tulisan.³⁸ Menurut pendapat yang lain bahwa menurut al-Suhrawardi pengetahuan rohani melalui empat fase, yaitu: fase persiapan, fase penerimaan, fase pembentukan konsep dalam pikiran, dan perenungan dalam bentuk tulisan.³⁹

35 Peripatetik berasal dari bahasa Yunani yang berarti berkeliling atau berjalan-jalan. Kata ini juga menunjuk pada suatu tempat, beranda, dalam tradisi Yunani kata ini dikaitkan dengan tempat untuk melaksanakan olah raga di Athena, atau berarti serambi sebagai tempat Aristoteles mengajar murid-muridnya sambil berjalan-jalan. Lihat dalam Majid Fakhri, *al-Mashaiyyah al-Qadimah*, Main Ziyadah eds. *al-Mausu'ah al-Falafisyah al-'Arabiyyah* (t.t: Ma'had al-Inma al-'Arabi, 1988), cet.I, jilid II, 1274. Perkembangan Filsafat Peripatetik awalnya sebutan bagi pengikut Aristoteles. Secara historis peripatetik mengalami tiga periode, *pertama*, Peripatetik masa awal yang dimulaisejak Aristoteles hingga meninggalnya Strato (322-270 SM); *kedua*, sejak Strato sampai Andronicus (270-70 SM); *ketiga*, periode pasca Andronicus dan generasi berikutnya yang mengedit dan mengomentari karya-karya Aristoteles. Lihat R.D. Hicks *Peripatetics*, dalam James Hasting eds. *Encyclopedia of Religion and Ethics* (Great Britain Constable Limited, 1974), vol. IX 738. Dikutip juga dalam Amroeni Drajat, *Suhrawardi Kritik Falsafat Peripatetik*, 75.

36 Louis Ma'luf, *al-Munjid fi al-Lughah wa al-'Alam* (Beirut: Dar al-Masyriq, 1997), 764.

37 Istilah teosofis berasal dari kata *theosophia*, yang berarti hikmah Tuhan (*wisdom god*). Dalam tradisi Greek dan latin, pengertian *theosophia* sinonim dengan *theology*, lihat Antonie Falvre, *Theosophy*, dalam *The Encyclopedia of Religion* (New York: Simin dan Schuster Macmilan, 1995), vol. XIV, 465. Selain bermakna hikmah Tuhan, *theoshopy* juga berarti *divine wisdom*, gabungan dari kata *theos* yang berarti Tuhan (God) dan *shopia* yang berarti *knowledge*, *doctrine*, dan *wisdom*. Sementara *shopos* berarti pakar atau ahli (*a sage*). Jadi, secara literal, *theosophia* berarti orang yang ahli dalam masalah-masalah ketuhanan (*those who know divine matters*). lihat Antonie Falvre, *Theosophy*, dalam *The Encyclopedia of Religion*, 465.

38 Hossein Ziai, *Knowledge and Illumination: A Study of Suhrawardi's Hikmah al-Israq* (Atlanta: Georgia Scholar Press, 1990), 35.

39 Parvis Morewedge, *Islamic Philosophy and Mysticism* (New York: Caravan Books, 1981), 177, dan A.

Fase persiapan untuk menerima curahan pengetahuan *kashaf* dari Tuhan dengan melakukan penyelesaian perjalanan panjang melalui *maqamat* atau stages atau stations dalam istilah Inggris.⁴⁰ Para sufi berbeda pendapat tentang jumlah *maqamat* yang harus dilalui, paling tidak ada tujuh *maqamat* yang dianggap populer dari mulai tingkat dasar sampai sampai ke tingkat paling tinggi, namun semuanya hampir sama *maqamat* yang pertama harus dimulai dengan Taubat, kemudian *wara'*, *zuhud*, *faqir*, *sabar*, *tawakkal*, dan *ridla*.

Fase penerimaan merupakan fase di mana seseorang akan mendapatkan limpahan pengetahuan langsung dari Tuhan secara iluminatif. Fase ini seseorang akan mendapatkan realitas kesadaran diri yang demikian mutlak atau yang disebut *kashaf*, terungkapnya *kashaf*, karena membiasakan diri dengan latihan-latihan rohani, sehingga mencapai apa yang disebut *mushahadah*, artinya seseorang mampu melihat keadaan atau realitas kesadaran dirinya sendiri,⁴¹

Hal inilah yang dialami Ibn al-'Arabi sendiri ketika mendapat pengetahuan *'Irfani* tanpa diperoleh melalui representasi atau data-data indra. Pengetahuan *Irfani* Ibn al-'Arabi menurut Mehdi Yazdi disebut ilmu *huduri* atau pengetahuan swa-objek (self object-knowledge),⁴² atau dalam teori permainan bahasa Wittgenstein, pengetahuan *'irfani* ini tidak lain adalah bahasa "wujud" itu sendiri.⁴³ Kemudian fase pengungkapan, fase ini merupakan fase pencapaian pengetahuan *'irfani* sebagai fase yang paling puncak sebagai pengalaman mistik untuk bisa diungkapkan kepada orang lain melalui lisan ataupun tulisan, hal inilah yang dilakukan Ibn al-'Arabi dengan tulisan-tuliasanya dalam berbagai kitab.

Namun, perlu diketahui bahwa karakteristik paradigma pengetahuan *'irfani* Ibn al-'Arabi tidak menggunakan lewat *shatahat* ⁴⁴ karena, *shatahat* menurut Ibn al-'Arabi merupakan kecintaan pada diri sendiri yang sia-sia, hasil dari ekstase yang tidak terkontrol dan subjektif.⁴⁵Sejarawan al-Z{ahabi yang dijelaskan Carl W. Ernst

Khudori Soleh ed. *Pemikiran Islam Kontemporer*, 257.

40 Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), 62.

41 *Kashaf* adalah kesadaran hati akan sifat-sifat kebenaran, sedang *musyahadah* adalah penyaksian hati atas realitas kebenaran, lihat al-Qusyaeri, *ar-Risa<lah al-Qusyaeriyah* (Beirut: Dar al-Khaer, t.t), 75.

42 Mehdi Ha'iri Yazdi, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence* (New York: State University of New York Press, 1992). dalam Ahsin Muhammad (terj), *Ilmu Huduri* (Bandung: Mizan, 1994), 73-74, 111. Edisi revisi *Epistemologi Iluminasionis dalam Filsafat Islam Menghadirkan Cahaya Tuhan* (Bandung: Mizan, 2003). Dikutip pula A. Khudori Soleh ed. *Pemikiran Islam Kontemporer*, 244.

43 Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (New York: 1968), 24, dalam A. Khudori Soleh eds. *Pemikiran Islam Kontemporer*, 244.

44 Makna dasar dari istilah *Shatahat* adalah kemungkinan penyatuan manusia dengan Tuhan, dalam Carl W. Ernst, *Words of Ecstasy in Sufism* (State University of New York: Al-Bany, t.t) , dalam Heppi Sih Ruddatin, *Ekspresi Ekstase dalam Sufisme* (Yogyakarta: Putra Langit, 2003), 47. Sedang menurut Harun Nasution *Shatahat* adalah ucapan-ucapan yang dikeluarkan seorang sufi ketika ia mulai berada di pintu gerbang *ittihad*, ucapnya sebagai kata-katanya sendiri, tetapi kata-kata itu diucapkannya melalui diri Tuhan dalam *ittihad* yang dicapainya dengan Tuhan dan tidak mengaku sebagai dirinya sebagai Tuhan, lihat Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, 85-86.

45 Carl W. Ernst, *Words of Ecstasy in Sufism* (al-Bany : State University of New York Al-Bany, t.t), dalam Heppi Sih Ruddatin, *Ekspresi Ekstase dalam Sufisme* (Yogyakarta: Putra Langit, 2003), 55-56. Carl W. Erns mengutip dari Ali al-Jurjani, *Kitab al-Ta'rifat*, Gustavus Fluegel eds. (Leipzig: t.p, t.t), 132. Kamal al-Din Abu al-

mencatat bahwa Ibn al-'Arabi tidak menggunakan kata *shatahat* dalam tulisan-tulisannya, tetapi dia tetap menganggap bahwa Ibn al-'Arabi pernah mengalami sendiri keadaan ketidaksadaran, namun, tidak seperti *shatahat*.⁴⁶

Berbeda dengan sufi lain menggunakan *shatahat*, misalnya Abu Yazid al-Bustami (w. 877 M) dengan ungkapan "Maha besar Aku" yang menghasilkan paham *Fana* dan *Ittihad*⁴⁷ dan al-Hallaj (w.913) dengan ungkapannya "Ana al-Haq" (saya adalah Tuhan) yang menghasilkan paham *H{ulul*.⁴⁸

Asumsi yang mengatakan Ibn al-'Arabi mengikuti paham al-Hallaj dan paham Abu Yazid al-Bustami, sebagaimana yang dikatakan oleh AE. Afifi adalah tidak benar.⁴⁹ Sebab Ibn al-'Arabi sendiri mengkritik keras terhadap paham *Ittihad* dan *Hulul*, seperti sikapnya: "Barangsiapa yang mengatakan pernah mengalami *Hulul*, maka ia seorang yang cacat, dan tidak ada yang mengatakan *Ittihad* kecuali mereka yang anti Tuhan." dan Hindarilah olehmu untuk mengatakan "saya adalah Dia (Allah)", kamu dalam keadaan ini adalah orang yang salah, karena sesungguhnya bila kamu adalah Dia maka kamu mengetahui kehendak-Nya, sebagaimana Dia mengetahui akan hakekat-Nya sendiri.⁵⁰

al-Shar'ani menegaskan tentang sikap Ibn al-'Arabi terhadap doktrin *Hulul* dan *Ittihad* dengan mengatakan: "...maka demi Allah telah berbohong dan berdusta orang yang menisbahkan pernyataan hulul, ittihad dan tajsim kepada Shaekh Muhyidin, seluruh teks-teks dari Ibn al-'Arabi ini sebagai bukti bagi kedustaan orang tersebut".⁵¹

Ibn al-'Arabi membangun paradigma pengetahuan tasawufnya dengan

Ghanayim Abd al-Razzaq al-Kashi al-Samarqandi, *Istilahat al-Sufiyah* (Aloys Sprenger:Kalkuta, 1845), 151. Abu Nasr al-Tusi, *al-Luma* (Kairo: Dar al-Kutub al-Hadithah, 1960), 375.

46 Carl W. Ernst, *Words of Ecstasy in Sufism*, dalam Heppi Sih Ruddatin, *Ekspresi Ekstase dalam Sufisme*, 56.

47 Ittihad adalah penyatuan hati dengan realitas kebenaran (Tuhan) itu sendiri, dalam *al-Qusyaeri, ar-Risalah al-Qusyaeriyah* ditahqiq Hani al-H{aj (t.tp: al-Maktabah at-Taufiqiyah, t.t), 75.

48 *Hulul* menurut Abu Nasr al-Tusi adalah faham yang mengatakan bahwa Tuhan memilih tubuh- tubuh manusia tertentu untuk mengambil tempat di dalam-nya, setelah sifat-sifat kemanusiaan yang ada dalam tubuh itu dilenyapkan., Abu Nasr al-Tusi, *al-Luma* (Kairo: Dar al-Kutub al-Hadithah, 1960). Bandingkan dengan Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, 88.

49 A.E.Afifi, *The Mystical Philosophy of Muhyi-Din Ibn al-'Arabi* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994). Dalam edisi Indonesia, Syahris Mawi dan Nandi Rahman, *Filsafat Mistis Ibnu al-'Arabi* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1995), 257.

50 Abdul Wahab al-Shar'ani, *al-Kibrit al-Ahmar fi Baydin 'Ulum alShaekh al-Akbar* (Maktabah al-Haramain, t.t), dalam Kholil Abu Fateh, *Membersihkan Nama Ibnu al-'Arabi, Kajian Komprehensif Tasawuf Rasullah* (Banten: Fattah Arbah, 2010), 157-159, teks aslinya:

مَنْ قَالَ بِالْحُلُولِ فَهُوَ مَعْلُومٌ وَمَا قَالَ بِالِاتِّحَادِ إِلَّا أَهْلُ الْإِتِّحَادِ. إِيَّاكَ أَنْ تَقُولَ أَنَا هُوَ وَتُعَالِطُ، فَإِنَّكَ لَوْ كُنْتَ هُوَ لَأَحْطَتْ بِهِ كَمَا أَحَاطَ تَعَالَى بِنَفْسِهِ

51 'Abd al-Wahab al-Shar'ani, *al-Yawaqit wa al-Jawahir fi baena 'Aqaid al-Akabar* (Maktabah al-Haramain, t.t), dalam Kholil Abu Fateh, *Membersihkan Nama Ibnu al-'Arabi, Kajian Komprehensif Tasawuf Rasullah*, 260, teks aslinya:

فَكَذَّبَ وَاللَّهِ وَافْتَرَى مَنْ نَسَبَ الْقَوْلَ بِالْحُلُولِ وَالِاتِّحَادِ وَالتَّجْسِيمِ إِلَى الشَّيْخِ مُجِي الدِّينِ وَهَدِيهِ نُصُوصُهُ كَلِمًا تُكَذِّبُ

pengetahuan *'irfani* yang menghasilkan alam *mukashafah*,⁵² alam *mushahadah* (kesaksian-keasksian),⁵³ dan alam *tajribah* (apa yang telah dialaminya sendiri) sebagai bukti pengalaman spiritualnya, dia tidak menempuh jalan dari bawah ke atas, melainkan sebaliknya dari atas ke bawah, ibaratnya Ibn al-'Arabi tidak belajar berenang di kolam-kolam, namun langsung terjun berenang di sungai atau bahkan, langsung ke lautan. Dengan pengalaman dan percobaannya itu, telah membawa dirinya ke tingkat paling atas atau dalam lautan yang terdalam, bahkan dia tenggelam di dalamnya. Itulah yang menyebabkan seseorang mengalami kesulitan dalam memahami pemikiran mistik Ibn al-'Arabi, bahkan mengecamnya dan menyebutnya sebagai orang yang kafir dan sesat.

Walaupun demikian, Ibn al-'Arabi sendiri menurut Riyadh Mustafa al-'Abdullah mencoba menjembatannya dengan membagi dua jalan logika, *pertama, mantiq al-Aql*, yaitu dengan mantiq akal, *kedua, mantiq al-Zauq* yaitu dengan mantiq rasa.⁵⁴ Dua logika itulah yang digunakan Ibn al-'Arabi dalam menjawab persoalan mistik agar bisa memberi kemudahan dalam memahami pemikirannya. Sebagai contoh pernah seorang murid Ibn al-'Arabi menceritakan kepadanya, "Banyak orang yang mengingkari ilmu kita, mereka menjawab, "Jika ada seseorang datang dan minta bukti dan dalil pijakanya". Ibn al-'Arabi menjawab: "jika ada seorang datang dan minta bukti atau dalil ilmu rahasia Tuhan, maka katakanlah kepadanya: Apa bukti bahwa madu itu manis? Orang tersebut pasti akan mengatakan kepadamu bahwa hal itu tidak akan diketahui, kecuali dengan mencicipinya, lalu katakan kepadanya: Demikian pula ilmu rahasia ketuhanan yang sama sekali tidak berbeda dengan dunia madu!"⁵⁵

Sumber dan Sistem Pengetahuan Ibn al-'Arabi

Sumber dan sistem pengetahuan mistis Ibn al-'Arabi sesungguhnya secara langsung dari Tuhan dan tidak tergantung dari pengaruh-pengaruh luar atau pengaruh asing. Seperti yang dijelaskan Seyyed Hossein Nasr bahwa Ibn al-'Arabi menerima pengetahuannya melalui iluminasi atas hatinya oleh teofani Tuhan dan hanya dalam ekspresi dan formulasi dari pengalaman batinnya dan sumber utamanya adalah pengetahuan *'irfani* yang diterima dalam keadaan kontemplasi dan menjadi mungkin melalui karunia Nabi yang ia terima melalui pentahbisannya untuk memasuki jalan sufi. untuk memasuki jalan sufi.⁵⁶ Hal ini dibuktikan dengan karyanya seperti *al-Futuhat al-Makiyyah*, dijelaskan oleh Ibn al-'Arabi sendiri sebagaimana yang sudah peneliti sebutkan sebelum ini, bahwa kitab ini didiktekan langsung oleh Tuhan melalui

52 Penjelasan tentang *mukashafah* secara khusus bisa dilihat dalam Ibn al-'Arabi, *al-Futuhat al-Makiyyah*, bab 210, 227-232.

53 Penjelasan tentang *mushahadah* secara khusus, bisa dilihat dalam Ibn al-'Arabi, *al-Futuhat al-Makiyyah*, bab 209, 224-226.

54 Riyadh Mustafa al-'Abdullah, *Kalimatullah Kitab al-Jalalah*, dalam edisi Indonesia Hasan Abrori, *Hakikat Lafad Allah Menemukan Rahasia Ketuhanan Melalui Studi Teks Jalalah* (Surabaya: Pustaka Progressif, 2002), cet. III, IX.

55 Riyadh Mustafa al-'Abdullah, *Kalimatullah Kitab al-Jalalah*, dalam edisi Indonesia Hasan Abrori, *Hakikat Lafad Allah Menemukan Rahasia Ketuhanan Melalui Studi Teks Jalalah*, cet. III, IX.

56 Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages: Avicenna, Suhrawardi, Ibn al-'Arabi*, dalam edisi Indonesia Ach. Maimun Syamsuddin, *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam*, 173.

Malaikat pemberi ilham, begitu juga kitab *Fusus al-Hikam*, kitab yang terdiri dari dua puluh sembilan bab mengenai ilmu kenabian, penulisanya diilhami oleh Nabi.⁵⁷

Tasawuf sebelum Ibn al-'Arabi banyak sekali terfokus pada bimbingan amali atau panduan praktis untuk para murid ataupun berbagai ungkapan sufi yang mengekspresikan *al-ahwal* (keadaan-keadaan spiritual) atau *al-Maqam* (pengalaman spiritual) yang telah mereka alami. Tetapi dengan keberadaan Ibn al-'Arabi, tiba-tiba kita berhadapan dengan doktrin 'irfan, kosmologi, termasuk psikologi dan antropologi yang sangat monumental, hingga menjadi *turning point* dalam tradisi tasawuf. Ibn 'Arabi telah mengekspresikan doktrin tasawuf dalam bentuk dan rumusan teoretis. Doktrin tasawuf yang sebelumnya hanya secara implisit terkandung dalam kata-kata para shaekh sufi di tangan Ibn 'Arabi telah diformulasikan secara benderang. Ibn al-'Arabi telah menjadi pemapar *par excellence* tasawuf Islam.

Pengetahuan Ibn al-'Arabi dapat dipastikan bersumberkan sepenuhnya atau tidak keluar dari mainstream Islam dengan berlandaskan al-Qur'an dan al-Sunnah. Seluruh karya Ibn al-'Arabi pada essensinya pengejawantahan hermeneutika al-Qur'an, maka kebenaran utama hanya dapat ditangkap melalui bantuan petunjuk ilahiah, dan petunjuk ilahiyah tersebut mewujud dalam bentuk-bentuk spesifik tertentu.⁵⁸

Dalam hal ini, William C. Chittick menegaskan bahwa Ibn al-'Arabi bersebrangan dengan para filosof dan kalangan ulama kalam yang lebih mendasarkan pengetahuan mereka pada sumber-sumber lain. Ibn al-'Arabi menegaskan logosentrismenya dengan menyatakan secara berulang-ulang bahwa pengetahuan yang diperoleh melalui "pembukaan" atau metode *Kashaf* yang bertumpu pada makna al-Qur'an inilah salah satu persoalan yang paling mendasar yang sering kali terlupakan dalam studi-studi tentang Ibn al-'Arabi. Metode *Kashaf* inilah yang memuaskannya Ibn al-'Arabi dan telah membawa kepada ilmu yakin. Misalnya kitab *al-Futuh al-Makiyyah* atau kitab-kitab lainnya, tidak berarti apa pun jika tanpa didasarkan penafsirannya terhadap kitab Suci al-Qur'an.⁵⁹ Nampaknya William C. Chittick menyayangkan terhadap para pegiat Ibn al-'Arabi yang berasumsi bahwa pengetahuan Ibn al-'Arabi sangat dipengaruhi sumber-sumber lain selain al-Qur'an.

Selanjutnya, yang menjadi inti dasar pokok yang dijadikan pijakan Ibn al-'Arabi dalam karya-karyanya sesungguhnya tidak lepas dari ajaran-ajaran langsung Nabi Muhammad saw. Bahkan, pengetahuan Ibn al-'Arabi, baik pengetahuan batin dan pengetahuan lahir langsung dari Rasulullah Saw, tanpa memerlukan seorang guru yang membimbingnya menuju berbagai hakikat dan rahasia. Semua ilmunya bersumber dari dalam hatinya ketika ia mengambilnya dari beliau dan bahkan dari Allah, baik berupa hakikat-hakikat maupun teori-teori. Ibn al-'Arabi menyatakan

57 Annemarie Schimmel, *Mistical Dimension of Islam* (Chapel Hill: The University of Nort Carolina Press, 1975), dalam edisi Indonesia Sapardi Djoko Damono dkk, *Dimensi Mistik dalam Islam* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2009), 336.

58 William C. Chittick, *The Sufi Path Knowledge: Ibn al-'Arabi Metphysycs of Imagination*, dalam edisi Indonesia Achmad Nidjam dkk, *Pengetahuan Spiritual Ibn al-'Arabi*, 17.

59 William C. Chittick, *The Sufi Path Knowledge: Ibn al-'Arabi Metphysycs of Imagination*, dalam edisi Indonesia Achmad Nidjam dkk, *Pengetahuan Spiritual Ibn al-'Arabi*, 16.

bahwa sebagian bukti nyata kewalian dan syarat-syaratnya adalah ilmu seorang wali diambil dari guru yang bukan makhluk, sebagaimana terjadi pada diri Nabi Khidir a.s. beliau mengambil ilmu dari Allah secara langsung tanpa perantara, bukan dari para faqih atau ilmuwan eksoteris.⁶⁰

Ibn al-'Arabi pada dasarnya tidak menulis ajaran baru atau membawa faham-faham yang sebelumnya tidak pernah ada. Ibn al-'Arabi mengatakan: "Dan dengan segala puji bagi Allah, kita tidak melakukan taqlid kecuali kepada Rasulullah sebagai pembawa shariat," ketahuilah saya al-Hamdulillah, tidak pernah menuliskan sedikitpun dalam kitabku ini dari sesuatu yang berasal dari luar shariat, saya tidak pernah keluar dari al-Qur'an dan al-Sunnah.⁶¹

Bahkan, al-Dhahabi seorang ulama yang terpengaruh dengan pemikiran Ibn Taymiyah, di mana Ibn Taymiyah sendiri tidak simpatik dengan pemikiran Ibn al-'Arabi, tapi al-Dhahabi memiliki sikap yang positif terhadap Ibn al-'Arabi, ketika mengomentari kitab *Fusus al-Hikam*, al-Dhahabi mengatakan bahwa Ibn al-'Arabi tidak mengambil pemikiran-pemikiran yang terkandung dalam kitab tersebut kecuali berasal dari ajaran-ajaran Rasulullah. al-Dhahabi berkomentar bahwa orang semacam Ibn al-'Arabi tidak akan pernah berbohong.⁶²

Salah satu contohnya adalah bahwa Ibn al-'Arabi menggunakan *hadith* tentang para Wali: "Jika Aku mencintainya, maka Aku menjadi pendengaran yang digunakannya untuk mendengar; dan penglihatannya yang digunakannya untuk melihat, dan tangannya yang digunakannya untuk memukul." *Hadith* ini digunakan Ibn al-'Arabi sebagai argumentasi untuk teori *Wahdat al-Wujud*-nya.⁶³

Itulah keunggulan paradigma pengetahuan Ibn al-'Arabi dalam menangkap rahasia-rahasia ketuhanan dan kejiwaan yang menjadi karakteristik tersendiri bagi Ibn al-'Arabi, sehingga Ibn al-'Arabi dipandang sebagai sufi Agung, yang memberi kontribusi besar dalam belantika pemikiran tasawuf dan peran keilmuan spiritualnya tidak diragukan lagi. Ibn al-'Arabi yang punya pengaruh besar, baik di Timur maupun di Barat. Bila tasawuf sunni memperoleh bentuk yang final pada pengajaran al-Ghazali, maka tasawuf falsafi mencapai puncak kesempurnaannya pada pengajaran Ibn al-'Arabi. Dengan pengetahuannya yang amat kaya, baik dalam lapangan keislaman maupun dalam lapangan filsafat, ia berhasil menghasiklan karya tulis yang luar biasa banyaknya, di antaranya *al-Futuhat al-Makiyyah* dan *Fusus al-Hikam*.⁶⁴

60 Ibn al-'Arabi, *al-Futuhat al-Makiyyah*, juz I, 195.

61 Abdul Wahab al-Shar'ani, *al-Kibrit al-Ahmar fi Baydin 'Ulum al-Shaekh al-Akbar* (t,tp: Maktabah al-Haramain, tt), 3-4, dalam Kholil Abu Fateh, *Membersihkan Nama Ibnu al-'Arabi, Kajian Komprehensif Tasawuf Rasulullah*, 211.

62 Abdul Wahab al-Shar'ani, *al-Kibrit al-Ahmar fi Baydin 'Ulum al-Shaekh al-Akbar*, 9, dalam Kholil Abu Fateh, *Membersihkan Nama Ibnu al-'Arabi, Kajian Komprehensif Tasawuf Rasulullah*, 213.

63 Ibn al-'Arabi, *Fusus al-Hikam*, (Libanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2007). Dikutip dalam Ibrahim Hilal, *al-Tasawwuf al-Islami baina al-Din wa al-Falsafah* (Kairo: Dar an-Nahdah, 1979), edisi Indonesia Ija Suntana, *Tasawuf antara Agama dan Filsafat* (Bandung: Pustaka Hidayah, 2002), 113.

64 Karya Ibn al-'Arabi yang lainya yaitu: *Mashahid al-Asrar al-Qudsiyyah* ditulis di Andalusia, 590/1194). *al-Tadbirat al-Ilahiyyah* ditulis di Andalusia. *Kitab Al-Isrâ* ditulis di Fez, 594/1198. *Mawaqi al-Nujum* ditulis di Almeria, 595/1199. *'Anqa' Maghrib* ditulis di Andalusia, 595/1199. *Insha' al-Dawa'ir* ditulis di Tunis, 598/1201.

Kitab *al-Futuhat al-Makiyyah* ini mempunyai 560 bab yang membicarakan prinsip-prinsip metafisik dan berbagai ilmu sakral dan juga tercatat di dalamnya pengalaman-pengalaman spiritual Ibn 'Arabi. Dua kitab mengandung Tasawuf falsafi, karena telah dilengkapi dengan berbagai paham seperti kenabian, kewalian dan *Wahdat al-wujud*, lazim juga disebut dengan Tasawuf *Wahdat al-Wujud*.

Pemikiran Ibn al-'Arabi melalui Tasawuf falsafinya telah menjadi magnet dan menarik antusiasme para sufi lainnya di Dunia Islam, terutama melalui para muridnya, baik secara langsung maupun tidak langsung. Murid dan pengikutnya telah memberikan analisis, penafsiran, dan ulasan atas karya-karyanya, seperti al-Qunawi (w. 673 H /1274 M), al-Farqani (w. 700 H /1300 M), al-Kasyami (w. 730 H /1327 M), al-Qaishari (w. 751 H/1350 M), Jalaluddin Rumi (w. 672 H/ 1300 M), al-Jami (w. 898 H/1492 M), al-Jilli (w. 805 H /1403 M) dan lain-lain. Tasawuf Ibn al-'Arabi memperoleh tanah yang subur, terutama di Persia. Umumnya kalangan Shi'ah Islamiyah dan Shi'ah. Karena itu pulalah, tasawuf falsafi bisa juga disebut *Tasawwuf Shi'i*.⁶⁵ Sampai A.J. Arberry menyatakan bahwa pada masa Ibn al-'Arabi, adalah masa keemasan gerakan tasawuf, secara teoritis maupun praktis.⁶⁶

Kajian terhadap Ibn al-'Arabi tak akan pernah selesai, karena pengetahuannya amat luas. Melalui Muhammad ibn Fadl Allah al-Burhanpuri (w.1029) seorang sufi dari Gujarat India,⁶⁷ seperti yang dijelaskan Yunasril Ali bahwa ajaran tasawuf Ibn al-'Arabi menyebar di Asia Selatan. Di sini, tasawuf Ibn al-'Arabi diulas dan diperkenalkan oleh sejumlah ulama sufi seperti H{amzah Fansurii (w. 1527 M), Shams al-Din al-Sumatrani, 'Abd al-S{amad al-Falimbani, Dawûd al-Fatani, Muhammad Nafis al-Banjari (lahir 1735 M), dan yang lainnya. Rupanya pengaruh Ibn 'Arabi tidak hanya menancap di lingkungan tradisi teologi Sunni, tetapi merembet jauh ke negeri Persia yang mayoritas bermazhab Shi'ah.

Salah seorang filosof Iran yang dipengaruhi Ibn 'Arabi adalah Mulla S{adra (979-1050 H/1571-1640 M). Ia membangun suatu mazhab baru. Dalam mazhab yang disebut Shadra sendiri sebagai *Hikmah al-Muta'aliyah*, terdapat seluruh unsur aliran-aliran pemikiran Islam sebelum yang membentuk sebuah mazhab independen.

Mishkat al-Anwar ditulis di Mekah, 599/1202/03. *Hilyat al-Abdal* ditulis di Taif, 599/1203. *Rûh al-Quds* ditulis di Mekah, 600/1203. *Taj al-Rasâil* ditulis di Mekah, 600/1203. *Kitab al-Alif*, *Kitab al-Ba'*, *Kitab al-Ya*. Ditulis di Yerusalem, 601/1204. *Tanazzulat al-Mawsiliyyai* ditulis di Mosul, 601/1205. *Kitab al-Jalal wa al-Jamil* ditulis di Mosul, 601/1205. *Kitab Kun ma la budda lil murid minhu* ditulis di Mosul, 601/1205. Lebih lengkap lihat Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-'Arabi Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan*, 24-29.

65 Abdul Aziz Dahlan, *Tasawuf Sunni Dan Tasawuf Falsafi: Tinjauan Filosofis*, *Journal Ulumul Qur'an* 3 vol. VI, (1991), 31.

66 A.J.Arberri, *Sufism: An Account Of Mystic Of Islam* (London: Unwin Paperbohe, 1978), 84.

67 Muhammad ibn Fadl Allah al-Burhanpuri adalah terkenal dengan gagasannya *Martabat Tujuh*, yaitu *Ahadiyah*, *Wahdah*, *Wahidiyah*, *Alam Arwah*, *Alam Mitsal*, *Alam Ajsam*, dan *Alam Insan Kamil*, yang disebutkan dalam kitab *Tuhfah al-Mursalah ila Ruh al-Nabi*, sebuah karya ringkas tentang tasawuf, seperti yang dijelaskan dalam A.H. Johans, *The Gift Adresed to the Spirit of the Prophet* (Canberra: The Australian National University, 1965), 5, bandingkan dengan Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII Akar Pembaruan Islam Indonesia*, 120. Suwarno Imam S, *Ajaran Martabat Tujuh di dalam Kepustakaan Jawa*, *Refleksi Jurnal Kajian Agama dan Filsafat*, 6, No.1 (2004),39. Miftah Arifin, *Sufi Nusantara: Biografi, Karya Intelektual, dan Pemikikiran Tasawuf* (Yogyakarta: Ar-Ruz Media, 2013), 72-73.

Karena itu, mereka yang menganggapnya sebagai seorang pengikut filsafat Ibn Sina ataupun pembaharunya, atau filsafatnya sebagai pelengkap filsafat Ibn Sina, terjebak pada pendapat yang keliru. Pendek kata, mereka tidak mengetahui filsafat Mulla Sadra. Filsafat Shadra merupakan “perpaduan” dari berbagai aliran pemikiran seperti aliran filsafat Ibn Sina, Kalam Shi’ah, dan tasawuf Ibn al-‘Arabi.⁶⁸

Betapa luasnya pengetahuan Ibn al-‘Arabi dan kedalaman wilayah spiritualnya sehingga dimaklumi kalau ada pihak yang “menyakralkan” Ibn al-‘Arabi sebagai wali Allah yang terpilih dan memiliki *karamah* dan setelah meninggal Ibn al-‘Arabi mendapat julukan yang variatif seperti *Muhyi al-Din* (penghidup Agama), Shaekh al-Akbar (Petara Guru), dan *Bahrul al-Haqaiq* (lautan kebenaran). Di sisi lain ada juga pihak yang kontra dan ada yang menentangnya dengan terang-terangan dan vulgar terhadap pemikiran Ibn al-‘Arabi, mereka memvonis sebagai pembuat khurafat yang menjelejah alam imajinasi ini sebagai pendusta dan orang yang menyesatkan bahkan termasuk orang kafir karena ajaran dan pernyataannya. Para penulis biografinya menuturkan bahwa vonis atas Ibn al-‘Arabi berkisar antara beberapa tingkatan yang berbeda-beda, yaitu kafir, zindiq dan wali qutub yang didekatkan kepada Allah. Kemudian belakangan Ibn al-‘Arabi disebut *Mumit al-Din* (pembunuh agama) sebagai antitesa dari *Muhyi al-Din*.⁶⁹

Ibn al-‘Arabi menyikapi para penentangnya dianggap sebagai ulama deskriptif atau *Ulama al-Rusum*, beliau menyesalkan atas sikap mereka yang menabuh genderang permusuhan oleh ulama deskriptif. Beliau mengatakan “Allah tidak menciptakan manusia yang lebih celaka dan lebih malang dari pada Ulama-Ulama deskriptif, karena mereka telah menentang keluarga Allah yang berkonsentrasi mengabdikan kepada-Nya. Orang-orang yang sangat ma’rifat tentang-Nya melalui jalan anugerah ilahi, mereka adalah komunitas yang dikaruniai Allah rahasia-rahasia-Nya dalam penciptaan-Nya. Memahami makna-makna kitab-Nya dan isyarat-isyarat Firman-Nya. Maka posisi para Ulama deskriptif di hadapan komunitas ini layaknya para Firaun di hadapan para *Rasul*.”⁷⁰

68 Untuk melihat pemikiran Mulla Sadra, lihat Abdul Aziz Dahlan, *Pemikiran falsafi dalam Islam* (Jakarta: Djambatan, 2003), 164-180.

69 al-Muqri, *al-Hukm al-Mutahafat alih Nash al-Tayyib*, jilid I, 581, disebutkan dalam Ignaz Goldziher, *Mazhab al-Tafsir al-Islami*, dalam edisi Indonesia M.Alaika Salamullah, dkk (terj), *Mazhab Tafsir dari Aliran Klasik Hingga Modern*, 266.

70 Ignaz Goldziher, *Mazhab al-Tafsir al-Islami*, dalam edisi Indonesia M.Alaika Salamullah, dkk (terj), *Mazhab Tafsir dari Aliran Klasik Hingga Modern*, 269.

Vol. 11 No. 4 Desember 2013

inspirasi

JURNAL FAKULTAS ADADIN

PENULIS; MEMAKNAI KEMBALI KERAGAMAN DALAM BERAGAMA

Achmad Lutfi

POLITIK HUKUM KERUKUNAN UMAT BERAGAMA DI INDONESIA

Anisatun Muthi'ah

BIOGRAFI KARYA DAN PEMIKIRAN HASAN HANAFI

Anwar Sanusi

**TASAWUF FILOSOFIS: AL-SUHRAWARDI AL-MAQTUL DAN FILSAFAT
ILUMINASI (AL-ISYRAQ)**

Didi Junaedi

**KEKERASAN SEKSUAL
(PERSPEKTIF HADIS DAN UNDANG-UNDANG PKDRT)**

Hairul Hudaya

KEKHASAN PARADIGMA PENGETAHUAN MISTIS IBN AL-'ARABI

Hajam

PARADIGMA PEMIKIRAN SEYYED HOSSEIN NASR TENTANG METAFISIKA

Naila Farah

PEMIKIRAN NURCHOLISH MADJID TENTANG PEMBAHARUAN ISLAM

Samud

PARADIGMA KRITIS TRANSFORMATIF UNTUK INTEGRASI PENGETAHUAN

Siti Fatimah

Nurati
Press

ISSN: 1693-4342