

Zhāhir dan Bāthin, **Penafsiran Ibn ‘Arabi terhadap Ayat Ketuhanan**

Win Usuluddin

UIN KH Ahmad Shiddiq Jember

Muhammad Faiz

UIN KH Ahmad Shiddiq Jember

Abstrak

Ayat al-Qur’an diyakini mengandung beberapa makna, di antaranya adalah makna yang dikenal sebagai makna *zhāhir* dan *bāthin*. Namun dalam praktiknya, dalam tafsir ahkam (*fiqhi*) misalnya lebih menekankan makna *zhahir*-Nya dari pada *bāthin*-Nya. Sedangkan tafsir tasawuf lebih menekankan makna *bathin* dari pada *zhāhir*. Dalam perdebatan teologi yang berimbas terhadap penafsiran seperti yang terjadi pada Ibn Arabi, ia sampai dinyatakan kafir oleh sebagian ulama’ karena konsep ketuhanannya yang kontroversial. Akan tetapi banyak juga ulama’-ulama’ yang juga memahami maksud sebenarnya dari ajaran Ibn Arabi tersebut, karena dianggap sebagai bentuk interpretasi berdasarkan *zhāhir* dan *zāthin*. Berdasarkan hal tersebut, fokus masalah dari penelitian ini adalah, pertama, bagaimana *zhāhir* dan *bāthin* perpektif Ibn Arabi, kedua, bagaimana *zhāhir* dan *bāthin* dalam penafsiran Ibn Arabi terhadap ayat ketuhanan. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif, dengan metode deskriptif-analitis, dan jenis penelitiannya *library research*. Hasil penelitian ini adalah: pertama, *zhāhir* dan *bāthin* perspektif Ibn Arabi adalah konsep dualitas yang tidak bisa dipisahkan, khususnya dalam ranah tasawuf; kedua, Ibn Arabi dalam menafsirkan ayat ketuhanan yang merupakan representasi doktrin *Wahdat al-Wujūd*-Nya, tidak mengesampingkan makna *zhāhir* dan *bāthin* dan keduanya berjalan seimbang.

*[The verses of the Qur'an are believed to contain several meanings, among which are the meanings known as the meanings of *zhāhir* and *bāthin*. But in practice, in the interpretation of ahkam (fiqhi) for example, it is more of His *zhāhir* meaning than His inner meaning. While the interpretation of Sufism has more inner*

meaning than *ḡhābir*. In the theology that has an impact on the things that happened to Ibn Arabi, he is stated by some scholars because of his collaborative concept of divinity. However, there are also many *ulama'-ulama'* who also understand the true meaning of Ibn Arabi's teaching, because it is considered a form of interpretation based on *ḡhābir* and *ḡāthbin*. Based on this, the focus of the problem of this research is, first, how is *ḡhābir* and *bāthin* in Ibn Arabi's perspective, second, how is *ḡhābir* and *bāthin* in Ibn Arabi towards the divine verse. This research uses an approach approach, with a descriptive-analytical method, and the type of research is library research. The results of this study are: first, *ḡhābir* and *bāthin* Ibn Arabi's perspective is a duality concept that cannot be separated, especially in the realm of Sufism; second, Ibn Arabi in overseeing the divine verse which is a representation of His *Wahdat al-Wujūd*, does not balance meaning and balance and the two run in balance.]

Kata Kunci: *ḡhābir*, *bāthin*, Ayat Ketuhanan, Ibn 'Arabi.

Pendahuluan

Kaum sufi berpendapat bahwa al-Qur'an tidak hanya bernuansa makna *ḡhābir*, tetapi juga menyimpan makna *bāthin* yang tampak pada setiap ayat-ayatnya. Karena itu, kaum sufi sangat senang dengan aspek alegoris, yaitu : mendalami makna esoterik dan memalingkan makna literal-ekstoterik.¹ Para sufi mempunyai cara tersendiri dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an, yaitu dengan menakwilkan ayat-ayat al-Qur'an secara metaforis.² Para mufassir sufi memandang bahwa tidaklah turun satu ayat kecuali membawa empat makna, yaitu makna *ḡhābir*, *bāthin*, *ḡād*, dan *matla'*. *ḡhābir* adalah bacaannya, *bāthin*ayat adalah *ta'wilnya*, *ḡād* adalah hukum-hukum tentang halal dan haram, sedangkan *mathla'* adalah tujuan Allah SWT dari hambanya.³

Ibn Arabi menyatakan bahwa *ḡhābir* adalah tafsir, *bāthin*adalah sesuatu yang menarik pada pemahaman makna kalam sehingga ujungnya dapat melihat wujudnya *dḡat* pencipta alam ini. *ḡhābir* adalah pemahaman secara *syari'ah* sementara *bāthin*adalah pemaknaan secara sufistik. Selanjutnya ia berpendapat ilmu *ḡhābir* adalah ilmu *syari'ah*,

¹ Muhammad Zainal Muttaqin, "Corak Tafsir Sufistik : Studi Analisis atas Tafsir Ruhul Bayan Karya Isma'il Haqqi", (Tesis, UIN Syarif Hidayatullah, Yogyakarta), 16.

² *Ibid*, 991.

³ Ibn Arabi, *Al-Washoḡa*, (Al-Maktabah al-Taufiqiyah : Cairo) , 213.

dan *bāḥin* adalah ilmu *tasawuf*.⁴ Dalam kesempatan lain Ibn Arabi sendiri menegaskan bahwa yang dimaksud *ḥābir* adalah tafsir, dan *bāḥin* adalah *ta'wī*. Sedangkan pernyataan Ibn Arabi yang dikutip oleh al-Jabiri, *ḥābir* adalah penurunan kitab kepada para nabi dengan bahasa kaumnya, sedangkan batin adalah pemahaman ayat al-Qur'an oleh kaum *irfāni*.⁵

Kaum sufi, mempunyai pedoman dalam menafsiri al-Qur'an dengan mempertimbangkan makna *ḥābir*, *bhātin*, *bād* dan *mathla'* itu. Adapun esensi ajaran tasawuf berada sedekat mungkin dengan Tuhan melalui pendekatan jiwa (*bha>tin*) yang merupakan pilar hakikat dan menjadi sebab yang mendorong untuk menjadikan seseorang sampai pada peringkat kebahagiaan hakiki adalah dengan jiwanya yang suci. Kesuksesan aspek *ḥābir*-pun pada dasarnya sangat bergantung pada kesuksesan aspek *bha>tin*.

Ibn 'Arabi termasuk tokoh sufi yang penafsiran sufistiknya dalam sebuah kitab monumentalnya *Al-Futuhāt al-Makkīyah*. Model penafsiran Ibn Arabi cukup berpengaruh pada pola tafsir yang datang kemudian. Dalam tafsir tersebut ia lebih menekankan aspek *bāḥin* (esoteris) ketimbang aspek *ḥābir* (eksoteris), akan tetapi ia tidak mengesampingkan aspek *ḥābir*-nya.⁶

Tafsir sufi yang misalnya, karya Ibn 'Ajībah berjudul *al-Baḥr al-Madīd Fī Tafsīr al-Qur'an al-Majīd* (selanjutnya disebut tafsir Ibn 'Ajībah). Dalam tafsir ini, Ibn Ajībah berusaha menerapkan penafsiran secara *ḥābir* dan *bha>tin* ayat al-Qur'an sekaligus. Hal ini berbeda dengan Ibn Arabi dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an yang lebih mengedepankan sisi *bāḥin* daripada sisi *ḥābir*.

Biografi Ibn 'Arabi

Ibn 'Arabi lahir pada 17 Ramadhan 560 H, atau 28 Juli 1165 M, di Mursia, di Spanyol bagian tenggara. Tahun kelahirannya yang bertepatan dengan wafatnya sufi besar Syaikh Abd al-Qadi al-Jailani menimbulkan spekulasi bahwa Ibn Arabi memang dilahirkan untuk menggantikan kedudukan spritual syaikh ini, yang dikenal luas di dunia Islam sebagai seorang Wali atau “kekasih Tuhan”.

⁴ Ibn Arabi, *Fushūḥ al-Hikam*, (Mesir : Mustafa al-Babi, 2010), 302.

⁵ Sutrisno, *Faḥḥurrahman : Kajian terhadap metode Epistemologi dan Sistem Pendidikan*, (Pustaka Pelajar : Yogyakarta, 2006), 46.

⁶ Cecep Alba, *Corak Tafsir Ibn Arabi*, 996.

Ibn ‘Arabi lahir di tengah situasi Andalusia yang tidak menentu. Peperangan dan pemberontakan menjadi ancaman yang sewaktu-waktu muncul ke permukaan, penyebab ketidakstabilan kondisi ini adalah ancaman penaklukan Andalusia oleh sekelompok tentara Kristen yang menyebut diri sebagai *Reconquista (para penakluk)*. Upaya Reconquista yang dimulai dengan penaklukan Toledo pada 1085 oleh Alfonso VI dan berlanjut dengan penaklukan Saragosa pada 1118, dengan segera mendapat tanggapan keras dari dinasti al-Murabbithun yang berkuasa waktu itu. Perang dan perebutan kekuasaan sejak al-Murabbithun berkuasa hingga kemudian digantikan oleh dinasti al-Muwahhidun, sejak saat itu selalu mendominasi suasana sosial dan politik Andalusia.

Di tengah situasi itulah Ibn ‘Arabi berkembang dan tumbuh dewasa. Ibn Arabi beruntung lahir di tengah keluarga yang terpandang. Ayahnya adalah seorang pejabat tinggi istana al-Muwahhidun yang terkenal saleh dan terpercaya. Ia menduduki jabatan sebagai seorang kepercayaan istana dua periode berturut-turut pada masa kepemimpinan Abu Ya’qub Yusuf dan raja al-Mukmin III, Abu Yusuf al-Manshur. Sedangkan dari pihak ibu, Ibn Arabi memiliki seorang paman yang juga penguasa di Tleemen bernama Yahya ibn Yughan al-Shanhaji.⁷

Hidup dikeluarga terpandang menjadi anugerah tersendiri bagi Ibn ‘Arabi sekaligus memberinya peluang untuk tidak terlibat dalam suasana politik saat itu yang tidak menentu. Meskipun Ibn Arabi berpeluang menjadi pejabat pada zamannya, ia tidak memilih jalan itu. Sebaliknya, ia lebih tertarik memilih jalan lain yang sedikit berbeda dari kecenderungan umum keluarganya. Ia memilih jalan tasawuf sebagai jalan hidupnya. Itu terjadi pada usia duapuluh tahun ketika Ibn Arabi memilih bertaubat dan memilih meninggalkan semua atribut sosialnya untuk menjadi seorang sufi.

Sejak saat itu Ibn Arabi berkelana ke berbagai tempat di Spanyol⁸ dan Afrika Utara. Kegemaran untuk melakukan perjalanan jauh ini membawa Ibn Arabi muda berkenalan dengan banyak intelektual pada zamannya. Dalam interaksinya dengan para cendekiawan itu, Ibn Arabi tidak membedakan para sufi dengan para teolog serta sarjana-sarjana yang lain. Semua orang yang bisa ditemuinya dijadikannya guru dan sahabat untuk terus memperkaya wawasan dan

⁷ Kausar Azhari Noer, *Wahdat al-Wujud dalam perdebatan...*, 17.

⁸ Uswatun Hasanah, “Konsep Wahdat Al-Wujud Ibn ‘arabi Dan Manunggaling Kawulo Lan Gusti Ranggawarsita” (*Skripsi*, UIN Wali Songo, Semarang 2015)64.

pengalam religiusnya. Tidak heran bila guru-guru Ibn Arabi sangatlah banyak dan mencakup banyak madzhab dan aliran.

Genap pada usia 28 tahun pada 1193, pertama kalinya Ibn Arabi mengadakan perjalanan keluar semenanjung Iberia.⁹ Pada tahun itu ia pergi ke tunis dan di sana ia belajar kitab *Khal Na'layn* yang dikarang oleh Ibn Qashi, pemimpin sufi yang memberontak terhadap dinasti al-Murabbithun di algarve. Ibn Arabi menulis sebuah ulasan atas kitab ini yang memperlihatkan kekagumannya kepada Ibn Qashi sekaligus kekecewaannya karena ternyata pengarang *Khal' Na'layn* itu hanya seorang pembohong. Kekecewaan Ibn Arabi beralasan, mengingat Ibn Qashi adalah seorang sufi yang pernah mengaku sebagai seorang mahdi yang akan menjadi juru selamat bagi Andalusia.¹⁰

Pada tahun yang sama pula Ibn Arabi mengunjungi Abd al-Aziz al-Mahdawi, seorang guru sufi yang sangat dihormati Ibn Arabi lantaran kedalaman wawasannya tentang filsafat dan tasawuf. Dari al-Mahdawi, Ibn Arabi mempelajari karya Ibn Barrajan yang cukup monumental pada saat itu, *Kitab al-Hikmah*.¹¹ Seperti halnya Ibn Qashi, Ibn Barrajan dikenal luas sebagai seorang sufi yang suka memberontak terhadap penguasa setempat. Ia terlibat konflik dengan penguasa al-Murabbithun karena ajaran-ajarannya yang dianggap menyesatkan. Namun kedalam ajarannya serta kegigihannya dalam mempertahankan keyakinan, membuatnya tetap dihormati sebagai salah seorang sufi yang paling berpengaruh di Andalusia.

Setahun kemudian, Ibn Arabi kembali melakukan perjalanan, kali ini ke Fez di Maghrib (sekarang, Maroko). Kepindahannya ke Fez sempat menimbulkan dugaan bahwa ia ingin menghindaar dari perang yang berkecamuk saat itu di Andalusia. Namun menurut Addas, kepindahan ini sebenarnya lebih bersifat spriritual karena Fez saat itu merupakan tempat berkumpulnya para guru sufi di Afrika Utara.

Dari Fez, Ibn Arabi kemudian pergi ke Alcazaquivir, terus menyeberang ke Algeciras. Dari sana ia terus berjalan menuju Ronda, terus ke Sevilla, Kordoba, Granada, hingga Murcia, kampung halamannya sendiri. Dalam perjalanan panjang itu Ibn Arabi bertemu dengan banyak sufi, salah satunya adalah Abu Madyan, guru pertamanya. Pertemuan dengan guru-guru pertamanya memberikan

⁹ Claude Addas, *Mencari Belerang Merah, Kisah Hidup Ibn Arabi*, terj Zaimul Am, (Jakarta: Serambi, 2004, 90.

¹⁰ *Ibid*, 89.

¹¹ *Ibid*, 206.

kesan yang mendalam pada Ibn Arabi sehingga ia merasa sangat berat meninggalkan mereka.¹²

Ibn Arabi kemudian pergi ke Almeria dengan berjalan kaki. Karena sebuah mimpi dan ilham yang diterimanya, Ibn Arabi menyempatkan diri menulis sebuah kitab yang berjudul *Mawaqi' al-Nujum*, yang ditulisnya selama sebelas hari.¹³ Kitab tersebut rupanya karangan terakhir Ibn Arabi sebelum meninggalkan Andalusia. Selama dua tahun sejak 1198 hingga 1199 M, Ibn Arabi sama sekali tidak mencatat tentang dirinya. Baru pada tahun 1200, ia menulis bahwa dirinya kini berada di Maroko dalam perjalanan menuju Marrakech.

Selama melewati rute-rute panjang perjalanannya, Ibn Arabi terus menjalin hubungan dengan para sufi. Di Marrakech, ia berkenalan dengan seorang sufi yang kurang terkenal namun memiliki hubungan yang mendalam dengannya bernama Muhammad al-Marrakusy. Al-Marrakusy menurut Ibn Arabi adalah seorang yang sabar, ia tidak pernah terlihat menderita karena kesabarannya. "Dia menghadapi musibah dengan hati yang riang dan tenang, dia sangat disiplin dalam beribadah, tidak pernah kutemui orang yang setara dalam maqam ini". Namun kesabaran ini luluh ketika harus berpisah dengan Ibn Arabi, al-Marrakusy sangat terpukul atas kepergian Ibn Arabi.¹⁴

Dari Marrakech, Ibn Arabi kembali ke Fez. Karena sebuah mimpi yang lagi-lagi dialaminya pada saat itu, Ibn Arabi kembali menemui Muhammad al-Hasshar, sahabat lamanya di Fez, dan memintanya untuk menemani perjalanannya.¹⁵ Bertiga bersama habasyi dan al-Hasshar, sahabat lamanya di Fez, Ibn Arabi kemudian pergi ke Ifriqiyya. Ia singgah di Tlencem, lalu bergerak melewati pesisir hingga ke Bougie. Di tempat terakhir ini Ibn Arabi masih terus bertemu dengan sejumlah sufi dari berbagai penjuru Maghrib, antara lain seorang *Malami* yang berpura-pura gila, Abu Abd Allah al-Arabi. Dari Bougie, Ibn Arabi menyebarangi teluk hingga tiba di Tunis. Di tempat ini, sembilan bulan lamanya, Ibn Arabi tinggal bermukim sebelum akhirnya meninggalkan Maghrib menuju wilayah Timur Islam pada 1201 M.

Ibn Arabi pergi ke Timur dengan tujuan menunaikan Ibadah Haji ke Makkah. Namun, di tengah perjalanan, Ibn Arabi sering

¹² *Ibid*, 249.

¹³ *Ibid*, 250.

¹⁴ *Ibid*, 257.

¹⁵ *Ibid*.

singgah di berbagai tempat yang menjadi pusat perkumpulan kaum sufi. Kota pertama yang dikunjunginya adalah Kairo, yang saat itu tengah dilanda endemi kelaparan. Di Kairo Ibn Arabi bertemu dengan Abu al-Abbas al-Hariri, yang salah seorang putranya, Muhammad al-Khayyath pernah menjadi guru al-Qur'an Ibn Arabi sewaktu kecil.¹⁶ Bersama al-Khayyath, Ibn Arabi berencana meninggalkan Mesir menuju Makkah, namun malangnya (karena wabah tersebut), ia sakit parah dan tidak mungkin menemani Ibn Arabi. Sahabat yang lain, Muhammad al-Hasshar, juga secara mengejutkan dan menyedihkan terserang wabah tersebut dan wafat di Mesir tahun itu juga.

Dengan bekal dan teman seadanya, Ibn Arabi akhirnya meninggalkan Mesir menuju Makkah. Namun, tidak seperti jama'ah haji yang bertolak dari Kairo menuju Makkah, Ibn Arabi pergi ke Makkah dengan berniat singgah ke Palestina terlebih dahulu. Sebelum Palestina, tepatnya di Horbon, Ibn Arabi berdo'a di pusara Nabi Ibrahim as, kemudian ke Yerusalem, dan shalat di masjid al-Aqsha. Dari sana, ia langsung berangkat menuju Madinah dan berkunjung ke makam Nabi, sebelum akhirnya menginjakkan kaki di Makkah, tepat pada musim haji 598 H (1202 M).¹⁷

Makkah memiliki kedudukan khusus di hati Ibn Arabi. Di Makkah, untuk pertama kalinya, ia bermimpi di nobatkan sebagai pewaris Nabi Muhammad, yang mewarisi hikmah dari ajaran-ajaran Nabi Muhammad dan kewaliannya. Dengan penobatan ini, Ibn Arabi di anugerahi suatu kewalian yang membuatnya mengerti seluruh rahasia ajaran Nabi Muhammad. Ia mendapat apa yang disebut sebagai *Haqiqah Mubammadiyah* "Hakikat Muhammad" yang menjadi sumber sejak zaman azali hingga akhir zaman.¹⁸ Dalam mimpi tersebut, Ibn Arabi mendapat amanat untuk menyebar luaskan ajaran Nabi yang menjadi rahmat bagi alam semesta kepada siapa pun yang ditemuinya.

Di Makkah pula, Ibn Arabi mengalami momen yang sangat membekas pada dirinya, ketika ia bertemu dengan seorang gadis yang cantik disekitar Ka'bah dan terpukau oleh kecantikannya. Gadis tersebut, yang diketahuinya kelak bernama Nidlam, putri salah seorang Imam Masjidil Haram, mengilhaminya untuk menulis sebuah kumpulan syiir yang diberinya judul *Tarjuman al-Asymaq*, "Penafsir Kerinduan". Syiir-syiir ini secara khusus dipersembahkan untuk

¹⁶ *Ibid*, 280.

¹⁷ *Ibid*, 284-286.

¹⁸ *Ibid*. 28

mengenang Nidham, yang kecantikannya menyadarkan Ibn Arabi pada keindahan Tuhan pada diri wanita. Karya ini sempat dituduh mengajarkan “erotisme” oleh sebagian ulama Aleppo, namun Ibn Arabi menyanggahnya dengan mengatakan bahwa ia menulis syi’ir-syi’irnya murni untuk tujuan spiritual.¹⁹

Memasuki usianya yang keempat puluh, kematangan spiritual dan intelektual Ibn Arabi semakin terlihat menonjol. Berbagai mimpi silih berganti ia alami: mimpi-mimpi yang mengilhaminya untuk terus menulis dan berkarya. Di Makkah, Ibn Arabi menyelesaikan beberapa risalah yang merekam berbagai pengalaman bathinnya. *Al-Futubāt al-Makkiyah* (Pencerahan-pencerahan Makkah),²⁰ karya monumental Ibn Arabi sebagaimana tersirat dari namanya ditulis pertama kali di kota suci ini. Ibn Arabi membutuhkan waktu 19 tahun untuk menyelesaikan karya yang ketebalannya mencapai 6000 halaman lebih ini.²¹ Sedangkan karya-karya lain yang lebih pendek seperti *Hilyah al-Abdal*, *Taj al-Rasa’il*, *Misykat al-Anwar*, dan *Rub al-Quds*, ditulisnya disela-sela *Futubat*.²²

Sementara itu, di tengah meningkatnya visi spiritual yang dialaminya di Makkah, aktivitas fisik Ibn Arabi juga meningkat. Antara tahun 600 dan 617 H, ia tercatat berkunjung ke Syria, Palestina, Mesir dan Hijaz. Selama kurun waktu yang panjang itu produktivitasnya juga meningkat : 50 karya lahir pada masa itu. Karya-karya itu umumnya terdiri dari tulisan-tulisan pendek yang dikerjakan dengan cepat dan ditulis untuk tujuan yang spesifik, seperti menjawab persoalan yang diajukan seorang kepada dirinya. Dalam fase kedua pengembaraannya di Timur itu, Ibn Arabi menarik minat sejumlah besar orang yang bertemu dengannya di kota-kota tersebut. Orang-orang itu kemudian membentuk suatu komunitas yang menjadi pendengar setia pembacaan karya-karyanya.

Ibn Arabi tidak pernah tinggal lama di negeri yang dikunjunginya. Di Kairo, ancaman dan sambutan tidak ramah dari sebagian ulama’ negeri itu membuatnya harus keluar dari Mesir untuk kembali ke Makkah. Di Makkah, ia hanya tinggal setahun pada 604 H/1207 M. Setelah itu, ia pergi lagi ke Asia kecil melalui Aleppo, kemudian menetap sebentar di Konya atas permintaan Majd al-Din

¹⁹ Muhyi al-Din Ibn Arabi, *Tarjuman al-Asywaq*, (Beirut : Dar- al-Shadir, cet III, 2003), 9.

²⁰ Muhyi al-Din Ibn Arabi, *Al-Futubāt al-Makkiyah*, ed. Ahmad Syamsuddin, (Beirut : Dar al-Kutub Ilmiyyah, cet II, 2006), 44.

²¹ Azhari Noer, *Ibn Arabi...*, 21-22.

²² Addas, *Mencari Belerang Merah...*, 316.

Ishaq al-Rumi, ayah murid terdekatnya, Shadr al-Din al-Qunawi. Dari Konya, ia meneruskan perjalanan ke Timur menuju Armenia, dan ke selatan menuju lembah Eufkrat, dan sampai di Baghdad pada 608 H/1211 M. Pada tahun itu, ia kembali untuk ketiga kalinya ke Mekkah dan menulis *Al-Dakha'ir Wa al-A'laq*, sebagai komentar atas *Tarjuman al-Asymaq*. Setahun kemudian, ia kembali ke Malaya di Asia kecil dan menetap selama empat sampai lima tahun di sana. Di tempat terakhir ini ia kehilangan sahabat setia yang menemaninya selama perjalanan ke Timur, Badr al-Habasy.

Karena usianya yang mulai udzur, tidak banyak perjalanan lagi yang dilakukan Ibn Arabi. Maka, pada 620 H/1223 M ia pun memutuskan menetap di Damaskus dan tinggal selama mungkin di sana.

Di Damaskus pada 267 H/1229 M, Ibn Arabi menulis kitab *Fushūsh al-Hikam*, yang menurut pengakuannya, didiktekan langsung oleh Nabi Muhammad dalam sebuah mimpi. Kitab ini lebih ringkas dan lebih cepat pengerjaannya daripada *Futubat* namun jauh lebih sulit. Dua tahun setelah menulis *Fushūsh*, Ibn Arabi merampungkan naskah *Futubat* ia membagi waktunya antara mengajar dan menulis sebuah karya, serta merevisi *Futubat*, sampai akhirnya ia wafat 12 tahun kemudian 638 H/1240 M. Tidak ada penjelasan mengenai hari wafatnya, menurut sebuah kabar yang tidak dapat dipastikan kebenarannya Ibn Arabi dibunuh oleh sekelompok ahli fikih yang menentang keras ajarannya.²³ Namun tidak satupun pencatat biografinya membenarkan cerita ini. Ibn Syamah, salah seorang pencatat terpercaya, menulis bahwa Ibn Arabi “dimakamkan baik-baik”. Makamnya di Salihiyah, Damaskus utara, terus dikunjungi orang hingga kini dan menjadi saksi bisu kebesaran Ibn Arabi dan pesona ajarannya.²⁴

Ibn Arabi menulis tidak kurang dari 350 buah buku, mulai dari karya besar *Futubat*, yang halamannya berjumlah ribuan dalam teks Arab, sampai ke risalah-risalah kecil yang banyak sekali,²⁵ sebagaimana yang dikutip oleh Kautsar Azhari Noer menurut Osman Yahia, dalam karya bibliografinya, menyebutkan ada 864 judul dari 700 judul yang asli hanya tersisa 400 yang masih ada. Dari karya-karyanya masih banyak yang berupa *manuskrip*, sekalipun jumlah yang disebutkan

²³ Muhammad al-Fayyadl, *Teologi Negatif...*, 43 – 45.

²⁴ Uswatun Hasanah, *Konsep Manunggaling Kawula Gusti...*, 68.

²⁵ Kaustar Azhari Noer, *Ibn Arabi...*, 25.

berbeda-beda, ke produktifannya dalam menghasilkan karya tulis sulit dicariandingannya.²⁶

Dua karya Ibn 'Arabi yang paling penting dan termasyhur ialah *Futubat al-makkiyyah* dan *Fusus al-Hikam*. Judul lengkap yang pertama ialah kitab *Futubat al-Makkiyyah fi Ma'rifat al-Asrar al-Malikiyyah wa al-Mulkiyyah*, Ia mengaku bahwa kitab ini didiktekan langsung Tuhan melalui malaikat yang menyampaikan ilham (Kata-kata yang terdapat dalam kitab *Futubat* ini bukanlah hasil dari proses *reflektif* maupun rasional namun merupakan anugerah dari kehadiran *ilahiyyah*).

Disamping dua karya utama di atas, karya-karya Ibn 'Arabi yang lainnya adalah sebagai berikut:

1. Tentang metafisika dan kosmologi diantaranya : *Insyā' al-Dawā'ir*, *Uqlat al-Muḥṣṣat* dan *al-Tadbirat al-Ilahiyyah*.
2. Tentang sufisme diantaranya: *Rasa'il Ibn 'Arabi*, *Kitab al-Fana fi al-Musyabadah*, *Risalat al-Anwar*, *Kitab al-Isra'*, *Risalah fi Su'al 'Isma'il ibnu Saudatin*, *Risalah ila al-Imam Fakhr al-Din ar-Razi*, *Kitab al-Wasia*, *Kitab Hiyat al-Abdul*, *Kitab Naqsy al-Fushus*, *Kitab al-Wasiyyah*, *Istilabat al-Suffiyyah*.
3. Tentang ungkapan rasa cinta yang membara terhadap Tuhan yaitu: *Tarjuman al-Asyraq* dan *Dzakha'ir al-A'laq*.
4. Tentang kritik terhadap penyimpangan dalam praktek sufisme yaitu: *Ruhal-Quds*, *al-Durrat al-Fakhirrah*.
5. Tentang person Muhammad yaitu *Kitab Syajarat al-Kawn*.
6. Tentang jawaban terhadap apa yang harus di imani dan apa yang harus di lakukan oleh pencari pada permulaan sebelum yang lain yaitu: *Ma La Buddha Minbu Li al-Murid*.
7. Tentang ucapan berharga para perenung dan pengembara spiritual yaitu: *Kitabal-I'lam bi Isyarat Abl al-Ilham*.
8. Beberapa karya yang lain diantaranya -:*Misykat al-Anwar*, *Mahiyat al-Qalb*, *Anqa Mughrib*, *al-Ittibat al-Kammifi Hadrat al-Isybat al-Ayni*, *Isyarat al-Qur'an*, *al-Insan al-Kulli*, *Bulgat al-Ghamwas Taj al-Rasa'il*, *Kitab al-Kholwah*, *syarh khal al-Na'layn*, *mi'rat al-Arifin*, *ma'rifat al-Kanz al-Azim mafaatih-al-ghayb* *Da'wat al-Asma Allah al-Husna* dan *kitaab al-Haqq*.
9. Karya yang lain bisa disebut: *27 Masyahid al-Asrar Mawaqi al-Nujum*, *kitab al-Alif kitab al-Ba*, *kitab al-ya'*, *Tanzulat al-Mawsihiyyah*,

²⁶ *Ibid*, 25.

*kitab al-Jalal wa al-Jamal kitab Ayyam al-Sha'n , kitab al-Tajalliat , kitab Isfar.*²⁷

Zhahir dan Bāthin Perspektif Ibn Arabi

Ibn Arabi termasuk yang gemar berbicara mengenai banyak dari sudut pandang dualistik ini, begitu juga al-Ghazali. Keduanya sepakat bahwa realitas selalu dibagi menjadi dua, yaitu *ẓhābir* dan *bāthin*. *Zhābir* adalah realitas inderawi sedangkan *bāthin* adalah yang tidak tampak adalah meta-inderawi. Gaya berfikir semacam ini tidak hanya ditemukan dalam tradisi pemikiran Islam saja, tetapi juga ditradisi pemikiran Barat dan di pusat-pusat keilmuan lainnya, bahkan di barat kategorisasi semacam ini sangat kental.²⁸

Dalam muqaddimahnya Ibn Arabi menyertakan hadits Nabi sebagai dasar konsep *ẓhābir* dan *bāthin*-Nya seperti halnya yang dipakai oleh ulama tasawuf yang lain :

ما نزلت القرآن اية الا ولها ظهر وبطن ولكل حرف حد ولكل حد مطلع

Dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an terdapat makna *ẓhābir* dan *bāthin*. Makna *Zhābir* adalah tafsir sedangkan *bāthin* adalah ta'wil. Adapun *had* adalah batasan-batasan yang dapat mencegah terhadap pengertian makna kalam, sedangkan yang dimaksud *mathla'* adalah sesuatu yang tinggi atas sesuatu.²⁹

Ibn Arabi mengutip dari al-Dhahhak dari Ibn Abbas :

ان القرآن ذو شجون و فنون و ظهور و بطون لا تقتضى عجائبه و لا تبلغ غايته
فمن اوغل فيه برفق نجا و من اخبر فيه بعنف هوي . احبار و امثال و حلال
و حرام و ناسخ و منسوخ و محكم و متشابه و ظهر و بطن . فظهره التلاوة و بطنه
التأويل . فجالسوه به العلماء و جانبوا به السفهاء.

Riwayat ini menyatakan bahwa yang dimaksud kandungan *ẓhābir* adalah sesuatu yang bisa dipahami menurut aturan bahasa arab. Sedangkan kandungan *bāthin*-Nya adalah apa yang dikehendaki oleh Allah dan tujuan yang diarahnya baik lafazh dan susunan ayat tersebut.

²⁷ Ibn Arabi, Fushush al-Hikam..., 10.

²⁸ Hammis Syafaq, *Integrasi pengetahuan Islam*, AICIS XII.

²⁹ Ibn Arabi, *Tafsir al-Qur'an al-Karim*, (Beirut : Dar al-Kutub Ilmiah, 2011), juz 1, 27.

Sayyid Nasr berpendapat bahwa semua karya Ibn Arabi adalah merupakan penjelasan yang sangat lengkap tentang apa yang telah dipahami oleh para sufi terdahulu. Kenyataannya sangat mengherankan atas rumusan-rumusan yang ditemukan Ibn Arabi, bahkan penentangannya mengakui akan kehebatan Ibn Arabi dan mengatakan “kita orang yang datang kemudian juga mendapatkan manfaat dan keberkahan dari orang besar itu (Ibn Arabi) dan banyak belajar dari pandangan-pandangan mistiknya.”³⁰

Ibn Arabi yang kapasitasnya sebagai seorang sufi. Ia menyatakan bahwa Tasawuf adalah berpegang teguh kepada *syari’at* secara *ẓhābir* dan *bāthin*.³¹

Pernyataan Ibn Arabi tersebut sangat mempengaruhi penafsirannya, sebagai tafsir sufi, yang pasti tidak mengesampingkan dualitas tersebut, yakni makna (*ẓhābir* dan *bāthin*).

Zhāhir dan Bāthin penafsiran Ibn ‘Arabi terhadap ayat ketuhanan

1. Penafsiran Ibn Arabi terhadap surat al-Baqarah ayat 164

وَاللَّهُمَّ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ

[Dan Tuhanmu adalah Tuhan Yang Maha Esa, dan tidak ada Tuhan (yang berhak disembah melainkan dia] (Al-Baqarah, 164)

Ibn Arabi menyatakan dalam ayat ini Allah berbicara dengan kaum Muslimin bahwa orang – orang yang menyembah Allah dalam rangka mendekati diri kepada dirinya. Sebenarnya sama dengan menyembah Allah juga. “Ingatlah ketika mereka mengatakan “Sebenarnya kami menyembah benda-benda ini hanya untuk mendekati diri kepada Allah”, sambil mengemukakan alasan mereka. Sesungguhnya Tuhanmu dan Tuhan yang disembah oleh orang-orang musyrik dengan perantaraan sesembahan dalam rangka mendekati diri pada-nya adalah sama.”³²

2. Penafsiran Ibn Arabi terhadap surat al-Baqarah 115

وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ

³⁰ Annimari Schimmel, *Dimensi Mistik dalam Islam*, Terj. Achadiati Ikram (Jakarta : Pustaka Firdaus 1986), 171-172.

³¹ Ibn Arabi, *Futuh al-Makkiyah*, juz 13, 162.

³² Muhammad Husain al-Dzahabi, *Al-Ittibahat al-Munbarijah*, (Beirut : Maktabah Arabi, 2016), 80.

[Dan bagi Allah arah timur dan barat, kemanapun engkau menoleh, disitulah arah Allah] (Al-Baqarah, 115)

Ibn Arabi dalam menafsirkan ayat ini, dia menegaskan bahwa Allah teremanasi (*bertajalli*) dalam berbagai bentuk yang ada di Alam semesta ini, dari semua arah, dan semua benda.³³

Kedua penafsiran diatas adalah salah satu contoh penafsiran secara bathini, yaitu merupakan penafsiran sesuai konseptualisasi dari konsep ketuhanan Ibn Arabi sendiri. Namun pada hakikatnya penafsiran Ibn Arabi tersebut tidak bermasalah, karena Ibn Arabi sendiri tidak menyekutukan Tuhan dengan makhluk, dan tidak menganggap bahwa makhluk adalah Tuhan, hanya saja merupakan wujud emanasi dari Tuhan.

3. Penafsiran Ibn Arabi terhadap Basmalah surat al-Fatihah

Menurut Ibn Arabi dalam Kitab Tafsir Tasawufnya "*Tafsir al-Qur'an al-Karim*" menegaskan, bahwa dengan menyebut asma Allah (بِسْمِ اللَّهِ) berarti asma-asma Allah diproyeksikan untuk menunjukkan keistimewaan-Nya, yang berada diatas sifat-sifat dan dzat Allah SWT. Sedangkan wujud asma (nama-nama) itu sendiri menunjukkan arahnya, sementara kenyataan asma itu menunjukkan ketunggalan-Nya. Allah itu sendiri merupakan nama bagi Dzat (*ismu dzat*) Ketuhanan, dari segi kemutlakan nama itu sendiri bukan dari konotasi atau pengertian penyifatan bagi sifat-sifat-Nya, begitu pula bukan bagi pengertian "tidak membuat penyifatan".

Dalam basmalah terdapat 18 huruf yang mengisyaratkan adanya alam-alam yang dikonotasikannya dengan jumlahnya 18 ribu alam. Karena huruf Alif merupakan hitungan sempurna yang memuat seluruh struktur jumlah. Alif merupakan induk dari seluruh strata yang tidak lagi ada hitungan setelah Alif. Karena itu dimengerti sebagai induk dari segala induk alam yang disebut sebagai *Alam Jabarut*, *Alam Malakut*, *Arasy*, *Kursi*, *tujuh langit*, dan empat anasir, serta tiga kelahiran yang masing-masing terpisah dalam bagian-bagian tersendiri.

Sedangkan makna sembilan belas, menunjukkan penyertaan alam kemanusiaan. Walaupun masuk kategori alam *hawani*, namun alam *insani* itu menurut konotasi kemuliaan dan universalitasnya atas seluruh alam dalam bingkai wujud, meski ada alam lain yang memiliki ragam jenis yang prinsip. Ia mempunyai bukti seperti malaikat jibril seperti para malaikat.

Dalam rangka menutupi alam ilahi, ketika Rasulullah Saw ditanya soal alif yang melekat pada ba', "dimana hilangnya Alif itu?",

³³ Ibn Arabi, *Al-Futuhā al-Makkiyah*, juz 10, 234.

maka Rasulullah menjawab “dicuri oleh Setan”, diharuskannya memanjangkan huruf ba’ dalam penulisan basmalah sebagai ganti hilangnya alif, menunjukkan ketersembunyian dalam rahmat yang tersebar, sedangkan penampakkannya dalam potret manusia, tidak akan dikenal kecuali oleh ahlinya.

Dalam hadist disebutkan “manusia diciptakan menurut gambarannya”. Dzat sendiri tersembunyi oleh sifat, dan sifat tersembunyi oleh *af'al*. *Af'al* tersembunyi oleh jagad-jagad dan makhluk. Oleh sebab itu, siapapun yang meraih *tajalli af'al* Allah dengan sirnanya tirai jagad raya, maka ia akan tawakkal. Sedangkan siapa saja yang meraih *tajalli sifat* dengan sirnanya tirai *af'al*, ia akan ridla dan pasrah. Dan siapa saja yang meraih yang meraih *tajalli dz'at* dengan sirnanya tirai sifat, ia akan fana dalam kesatuan. Maka ia akan meraih penyatuan mutlak. Ia berbuat tapi tidak berbuat, ia membaca tapi tidak membaca.

Tauhidnya *af'al* mendahului tauhidnya sifat, dan ia berada diatas tauhidnya Dzat, Dalam trilogy inilah Nabi Saw, bermunajat dalam sujudnya, “Tuhan aku berlingung dengan ampunanmu dari siksamu, aku berlingung dari ridlamu dari amarah dendammu, aku berlingung denganmu dari dirimu.”

Penafsiran Ibn Arabi tentang pujian adalah memuji Allah dengan perbuatan dan bahasa tindakan. Sebab hal itu merupakan tampaknya kesempurnaan dan merupakan pujian yang indah pada dzat yang memiliki hak untuk dipuji. Segala yang wujud di dunia dengan kekhususannya memuji dan bertasbih. Bertasbihnya makhluk adalah dengan mensucikan Allah dari sekutu, sifat-sifat (*nuqsan*) dan sifat-sifat lemah. Dengan menebarkan pujian, berarti menampakkan dan mengakui adanya kesempurnaan dan menunjukkan adanya sifat Allah yang agung dan indah.

4. Penafsiran ayat pujian kepada Allah

Ayat dua sampai lima surat al-fatihah misalnya, merupakan pujian kepada Allah karena dia memiliki semua sifat kesempurnaan dank arena telah memberikan berbagai kenikmatan, baik *zhahir* maupun *bāthin*, serta baik bersifat keagamaan maupun keduniawian. Di dalam ayat itu pula, terkandung perintah Allah kepada para hamba untuk memuji-Nya. Karena hanya Dialah satu-satunya yang berhak atas pujian. Dialah yang menciptakan seluruh makhluk di alam semesta. Dialah yang mengurus segala persoalan makhluk. Dialah yang memelihara semua makhluk dengan berbagai kenikmatan berupa iman dan amal shaleh. Setiap pujian yang baik itu hanya bagi Allah. Sebab, Dialah sumber terciptanya semua makhluk. Dialah pengatur segala dan penata semesta. Dan Allah pula yang

memberikan ilham kepada manusia mengenai hal-hal yang baik dan maslahat untuk kepentingan mereka. Karenanya, segala puji dan syukur harus dipanjatkan kepada Allah atas nikmat-nikmat yang telah Dia berikan.

Kekhususan pujian dengan dzat (الله) sebab awal dari segala sesuatu dan merupakan dzat yang mengatur, merupakan arti *Rububiyah* (sifat ketuhanan) bagi semesta alam. Lalu disifati dengan (مالك يوم الدين) yang merupakan akhir dari segala sesuatu dan pemiliknya di hari akhir (hari pembalasan) dengan menetapkan nikmat yang kekal.

Maka dari itulah kemuthlakan pujian hanya milik-Nya sebab memang yang berhak mendapatkan pujian. Setelah semua jelas bagi seorang hamba menyaksikan sifat dan keagungan-Nya serta kemampuan qudrah-Nya, maka wajib bagi seorang hamba menyembah dan berserah diri baik dalam ucapan dan perbuatan dan meminta pertolongan pada-Nya.³⁴

Pengaruh teori *Wahdat al-Wujūd* pada penafsiran Ibn Arabi

Ibn ‘Arabi, dalam menafsirkan Al-Quran, terpengaruh oleh teori *Wahdah Al-Wujūd* yang merupakan unsur terpenting dalam bangunan tasawufnya. Kita sering menemukan dia menjelaskan beberapa ayat berdasarkan teori ini. Bahkan, dia menafsirkan ayat-ayat itu di luar konteks yang dikehendaki oleh Allah Swt.

Sebagai contoh, ketika menafsirkan ayat pertama dari Surah Al-Nisa’ :

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا

[Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhanmu yang telah menciptakan kamu dari diri yang satu, dan darinya Allah menciptakan istrinya; dan dari keduanya Allah memperkembangkan laki-laki dan perempuan yang banyak. Dan bertakwalah kepada Allah yang dengan nama-Nya kamu saling meminta satu sama lain, dan [peliharalah] hubungan silaturahmi. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasi kamu] (Qs. Annisa : 1)

³⁴ *Ibid*, 29.

Dia berkata, “Bertakwalah kepada Tuhanmu yakni jadikanlah apa yang tampak pada kalian sebagai perlindungan bagi Tuhan kalian dan jadikanlah apa yang tersembunyi dari kalian yaitu Tuhan kalian sebagai perlindungan bagi kalian, karena suatu hal bisa menjadi tercela dan bisa juga menjadi terpuji. Maka jadikanlah perlindungan-Nya dari hal-hal yang tercela dan jadikanlah Dia dan perlindungan kalian dari hal-hal yang terpuji, niscaya kalian menjadi cerdas-cendekia .”

Dan Ketika menafsirkan ayat 29-30 dari surat Al-Fajr yang berbunyi:

فَأَدْخُلِي فِي عِبْدِي وَأَدْخُلِي حَنَّتِي

[Maka masuklah ke dalam jemaah hamba-hamba-Ku, dan masuklah ke dalam surga-Ku.]

Menurut tafsirannya adalah masuklah ke dalam diri kamu (manusia) untuk mengetahui Tuhanmu karena Tuhan itu adalah diri kamu sendiri (manusia). Manusia untuk bisa mengetahui Tuhan yang ada pada dirinya adalah dengan menyingkap penutup yang ada pada diri manusia yaitu nafsu *insaniyah*. Jika kamu telah masuk ke dalam surga-Nya maka kamu telah masuk dalam diri kamu, dan mengetahui akan Tuhan yaitu ada dalam dirimu. Dengan perkataan lain bahwa kamu (manusia) adalah Tuhan dan kamu juga adalah Hamba.³⁵

Penafsiran Ibn Arabi diatas tidaklah bertentangan dengan sisi *ḡhābir*, artinya tidak sebagaimana yang dilakukan oleh kalangan *bāthinīyah*, masuklah kepadamu sendiri maka kamu akan mengenal Tuhanmu, penafsiran yang lebih dominan dari sisi *bāthin*-Nya ini tidak mengesampingkan sisi *ḡhābir*-Nya.

Misalnya juga dalam penafsiran Ibn Arabi terhadap ayat ketuhanan, seperti : “*Dia lebih dekat dengan manusia dari pada urat leher*” (Qs, Qaf [50]: 16), Ibn Arabi menyatakan bahwa tuhan tidak bisa diakses, sedangkan dalam pemaknaan ayatnya adalah kedekatan Tuhan dengan urat leher tersebut.³⁶ Contoh penafsiran ini jika dilihat dari sisi makna *ḡhābir*-Nya menjelaskan bahwa Tuhan berdekatan dengan manusia, sedangkan makna *bāthin*-Nya bahwa Tuhan tidak bisa diakses.

“*Bertakwalah kepada Allah, Allah akan memberikan pengajaran kepadamu*” (Qs. Al-Baqarah (2) : 282), melalui sesuatu tanpa perantara. Pengetahuan pemberian Tuhan ini memungkinkan manusia melihat

³⁵ Ibn Arabi, *fushus ...*, juz 1, 50.

³⁶ M.Abdul Halim dkk, *Eksiklopedi Tematis Islam*, (Bandung :Mizan, 2003), 623.

kehadiran Tuhan, seperti yang akan dilihat di akhirat. Di sana, mereka tak lagi menalar, mereka hanya menyaksikan. Kendatipun terhalang dari objek akal yang jauh, mereka melihat penyingkapan diri Tuhan (*tajalli*).³⁷ Penafsiran ini tidak lain maksud secara *z̤hābir*-Nya demikian apa adanya sebagaimana makna dari ayat tersebut, sedangkan *bāthin* dari penafsiran Ibn Arabi tersebut adalah Tuhan memungkinkan dilihat dengan *tajalli*-Nya.

Kesimpulan

Ibn Arabi dalam kapasitasnya sebagai tokoh sufi tidak lepas dari konsep *z̤hābir* dan *bāthin*. Dia berpedoman pada hadits Nabi yang menyatakan bahwa “Dalam setiap ayat terdapat *z̤hābir* dan *bāthin*”. Ibn Arabi juga tidak berbeda dengan kalangan sufi lainnya dalam hal ini, bahkan dia menganggap bahwa konsep *z̤hābir* dan *bāthin* merupakan sebuah keharusan bagi tasawuf. Dengan demikian tafsir sufi juga tidak bisa dihindarkan dari *z̤hābir* dan *bāthin*.

Ibn Arabi dalam menafsirkan ayat ketuhanan, tidak mengesampingkan makna *z̤hābir*, sehingga produk penafsirannya terhadap ayat ketuhanan meskipun lebih didominasi makna *bāthin* akan tetapi tidak bertentangan makna *z̤hābir*, khususnya penafsiran Ibn Arabi yang merupakan representasi dari teori *wahdat al-Wujūd*.

³⁷ *Ibid*, 625

DAFTAR PUSTAKA

- Addas, Claude. *Mencari Belerang Merah, Kisah Hidup Ibn Arabi*, terj Zaimul Am, (Jakarta: Serambi, 2004)
- Azhari Noer, Kautsar. *Ibn Arabi :Wahdat Wujūd dalam Perdebatan*,(Paramadina : Jakarta,1995)
- Cecep Alba, “Corak Tafsir Al-Qur’an Ibn Arabi”, *Jurnal Sosioteknologi*, Edisi 21 Tahun 9, Desember 2010
- Dzahabi, Husain, *Tafsir wa al-Mufasssirun*, (Kairo : Maktabah Wahbah)
- Schimmel, Annimari, *Dimensi Mistik dalam Islam*, Terj. Achadiati Ikram (Jakarta : Pustaka Firdaus 1986)
- Ibn Arabi, Muhyi al-Din. *Fushūsh al-Hikam*, (Mesir : Mustafa al-Babi, 2010)
- . *Al-Futuhāt al-Makkiyah*, (Al-Hai’ah al-Mishriyah, 1985)
- . *Tarjuman al-Asywaq*, (Beirut : Dar al-Ma’rifat, 2005)
- . *Tafsir al-Qur’an al-Karim*, (Beirut : Dar al-Kutub Ilmiyah, 2011)
- M.Abdul Halim dkk, *Eksiklopedi Tematis Islam*, (Bandung :Mizan, 2003)
- Muhammad al-Fayyad, “Teologi Negatif Ibn Arabi : Sebuah Kritik Metafisika”, (*Skripsi*, UIN Sunan Kali Jaga, Yogyakarta, 2009)
- Muhammad Zainal Muttaqin, “Corak Tafsir Sufistik : Studi Analisis atas Tafsir Ruhul Bayan Karya Isma’il Haqqi”, (Tesis, UIN Syarif Hidayatullah, Yogyakarta, 2010)
- Sutrisno. *Fazlurrahman : Kajian terhadap metode Epistemologi dan Sistem Pendidikan*, (Pustaka Pelajar : Yogyakarta, 2006)
- Uswatun Hasanah, “Konsep Wahdat Al-Wujūd Ibn’arabi Dan Manunggaling Kawulo Lan Gusti Ranggawarsita” (*Skripsi*, UIN Wali Songo, Semarang 2015)