KONSEP KETENANGAN HATI PERSPEKTIF IBN ‘ARABI

(*STUDI AL-QUR’AN SURAT AR-RA’DU AYAT 28 DALAM KITAB AL-FUTŪḤĀT AL-MAKKĪYAH*)

SKRIPSI

Diajukan Untuk Memenuhi Salah Satu Syarat
Guna Memperoleh Gelar Sarjana Strata (S.1)
Jurusan Ilmu Al-Qur’an Dan Tafsir
Dalam Fakultas Ushuluddin Dan Humaniora

Oleh :
LUKMAN KHAKIM
NIM : 2104026195

FAKULTAS USHULUDDIN DAN HUMANIORA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO
SEMARANG
2025

DEKLARASI KEASLIAN

Yang betanda tangan di bawah ini :

Nama	: Lukman Khakim
NIM	: 2104026195
Jurusan	: Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Fakultas	: Ushuluddin dan Humaniora
Judul Skripsi	: **Konsep Ketenangan Hati Perspektif Ibn'Arabi (*Studi Al-Qur'an Surat Ar-Ra'du Ayat 28 Dalam Kitab Al-Futūḥāt Al-Makkīyah)***

Dengan penuh rasa tanggung jawab dan kejujuran, penulis menyatakan bahwa skripsi ini tidak berisi materi yang sudah pernah ditulis oleh peneliti sebelumnya atau diterbitkan oleh orang lain. Demikian juga skripsi ini tidak ada satu pun sebuah pemikiran orang lain kecuali informasi yang terdapat dalam sebuah referensi yang dijadikan bahan rujukan.

Semarang, 7 Juni 2025

Pembuat pernyataan



Lukman Khakim

2104026195

ii

HALAMAN PERSETUJUAN PEMBIMBING

KONSEP KETENANGAN HATI PERSPEKTIF IBN 'ARABI (*STUDI AL-QUR'AN SURAT AR-RA'DU AYAT 28 DALAM KITAB AL-FUTŪḤĀT AL-MAKKĪYAH)*

SKRIPSI

Diajukan Untuk Memenuhi Salah Satu Syarat

Guna Memperoleh Gelar Sarjana Strata Satu (S.1)

Jurusan Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Dalam Ushuluddin dan Humaniora

Oleh :

Lukman Khakim

2104026195

Semarang, 7 Juni 2025

Disetujui Oleh :

Dosen Pembimbing

Muhammad Makmun, M.Hum

NIP : 198907132019031015

NOTA PERSETUJUAN PEMBIMBING

Hal : Persetujuan naskah skripsi

Yth. Dekan Fakultas Ushuluddin dan Humaniora

UIN Walisongo Semarang

Assalamu'alaikum Wr. Wb

Setelah melalui proses bimbingan skripsi, Saya sampaikan bahwa :

Nama : Lukman Khakim

NIM : 2104026195

Judul : **Konsep Ketenangan Hati Perspektif Ibn'Arabi**
(Studi Al-Qur'an Surat Ar-Ra'du Ayat 28 Dalam Kitab Al-Futūḥāt Al-Makkīyah)

Dengan ini telah saya setujui untuk melakukan sidang ujian munaqosyah.

Demikian dapat digunakan sebagaimana mestinya.

Wassalamu'alaikum Wr. Wb

Semarang, 7 Juni 2025

Pembimbing

Muhammad Makmun,Hum

NIP : 198907132019031015

PENGESAHAN

Naskah skripsi berikut ini:

Penulis	: Lukman Khakim
NIM	: 2104026195
Jurusan	: Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Judul	: **Konsep Ketenangan Hati Perspektif Ibn 'Arabi** ***(Studi Al-Qur'an Surat Ar-Ra'du Ayat 28 Dalam Kitab Al-Futūḥāt Al-Makkīyah)***

Dewan Ujian Skripsi Fakultas Ushuluddin dan Humaniora Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang menyetujuinya pada 24 Juni 2025 dan diterima sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar Sarjana Agama dalam Ushuluddin dan Ilmu Humaniora.

Semarang, 24 Juni 2025

DEWAN PENGUJI

Ketua Sidang

M. Sihabudin, M.Ag
NIP. 197912242025211002

Sekretaris Sidang

Moh. Syakur, M.S.I.
NIP. 198612052019031007

Penguji I

Dr. Agus Imam Kharomen, M.Ag.
NIP. 19890627201981001

Penguji II

Mutmai'nah, M.S.I
NIP. 198811142019032017

Pembimbing I

Muhammad Makmun, M.hum
NIP.198907132019031015

MOTTO

انا من اهوى ومن اهوى انا نحن روحان حللنا بدنا

فإذا ابصرتنى ابصرته فإذا أبصرته ابصرتنا

Aku orang yang mencinta dan Dia yang mencinta adalah Aku
Kami dua ruh yang melebur dalam satu tubuh
Bila kau memandangku, kau memandang-Nya
Bila kau memandang-Nya, kau memandang Kami.

Abu Mughits Al-Husain Bin Manshur Bin Muhammad Al-Baidhawi Al-Hallaj

PEDOMAN TRANSLITERASI

PEDOMAN transliterasi Arab-latin ini berdasarkan SKB Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Nomor: 158/1987 dan Nomor: 0543b/U/1987, tertanggal 22 Januari 1988

I. Konsonan Tunggal

Huruf Arab I	Nama	Huruf Latin	Keterangan
ا	Alif	-	Tidak Dilambangkan
ب	Bā’	Bb	-
ت	Tā’	Tt	-
ث	Ṡā’	Ṡṡ	s dengan satu titik di atas
ج	Jīm	Jj	-
ح	ḥā’	Ḥḥ	h dengan satu titik di bawah
خ	khā’	Khkh	-
د	Dāl	Dd	-
ذ	Żāl	Żż	z dengan satu titik di atas
ر	rā’	Rr	-
ز	Zāl	Zz	-
س	Sīn	Ss	-

ش	Syīn	Sysy	-
ص	Ṣād	Ṣṣ	s dengan satu titik di bawah
ض	ḍād	Ḍḍ	d dengan satu titik di bawah
ط	ṭā’	Ṭṭ	t dengan satu titik di bawah
ظ	ẓā’	Ẓẓ	z dengan satu titik di bawah
ع	‘ain	‘	Koma terbalik
غ	Gain	Gg	-
ف	Fā’	Ff	-
ق	Qāf	Qq	-
ك	Kāf	Kk	-
ل	Lām	Ll	-
م	Mīm	Mm	-
ن	Nūn	Nn	-
ه	hā’	Hh	-
و	Wāwu	Ww	-
ء	Hamzah	Tidak dilambangkan atau	Apostrof, tetapi lambang ini tidak dipergunakan untuk hamzah di awal kata
ي	Yā’	Yy	-

II. Konsonan Rangkap

Konsonan rangkap, termasuk tanda syaddah, ditulis rangkap

Contoh رَبَّكَ ditulis *rabbaka*

الحَدّ ditulis *al-hadd*

III. Vokal

1. Vokal pendek

   Vokal/*harakat fathah* ditulis *a*, *kasrah* ditulis *i*, dan *ḍammah* ditulis

   Contoh يَدْرِبُ *yadribu*

   سُئِلَ *su'ila*

2. Vokal Panjang

   Vokal panjang *(māddah),* yang dalam tulisan Arab menggunakan harakat dan huruf, ditulis dengan huruf dan tanda caron (-) di atasnya : *ā, ī, ū*

   Contoh قَالَ ditulis *qāla*

   قِيْلَ ditulis *qīla*

   يَقُوْلُ ditulis *yaqūlu*

3. Vokal Rangkap

   1. *Fathah* + yā' mati ditulis ai(اي)

      Contoh كَيْفَ ditulis *kaifa*

   2. Fathah + wāwu mati ditulis au (او *)*

      Contoh حَوْلَ ditulis *ḥaula*

IV. *Tā' marbūṭah* (ة) di akhir kata

1. *Tā' marbūṭah* (ة) yang dibaca mati (sukūn) ditulis *h*, kecuali kata Arab yang sudah terserap menjadi bahasa Indonesia, seperti Ṣalat, zakat, tobat, dan sebagainya.

   Contoh طَلْحَة ditulis *ṭalḥah*

   التَّوْبَة ditulis *at-taubah*

   فَاطِمَة ditulis *Fāṭimah*

2. *Tā' marbūṭah* yang diikuti kata sandang *al* (ة ل ا)

   jika dibaca terpisah atau dimatikan, ditulis *h*.

   Contoh رَوْضَةُ الاطفال dibaca *rauḍah al-aṭfāl*

   Jika dibaca menjadi satu dan dihidupkan ditulis *t*

   Contoh رَوْضَةُ الاطفال dibaca *rauḍatul aṭfāl*

V. Kata Sandang Alif + Lam (أل)

1. Kata sandang (ا ل) diikuti huruf *syamsiyah* ditulis sesuai denganbunyinya (sama dengan huruf yang mengikutinya, dan dipisahkan dengan tanda (-).

   Contoh الرَّحِيْمُ ditulis *ar-raḥīmu*

   السَّيِّدُ ditulis *as-sayyidu*

   الشَّمْسُ ditulis *asy-syamsu*

2. Kata sandang (ا ل) diikuti huruf *qamariyah* ditulis *al-* dan dipisahkan tanda (-) dengan huruf berikutnya.

   Contoh المَلِكُ ditulis *al-maliku*

   الكَافِرُون ditulis *al-kāfirūn*

   القَلَمُ ditulis *al-qalamu*

IV. Kata dalam Rangkaian Frasa atau Kalimat

1. Jika rangkaian kata tidak mengubah bacaan, ditulis terpisah/kata per-kata, atau
2. Jika rangkaian kata mengubah bacaan menjadi satu, ditulis menurut bunyi/pengucapannya, atau dipisah dalam rangkaian tersebut

   Contoh خَيْرُ الرّازِقِيْن ditulis *khair al-rāziqīn* atau *khairurrāziqīn*

KATA PENGANTAR

Segala puji dan syukur penulis panjatkan ke hadirat Allah SWT atas segala limpahan nikmat, rahmat, dan kasih sayang-Nya, sehingga penulis dapat menyelesaikan skripsi yang berjudul *"Ketenangan Hati dalam Al-Qur'an Menurut Ibn "Arabi dalam Al-Futūḥāt Al-Makkīyah"*. Shalawat serta salam semoga senantiasa tercurah kepada Nabi Muhammad SAW, sosok agung yang menjadi teladan dan guru bagi seluruh umat manusia.Penulis menyadari bahwa tersusunnya skripsi ini tidak terlepas dari bantuan, dukungan, dan bimbingan berbagai pihak. Sejak tahap pengajuan judul hingga penyusunan akhir, banyak pihak yang turut berperan dalam mendukung kelancaran proses penulisan karya ini. Oleh karena itu penulis mengucapkan terimaksih kepada :

1. Prof. Dr. H. Nizar, M.Ag selaku rektor yang telah memberikan tenaga dan pikirannya untuk mengembangkan UIN Walisongo menjadi perguruan tinggi Islam terdepan berbasis riset dan kesatuan ilmu pengetahuan sehingga penulis dapat mengetahui berbagai ilmu di bangku perkuliahan.
2. Dr. H. Mokh. Sya'roni, M.Ag selaku dekan Fakultas Ushuluddin dan Humaniora UIN Walisongo Semarang.
3. Muhtarom, M.Ag selaku ketua jurusan Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir dan M. Shihabudin, M.Ag selaku sekertaris Jurusan Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir yang telah membantu proses perkuliahan mulai dari awal hingga akhir.
4. Muhammad Makmun, M.Hum selaku Dosen pembimbing sekaligus Dosen wali yang dengan penuh kesabaran dan ketelitian mengarahkan penulis sehingga penulis dapat menyelesaikan skripsi ini. Terimaksih atas ilmu yang diberkan semoga Allah membalas kebaikan dan jasa-jasa beliau dengan balasan yang sebaik-baiknya.
5. Bapak Ibu Dosen dan seluruh civitas akademik di UIN Walisongo Senarang. Khususnya di Fakultas Ushuluddin dan Humaniora yang telah memberikan bekal ilmu pengetahuan. Terima kasih untuk semuanya

semoga Allah memeberikan balasan dengan sebaik-baiknya balasan dari-Nya.

6. Segenap Dewan Pengasuh Ponpes Al-Fadlu Wal-Fadlilah Kaliwungu Kendal yang senantiasa memberikan arahan dan dukungan moral serta do'anya.
7. Ayanda tercinta Mohammad Duhri dan Ibunda tercinta Wasturah serta semua kakak saya yang senantiasa memberi dukungan moral, materi serta selalu mendoakan untuk keberhasilan penulis hingga selesainya skripsi dan studi S1.
8. Teman-teman kelas Jurusan Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir angakatan 21 serta temen-temen KKN MIT Mandiri tahun 2024.
9. Segenap kelurga unit kegiatan mahasisiwa jamiyyah hamalah qur'an yang senantiasa membersamai belajar kitab-kitab salaf.
10. Seluruh temen-temen seperjuangan di pondok mauapuan yanag di kampus.

Semarang, 7 Juni 2025

Penulis

Lukman Khakim

NIM. 2104026195

DAFTAR ISI

DEKLARASI KEASLIAN ..... **ii**
NOTA PERSETUJUAN PEMBIMBING .....Error! Bookmark not defined.
HALAMAN PERSETUJUAN PEMBIMBING ....Error! Bookmark not defined.
MOTTO ..... **vi**
PEDOMAN TRANSLITERASI ..... **vii**
KATA PENGANTAR ..... **xi**
DAFTAR ISI ..... **xiii**
ABSTRAK ..... **xv**
BAB I1 PENDAHULUAN **1**
A. Latar Belakang Masalah 1
B. Rumusan Masalah 8
C. Tujuan Penelitian 8
D. Manfaat Penelitian 9
E. Tinjauan Pustaka 9
F. Metode Penelitian 16
1. Jenis Penelitian 16
2. Sumber Data 17
3. Teknik Pengumpulan Data 17
4. Teknik Analisis Data 18
G. Sistematika Penulisan 19
BAB II KETENANGAN HATI DALAM AL-QUR'AN **21**
A. Konsep Ketenangan Hati 21
B. Ketenangan hati dalam Tasawuf 28
C. Ketenangan hati dalam Psikologi 30
D. Ketenangan hati menurut ulama tafsir 32
1. Syihabuddin Al-Alusi dalam kitab Rūḥ al-Ma'ānī 32
2. Ibnu Ajibah dalam kitab al-Baḥr al-Madīd 33
3. Abdul Qodir Al-Jilani dalam Tafsir Al-Jailani 34
BAB III RIWAYAT HIDUP DAN PEMIKIRAN IBN 'ARABI **35**
A. Biografi Ibn 'Arabi 35

1. Biografi singkat Ibn ‘Arabi 35
2. Guru-Guru Ibn ‘Arabi 40
3. Karya-karya Muhyiddin Ibnu Arabi 42
4. Deskriptif Kitab Al-Futūḥāt al-Makkiyyah 45
1. Mengungkap kata “ Al-futuh “ dan “Al-Makkiyyah “ 46
2. Metode Penulisan Al-Futuhat al- Makkiyyah 47
3. Sistem pembahasan kitab Al-Futuhat al-Makiyyah 49
4. Perbedaan Kitab Al-Futuhat al-Makiyyah dengan Kitab Tafsir lain 51
B. Penafsiran Ibn ‘Arabi terhadap ayat ketenangan hati QS.Ar-Ra’du ayat 28 **.... 52**
BAB IV ANALISIS KONSEP KETENANGAN HATI PERSPEKTIF IBN ‘ARABI DALAM KITAB *AL-FUTŪḤĀT AL-MAKKĪYAH* 55
A. . Pandangan Ibn ‘Arabi tentang Konsep Ketenangan Hati dalam Al Qur’an Surat Ar-Ra’du Ayat 28 **..... 55**
1. Dzikir Jiwa dengan Lisan Dan Merenungkan Nikmat-Nikmat Allah 57
2. Dzikir Hati dengan Merenungkan Alam *Malakut* Dan Menyaksikan (Merenungi) Sifat-Sifat Keindahan Dan Keagungan Allah 59
3. Dzikir Sirr (Bagian Terdalam Dari Hati) dengan Munajat 60
4. Dzikir Ruh Dengan Musyahadah (Penyaksian Batin Terhadap Kehadiran Allah) 62
5. Dzikir Khafā’ (Yang Tersembunyi) dengan Munajat dalam Pelukan (Spiritual) 63
6. Dzikir kepada Allah dengan (mengalami) Fana' di dalam-Nya) 64
B. Relavansi ajaran ketenangan hati dalam *Al-Futūḥāt Al-Makkīyah* terhadap kehidupan spiritual Umat Islam masa kini 66
BAB V PENUTUP 68
A. Kesimpulan 68
B. Saran 69
DAFTAR PUSTAKA 70
DAFTAR RIWAYAT HIDUP 75

ABSTRAK

Ketenangan hati menjadi kebutuhan mendasar dalam kehidupan spiritual manusia, khususnya dalam menghadapi dinamika kehidupan modern yang sarat dengan tekanan, kecemasan, dan ketidakpastian. Banyak manusia masa kini mengalami kegelisahan dalam menyikapi berbagai persoalan hidup, baik dalam aspek pribadi maupun sosial. Penelitian ini bertujuan mengkaji konsep ketenangan hati dalam Al-Qur'an melalui perspektif Ibn 'Arabi sebagaimana ditafsirkan dalam *al-Futūḥāt al-Makkīyah*, dengan fokus utama pada QS. Ar-Ra'd: 28. Metode yang digunakan adalah kualitatif dengan pendekatan deskriptif-analitis, melalui telaah mendalam terhadap karya-karya Ibn 'Arabi dan literatur sekunder terkait. Hasil penelitian menunjukkan bahwa menurut Ibn 'Arabi, ketenangan hati merupakan manifestasi dari *tajalli* (penampakan) Tuhan dalam diri manusia yang beriman melalui dzikir yang mendalam dan kesadaran ruhani. Dengan demikian, hati menjadi damai karena menyadari kehadiran *al-Ḥaqq* dan dirinya sebagai cermin realitas Tuhan. Ibn 'Arabi menolak konsep ketetapan dalam satu keadaan, karena Tuhan senantiasa dalam keadaan baru (*kulla yaumin huwa fī sha'n*). Konsep ini menekankan pentingnya dzikir, iman, kesadaran spiritual, dan penerimaan atas perubahan sebagai jalan menuju kedamaian batin. Temuan ini menawarkan solusi spiritual yang relevan bagi umat Islam modern dalam menghadapi tekanan hidup dan menemukan makna dalam setiap pengalaman.

Kata kunci : *Ketenangan hati, Al- Qur'an, Ibn Arabi, Al-Futūḥāt Al-Makkīyah*

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Kebahagiaan dapat dicapai melalui kedamaian dan ketenangan hati yang menyelimuti diri seseorang. Saat ini, semakin banyak individu yang berupaya mencari kedamaian dan ketenangan batin melalui cara-cara instan, yang sayangnya sebagian di antaranya menempuh jalan yang keliru, seperti penyalahgunaan narkotika dan obat-obatan terlarang. Berbagai masalah yang dihadapi tanpa solusi yang jelas sering kali berujung pada stres, depresi, dan frustrasi, yang kemudian membuat sebagian orang memilih narkoba sebagai pelarian. Penggunaan narkoba seringkali dimaksudkan untuk menghindari perasaan kecewa, marah, atau frustrasi, meskipun hanya dalam waktu singkat Efek yang ditimbulkan dari penggunaan narkoba dirasakan lebih cepat dibandingkan dengan proses penyelesaian masalah secara rasional. Hal ini menyebabkan para pengguna cenderung terus mengonsumsi zat tersebut secara berulang, karena mereka merasa mendapatkan dua manfaat: melupakan masalah mereka dan merasakan kenikmatan sementara.[1]

Tentu saja, penyalahgunaan narkoba adalah perilaku yang salah. Ketika efek dari narkoba itu hilang, ketenangan dan kebahagiaan yang dirasakannya pun berakhir. Bahkan, penyalahgunaan narkoba dapat menimbulkan dampak buruk bagi penggunanya, baik secara fisik, emosional, spiritual, maupun hubungan sosial dengan orang lain. Penggunaan narkoba berpotensi menimbulkan dampak yang serius, antara lain gangguan psikologis, kerusakan mental dan moral, serta ketidakstabilan emosi pada individu yang mengonsumsinya, yang sering kali membuat seseorang bertindak impulsif Yang lebih berbahaya lagi.

[1] Hoesna Maris Elkindi, " *Faktor Penyebab Dan Dampak Penyalahgunaan Napza (Studi Di Pondok Pesantren Al-Qodir Yogyakarta*) " , Skripsi thesis, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2016, hlm. 21.

Narkoba bisa menjadi pusat kehidupan seseorang, menggantikan posisi Tuhan dan membuatnya tidak lagi mengakui adanya Tuhan.[2]

Selain itu, kemajuan zaman modern dengan pesatnya perkembangan ilmu pengetahuan telah mengubah pola pikir manusia dari yang sebelumnya teosentris menjadi antroposentris. Pandangan antroposentris telah mendorong terjadinya pemisahan antara kehidupan dunia dan kehidupan akhirat. Akibatnya, manusia masa kini menjadi lebih rentan terhadap kecemasan dan kekhawatiran dalam menghadapi berbagai persoalan hidup.[3] Pemisahan tersebut membuat manusia semakin menjauh dari nilai-nilai kereligiusannya. Perkembangan zaman kontemporer ibarat dua sisi mata pisau yang tajam, di satu sisi memberikan dampak positif berupa kemudahan dan kesuksesan materi dalam kehidupan manusia. Namun, di sisi lain, kondisi ini turut memberikan dampak negatif, salah satunya adalah menurunnya keseimbangan dalam kehidupan, khususnya bagi individu yang tinggal di kawasan perkotaan. Hal ini dapat terlihat dari meningkatnya jumlah orang yang mengalami kegelisahan batin, ketidakpuasan hati, dan bahkan terkadang berujung pada stres dan depresi dalam hidup mereka.[4]

Sebagai umat Islam, sudah seharusnya ketenangan batin dicari dan ditemukan melalui ajaran-ajaran yang terkandung dalam Al-Qur'an. Al-Qur'an berfungsi sebagai pedoman hidup bagi umat manusia, agar mereka dapat menjalani kehidupan dengan baik, terarah, dan penuh makna. Sebagai mukjizat yang diberikan kepada Nabi Muhammad SAW, Al-Qur'an mampu menenangkan hati dengan memberikan keyakinan

---

[2] Hoesna Maris Elkindi, *Faktor Penyebab Dan Dampak Penyalahgunaan Napza (Studi Di Pondok Pesantren Al-Qodir Yogyakarta*) " , Skripsi thesis, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2016, hlm. 27-28

[3] A'rifatul Hikmah, *" Konsep Jiwa Yang Tenang Dalam Al-Qur'an (Studi Tafsir Tematik),* Skripsi Thesis, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2010, hlm. 4.

[4] Burhanuddin, " *Zikir Dan Ketenangan Jiwa (Solusi Islam Mengatasi Kegelisahan Dan Kegalauan Jiwa), Mimbar* : Jurnal Media Intelektual Muslim dan Bimbingan Rohani, Vol. 6, No, 1, 2020.

yang kuat. Hal ini tercermin dalam firman Allah yang terdapat dalam QS. Ar-Ra'du ayat 28 :

الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَتَطْمَىِٕنُّ قُلُوْبُهُمْ بِذِكْرِ اللّٰهِۗ اَلَا بِذِكْرِ اللّٰهِ تَطْمَىِٕنُّ الْقُلُوْبُۙ ٢٨

"(Yaitu) orang-orang yang beriman dan hati mereka menjadi tenteram dengan mengingat Allah. Ingatlah, bahwa hanya dengan mengingat Allah hati akan selalu tenteram"

Secara tekstual, ayat ini menunjukkan bahwa ketenangan hati akan hadir dalam diri seseorang ketika ia senantiasa mengingat Allah SWT. Ayat tersebut juga dapat dipahami sebagai isyarat bahwa dzikir atau mengingat Allah merupakan jalan utama untuk meraih ketenangan batin. Namun, dalam kenyataannya, mengingat Allah dapat dilakukan dengan berbagai cara, seperti berdzikir, shalat, membaca Al-Qur'an, dan masih banyak cara lainnya yang dijelaskan dalam QS. An-nisa' Ayat 103 :

فَاِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلٰوةَ فَاذْكُرُوا اللّٰهَ قِيَامًا وَّقُعُوْدًا وَّعَلٰى جُنُوْبِكُمْۚ فَاِذَا اطْمَاْنَنْتُمْ فَاَقِيْمُوا الصَّلٰوةَۚ اِنَّ الصَّلٰوةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ كِتٰبًا مَّوْقُوْتًا ١٠٣

"*Apabila kamu telah menyelesaikan salat, berzikirlah kepada Allah (mengingat dan menyebut-Nya), baik ketika kamu berdiri, duduk, maupun berbaring. Apabila kamu telah merasa aman, laksanakanlah salat itu (dengan sempurna). Sesungguhnya salat itu merupakan kewajiban yang waktunya telah ditentukan atas orang-orang mukmin*."

Berdasarkan ayat tersebut, manusia diperintahkan untuk selalu mengingat Allah SWT kapan pun dan di mana pun mereka berada. Bahkan dalam keadaan yang paling sulit sekalipun, dianjurkan agar manusia terus melaksanakan dzikir. Dengan mengingat Allah, seseorang berupaya mendekatkan diri kepada-Nya serta mengendalikan sikap dan perilaku agar sesuai dengan apa yang dicintai oleh Allah SWT. Ketika seseorang benar-benar beriman dan bertakwa, hatinya tidak akan dipenuhi oleh kegelisahan atau kekhawatiran, melainkan akan senantiasa diliputi oleh ketenangan.[5]

[5] Nurul Fani Nasrulloh, " *Konsep Ketenangan Hati Perspektif Al-Qur'an (Studi Analisis Semantik Toshihiko Izutsu)"*, Skripsi, UIN Prof. K.H. Saifuddin Zuhri Purwokerto, 2023, Hlm. 8-9.

Ketenangan hati adalah tindakan yang menggambarkan kemampuan seseorang dalam mengatasi kegelisahan hati dan perasaannya, serta mengontrol dan menyesuaikannya. Hal ini juga mencerminkan kondisi di mana terdapat keseimbangan antara kondisi mental dan fisiknya, sehingga mampu menghasilkan pemikiran yang jernih dan sehat.[6] Saat kedamaian telah hadir dalam hati, menghadapi kondisi dan situasi apapun tidak akan menimbulkan rasa khawatir atau cemas. Ketenangan hati adalah kondisi psikologis yang sangat dihargai dalam kehidupan seorang Muslim. Hati yang tenang memungkinkan seseorang untuk menjalani kehidupan dengan lebih bijaksana, sabar, dan penuh rasa syukur. Dalam konteks ajaran Islam, ketenangan hati bukan hanya dianggap sebagai suatu keadaan emosional yang diinginkan, tetapi juga sebagai salah satu tanda kedekatan seseorang dengan Allah SWT.

Menyadari betapa pentingnya masalah ketenangan hati serta berbagai persoalan yang tengah dihadapi manusia, penulis tertarik untuk meneliti konsep ketenangan hati dari perspektif Al-Qur'an. Al-Qur'an memiliki kekuatan spiritual yang sangat besar, yang mampu mempengaruhi jiwa individu, menggugah hati, meningkatkan kepekaan emosional, membersihkan ruhani, mengasah daya pikir, serta menyucikan hati..[7]

Salah satu tokoh besar dalam pemikiran tasawuf yang memberikan pandangan mendalam tentang ketenangan hati adalah Muhyiddin Ibn Arabi. Beliau adalah seorang ahli tasawuf yang terkemuka, banyak menulis mengenai konsep-konsep spiritual, termasuk ketenangan hati dalam kaitannya dengan pemahaman batin dan hubungan manusia dengan Allah. Dalam karya monumental beliau, *Al-Futūḥāt Al-Makkīyah*, Ibn'Arabi menggambarkan berbagai tingkat spiritualitas dan pemahaman

[6] A'rifatul Hikmah, *" Konsep Jiwa Yang Tenang Dalam Al-Qur'an (Studi Tafsir Tematik)*, Skripsi thesis, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2010, hlm. 7

[7] Muhammad Illias Bin Mohd Sabri, " *Terapi Al-Qur'an Dalam Upaya Pemulihan Orang Dengan Masalah Kejiwaan (ODMK) ",* Skripsi thesis, UIN Ar-Raniry Banda Aceh, 2017, hlm. 28-29.

batin, yang salah satunya adalah konsep ketenangan hati sebagai bagian dari perjalanan menuju kedekatan dengan Tuhan. Ibn ‘Arabi adalah seorang pujangga terkemuka dalam bidang sufisme yang memiliki wawasan dan pemahaman yang luar biasa.

Tafsir sufi yang ditulis oleh Ibn ‘Arabi merupakan gambaran perjalanan spiritual orang-orang yang memiliki hati yang murni dan jiwa yang suci, sehingga mampu memahami makna yang terkandung dalam wahyu Tuhan. Karya-karya Ibn ‘Arabi menjadi salah satu karya monumental dalam tafsir sufistik. Para sufi berkeyakinan bahwa al-Qur'an mencakup segala ilmu, baik yang ada di masa lalu maupun yang akan datang, meliputi ilmu-ilmu agama, amal perbuatan, dan keyakinan.[8]

Ibn ‘Arabi merupakan salah satu tokoh sufi yang menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an melalui pendekatan tafsir esoterik. Meskipun ia tidak secara formal dikenal sebagai mufassir, hal ini tidak mengurangi kontribusinya dalam perkembangan kajian tafsir Al-Qur'an.. Tafsir yang dikaitkan dengan Ibn ‘Arabi termasuk dalam kategori tafsir naẓarī falsafī.[9] Menurut Muhyiddin Ibn Arabi, ḥubb adalah maqām ilāhī yang tidak hanya terbatas pada aspek material, tetapi juga melibatkan dimensi spiritual (al-ḥubb al-ilāhī).[10] Ibn ‘Arabi mengartikan sabar sebagai cahaya yang mengajarkan cara untuk menghadapi tantangan dalam kehidupan. Ketika Allah berfirman dalam surah Ar-Ra‘d ayat 28, *“Alaa bi dzikrillahi tathma'innul quluub” “Ingatlah, hanya dengan mengingat Allah hati menjadi tenteram”* sebagian besar ulama tafsir menafsirkan ayat ini dalam kerangka ketenangan psikologis atau kedamaian batin yang muncul dari aktivitas zikir secara lahiriah maupun batiniah. Namun,

---

[8] Muhammad Khalilul Majid, “ *Telaah Nilai Sufistik Tafsir Ibnu Arabi : Studi Q.S Al-Fatihah “ ,* Skripsi, 2024, hlm.25

[9] Nihayatul Husna Aniqoh, “ *Konsep Al-Ḥubb Al-Ilāhi Perspektif Ibn ‘Arabī; Tafsir Esoteris Ayat-Ayat Ḥubb Dalam Kitab Alfutūḥāt Al-Makkiyyah “ , Al-Mubarak,* Vol. 6, No. 2, hlm. 203, 2021.

[10] Nihayatul Husna Aniqoh, “ *Konsep Al-Ḥubb Al-Ilāhi Perspektif Ibn ‘Arabī; Tafsir Esoteris Ayat-Ayat Ḥubb Dalam Kitab Alfutūḥāt Al-Makkiyyah “ , Al-Mubarak,* Vol. 6, No. 2, hlm. 203, 2021.

Al-Mubarak hlm.204

Ibn ‘Arabi memberikan lapisan makna yang jauh lebih dalam dan metafisis terhadap ayat ini. Dalam karyanya *Al-Futūḥāt Al-Makkīyah*, ia menafsirkan ketenangan hati bukan hanya sebagai ketenangan jiwa dalam makna umum, tetapi sebagai kondisi spiritual tinggi yang hanya dicapai melalui *musyahadah* penyaksian langsung terhadap tajalli Ilahi dalam setiap keadaan.Berbeda dari tafsir konvensional yang lebih menekankan aspek kognitif dan psikologis dari zikir, Ibn ‘Arabi melihat zikir sebagai jalan transformasi eksistensial, di mana hati menjadi wadah pantulan cahaya Tuhan yang senantiasa berubah. Oleh karena itu, menurutnya, ketenangan hati bukan berarti statis atau bebas dari perubahan, melainkan kemampuan untuk *berserah dan hadir* dalam setiap perubahan itu sebagai bagian dari dinamika Ilahi yang tak pernah berhenti Bahkan dalam sebagian teks dalam kitab *Al-Futūḥāt Al-Makkīyah* Ibn ‘Arabi menjelaskan bahwa ketenangan hati terjadi saat hati menyaksikan hakikat Allah dalam segala sesuatu. Ketenengan hati bukan hasil pemikiran rasional, melainkan penyaksian langsung (musyahadah). Hati yang bersih menjadi cermin tajalli Ilahi, diperoleh melalui dzikir dan kesadaran akan kehadiran Allah, serta selalu dinamis mengikuti tajalli yang terus diperbarui.[11]

Untuk mendukung analisis dalam penelitian ini, penulis menyertakan kutipan langsung dari *Futuhat al-Makkiyah* karya Ibn ‘Arabi. Kutipan ini disajikan guna mempertahankan orisinalitas makna dan menunjukkan kerangka pemikiran pengarang secara autentik. Penulisan dilakukan dengan mengacu pada teks Arab asli dan disertai terjemahan seperlunya, sesuai kaidah akademik dan rujukan ilmiah yang relevan.

> **قال الله تعالى (الَّذِينَ آمَنُوا وتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ الله) الذي ذكرها به (أَلا بِذِكْرِ الله) الذي ذكرها به إذا كانت مؤمنة (تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ) في تقلبها فتسكن إلى التقليب مع الأنفاس وتعلم أن الثبات على حال واحدة لا يصح فإن صورة الحق لا تعطي الضيق ولا اتساع لها ولا مجال إلا في التقليب ولا تقليب**

[11] Muhyiddin Ibn Arabi, Futuhat al-Makiyah (Beirut Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1971, Jilid 7) hlm. 32.

للحق إلا في أعيان الممكنات وأعيان الممكنات لا نهاية لها فالتقليب الإلهي فيها لا يتناهى فهو كل يوم في شأن حيث كان فما زال الأمر مذ كان ولا يزال من حال إلى حال فالعين آلة وبالبصر يقع الإدراك للمبصر وهو الحق فبه تبصر ومن أبصر أمرا فقد علمه وإذا علمه فقد سكن إليه فأبصر التقليب دائما فعلمه دائما فاطمأن به وسكن إليه فهو في كل نفس ينظر إلى آثار ربه في قلبه فيما يقيمه وفيما خرج عنه ما يعطيه فيه وينبهه به عليه فلا يزال صاحب هذا المقام في كل نفس في علم جديد فهو في خلق جديد وغيره في لبس من هذا الخلق الجديد.

Firman Allah Ta'ala: "Orang-orang yang beriman dan hati mereka menjadi tenteram dengan mengingat Allah." (QS. Ar-Ra'd: 28) Yang dimaksud dengan "yang disebutkan oleh-Nya" adalah zikir kepada Allah; dan apabila hati itu beriman, maka ia akan menjadi tenteram dengan zikir kepada-Nya. Dalam ketenangannya itu, hati akan merasa damai terhadap perubahan (keadaan-keadaan hidup), sebab ia mengetahui bahwa tetap dalam satu keadaan saja tidaklah benar (tidak sesuai dengan sunnatullah). Karena gambaran (manifestasi) kebenaran (al-Ḥaqq) itu tidak terbatas, tidak sempit, dan hanya mungkin terjadi dalam bentuk perubahan dan pergantian keadaan.

Adapun perubahan yang berasal dari al-Ḥaqq hanya dapat terjadi dalam entitas-entitas makhluk yang mungkin ada (a'yān al-mumkināt), dan entitas-entitas ini tidak terbatas jumlahnya. Maka dari itu, perubahan ilahi di dalamnya juga tidak ada ujungnya. *Ia (Allah) senantiasa "setiap hari berada dalam suatu urusan (perkara)."* (QS. Ar-Rahman: 29) *Sejak awal mula, perkara itu senantiasa berpindah dari satu keadaan ke keadaan yang lain. Maka wujud (makhluk) menjadi seperti alat, dan dengan penglihatan (batin), sesuatu dapat dikenali (dipahami). Dan yang dilihat (dikenali) itu adalahal-Ḥaqq(Allah).Dengan-Nya seseorang melihat. Siapa yang melihat sesuatu, berarti ia telah mengetahuinya. Dan jika ia telah mengetahuinya, maka ia merasa tenteram dengannya. Ia melihat perubahan itu secara terus-menerus, maka ia pun mengetahui secara terus-menerus. Maka ia menjadi tenteram karenanya dan damai terhadapnya. Maka pada setiap hela napas, ia memandang tanda-tanda (atsar) Tuhannya dalam hatinya baik dalam sesuatu yang Allah tegakkan atasnya maupun sesuatu yang telah berlalu darinya. Apa pun yang Allah berikan atau jadikan sebagai peringatan baginya, ia senantiasa menerima dan menyadari. Dengan demikian, pemilik maqam (kedudukan spiritual) ini pada setiap napas berada dalam ilmu yang baru. Maka ia pun berada dalam penciptaan (kondisi) yang baru, sementara orang lain tertutup (tidak menyadari) dari penciptaan baru tersebut*.

Dari beberapa penjelasan diatas penulis tertarik ingin meniliti lebih dalam tentang pemahaman ketenangan hati menurut Ibn ‘Arabi dalam kitab *Al-Futūḥāt Al-Makkīyah* dengan menyoroti pendekatan tasawuf yang beliau ajarkan. Hal ini diharapkan dapat memberikan wawasan baru tentang bagaimana ketenangan hati dipahami dalam tradisi tasawuf dan bagaimana ajaran Ibn ‘Arabi dapat diaplikasikan relevansi ajaran tersebut dalam menghadapi tantangan kehidupan modern yang penuh dengan tekanan dan ketidakpastian.

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang tersebut, penulis merumuskan beberapa permasalahan yang bertujuan untuk memberikan arah yang jelas dan terstruktur bagi jalannya penelitian. Adapun masalah yang penulis ajukan adalah sebagai berikut:

1. Bagaimana konsep ketenangan hati dalam QS. Ar-Ra’du ayat 28 perspektif Ibn ‘Arabi dalam Kitab *Al-Futūḥāt Al-Makkīyah* ?
2. Bagaimana relevansi ajaran ketenangan hati dalam QS. Ar-Ra’du ayat 28 perspektif Ibn ‘Arabi dalam Kitab *Al-Futūḥāt Al-Makkīyah* terhadap kehidupan spiritual Umat Islam masa kini?

C. Tujuan Penelitian

Berdasarkan rumusan masalah di atas, penulis menetapkan beberapa tujuan penelitian sebagai berikut :

1. Untuk mengetahui konsep ketenangan hati dalam QS. Ar-Ra’du ayat 28 perspektif Ibn ‘Arabi dalam *Al-Futūḥāt Al-Makkīyah.*
2. Untuk mengetahui relevansi ajaran ketenangan hati dalam QS. Ar-Ra’du ayat 28 perspektif Ibn ‘Arabi dalam *Al-Futūḥāt Al-Makkīyah* terhadap kehidupan spiritual umat Islam masa kini.

D. Manfaat Penelitian

Sejalan dengan rumusan masalah tersebut, penelitian ini diharapkan memberikan manfaat sebagai berikut :

1. Kontribusi terhadap ilmu pengetahuan: penelitian ini dapat memeberikan sumbangan bagi pengembangan studi tafsir, tasawuf dan psikologi Islam, khususnya yang berkaitan dengan ketenangan hati.
2. Manfaat praktis: penelitian ini juga dapat memberikan panduan praktis bagi individu yang ingin mencapai ketenangan hati berdasarkan ajaran Al-Qur'an dan pemahaman Ibn 'Arabi
3. Penambahan wawasan: penelitian ini dapat menambah wawasan umat Islam dalam memahami pentingnya ketenangan hati dan bagaimana cara mencapainya melalui pendekatan spiritual.

E. Tinjauan Pustaka

Penelitian mengenai *ketenangan hati* bukanlah sesuatu yang baru dalam dunia akademis. Penelitian tentang konsep ketenangan hati dalam berbagai perspektif juga bervariasi. Ada beberapa karya yang berkaitan dengan kajian mengenai *ketenangan hati* diantaranya adalah:

1. Skripsi dari M. Zulfikri Islami yang berjudul: *Ketenangan Hati dalam Al-Qur'an (Study Analisis Penafsiran Tatma'innul Qulub Sebagai Obat Overthinking dan Kecemasan Berlebihan (Enxiety)),* (Program Studi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Syariah Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang, 2023). Skripsi ini menjelaskan bahwa Al-Quran memberikan solusi untuk mengatasi masalah mental seperti overthinking dan kecemasan, yang tercermin dalam penafsiran "taṭma'innul qulūb" atau ketenangan hati. Solusi pertama meliputi kesabaran, ketakwaan, dan tawakkal; yaitu sabar menghadapi masalah, taat pada perintah Allah, dan berserah diri setelah berusaha. Solusi kedua adalah keimanan, yang mendorong untuk mengikuti ajaran agama. Solusi ketiga adalah dzikir, seperti mengucapkan kalimat baik, shalat, dan

membaca Al-Quran. Dengan menerapkan ketiga solusi ini, overthinking dan kecemasan dapat diatasi karena sabar, takwa, tawakkal, iman, dan dzikir membawa ketenangan hati.[12]

2. Skripsi dari Nurul Fani Nasrulloh yang berjudul: *Konsep Ketenangan Hati Perspektif AlQur'an (Studi Analisis Semantik Toshihiko Izutsu)*, (Program Studi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Ushuludin Adab dan Humaniora) Universitas Islam Negeri Prof. K.H. Saifuddin Zuhri Purwokerto, 2023). Skripsi menjelaskan bahwa Kata *muṭmainnah* memiliki makna dasar yaitu menenangkan, dan juga memiliki makna relasional yang menunjukkan hubungan erat antara kata-kata yang membentuk makna khusus. Makna relasional ini dapat dipahami dengan melihat kata-kata yang ada di sekitarnya. Dalam Q.S. Ar-Ra'du:28, kata *dzikir* menjelaskan usaha untuk mencapai ketenangan. Secara historis, pada periode pra-Qur'an, *muṭmainnah* berarti ketenangan yang diperoleh melalui pengamatan dengan mata, sementara pada periode Qur'ani, kata ini berkembang menjadi ketenangan yang terkait dengan keimanan dan ketakwaan yang kokoh kepada Allah serta selalu mengembalikan segala urusan kepada-Nya. Setelah periode Qur'ani, penggunaan kata *muṭmainnah* bermakna ketenangan yang tercapai melalui keselarasan antara aspek rohani dan jasmani.[13]
3. Skripsi dari Novi Nurjannah Azhari yang berjudul: *Ketenangan Hati dalam Al-Qur'an (Telaah Pemikiran Syaikh Najmuddin Al-Kubro),* (Program Studi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin dan Filsafat Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, 2019), Skripsi ini menjelaskan bahwasanya. Menurut

[12] M. Zulfikri Islami, *Ketenangan Hati dalam Al-Qur'an (Study Analisis Penafsiran Tatma'innul Qulub Sebagai Obat Overthinking dan Kecemasan Berlebihan (Enxiety)),*Skripsi, Fakultas Syariah Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang, 2023.

[13] Nurul Fani Nasrulloh, *Konsep Ketenangan Hati Perspektif AlQur'an (Studi Analisis Semantik Toshihiko Izutsu)*, Skripsi, Fakultas Ushuludin Adab dan Humaniora) Universitas Islam Negeri Prof. K.H. Saifuddin Zuhri Purwokerto 2023

penafsiran Syaikh Najmuddin, ketenangan terjadi ketika malaikat turun ke dalam hati, membawa rasa kenyamanan dan ketentraman yang membuat seseorang hanya bisa pasrah kepada Allah SWT. Dalam penafsirannya terhadap ayat-ayat ketenangan yang menggunakan lafadz *sakinah* dan *ithmainnah*, Najmuddin menyimpulkan bahwa ketenangan dengan lafadz *sakinah* adalah ketenangan yang diberikan Allah SWT kepada orang yang gelisah, dengan menurunkan malaikat ke dalam hatinya. Sedangkan ketenangan dengan lafadz *ithmainnah* diperoleh melalui amalan dan usaha, seperti berdzikir kepada Allah SWT, yang membawa ketenangan hati.[14]

4. Jurnal dari Dhur Anni dan Yuchbibun Nury yang berjudul: *Ketenangan Hati Perspektif Tafsir Fi Dzilalil Quran (Kajian Mental Health dalam Alquran)*. Dalam tulisan ini dijelaskan Penafsiran Sayyid Qutb mengenai ayat-ayat yang membahas ketenangan hati tidak terlepas dari pentingnya akidah dan keimanan kepada Allah, yang berdampak pada kesehatan mental seseorang. Dalam hal ini, kesabaran, keikhlasan hati, keridhaan, shalat, dan dzikir dianggap sebagai metode untuk mencapai kesehatan mental yang baik, sehingga seseorang dapat merasakan ketentraman dan ketenangan hati. Konsep ketenangan hati dalam Al-Qur'an sangat relevan dengan kesehatan mental, karena jiwa yang tenang mampu menghindarkan seseorang dari perilaku tercela yang dapat merusak serta mengurangi kecemasan, ketakutan, kekhawatiran, dan depresi yang pada akhirnya bisa menyebabkan gangguan mental. Menurut Sayyid Qutb, ketenangan hati dapat dicapai melalui sikap sabar dan pelaksanaan shalat, termasuk qiyamul lail. Kesabaran ini tidak hanya diterapkan saat menghadapi kesulitan, tetapi juga ketika merasakan kebahagiaan. Seorang mukmin sejati memahami bahwa

[14] Novi Nurjannah Azhari, *Ketenangan Hati dalam Al-Qur'an (Telaah Pemikiran Syaikh Najmuddin Al-Kubro),* Skripsi, Fakultas Ushuluddin dan Filsafat Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, 2019.

tujuan akhir kehidupannya adalah akhirat, dan kebahagiaan yang dicari bukan hanya sebatas di dunia, tetapi juga di akhirat. Dari penafsiran Sayyid Qutb terhadap ayat-ayat tentang ketenangan hati, dapat disimpulkan bahwa seseorang yang memiliki kesehatan mental tercermin dari kereligiositasnya dalam beragama.[15]

5. Jurnal dari Istianah yang berjudul: *Menggapai Ketenangan Hati Dengan Dzikrullah.* Dalam tulisan ini mengungkapkan betapa pentingnya dzikrullah sebagai salah satu cara untuk mencapai ketenangan hati. Ketika kita menghadapi berbagai gangguan mental seperti kecemasan, depresi, kegelisahan, atau panik, dzikrullah dapat menjadi solusi yang menenangkan jiwa. Penelitian ini menyimpulkan bahwa dzikir merupakan ungkapan lisan, gerakan tubuh, dan getaran hati yang sesuai dengan petunjuk agama, yang bertujuan untuk mendekatkan diri kepada Allah. Dzikir dilakukan untuk mencapai kondisi jiwa yang penuh kepasrahan dan penyerahan diri secara total kepada Allah SWT.[16]
6. Skripsi dari Warni yang berjudul *Dzikir dan Kesehatan Mental (Studi Al-Qur'an Surat Ar-Ra'du Ayat 28 dalam Tafsir Al-Azhar)*, (Progam Studi Al-Qur'an Hadis Fakultas Ushuluddin Institut Agama Islam Negeri Intan Lampung,2017). Skripsi ini menjelaskan bahwa Hamka berpendapat Terdapat hubungan yang erat antara keimanan, dzikir, dan kesehatan mental. Jika dzikir diartikan sebagai ucapan, maka peran lisan lebih dominan, namun jika diartikan sebagai pengingatan, maka proses berpikir dan perasaan menjadi lebih dominan. Oleh karena itu, perpaduan antara dzikir dan fikir dapat menghasilkan ketenangan hati dan jiwa, serta

[15] Dhur Anni dan Yuchbibun Nury. *Ketenangan Hati Perspektif Tafsir Fi Dzilalil Quran (Kajian Mental Health dalam Alquran.* Spiritual Healing: Jurnal Tasawuf dan Psikoterapi, Vol 4, No: 1 June 2023: 42-51.

[16] Istianah. *Menggapai Ketenangan Hati Dengan Dzikrullah.* Esoterik: Jurnal Akhlak dan Tasawuf, No. 01, 2017, halm. 126.

menghindarkan seseorang dari kegelisahan dan konflik batin, yang mencerminkan kesehatan mental yang baik.[17]

7. Jurnal dari Burhanuddin yang berjudul *Zikir Dan Ketenangan Jiwa (Solusi Islam Mengatasi Kegelisahan dan Kegalauan Jiwa)*. Dalam tulisan ini dijelaskan bahwa Zikrullah, yaitu berzikir kepada Allah di setiap waktu dan kesempatan dengan berbagai bentuk dan materi zikir, seperti mendirikan shalat, membaca Al-Qur'an, mengucapkan kalimah tayyibah, serta merenung dan memperhatikan fenomena alam, terbukti memberikan manfaat besar bagi manusia, baik dari segi kesehatan psikis maupun jiwa. Pada akhirnya, hal ini akan membawa dampak positif berupa meningkatnya ketenangan jiwa dan menciptakan ketentraman batin, terutama bagi mereka yang berzikir dengan khusyu dan ikhlas hanya karena Allah SWT. Ini semakin menegaskan bahwa Islam telah memberikan solusi dan terapi yang tepat dalam mengatasi kegelisahan batin dan kegalauan jiwa, karena dengan zikirullah, hati dan jiwa menjadi tenang dan tenteram.[18]
8. Skripsi dari Firdiyan Nailul Farokh yang berjudul *Zikir Dan Kesehatan Jantung Perspektif Qs.Ar-Ra'du Ayat 28,* (Program studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin Institut Agama Islam Negeri Kudus, 2022), Skripsi ini menjelaskan Makna dzikir pada hakikatnya adalah mengingat Allah, yang kemudian diungkapkan dengan lisan. Namun, dzikir tidak hanya terbatas pada pengucapan lisan saja, melainkan juga melibatkan penghayatan yang dilakukan oleh hati. Menurut Tabataba'i dan Fakhruddin al-Razi, qalb diartikan sebagai jantung. Sementara itu, para mufassir lainnya mengartikan qalb sebagai sesuatu yang

[17] Warni, *Dzikir dan Kesehatan Mental (Studi Al-Qur'an Surat Ar-Ra'du Ayat 28 dalam Tafsir Al-Azhar),* Skripsi, Fakultas Ushuluddin Institut Agama Islam Negeri Intan Lampung,2017.

[18] Burhanuddin. *Zikir Dan Ketenangan Jiwa (Solusi Islam Mengatasi Kegelisahan dan Kegalauan Jiwa.* Mimbar: Jurnal Media Intelektual Muslim dan Bimbingan Rohani, Vol. 6, No. 1, 2020.

berkaitan dengan jiwa, nafsu, dan akal, yang sifatnya gaib. Qalb juga diartikan sebagai ‘aql, yang memiliki potensi untuk berpikir dan mendorong manusia untuk berbuat baik maupun buruk.[19]

9. Skripsi dari Nindi Rahmat Saputri, yang berjudul *SQ (Spiritual Quotient) Perspektif Al-Qur’an (Kajian Tafsir Surah An-Nahl Ayat 90 Dengan Pendekatan Psikologi,* (Program Studi Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin Adab dan Humaniora Universitas Islam Negeri Salatiga 2024), Skripsi ini menjelaskan. Menurut Sayyid Qutb, kecerdasan spiritual yang tercermin dalam surat An-Nahl ayat 90 mengajarkan bahwa keadilan harus dilengkapi dengan ihsan, yang mencakup empati, kelembutan hati, serta memberi kepada kerabat berdasarkan prinsip takaful. Buya Hamka menekankan pentingnya keadilan, ihsan, dan perlakuan adil terhadap keluarga sebagai bagian dari tiga perintah Allah. Sementara itu, Ibnu Katsir menyoroti perintah Allah untuk berlaku adil, berbuat baik, dan memberikan hak kepada keluarga, orang miskin, dan musafir, sambil mengutuk perbuatan keji, munkar, dan permusuhan.[20]
10. Skripsi dari Syarifah Rahmah yang berjudul *Konsep Ketenangan Jiwa Menurut Hamka (Studi Tafsir Al-Azhar*) (Program Studi Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin dan Humanioran Universitas Islam Negeri Antasari Bnjarmasin, 2023), Skripsi ini menjelaskan Ketenangan jiwa yang terkandung dalam kata *sakînah* mengacu pada perasaan optimis yang muncul karena keyakinan akan pertolongan Allah Swt ketika menghadapi situasi sulit atau tidak menguntungkan. Sementara itu, kata *ithmi’nân* menggambarkan keadaan ketenangan jiwa yang tercapai dalam

[19] Firdiyan Nailul Farokh, *Zikir Dan Kesehatan Jantung Perspektif Qs.Ar-Ra’du Ayat 28,* Skripsi, Tafsir Fakultas Ushuluddin Institut Agama Islam Negeri Kudus, 2022.

[20] Nindi Rahmat Saputri, *SQ (Spiritual Quotient) Perspektif Al-Qur’an (Kajian Tafsir Surah An-Nahl Ayat 90 Dengan Pendekatan Psikologi,* Skripsi, Fakultas Ushuluddin Adab dan Humaniora Universitas Islam Negeri Salatiga 2024.

bentuk keseimbangan dalam diri seseorang. Untuk mencapai ketenangan jiwa, seseorang perlu bertawakal kepada Allah dan senantiasa berzikir kepada-Nya. Dampak positif dari ketenangan jiwa antara lain adalah kebijaksanaan dalam mengambil keputusan, terhindar dari perasaan cemas, dan mampu menjalani hidup dengan baik. Sebaliknya, dampak negatif dari ketidaktenangan jiwa adalah timbulnya perasaan ragu, gelisah, dan tindakan yang tidak bijak yang dipengaruhi oleh nafsu. Kekhasan penafsiran mengenai ketenangan jiwa dalam *Tafsir al-Azhar* tampak pada pendekatan yang digunakan, yaitu tasawuf dan psikologi. Selain itu, dalam penafsirannya terhadap Surah al-Fajr/89:27, Hamka menggambarkan ketenangan jiwa sebagai dua sayap yang seimbang.[21]

11. Jurnal dari Nihayatul husna dan Aniqoh yang berjudul *Konsep Al-Hubb Al-Ilahi Perspektif Ibn 'Arabi : Tafsir Esoteris Ayat-Ayat Hubb Dalam Kkitab Al-Futuhat Al-Makiyyah.* Dalam jurnal ini dijelaskan konsep al-hubb al-ilahi dalam perspektif Ibn Arabi direpresentasikan sebagai wujud alam yang berdasar pada kerinduan terhadap diri-Nya sendiri untuk dapat dikenal. Selain itu, juga dapat dimaknai bentuk ketaatan kepada Allah dan Rasul-Nya. Al-Hubb al-Ilahi adalah pondasi ajaran agama Islam. Untuk menggapai al-hubb al-ilahi seorang dituntut untuk ikut (ittiba') Rasulullah cara menjalankan segala perkara yang diwajibkan serta yang disunahkan oleh Allah. Al-hubb al-ilahi terbentuk dari dua formulasi yaitu cinta natural (al-hubb at-tabi'i) yang terbatas pada hal kasat mata serta bersifat jasadi, dan cinta spiritual (al-hubb ar-ruhani) yang bersifat abstrak dan ruhani.[22]

---

[21] Syarifah Rahmah, *Konsep Ketenangan Jiwa Menurut Hamka (Studi Tafsir Al-Azhar),* Skripsi, Fakultas Ushuluddin dan Humanioran Universitas Islam Negeri Antasari Bnjarmasin, 2023.

[22] Nihayatul husna dan Aniqoh, *Konsep Al-Hubb Al-Ilahi Perspektif Ibn 'Arabi : Tafsir Esoteris Ayat-Ayat Hubb Dalam Kkitab Al-Futuhat Al-Makiyyah,* Jurnal Al-Mubarak: Jurnal Kajian Al-Qur'an dan Tafsir, 2021, Vol.6, No. 2. Hal.220

Dari kajian pustaka di atas, signifikansi penelitian ini berbeda dengan sebelumnya. Penilitian ini menjelaskan ketenangan hati dalam al-Qur'an menurut Ibn 'Arabi dalam *Al-Futūḥāt Al-Makkīyah*.

F. Metode Penelitian

Metode penelitian merupakan langkah-langkah yang dilakukan untuk mengkaji suatu objek penelitian guna memperoleh pemahaman yang bersifat ilmiah dan dapat dipertanggungjawabkan. Oleh karena itu, pemilihan metode yang sesuai dengan karakteristik objek yang diteliti menjadi hal yang penting. Metode memiliki peran krusial dalam mencapai tujuan tertentu, termasuk dalam konteks penelitian. Dalam hal ini, metode penelitian merujuk pada prosedur pelaksanaan penelitian yang mencakup proses pencarian, pencatatan, perumusan, analisis, hingga penyusunan data berdasarkan fakta atau gejala secara ilmiah.

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini termasuk dalam kategori penelitian kepustakaan (library research), yaitu studi yang dilakukan melalui penelaahan terhadap buku-buku, naskah, majalah, serta berbagai sumber kepustakaan lainnya yang memiliki relevansi dengan permasalahan yang diteliti. Seluruh data dan rujukan yang digunakan dalam penelitian ini diperoleh dari sumber-sumber tertulis. Metode riset pustaka menjadi lebih tepat untuk menjawab pertanyaan penelitian dan mengumpulkan data karena informasi yang tersedia dapat dicari dalam karya tulis ilmiah, kitab-kitab yang relevan dengan kitab al-futuhat al-makiyah. proses pengumpulan data untuk penelitian ini terbatas pada pencarian buku, jurnal, dokumen serta tesis dan desertasi baik dalam format fisik maupun digital. Pendekatan ini bertujuan untuk mengungkap konsep ketenangan hati dalam al-qur'an surat ar-ra'du ayat 28 melalui pemikiran Ibn 'Arabi

2. Sumber Data

Dalam penelitian ini, sumber data yang digunakan terbagi menjadi dua kategori, yaitu data primer dan data sekunder:

a. Sumber Data Primer

Sumber data primer dalam penelitian ini diperoleh secara langsung dari subjek penelitian melalui penggunaan instrumen atau alat pengumpulan data yang diarahkan langsung pada sumber informasi utama. Dalam konteks penelitian ini, data primer diambil dari kitab *Al-Futūḥāt Al-Makkīyah* sebagai rujukan utama.

b. Sumber Data Sekunder

Sumber data sekunder merupakan data yang tidak diperoleh secara langsung dari objek utama penelitian, melainkan berfungsi sebagai pendukung terhadap data primer. Sumber-sumber ini mencakup kitab-kitab tafsir, kitab hadis, buku-buku ilmiah, jurnal, artikel dari internet, skripsi, tesis, serta berbagai referensi lainnya yang relevan dengan pokok permasalahan yang dikaji dalam penelitian ini. Seluruh informasi tersebut dipilih berdasarkan kredibilitas dan kelayakannya untuk dijadikan sebagai bahan pelengkap dalam analisis

3. Teknik Pengumpulan Data

Teknik pengumpulan data dalam penelitian ini dilakukan melalui metode dokumentasi, yakni suatu pendekatan yang digunakan untuk memperoleh data dari berbagai sumber tertulis. Metode ini mencakup penelusuran dan pengkajian terhadap buku-buku, catatan, serta dokumen lain yang relevan guna mendukung proses analisis penelitian. Adapun langkah-langkah pengumpulan data sebagai berikut:

1. Mengkaji QS.Ar-Ra'du ayat 28 dengan pendekatan tafsir tematik (maudhu'i).

2. Menelusuri kitab al-Futūḥāt al-Makkīyah untuk menemukan bagian-bagian yang membahas *ṭuma'nīnah* (ketenangan hati), *dzikrullah*, dan hakikat kebatinan menurut Ibn 'Arabi.

4. Teknik Analisis Data

Menurut Nasution, analisa data adalah proses menyusun, mengkategorikan data, mencari pola atau tema dengan maksud untuk memahami maknanya.[23] Dalam peneletian kualitatif ada banyak analisis data yang dapat digunakan. Namun demikian, semua analisis data penelitian biasanya mendasarkan bahwa analisis data dilakukan sepanjang penelitian. Dengan kata lain, kegiatanya dilakukan bersamaan dengan proses pelaksanaan pengumpulan data.[24] Apabila semua data terkumpul, tahap selanjutnya adalah mengolah data melalui proses editing, yaitu melakukan pengecekan terhadap data-data atau bahan-bahan yang telah diperoleh untuk mengetahui apakah catatan itu cukup baik dan dapat segera disiapkan untuk keperluan proses berikutnya. Data yang telah terkumpul kemudian dianalisa dengan menggunakan bentuk-bentuk metode analisa data sebagai berikut :

1. Metode *Content Analysis* (analisis isi)

Metode Analisis Isi yaitu suatu metode penelitian yang digunakan untuk mengkaji data secara mendalam melalui pendekatan konseptual. Data yang diperoleh kemudian diklasifikasikan berdasarkan pemahaman tertentu, dengan tujuan untuk memperoleh kejelasan dan makna yang sesungguhnya dari data yang dianalisis.

---

[23] Nasution, *Metodologi Penelitian Dasar*, (Jakarta : Bulan Bintang, 2004), edisi revisi ketiga, Hal. 72

[24] H.B. Sutopo, *Metode penelitian kualitatif*, (Surakarta : Sebelas maret university press, 2002), Hal. 35-36.

2. Metode Induktif

Metode Induktif yaitu suatu metode pemikiran dengan menarik kesimpulan dari hal-hal atau gejala bersifat khusus ditarik kesimpulan yang bersifat umum.[25] Metode ini digunakan dalam membuat sebuah kesimpulan tentang batasan mengenai konsep ketenangan hati dalam surat Ar-Ra'du ayat 28 menurut Ibn 'Arabi secara khusus kemudian diambil unsur-unsur kesamaanya untuk mendapat penafsiran para ahli secara umum.

G. Sistematika Penulisan

Berikut adalah rangkaian bagian dalam sistematika bab pembahasan:

a. Bab 1: Pendahuluan, memuat latar belakang masalah yang menjabarakan mengapa penelitian ini perlu dilakukan. Selain latar belakang, terdapat beberapa poin penjelasan seperti: pertama adalah identifikasi, perumusan dan pembatasan masalah yang merupakan ungkap tentang poin-poin yang menjadi persoalan dalam penilitian. Kedua, adalah tujuan penelitian yang merupakan bagian yang menjelaskan tentang tujuan dari penelitian itu sendiri. Ketiga, adalah signifikasi dan manfaat penelitian dimana dibagian ini mengungkapakan kontribusi penelitian ini. Keempat, adalah penelitian terdahulu yang merupakan bagaian yang menjelaskan beberapa literatur kajian terdahulu yang berkaitan dengan penelitian ini. Kelima, adalah metode penelitian yang merupakan bagian yag menejelaskan jenis, metode analisis dan tujuan dari penelitian ini. Keenam, adalah sistematika penulisan, yang merupakan bagian yang menjelaskan teknik penulisan karya ilmiah dari hasil penelitian.

[25] Sutrisno Hadi, *Metodologi Penelitian*, (Yogyakarta: Andi Offset, 2002), cet. ke-v, h. 36.

b. Bab II: Kerangka teori memuat pembahasan akademik berkaitan dengan konsep ketenangan hati menurut Ibn ‘Arabi
c. Bab III: Merupakan bagian yang menejelaskan riwayat hidup dan pemikiran tentang Ibn ‘Arabi
d. Bab IV: Merupakan bagian yang membahas deskripsi singkat tentang konsep ketenangan hati dan menjelaskan permasalahan utama dalam penelitian ini yaitu ketenangan hati menurut Ibn ‘Arabi
e. Bab V: Merupakan bagian yang mengungkapakan kesimpulan sekaligus menjadi jawaban atas pertanyaan-pertanyaan yang telah dirumuskan sebelumnya dalam penelitian ini.

BAB II

KETENANGAN HATI DALAM AL-QUR'AN

A. Konsep Ketenangan Hati

Kata "ketenangan" berasal dari kata dasar "tenang" yang mendapatkan imbuhan ke-an. Secara etimologis, ketenangan berarti keadaan yang mantap dan bebas dari kegelisahan. Ketenangan juga dapat dimaknai sebagai kondisi batin yang seimbang, di mana keseimbangan ini membuat seseorang tidak tergesa-gesa dan terhindar dari rasa cemas. Menurut Fakhruddin ar-Razi, ketenangan adalah sikap untuk tidak memedulikan hal-hal yang tidak membawa manfaat. Ketenangan yang sejati tercermin dalam nilai-nilai kebaikan yang tertanam dalam jiwa seseorang.[1] Dalam bahasa Arab, istilah ketenangan dikenal dengan kata *aṭ-ṭuma'innah*, yang merujuk pada keadaan hati yang tenteram dan tenang, sehingga tidak mudah goyah atau diliputi keresahan.[2]

Secara etimologis, Aṭ-ṭuma'innah berakar dari istilah iṭmi'nān (اطمئنان) yang mengandung makna ketenangan atau keadaan batin yang tenang. Dalam bahasa Arab, terdapat berbagai ungkapan yang menggambarkan ketenangan. Namun, dalam Al-Qur'an, terdapat setidaknya tiga kata yang umum dikenal mengandung makna ketenangan, yaitu *taṭma'innah*, *muṭma'innah*, dan *sakīnah*. Secara etimologis, *taṭma'innah* berarti ketenangan, dan biasanya digunakan untuk menggambarkan perasaan tenang yang muncul setelah mengalami keraguan atau kebingungan. Sementara itu, kata yang memiliki makna serupa dengan *taṭma'innah* adalah *sakīnah*, yang dalam pengertian bahasa menunjukkan keadaan tenang, tidak bergerak, diam, serta

[1]Abd jalaluddin, (*Ketenangan Jiwa Menurut Fakhr Al-Dīn Al-Rāzī Dalam Tafsīr Mafātih Al-Ghayb*) 2018. Hal 48

[2] Umi Kulsum, *Ketenangan jiwa dalam keberhasilan proses pendidikan remaja*. Jurnal Psikologi, 2015

ketenteraman hati.[3] Istilah *sakīnah* mencerminkan makna kedamaian, ketenteraman, ketenangan, serta kebahagiaan dalam kehidupan batin.

Dalam Al-Qur'an, istilah "hati" diungkapkan dengan kata *qalb*, bukan *nafs* yang berarti jiwa. Meskipun memiliki makna yang berbeda, kedua istilah tersebut merujuk pada aspek batiniah dalam diri manusia yang tidak berhubungan dengan unsur fisik. Oleh karena itu, ketenangan hati dapat dipahami sebagai kondisi di mana jiwa berada dalam keadaan tenteram dan bebas dari rasa gelisah.[4]

Menurut Quraish Shihab, istilah "hati" dalam bahasa Arab disebut *qalb*, yang berasal dari akar kata *qalaba*, yang berarti membalik atau membolak-balikkan. Penamaan ini mencerminkan sifat hati yang tidak tetap, karena hati dapat berubah-ubah, menerima atau menolak sesuatu, serta merasakan berbagai emosi seperti kebahagiaan maupun kesedihan. Oleh karena itu, dapat disimpulkan bahwa hati bersifat tidak konsisten, kecuali jika berada dalam tuntunan dan bimbingan ilahi.[5]

Imam al-Ghazali dalam kitab *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* menjelaskan bahwa makna hati dapat ditinjau dari dua sisi, yaitu secara fisik dan secara spiritual. Pertama, dari segi fisik, hati adalah salah satu organ tubuh yang vital, berupa gumpalan daging yang bentuknya menyerupai buah *khanaubar*, berbentuk lonjong atau bulat memanjang. Letaknya berada di bagian kiri dada dan memiliki rongga-rongga yang berfungsi untuk mengalirkan darah. Organ ini juga dianggap sebagai pusat kehidupan atau sumber nyawa bagi manusia kedua hati dalam bentuk nonfisik atau spiritual yang disebut sebagai *lathifah Rabbāniyyah rūḥāniyyah* merujuk pada sesuatu yang halus dan bersifat ilahiah atau ketuhanan. Dari pemahaman tentang hati sebagai *laṭīfah rabbāniyyah*

---

[3] Nasiruddin Zuhdi, Ensiklopedi Religi Kata-kata Serapan Asing Arab-Indonesia (Jakarta: Yayasan Waqaf Darus-Sunnah, 2019), hal 294

[4] M. Zulfikri Islami, *Ketenangan hati dalam al-qur'an (study analisis penafsiran tatma'innul Qulub sebagai obat overthinking dan kecemasan berlebihan (enxiety)*, Skripsi, Fakultas Syariah Universitas Islam Negeri Maualana Malik Ibrahim Malang, 2023

[5] M. Quraish Shihab, *M. Quraish Shihab menjawab 1001 soal keislaman yang patut anda ketahui*,Lentera hati (bandung, mizan. 2008). Hal 7

rūḥāniyyah, dapat disimpulkan bahwa hakikat diri manusia terletak pada hati, yang berfungsi sebagai pusat rasa, pengenalan, dan pemahaman terhadap suatu hal atau ilmu.

Imam al-Ghazali juga menekankan bahwa antara hati dalam dimensi fisik dan spiritual terdapat hubungan yang sangat erat dan saling berkaitan.[6] Sebagaimana yang dikabarkan oleh Rasulullah SAW bahwa hati adalah bagian tubuh utama dan sangat mempengaruhi bagian tubuh yang lainnya. Sebagaimana hadist yang diriwayatkan oleh an-Nu'man bin Basyir RA, bahwasanya Rasulullah saw bersabda :

أَلاَ وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً، إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، أَلاَ وَهِيَ الْقَلْبُ. رواه البخاري ومسلم

Artinya : "*Ingatlah bahwa di dalam jasad itu ada segumpal daging. Jika ia baik, maka baik pula seluruh jasad. Jika ia rusak, maka rusak pula seluruh jasad. Ketahuilah bahwa ia adalah hati (jantung)*". (HR. Bukhari no. 52 dan Muslim no. 1599).[7]

Dengan demikian, ketenangan hati adalah gabungan dari kata 'ketenangan' dan 'hati' yang menggambarkan keadaan batin yang damai, bebas dari kegelisahan, dan tetap teguh dalam menghadapi berbagai situasi. Dengan hati yang kokoh maka kebaikan yang telah dilakukan tidak membuatnya merasa sombong dan kesalahan yang telah dilakukan juga tidak membuatnya sedih, cemas dan mengalami kegelisahan.[8]

Kata *qalb* muncul sebanyak 133 kali dalam Al-Qur'an dan diartikan sebagai jiwa atau hati. Dalam konteks tertentu, *qalb* juga dapat merujuk pada akal, yang menunjukkan bahwa seseorang bisa saja memiliki hati atau jiwa, namun tidak memanfaatkan akalnya.[9] Hal ini dapat dipahami dari firman Allah dalam QS. Al-A'raf ayat 179 yang berbunyi :

---

[6] Muhammad Hilmi Jalil , Zakaria Stapa dan Raudhah Abu Samah*, konsep hati menurut Al- Ghazali* (Malaysia : reflektika, 2016) hal 61-62

[7] Kanal Sembilan, hadits tentang hati. 27 februari 2023. Diakses 14 november 2023

[8] Abd jalaluddin, (*Ketenangan Jiwa Menurut Fakhr Al-Dīn Al-Rāzī Dalam Tafsīr Mafātih Al-Ghayb*) 2018. Hal 48

[9] Novi nurjannah azhari : *ketenangan hati dalam alquran (telaah pemikiran syekh najmuddin al- kubro*) 2019, hal 34.

وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيْرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْاِنْسِۖ لَهُمْ قُلُوْبٌ لَّا يَفْقَهُوْنَ بِهَاۖ وَلَهُمْ اَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُوْنَ بِهَاۖ وَلَهُمْ اٰذَانٌ لَّا يَسْمَعُوْنَ بِهَاۗ اُولٰۤىِٕكَ كَالْاَنْعَامِ بَلْ هُمْ اَضَلُّۗ اُولٰۤىِٕكَ هُمُ الْغٰفِلُوْنَ ﴿١٧٩﴾

Artinya " *Dan sesungguhnys kami jadikan isi neraka Jahanam kebanyakan dari jin dan manusia, Kami benar-benar telah menciptakan banyak dari kalangan jin dan manusia. Mereka mempunyai hati, tapi tidak dipergunakannya untuk memahami (ayat-ayat Allah)dan mereka mempunyai mata taoi tidak dipergunakannya untuk melihat (tanda-tanda kekuasaan Allah) dan mereka mempunyai telinga tidak dipergunakan untuk mendengar (ayat-ayat). Mereka itu sebagai binatang ternak bahakan mereka lebih sesat lagi, mereka itulah orang-orang yang lalai. mereka pergunakan untuk melihat (ayat-ayat Allah), sememiliki telinga yang tidak mereka pergunakan untuk mendengarkan (ayat-ayat Allah). Mereka seperti hewan ternak, bahkan lebih sesat lagi. Mereka itulah orang-orang yang lengah*.[10](QS. Al-A'raf : 179)

Ketenangan hati akan hilang dan sulit dicapai apabila seseorang masih menyimpan sifat-sifat yang merusaknya, yang dikenal sebagai penyakit hati. Dalam ajaran Islam, penyakit hati disebut *akhlāqu al-mazmūmah*, yaitu perilaku buruk dan akhlak tercela. Hal ini dijelaskan oleh Imam Hasan Muhammad as-Syarqawi dalam karyanya *Nahwu 'Ilmi nafsi.*[11] mengatakan bahwa Terdapat sembilan bentuk penyakit hati yang dapat merusak ketenangan jiwa, antara lain: sikap pamer atau riya', amarah berlebihan (*al-ghaḍab*), kelalaian dan lupa terhadap kebaikan (*ghaflah wan nisyān*), bisikan negatif atau was-was (*waswasah*), keputusasaan (*al-ya's*), sifat rakus (*ṭama'*), tertipu oleh kesombongan diri sendiri (*al-ghurūr*), merasa diri paling hebat atau sombong (*'ujub*), serta perasaan iri dan dengki terhadap orang lain (*ḥasad wal ḥiqd*).[12]

Dari kesembilan sifat tersebut, setidaknya ada empat jenis penyakit hati yang menonjol dari penyakit hati lainnya, yaitu:

[10] Departemen Agama RI, Al-Qur'an dan Terjemahannya, Jakarta: PT. Surya Prisma Sinergi,2012

[11] As-Syarqawi, *Nahwa Ilm an-Nafsi al-Islami* (Mesir : al-Hai'ah al-Misriyah, 1979)hal 69

[12] As-Syarqawi, *Nahwa Ilm an-Nafsi al-Islami* (Mesir : al-Hai'ah al-Misriyah, 1979) hal 69.

1. Pamer

Pamer, atau yang dikenal sebagai sikap *riya'*, termasuk dalam kategori sifat tercela dan merupakan salah satu penyakit hati. Menurut Imam as-Syarqawi, riya' dapat menimbulkan penipuan, baik terhadap diri sendiri maupun terhadap orang lain.[13] Hal ini disebabkan karena sifat riya' mendorong seseorang melakukan sesuatu yang tidak mencerminkan kejujuran atau kenyataan sebenarnya. Riya' menumbuhkan sikap pura-pura, kemunafikan, dan kecenderungan untuk menyembunyikan kekurangan diri. Tindakan yang dilakukan biasanya bertujuan untuk meraih pujian dari orang lain, sehingga menumbuhkan rasa bangga terhadap kekuasaan dan kebesaran yang dimiliki.[14]

2. Amarah berlebihan (*al-ghaḍab)*

Imam as-Syarqawi mengatakan bahwa marah akan dilampiaskan ke beberapa hal seperti pada perkataan akan diungkapkan dengan cacian, mengatakan kata-kata kotor dan kasar. Begitu pula pada perbuatan, marah dapat menyebabkan tindakan-tindakan agresif dan destruktif yang mana tindakan tersebut dapat merugikan baik terhadap diri sendiri maupun merugikan orang lain.[15] Kemarahan memiliki dampak yang besar terhadap kondisi hati, bahkan dapat memicu munculnya rasa iri dan dengki. Menurut Imam al-Ghazali, salah satu cara untuk mengendalikan amarah adalah dengan *mujāhadah*, yaitu perjuangan melawan hawa nafsu, yang dapat menumbuhkan sifat sabar dan memperkuat rasa kasih sayang dalam diri.[16]

---

[13] Zainuddin " *Penyakit Hati Dan Cara Pengobatannya*" GEMA. 19 Oktober 2015. Diakses 15 November 2023

[14] Sri tanti*, Terapi Penyakit Jiwa Perspektif Al-Qur'an (Elaborasi Tentang Ayat-Ayat Tentang Syifa' Dalam Al-Qur'an)*. 2017, hal 44.

[15] Sri tanti*, Terapi Penyakit Jiwa Perspektif Al-Qur'an (Elaborasi Tentang Ayat-Ayat Tentang Syifa' Dalam Al-Qur'an)*. 2017, hal 44

[16] As-Syarqawi, Nahwa Ilm an-Nafsi al-Islami (Mesir : al-Hai'ah al-Misriyah, 1979) hal 69

3. Membanggakan diri atau ‘ujub

Membanggakan diri dikenal dengan istilah *‘ujub*. Syeikh Bisyru bin al-Harits al-Hafi menjelaskan bahwa sifat *‘ujub* adalah kecenderungan untuk membanggakan amal perbuatan sendiri, sementara amalan orang lain dipandang rendah dan tidak dihargai.[17] Sifat *‘ujub* memiliki perbedaan dengan kesombongan, karena *‘ujub* lebih menekankan pada rasa kagum dan kebanggaan terhadap diri sendiri tanpa melibatkan pandangan terhadap orang lain. Fokus utamanya adalah mengagungkan diri sendiri. Sifat ini termasuk dalam kategori penyakit hati. Sifat ini sangat berbahaya karena dapat menjadikan hati tertutup dan keras, sehingga sulit menerima kebenaran dan cenderung terus berusaha menyembunyikan keburukan yang dimiliki.[18]

4. Iri hati dan Dengki

Iri hati dan dengki tergolong sebagai penyakit hati. Ciri khas dari orang yang memiliki sifat ini adalah merasa tidak senang melihat orang lain bahagia, serta merasa puas atau senang ketika orang lain mengalami kesulitan.[19] Quraish Shihab menyatakan bahwa iri dan dengki dapat menimbulkan kebencian terhadap apa yang dimiliki orang lain, disertai keinginan agar kenikmatan tersebut hilang dari mereka dan beralih kepada dirinya sendiri.[20]

Keempat sifat tercela tersebut, dalam konteks kesehatan mental (*mental hygiene*), merupakan indikator adanya penyakit hati dan gangguan kejiwaan pada seseorang. Kehadiran sifat-sifat

---

[17] Ulfa Nurkamiden, *Cara Mendiagnosa Penyakit Ujub Dan Takabbur* (Gorontalo : Tadbir,2016) hal. 117.

[18] Sri Tanti, *Terapi Penyakit Jiwa Perspektif Al-Qur’ân (Elaborasi Ayat- Ayat Tentang Syifâ’ Dalam Al-Qur’ân)*. 2017, Hal 45

[19] Nurhikwa Tri Novella, *Kontekstualisasi Iri Hati Dalam Al-Qur’an Danrelevansinya Dengan Ilmu Psikologi*. 2021, hal 1-2.

[20] M. Quraish Shihab, Enksiklopedia al-Qur‟an, Kajian Kosa Kata (Jakarta: Lentera Hati, 2007). Hal. 298

buruk ini menjadi tanda bahwa individu tersebut mengalami masalah dalam aspek kejiwaan dan spiritual.[21]

Ketenangan hati memiliki hubungan yang kuat dengan kesehatan fisik seseorang. Hal ini disebabkan karena kondisi hati yang tenang dapat berdampak positif terhadap sistem imun dan daya tahan tubuh. Sistem imun sendiri merupakan rangkaian mekanisme pertahanan tubuh Sistem imunitas terdiri dari sel-sel dan jaringan-jaringan yang berperan dalam membentuk pertahanan tubuh. Imunitas merupakan mekanisme perlindungan tubuh terhadap berbagai infeksi dan penyakit. Ia bekerja dengan mengenali serta menghancurkan patogen, yaitu organisme penyebab penyakit yang dapat menyerang dan menyusup ke dalam jaringan atau sel tubuh manusia. Patogen tidak hanya memicu timbulnya penyakit, tetapi juga mampu merusak sistem kekebalan tubuh dan berkembang biak di dalamnya. Jika daya tahan tubuh lemah, sistem imun tidak mampu melawan patogen, sehingga tubuh menjadi rentan terhadap penyakit dan mengalami gangguan kesehatan.[22]

Kedamaian dan ketenangan memberikan pengaruh positif secara langsung terhadap kondisi fisik, dengan melibatkan berbagai sistem organ tubuh melalui mekanisme yang dikenal sebagai *psikoneuroimunologi.*[23]

Psikoneuroimunologi menggambarkan keterkaitan antara sistem imun dan sistem saraf yang terhubung melalui kerja hormon dalam tubuh. Mekanisme ini memberikan dampak positif dengan membantu menstabilkan fungsi jantung, sistem hormonal, kekebalan tubuh, serta saluran pencernaan.

---

[21] Zainuddin, " *Penhyakit Hati Dan Cara Pengobatannya* " GEMA, 19Oktober 2015. Diakses 15 November 2023

[22] Rizqi Haidaroh. *Qur'anic Immunity, Kitab Suci Sebagai Syifa' dan Solusi Menghadapi Wabah Covid-19.* (Kudus, 2020) 62-63.

[23] Psikoneuroimunologi adalah cabang ilmu yang meneliti hubungan antara sistem kekebalan tubuh dan perilaku manusia melalui peran sistem saraf. Ilmu ini berkembang seiring munculnya pemahaman bahwa individu yang mengalami stres lebih rentan terhadap infeksi dan penyebaran penyakit (metastasis), akibat menurunnya daya tahan tubuh dan gangguan pada lapisan mukosa.

B. Ketenangan hati dalam Tasawuf

Abu al-Wafa al-Ghanimi al-Taftazani menjelaskan bahwa tasawuf merupakan inti dari ajaran Islam yang memiliki karakteristik khas dalam aspek kejiwaan, moral, dan pengetahuan. Menurutnya, tasawuf adalah sebuah jalan yang dapat membentuk dan memperkuat nilai-nilai moral dalam diri seseorang. Orang yang mendalami tasawuf akan mengembangkan nilai-nilai etika tertentu yang bertujuan untuk membersihkan hati dan jiwa, serta mendekatkan diri kepada Tuhan Yang Maha Esa. Tujuan utama dari tasawuf adalah mencapai keadaan "fana", yaitu lenyapnya kesadaran ego dalam realitas mutlak, di mana seseorang menemukan jalan spiritual (suluk) untuk mendekat kepada Allah. Dalam keadaan ini, seorang sufi merasa dirinya telah melebur dalam kehadiran Ilahi, tanpa menyisakan rasa keakuan. Kesungguhan dalam menjalani tasawuf, dengan niat murni untuk mencari petunjuk Allah dan mengendalikan hawa nafsu, akan melahirkan pengalaman batin yang dalam berupa ketenangan dan kebahagiaan spiritual.

Puncak dari perjalanan tasawuf adalah tercapainya kesadaran penuh akan hubungan langsung dengan Tuhan, di mana seseorang merasa sangat dekat dan selalu dalam pengawasan-Nya. Dalam kondisi ini, seorang sufi merasakan kehadiran Tuhan dalam setiap tindakan dan perilakunya, hingga tercipta rasa damai dan kebahagiaan yang mendalam di dalam hati.[24] Dalam bukunya *Psikologi Sufi*, Robert Frager menjelaskan bahwa tasawuf merupakan sebuah pendekatan yang bersifat holistik, karena mengintegrasikan aspek fisik, psikologis, dan spiritual secara menyeluruh. Ia menekankan bahwa tasawuf bukan hanya praktik spiritual eksklusif untuk golongan tertentu, melainkan sebuah disiplin rohaniah yang terbuka dan relevan bagi siapa saja, tanpa memandang kelas sosial, status, atau latar belakang.

[24] Ridin Sofwan, *Menguak Seluk Beluk Aliran Kebatinan* (Semarang: Aneka Ilmu, 1999), 100.

Apabila seseorang menjalani tasawuf dengan kesungguhan dan niat yang tulus, maka ia akan meraih ketenangan batin yang mendalam, disertai rasa tenteram karena merasakan kedekatan dengan Tuhan. Kedamaian ini merupakan buah dari perjalanan spiritual yang dilakukan secara konsisten, dengan keyakinan yang teguh bahwa tujuan utama dalam hidup adalah mendekat kepada-Nya. Oleh karena itu, siapa pun yang menginginkan ketenangan jiwa sejati, perlu memulai perjalanan tasawuf dengan membersihkan hatinya terlebih dahulu, dengan niat murni semata-mata untuk meraih kedekatan dengan Tuhan.

Tasawuf adalah jalan spiritual yang ditempuh oleh seorang hamba untuk semakin mendekatkan diri kepada Sang Pencipta alam semesta. Dalam mengamalkan ajaran tasawuf, seseorang perlu menghadapi dan mengatasi berbagai rintangan batin yang dapat menghalangi perjalanannya menuju Tuhan. Proses ini dikenal sebagai *tazkiyatun nafs*, yaitu penyucian jiwa, yang dilakukan dengan menahan diri dari dorongan hawa nafsu, syahwat, dan amarah. Penyucian ini mencakup upaya membersihkan diri dari sifat-sifat tercela, serta melakukan latihan-latihan rohani (*riyadhatun nafs*) seperti berpuasa, berkhalwat (menyendiri untuk mendekatkan diri kepada Allah), dan memperbanyak tafakur atau perenungan. Semua ini merupakan bagian dari proses pendakian spiritual yang bertujuan untuk menjadikan hati bersih dan jiwa tenang dalam kedekatan kepada Allah.[25] Orang yang menjalani tasawuf sering kali dikaitkan dengan istilah *tariqat*, karena keduanya memiliki tujuan yang sama, yaitu mendekatkan diri kepada Tuhan. Meskipun sering dianggap serupa, tasawuf dan *tariqat* memiliki perbedaan dalam penekanan dan bentuk praktiknya.

Tariqat, secara istilah, berarti "jalan", dan dapat dipahami dalam dua makna. Pertama, *tariqat* merujuk pada jalan spiritual yang ditempuh oleh seseorang biasanya para sufi dalam upaya mendekatkan diri kepada Allah. Kedua, *tariqat* juga dapat merujuk pada suatu ikatan persaudaraan

[25] Mulyadhi Kartanegara, *Menyelami Lubuk Tasawuf* (Jakarta: Erlangga, 2006), 5.

spiritual yang dibentuk antara seorang murid (salik) dengan guru pembimbing rohani (mursyid), dalam suatu sistem pengajaran yang terstruktur. Secara etimologis, kata *tariqat* berasal dari bahasa Arab *tharīqah*, yang berarti "jalan kecil".[26]

Dalam konteks budaya Timur Tengah, istilah ini menggambarkan jalan setapak yang mengarah ke sebuah *wadi* (lembah), yang secara simbolik menggambarkan perjalanan batin menuju sumber spiritual yang lebih dalam.

C. Ketenangan hati dalam Psikologi

Robert Frager menegaskan bahwa terdapat kesamaan esensial antara tasawuf dan ilmu psikologi. Meskipun ruang lingkup kajian tasawuf lebih luas, keduanya sama-sama menaruh perhatian pada aspek jiwa manusia. Dalam tasawuf, objek utama kajian mencakup tiga komponen penting: ruh (jiwa), qalb (hati), dan nafs (diri). Kesamaan inilah yang menjadi titik temu antara tasawuf dan psikologi, khususnya dalam hal memahami kondisi batin manusia.

Psikologi modern umumnya mengkaji perilaku dan proses mental manusia secara umum, sementara tasawuf lebih menekankan aspek batiniah dan spiritual seperti hati, jiwa, dan nafs sebagai fondasi utama dari psikologi sufistik. Menurut Frager, konsep-konsep ini telah lama dipraktikkan oleh para sufi dalam rangka menafsirkan Al-Qur'an secara mendalam dan spiritual. Ketiga unsur tersebut qalb, nafs, dan ruh dapat berinteraksi secara harmonis melalui latihan spiritual (*riyāḍah*), yang menghasilkan pengalaman-pengalaman sufistik. Pengalaman ini kemudian mengubah dan membentuk aspek emosional secara mendalam, bukan hanya pada tingkat emosional nafsu dasar (an-nafs), tetapi juga pada tingkat *an-nafs al-muṭma'innah* (jiwa yang tenang dan suci), yang diyakini bersemayam dalam hati.[27]

---

[26] Mulyadhi Kartanegara, *Menyelami Lubuk Tasawuf*,hal. 37

[27] Habibi Al-Amin, *Tafsir Sufi Lata'if Al-Isyarat Larya Al-Qusyairi*, Jurnal : Suhuf Vol. 9, No. 1 (Jombang: Universitas Hasyim Asy"ari, 2016), 63-64.

Todd LeRoy Perreira, seorang profesor dari San Jose State University, California, Amerika Serikat, melakukan penelitian mengenai pengelolaan emosi melalui pendekatan *mistisisme Islam*, khususnya dengan mengintegrasikan praktik *meditasi*. Dalam studinya, ia berupaya membuktikan secara psikologis bahwa latihan-latihan dzikir yang dilakukan secara meditatif memiliki pengaruh signifikan terhadap kondisi emosional seseorang. Perreira menunjukkan bahwa perpaduan antara konsep meditasi dan mistisisme Islam melalui dzikir sebagai praktik utama dapat memperkuat pengalaman batin secara mendalam. Latihan ini tidak hanya memberikan ketenangan jiwa, tetapi juga menghasilkan perubahan positif terhadap emosi serta cara seseorang memaknai dan menafsirkan pengalaman hidupnya.[28]

Robert Frager adalah seorang psikolog sekaligus syeikh[29] asal Harvard University di Cambridge[30]. Ia seorang psikolog sosial asal Amerika yang juga pendiri *Institute of Transpersonal Psychology* menyampaikan bahwa interpretasi para sufi mencerminkan keadaan jiwa dan hati seseorang. Dalam pandangan ini, hati menjadi pusat utama dalam membangun dan mengembangkan potensi spiritual emosional. Hati diyakini memiliki kemampuan untuk menerima dan menyerap cahaya dari sumber Ilahi, yakni Allah SWT.Lebih dari sekadar pusat perasaan, hati juga menyimpan kedalaman kecerdasan dan kebijaksanaan yang luar biasa, serta menjadi pusat makrifat, yaitu pengetahuan spiritual yang mendalam atau *gnosis*.

Para sufi umumnya menempuh berbagai tahapan latihan spiritual (*riyadhah*) untuk menumbuhkan hati yang bersih, lembut, dan dipenuhi kasih sayang. Melalui proses ini, tumbuh pula apa yang disebut sebagai kecerdasan hati. Ketika mata hati telah terbuka, seseorang akan mampu melihat kebenaran di balik penampakan luar, dan dapat membedakan

[28] Habibi Al-Amin, *Tafsir Sufi Lata'if Al-Isyarat Larya Al-Qusyairi*, Jurnal, hal. 64

[29] Asti Wulandari, Khazanah Jurnal Studi Islam dan Humaniora Volume XV, Nomor 01 2017:*Nafs Sufism Pschology Robert Frager's Perspektive* (Marabahan : Indonesia), 23

[30] Asti Wulandari, *Tafsir Sufi Lata'if Al-Isyarat Larya Al-Qusyairi*, Jurnal, hal. 25

mana yang hakiki dan mana yang semu. Hati juga diyakini menyimpan percikan cahaya Ilahi yakni roh ketuhanan yang ada dalam diri setiap manusia. Lynn Wilcox adalah seorang psikolog yang pernah menjabat sebagai Chief Technical Officer di FXPAL pada tahun 2016, sekaligus seorang profesor dengan latar belakang akademik di bidang Ilmu Matematika. Ia menyampaikan bahwa baik tasawuf maupun psikologi sama-sama berfokus pada kajian tentang aspek kejiwaan manusia.

Menurut Wilcox, psikologi merupakan cabang ilmu pengetahuan yang mempelajari perilaku, tindakan, serta proses mental manusia. Psikologi tidak hanya membahas apa yang tampak secara lahiriah, tetapi juga menyentuh dimensi batin seperti alam pikiran dan kesadaran. Dalam pandangannya, psikologi merupakan bagian dari kajian metafisika karena menyentuh aspek yang melampaui materi. Sementara itu, tasawuf merupakan jalan spiritual yang menekankan pada pengalaman langsung dan penghayatan mendalam terhadap ajaran agama. Melalui praktik tasawuf, seseorang berupaya mencapai kematangan spiritual dan kestabilan jiwa. Tasawuf memungkinkan terjadinya pengalaman pribadi akan cinta Ilahi, yang diyakini sebagai bentuk kasih Tuhan kepada manusia. Salah satu bentuk pengalaman ini adalah ekstase spiritual atau *mystical experience* (dikenal sebagai *misyik*), yang memiliki pengaruh kuat terhadap kondisi kejiwaan seseorang.[31]

D. Ketenangan hati menurut ulama tafsir

1. Syihabuddin Al-Alusi dalam kitab Rūḥ al-Ma‘ānī

Ketenangan hati adalah kondisi spiritual yang muncul setelah kegelisahan, di mana hati menjadi lapang karena mengingat rahmat, ampunan, dan kebersamaan Allah, melalui dzikir dan makrifat yang terus-menerus.[32] Ketenangan hati, dalam perspektif tafsir al-Ālūsī terhadap QS Ar-Ra’d ayat 28, merupakan kondisi batin yang stabil

[31] Habibi Al-Amin, *Tafsir Sufi Lata’if Al-Isyarat Larya Al-Qusyairi*, Jurnal : Suhuf, Vol. 9, No. 1 (Jombang: Universitas Hasyim Asy‘ari, 2016), 66

[32] Abdullāh al-Ālūsī, *Rūḥ al-Ma‘ānī fī Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm wa al-Sab‘ al-Mathānī*, Juz XIV (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1854), 141

dan tenteram yang muncul setelah hati mengalami kegelisahan, kegundahan, atau rasa takut akibat ujian hidup maupun kesadaran akan dosa. Melalui dzikir yakni ingatan mendalam dan berkesadaran terhadap Allah seorang hamba disadarkan kembali akan luasnya rahmat dan ampunan-Nya. Dzikir dalam hal ini bukan sekadar lisan, melainkan pancaran makrifat yang menghubungkan hati dengan kehadiran Ilahi secara spiritual. Kesadaran tersebut melenyapkan kecemasan dan menggantikannya dengan rasa damai, lapang, serta keyakinan penuh kepada kasih sayang Allah. Oleh karena itu, dzikir menjadi sarana utama yang menjembatani perpindahan dari kegelisahan menuju ketenteraman, menjadikan hati kokoh dalam keimanan dan pasrah dalam tawakkal.

2. Ibnu Ajibah dalam kitab al-Baḥr al-Madīd

Ketenangan hati adalah Kondisi hati ang tenang dengan mengingat Allah, rasa nyaman denganNya, ketenangan keseimbangan jiwa, rasa bahagia serta kelapangan hati.[33] Ketenangan hati, dalam perspektif tafsir al-Baḥr al-Madīd terhadap QS Ar-Ra'd ayat 28, merupakan kondisi batin yang terwujud ketika hati terhubung secara penuh dengan yang diingat, yaitu Allah. Ketenangan ini bukan sekadar hilangnya rasa gelisah, melainkan rasa nyaman yang mendalam karena kedekatan dengan-Nya. Ia mencerminkan keseimbangan jiwa, kelapangan hati, dan kebahagiaan ruhani yang tidak bergantung pada keadaan lahiriah. Dalam tafsir al-Ālūsī, ketenangan ini lahir dari dzikir yang terus-menerus yakni kesadaran akan kehadiran, rahmat, dan ampunan Allah yang menenteramkan hati dan menumbuhkan keyakinan spiritual. Maka, ketenangan hati mencakup dimensi intelektual (makrifat), emosional (rasa tenteram), dan spiritual (keterhubungan batiniah dengan Allah), yang semuanya bermuara pada rasa aman dan bahagia dalam naungan-Nya.

[33] Aḥmad Ibn 'Ajībah, *al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd*, ed. Aḥmad al-Zarrūq (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2013), 24.

3. Abdul Qodir Al-Jilani dalam Tafsir Al-Jailani

Ketenangan hati adalah adalah kondisi hati yang tenang dan bersih dari pengaruh negatif yang tidak bermanfaat, yang dapat mengganggu kestabilan hati.[34] Ketenangan hati adalah kondisi batin yang tercapai ketika hati bersih dari berbagai pengaruh negatif yang tidak bermanfaat, seperti rasa cemas, iri, marah, dan kegelisahan yang dapat mengganggu kestabilan dan kejernihan jiwa. Dalam pandangan tasawuf, khususnya menurut Syekh Abdul Qādir al-Jailānī, ketenangan ini tidak bisa diraih kecuali dengan dzikir yang dilakukan secara ikhlas, penuh kesadaran, dan kekhusyukan. Dzikir menjadi sarana untuk menyucikan hati, menenangkan pikiran, serta membebaskan jiwa dari penyakit batin yang merusak. Ketika hati telah bersih dan terfokus pada Allah, muncullah sakinah (ketenangan), kelapangan, dan kebahagiaan sejati yang tidak tergantung pada kondisi lahiriah, melainkan pada kedekatan ruhani dengan Sang Pencipta

[34] Abd al-Qādir al-Jīlānī, *Tafsīr al-Jīlānī*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2014), 398

BAB III
RIWAYAT HIDUP DAN PEMIKIRAN IBN ‘ARABI

A. Biografi Ibn ‘Arabi

1. Biografi singkat Ibn ‘Arabi

Sebelum membahas lebih jauh, penting untuk diketahui bahwa terdapat dua tokoh yang dikenal dengan nama Ibnu Arabi. Tokoh pertama adalah seorang ahli fikih dan penulis tafsir *Ahkam al-Qur'an*. Nama lengkapnya adalah al-Qadhi Abu Bakr Muhammad bin Abdullah bin Muhammad bin Abdullah bin Ahmad al-Ma'arifi al-Andalusi al-Isybili.[1] Untuk membedakan keduanya, tokoh pertama biasanya disebut dengan tambahan “al” di depan namanya, yakni Ibnu al-‘Arabi. Sementara itu, tokoh kedua yang akan dibahas dalam bab ini adalah Ibnu ‘Arabi, seorang guru besar dalam bidang tasawuf, sekaligus pemikir besar yang dikenal luas melalui karya-karyanya, termasuk tafsir *Al-Qur’anul Karim*. Ia juga dikenal sebagai sosok dermawan yang sering memberikan hadiah kepada orang-orang miskin, meskipun hadiah tersebut berasal dari pemberian orang lain.

Nama asli Ibn ‘Arabiadalah *Muhammad bin Ali bin Abdullah al-Hatimiy al-Tha’i*. Ia merupakan sosok pemikir besar dalam tradisi Islam yang dikenal dengan berbagai julukan yang diberikan oleh para murid dan pengagumnya. Salah satu julukannya adalah Muhyi al-Din (penghidup agama), sebagai penghormatan atas perjuangannya dalam menghidupkan dan menyebarkan ajaran Islam secara mendalam. Ia juga dijuluki Sulthan al-‘Arifin (raja para arif), karena penguasaannya yang luas dalam berbagai disiplin ilmu, seperti tasawuf, fikih, ushul fikih, tafsir, hadis, hingga teologi

[1] Eni Zulaiha, “Taryudi Taryudi, Analisis Manhaj Khas KitabTafsir Ahkâm AlQur‟an Karya Ibn al-Arabi,” dalam Jurnal Iman dan Spiritualitas, Vol.3 No. 2 2023, h. 221

Selain itu, Ibn ‘Arabijuga dikenal dengan julukan Ibnu Aflatun (putra Plato), yang mencerminkan kedalaman filsafat dan pemikiran spiritualnya, yang oleh sebagian kalangan disamakan dengan tradisi pemikiran filsuf besar seperti Plato. Karena perilakunya yang bijaksana dan keteladanannya dalam kehidupan spiritual, Ibn ‘Arabijuga dikenal dengan berbagai gelar kehormatan dari para pengikut dan tokoh-tokoh setelahnya. Ia disebut sebagai Syaikh al-Imam**,** Syaikh al-Kamil**,** serta Sultan al-‘Arifin wa Quthubuhum, yang menandakan kedudukannya sebagai pemimpin para arif (sufi) dan pusat spiritual dalam tarekat. Ibn ‘Arabijuga memiliki beberapa *kuniyah* (julukan berbasis nama ayah atau keluarga), seperti Abu Muhammad, Abu Bakr, dan Abu Abdillah. Adapun *laqab* (gelar kehormatan) yang diberikan kepadanya pun sangat beragam, di antaranya adalah Syaikh al-Akbar **(**Guru Besar**),** Kibrit al-Ahmar (Belerang Merah yang Langka, simbol sesuatu yang sangat berharga dan sulit ditemukan), dan al-Masyhur (yang masyhur atau terkenal).[2]

Ibn ‘Arabi lahir pada hari senin, malam 17 Ramadhan tahun 560 H/ 28 Juli 1165 M di Marsiyyah, Andalusia.[3]Ayah Ibn ‘Arabi bernama *Ali bin Muhammad*, yang merupakan seorang imam dalam bidang fikih dan hadis, serta dikenal sebagai ahli dalam disiplin *zuhud* dan seorang yang sangat bertakwa. Ibunya bernama *Nur al-Anshariyah*, seorang wanita yang lemah lembut, salehah, dan sangat taat beragama. Ibnu ‘Arabi menikah dengan seorang perempuan salehah bernama *Maryam,* dan dari pernikahannya tersebut, mereka dikaruniai dua orang putra. Anak pertama mereka adalah Sa'd ad-Din Muhammad, yang lahir di Malta pada tahun 618 H. Sa'd ad-Din Muhammad dikenal melalui karya syairnya yang berjudul *Diwan*. Ia meninggal di Damaskus pada tahun 656 H dan dimakamkan di sebelah orang

[2] Najla as-Syair, Muhammad al-Jadi, “Fikrah al-Insân al-Kâmil i‟nda Ibnu „Arabi Min Hilâli Kitâbihi Futûhât al-Makiyah,” dalam IUG Journal Of Islamic Studies, Vol. 31 No. 32 2023, h. 05

[3] Sadik Yalsizucanlar, Sang Musafir, Jakarta: Mizan, t.th, h. 9

tuanya. Anak kedua mereka adalah Abdullah Muhammad, yang meninggal di *Madrasah as-Shalihiyah* dan juga dimakamkan di dekat orang tuanya serta saudaranya.[4]

Kakeknya adalah salah satu Qadhi dan ulama terkemuka di Andalusia, sementara dua pamannya, termasuk Ibnu Arabi, dikenal sebagai sosok yang sangat ahli dalam zuhud. Paman pertamanya, Yahya bin Yugan, meninggalkan harta kekayaan di Tilmisan dan bertanggung jawab merawat seorang budak yang pekerjaannya mengumpulkan kayu bakar di pegunungan untuk dijual di jalan-jalan ibu kota. Paman yang kedua, Abu Muslim al-Khulani, menghabiskan malam-malamnya dengan bermujahadah secara intens, bahkan sampai mengorbankan kenyamanannya dengan memukul dirinya sendiri agar tidak tertidur. Keluarga Ibnu Arabi memang terkenal dengan sikap zuhudnya, yang lebih mengutamakan kepentingan akhirat daripada duniawi. Sikap ini menjadi dasar pembentukan karakter Ibnu Arabi sehingga ia mampu berkembang menjadi seorang sufi sejati.[5]Pada masanya, tidak ada yang mampu menandingi perjalanan spiritual Ibnu Arabi dalam menapaki jalan sufisme, sehingga ia dijadikan teladan berkat akhlak dan tutur katanya yang mencerminkan perilaku seorang sufi.[6]

Hal-hal yang mendorong Ibn ‘Arabi mencapai kesempurnaan dalam tasawufnya meliputi beberapa faktor penting, yaitu :

1. Menikah dengan perempuan yang bertakwa dan memiliki sifat wira’i, yang memberikan dukungan spiritual dan moral dalam perjalanan sufistiknya.
2. Mengalami penyakit yang datang secara tiba-tiba, serta penglihatan atau pengalaman spiritual yang membangkitkan semangat dan kesadaran batinnya

[4] Muhyiddin bin Ali bin Muhammad al-Thaʿi, Diwân Ibnu „Arabi, Libanon: Dar alKutub al-Ilmiyah, 1971, h. 06.

[5] Kholil Abu Fateh, Membersihkan Nama Ibnu Arabi, Digital Publish, 2018, h. 157.

[6] Arif Maftuhin, Wahai Anakku, Jakarta: Liman, 2004, h. 6.

3. Mendapatkan ketulusan dan restu dari ayahnya yang mengiringi saat kematiannya, memberikan kekuatan batin dan motivasi yang mendalam.
4. Kesempatan bertemu dengan ulama besar Islam dan para sufi yang membimbing dan memperkaya pemahaman serta praktik tasawufnya.

Dari berbagai pengalaman tersebut, terdapat pelajaran berharga yang sangat berarti yang membawa Ibn ‘Arabi semakin dekat kepada Allah. Pertemuannya dengan para cendekiawan Islam, filsuf, dan sufi berhasil mengubah arah hidup serta pandangannya, sehingga menjadikannya seorang ahli dalam bidang tasawuf dan filsafat.[7]

Kehidupan Ibn ‘Arabi terbagi menjadi tiga fase, dengan fase pertama berlangsung dari tahun 1165 hingga 1200 M, sejak kelahirannya hingga kepindahannya ke Makkah. Pada usia tujuh tahun, ia pindah bersama keluarganya ke Seville, di mana ia menempuh pendidikan formal dan berhasil menjadi Sekretaris Gubernur. Di sana, Ibn ‘Arabi bertemu dengan filsuf terkenal Ibnu Rusyd dan bahkan menghadiri pemakamannya. Setelah wafatnya Ibnu Rusyd, penguasa Dinasti Muwahhidin berusaha menindak para sufi yang dianggap mengancam kekuasaan dan tidak sesuai dengan syariat, sehingga Ibnu ‘Arabi terpaksa meninggalkan wilayah tersebut dan melakukan perjalanan ke Tunis, Mesir, dan akhirnya Makkah. Sebelum berangkat ke Tunis, ia mendapat petunjuk untuk bertemu dengan Muhammad al-Hasr dan kemudian melanjutkan perjalanan ke Mesir. Namun, karena al-Hasr meninggal di Mesir, Ibn ‘Arabi melanjutkan perjalanannya sendiri ke Makkah. Di Makkah, ia menghabiskan waktu dengan meningkatkan kualitas spiritualnya melalui ibadah dan meditasi

Fase kedua kehidupan Ibn ‘Arabi berlangsung antara tahun 1201 hingga 1231 Masehi, dimulai sejak ia berada di Makkah hingga

[7] Muhyiddin Ibnu Arabi, Syajarah al-Kawn, Riyadh: t.tp 1985, h. 19

pindah ke Damaskus. Selama di Makkah, Ibn ‘Arabi berkesempatan melakukan perjalanan ke berbagai negara, termasuk Mosul dan Mesir. Pada periode ini, terjadi perubahan mendalam dalam dirinya, di mana rasa cintanya yang sebelumnya tertuju pada makhluk duniawi beralih menjadi cinta yang tulus kepada Sang Pencipta.

Fase ketiga kehidupan Ibnu ‘Arabi berlangsung dari tahun 1231 hingga 1240 Masehi, saat ia menetap di Damaskus hingga wafatnya. Ibn ‘Arabimeninggal dunia pada malam Jumat, 8 Rabi’ al-Akhir 638 H atau 16 November 1240 M, dan dimakamkan di kaki Gunung Qasiyun, bagian utara kota Damaskus.[8] Proses pemandian jenazahnya dilakukan oleh keluarga dan murid-muridnya, yaitu al-Jamal ibn Abd al-Khaliq, Imad al-Din ibn al-Nuhhas, dan Muhy al-Din.[9]

Ibn ‘Arabi memiliki banyak harta kekayaan, namun ia menunjukkan tingkat wara’ dan zuhud yang sangat tinggi. Suatu ketika, ketika seorang pengemis datang kepadanya, tanpa ragu Ibn ‘Arabi memberikan sebuah rumah yang bernilai 100 ribu dirham, yang awalnya merupakan hadiah dari Kaisar Romawi. Hal ini menunjukkan bahwa meskipun memiliki kekayaan, Ibnu Arabi tidak terikat pada duniawi dan menggunakan hartanya sebagai sarana untuk kebaikan dan akhirat. Selain itu, tingginya derajat spiritualitasnya tidak menghalangi hubungan sosialnya dengan sesama, sehingga ia tetap rendah hati dan dermawan dalam berinteraksi dengan orang lain.[10] Karena dalam pandangannya spiritualitas tidak hanya intens dengan Tuhan saja, melainkan juga kepada manusia. Dibalik kehebatan Ibn ‘Arabitentunya tidak semua orang menyukai kehadirannya. Terdapat pula orang-orang yang membencinya.

---

[8] Sehat Sultoni Dalimunthe, Tasawuf, Menyelami Makna Menggapai Kebahagiaan Spiritual, Yogyakarta: Deepublish Publisher, 2021, h. 143

[9] Nihayatul Husna dan Aniqoh, ”Konsep al-Hubb al-Illahi Perspektif Ibnu Arabi: Tafsir Esoteris Ayat-Ayat Hubb Dalam Kitab al-Futuhat al-Makkiyah,” dalam Jurnal Kajian Al-Qur‟an & Tafsir, Vol.6 No. 2 2021, h. 206.

[10] Sansan Ziaul Haq, “Hermeneutika Sufistik: Telaah Epistemologi Ta‟wil Ibnu Arabi,” dalam Jurnal al-Tibyan, Vol.4 No.1 2019, h. 07

Diantara para pembenci Ibn ‘Arabi yaitu Ibnu Taimiyah (w.1328 M) yang banyak mengkritik tentang tulisannya diantaranya Majmu‟ Fatâwa Syaikh al-Islâm ibn Taimiyah, *Majmû"ah al-Rasâil wa al-Masâil, al-Radd"alâ al-Manthiqiyyah, Minhaj al Sunnah al-Nabawiyah Fî Naqd Kalâm al-Syî"ah wa al-Qadariyah, alSiyâsah al-Syar"iyah dan Hisbah fi al-Islâm.*

2. Guru-Guru Ibn ‘Arabi

Ibn ‘Arabi memberikan pelajaran penting melalui banyaknya guru yang ia temui dalam proses belajarnya, sehingga pemikirannya menjadi luas dan terbebas dari sikap sempit serta fanatik. Di antara guru-gurunya terdapat tiga perempuan yang sangat berpengaruh dalam membentuk pandangannya tentang eksistensi dan peran penting perempuan, yaitu Zaynab dari al-Qal’iyyah, Yasamin Mursyaniyah dari Marchena, dan Fatimah al-Qurtubiyah dari Kordova. Ketiga tokoh perempuan ini memberikan pengaruh yang mendalam dan kuat terhadap kehidupan serta pemikiran spiritual Muhyiddin Ibnu Arabi.[11] Fatimah merupakan seorang perempuan yang sudah lanjut usia, namun wajahnya tetap bersinar seperti gadis berusia 17 tahun. Ibn ‘Arabimemandangnya sebagai ibu spiritual dan gurunya, hingga Fatimah pernah berkata, “Aku adalah ibu rohanimu dan cahaya ibu duniawimu.” Selain Fatimah, Ibnu ‘Arabi juga memiliki guru lain yang mengajarkannya kitab *at-Tafsīr Lil Laddīnī* yakni Ibnu Zarqun Abu Muhammad Abdul Haq al-Isyibili al-Azdi dan Ali Abu Bakar Muhammad bin Abi Jumrah. Tokoh-tokoh ini memberikan pengaruh besar terhadap perkembangan pemikiran dan spiritualitas Ibnu Arabi, sehingga kemajuan spiritualnya berlangsung pesat. Tidak kalah penting adalah peran Abu al-Abbas al-Uryubi, seorang guru sufi yang meyakinkan Ibn ‘Arabi bahwa ajaran tasawuf merupakan jalan untuk memahami ajaran agama yang sejati. Selain guru-guru utama yang telah

[11] Razia Sultanova, From Shamanism Sufism, New York: I b Tauris & Co L td, 2011, h. 43.

disebutkan, Ibn ‘Arabi juga belajar dari banyak guru lain yang memberikan ilmu dan ijazah kepadanya. Di antaranya adalah Abu Bakar bin Akhlaf al-Lakhami, Abu al-Hasan Syarikh bin Muhammad bin Syuraikh al-Ra’idi, Abu Abdillah Muhammad bin Sa’id bin Darrabun, dan Salim bin Rizqullah al-Afriki yang memberikan ijazah umum atas *kitab al-Mualim Bi Fawaidi Musli* karya al-Mazari. Selain itu, Muhammad Abu Walid bin Ahmad bin Muhammad bin Sabil memberikan Ibnu Arabi kitab *Nihayat al-Mujtahid Wa Kifayatul Muqtasid* dan *al-Ahkam as-Syarifah* Guru lainnya termasuk Abu Abdillah bin Azzi al-Fakhir, Muhammad bin Muhammad al-Bakri yang memberikan ijazah umum atas *Risalah al-Qusyairi* serta Jabir bin Ayub al-Hadrami dan Yusuf bin Hasan Abi al-Naqabi bin Hasan.[12]

Beberapa guru lain yang mengajarkan ilmu dan memberikan ijazah kepada Ibnu Arabi antara lain Muhammad bin Abi Bakar al-Tusi, Abd al-Jili, Ibnu Malik, Abu Ja’far bin Ja’far al-Wara’i, Abu Umar Utsman bin Abi Ya’la bin Abi Umar al-Abhuri al-Syafi’i, serta Abu al-Hasan Ali bin Abdillah bin Hasan al-Razi. Selain itu, terdapat juga Abd al-Somad bin Muhammad bin Muhammad bin Abi Fadl al-Haristani, Yunus bin Yahya Abi Hasan al-Abbas al-Hasyimi, dan Abu Syuja’ Zahid bin Rustam al-Asfihani dari Makkah. Tokoh lainnya adalah al-Burhan Nasr bin Abi al-Futuh bin Umar al-Husri, Abu al-Wabil bin al-Arabi yang memberikan ijazah umum *Sirajul Mubtadiin*

Abu al-Khair Ahmad bin Ismail bin Yusuf al-Talaqani al-Qazuwaini, serta Abu Thahir Ahmad bin Muhammad Ibrahim dan Abu Thahir al-Salafi al-Asbihani yang juga memberikan ijazah umum. Selain itu, Ibnu Arabi belajar dari Abu Abdullah bin al-Azizi al-Fakhri (ijazah umum), Abu Said Abdullah bin Umar bin Ahmad bin Mansur Sofa, dan Abu Sana Mahmud bin al-Mudzafar al-Labban.

[12] Abu Bakar Muhyiddin Muhammad bin Ali bin Ahmad al-Thâ‟i al-Hâtimi, Tafsir Ibnu Arabi, Beirut: Dar al-Kutub, 2021, h. 11.

Keberagaman guru ini menunjukkan luasnya ilmu yang diperoleh Ibnu Arabi dari berbagai disiplin dan wilayah, yang turut membentuk kedalaman pemikirannya dalam tasawuf, fikih, tafsir, dan ilmu-ilmu Islam lainnya.

3. Karya-karya Muhyiddin Ibnu Arabi

Ibn ‘Arabi dikenal sebagai penulis yang sangat produktif dalam dunia Islam. Diperkirakan ia menulis sekitar 846 karya, meskipun jumlah pastinya masih menjadi perdebatan di kalangan para sarjana. Dari jumlah tersebut, sekitar 296 karya telah dicetak, sementara sisanya, sekitar 550, masih berupa manuskrip yang tersebar di berbagai perpustakaan dan koleksi pribadi.[13] Ada juga pendapat yang menyatakan karyanya kurang lebih terdapat 300an yang terdiri dari telogi, mistisisme, biografi, filsafat, tafsir Al-Qur‟an, dan puisi.[14] Sebagian besar karyanya ditulis di Makkah dan Damaskus. Namun disini penulis hanya menampilkan sesuai literatur yang didapatkan. Diantara karyanya yaitu:

1. Masyâhid al-Asrâr al-Qudsiyah ditulis pada tahun 590 H di Andalusia, buku ini menggambarkan tentang kontemplasi yang tersusun dalam bentuk percakapan dengan Allah swt
2. Al-Tadbirât al-Ilâhiyah ditulis ketika berada di Andalusia, karya tersebut ditulis atas permintaan dari al-Mawruri tentang makna yang sesungguhnya dari politik sekuler dalam kacamata sufi
3. Al-Isra‟ Ilâ al-Maqâm al-Usrâ (perjalanan malam) ditulis pada tahun 594 H/ 1198 M. Kitab ini menjelaskan tentang perjalanan spiritualnya hingga mencapai tingkat tertinggi, yang tertulis dalam bentuk prosa.
4. Mawâqi‟ an-Nujûm, ditulis pada tahun 595 H/1199 M di Almeria. Ditulisnya kitab ini ditujukan kepada sahabat muridnya

[13] Ja‟far, Orisinalitas Tasawuf, Banda Aceh: Yayasan Pena, 2013, hal 63
[14] Rom Landau, The Philosophy of Ibnu Arabi, New York: Routlage, 2008, hal 17.

yaitu Badr al-Habasyi yang menggambarkan kebutuhan spiritual dalam mengajar. Diantara isinya tentang Iman, Islam dan Ihsan.

5. Anqa' Mughrib ditulis pada tahun 595 H/ 1199 M di Andalusia. Kitab ini menggambarkarkan makna maqam Mahdi, wali terakhir dan kedudukan dari realitas Muhammadiyah
6. Insyâ' al-Dawâ'ir ditulis pada tahun 598 H/1201 M di Tunisia yang ditujukan kepada Badr al-Hasbashi dan al-Mahdawi yang menjelaskan tentang manifestasi, eksistensi dan tingkatan manusia yang tersusun dalam sebuah diagram dan tabel
7. Misykât al-Anwâr, ditulis pada tahun 599 H/1202 M di Makkah. Kitabnya terdapat101 hadis qudsi yang tersusun menjadi tiga kelompok, pertama 40 hadits dengan sanad lengkap, kedua 40 hadits tidak dengan sanad lengkap dan sisanya 21 hadis lain
8. Hilyat al-Abdâl (perhiasan para pengganti) ditulis pada tahun 599 H/1203 M berada di Ta'if. Kitab ini cukup singkat dalam penulisannya hanya membutuhkan waktu satu jam. Didalamnya menjelaskan tentang empat penopang suluk yaitu menyendiri, diam, lapar, dan keterjagaan
9. Rûh al-Quds ditulis pada tahun 600 H/1203 M di Makkah, kitab tersebut menjelaskan tentang biografi 50 sufi yang berada di Andalusia dan problematikanya dalam menempuh perjalanan sufi.
10. Futûhât al-Makkiyyah ditulis pada tahun 629 H/1202-1231M) di Makkah. Di dalamnya terdapat 560 bab. Diantaranya tentang kehidupan spiritual, ayat Al-Qur‟an , hadis, fiqih, kosmologi dan metafisika.
11. Fushûs al-Hikâm ditulis pada tahun 627 H/ 1229 M di Damaskus, tulisan ini membicarakan tentang ajaran spiritual Ibnu Arabi yang tersusun dalam 27 bab. Model penulisan Ibnu Arabi dalam kitab *Fusus al-Hikam* menurut Nicholson adalah dengan mengambil teks-teks dari Al-Qur'an dan hadis sebagai

dasar pembahasan. Kitab ini terdiri dari 27 bab yang masing-masing didasarkan pada sekelompok ayat Al-Qur'an dan hadis yang memiliki keterkaitan tertentu. Bahasa yang digunakan dalam *Fusus al-Hikam* sangat idiomatis dan bersifat metaforis, sehingga materi yang terkandung di dalamnya tidak mudah dipahami tanpa pemahaman mendalam dan rujukan tambahan.[15]

Selain dari dua belas tersebut masih terdapat karya-karya lainnya sebagai berikut: At-Tauqiat, ayyâm al-Sya‟‟n, al-Qatbu Wa an-Naqbâu, al-Imâm al-Mubîn, Marâtib al-Ilm alMauhûb, Asrâr al-Khalwah, Mawâqi‟‟ an-Nuzûm Wa-Mathali‟‟ ahlah al-Asrâr Wa al-Ulûm, Syarh al-Alfâdz allatî Isthalâhât alaihâ as-Shufiyah, Sirr al-Manûn, Masâil al-Ma‟‟rifat, alJami‟‟ wa Haqâ‟‟iq at-Tafsîr, al-Djuzwatul Muqtabisah wa alKhatratul Muqtalisah, Kitab al-Ma‟‟rifah Mahijah. Syajarah al-Kawn, Mâhiyah al-Qalb, al-Ittihâd al-Kawn fi Hadratal – Isyhâd al-Ayni, Isyârah Al-Qur‟‟an, al-Insân al-Kulli, Bulghat al-Ghawwas, Kitab al-Khalwah, Syarh Khal al-Na‟‟layn, Mir‟‟at al-Arifin, Ma‟‟rifah al-Kanz al-Azim, Mafatih al-Ghayb, Daa‟‟wat Asma‟‟Allah al-Husna, al-Haqq dan masih banyak yang lainnya.[16] Dari karya-karya Muhyiddin Ibnu Arabi, yang paling populer dan berpengaruh adalah Futūḥāt al-Makkīyah dan Fusūs al-Ḥikam. Karya-karya ini dipelajari oleh banyak orang dari berbagai negara dan menjadi rujukan utama dalam pemikiran tasawuf dan filsafat Islam. Menariknya, meskipun ada penentang yang mengkafirkan Ibnu Arabi, mereka justru berharap pemikirannya tetap hadir dan dipublikasikan di tengah masyarakat sebagai sumber inspirasi dan kajian intelektual.

[15] Muhyi ad-Din Ibnu Arabi, Fushus al-Hikam (Syarah Abd- ar-Razaq al-Qasyani), Cairo: Dar Afak an-Nasyr Wa at-Tauzi‟‟, 2016, hal 13

[16] Ahmad Rizqon, "Konsep Sujud Menurut Ibnu Arabi Dalam Kitab Tafsir AlQur‟‟an Al-Karim Dan Futuhat Al-Makkiyah," Tesis. Semarang: Pascasarjana Ilmu Al-Qur‟‟an Dan Tafsir Universitas Islam Negeri Walisongo, 2020, hal. 68.

4. Deskriptif Kitab Al-Futūḥāt al-Makkiyyah

Al-Futūḥāt Al-Makkīyah merupakan salah satu karya terbesar dari Muhyiddin Ibnu Arabi, seorang tokoh sufi terkemuka dalam sejarah pemikiran Islam. Kitab ini terdiri dari puluhan jilid dan memuat pembahasan yang sangat luas, mulai dari aspek tasawuf, teologi, filsafat, hingga tafsir dan hukum Islam. Melalui karya ini, Ibn ‘Arabi tidak hanya menyampaikan pengalaman spiritual pribadinya, tetapi juga membangun sistem pengetahuan yang kompleks dan mendalam mengenai hakikat Tuhan, alam semesta, dan manusia.

Al-Futuhat al-Makkiyah menjadi salah satu referensi penting dalam studi tasawuf karena keunikannya dalam menggabungkan antara wahyu, logika, dan intuisi spiritual. Dalam skripsi ini, penulis akan menyoroti aspek tertentu dari penafsiran Ibnu Arabi sebagaimana termuat dalam *Futuhat al-Makkiyah*, khususnya yang berkaitan dengan ayat mengenai ketenangan hati QS.Ar-Ra’du ayat 28.

Dr. Osman Yahia, dalam karyanya *Histoire et classification de l’œuvre d’Ibn Arabi*, mengemukakan bahwa Ibn ‘Arabi diperkirakan telah menulis sekitar 700 karya, yang mencakup kitab, risalah, kumpulan puisi, dan bentuk tulisan lainnya. Dari jumlah tersebut, sekitar 400 karya masih dapat ditemukan hingga kini. Di antara ratusan karya tersebut, *al-Futuhat al-Makkiyah* menempati posisi paling penting karena merupakan karya terbesar, terpanjang, dan paling lengkap. Kitab ini berisi ensiklopedi keilmuan Islam yang sangat luas, dengan penekanan utama pada ajaran tauhid sebagai inti dari seluruh pemikiran Islam yang dikemukakan oleh Ibnu ‘Arabi.[17]

Al-Futūḥāt Al-Makkīyah ditulis langsung oleh Ibnu ‘Arabi dalam dua versi penulisan. Edisi pertama disusun selama kurun waktu tiga puluh satu tahun, dimulai pada tahun 598 H/1202 M hingga 629 H/1231 M, dan terdiri atas dua puluh jilid. Tiga tahun setelah menyelesaikan edisi pertama, Ibn ‘Arabi memulai penulisan edisi

[17] Muhyiddin Ibnu 'Arabi, *Al-Futuhat*, Edisi Indonesia Jil. 1. hal.16

kedua, yang bertujuan untuk memperhalus bahasa dan memperbaiki beberapa bagian tertentu tanpa mengubah substansi isi karya tersebut. Edisi kedua ini selesai dalam waktu empat tahun dan rampung pada tahun 636 H/1238 M, dengan jumlah jilid meningkat menjadi tiga puluh tujuh. Saat ini, naskah edisi kedua tersebut tersimpan dengan rapi di Perpustakaan Suleymaniye, yang berada di Evkaf Musesi, Istanbul, Turki.[18]

1. Mengungkap kata " Al-futuh " dan "Al-Makkiyyah "

William C. Chittick menjelaskan bahwa dalam khazanah pemikirannya, Ibn 'Arabimemilih menggunakan istilah *futuhat*, bentuk tunggal dari *futuh* yang berarti "keterbukaan". Istilah ini memiliki makna yang berdekatan dengan sejumlah konsep lain yang umum digunakan di kalangan sufi, seperti *zawq* (pengalaman langsung), *kasyf* (tersingkapnya hakikat), *al-fayd al-ilahi* (anugerah Ilahi), *bashirah* (penglihatan batin), *tajalli* (penampakan diri Ilahi), dan *musyahadah* (penyaksian spiritual). Seluruh istilah tersebut merujuk pada cara-cara memperoleh pengetahuan tentang Allah dan realitas gaib secara langsung, tanpa melalui proses pembelajaran formal, bimbingan guru, atau penggunaan nalar rasional.[19] Kata kedua dalam judul kitab ini adalah "al-makkiyyah", sebuah kata sifat. Akhiran *ya* yang diberi tasydid menunjukkan suatu bentuk nisbah, yakni hubungan atau asal-usul dari suatu tempat atau sifat tertentu.

Dengan demikian, "al-makkiyyah" dapat dimaknai sebagai "yang berkaitan dengan Mekkah" atau "yang terjadi di Mekkah". Ibn 'Arabimenjelaskan bahwa pembukaan-pembukaan spiritual (futuh) yang menjadi dasar isi keseluruhan kitab ini bermula dari pengalaman beliau saat melaksanakan ibadah haji ke Mekkah

[18] Abdur Rasyad,Penafsiran *Alif Lam Mim* Dalam Kitab *Al- Futuhat Al-Makkiyyah* Karya Ibn Arabi, Skripsi, IAIN Palangkaraya, 2022

[19] Muhyiddin Ibnu Arabi, *Al-Futuhat.* Edisi Indonesia. Jilid. 1, hal. 17

pada tahun 598 H. Pada tahun 598 H/1202 M, Ibn ‘Arabimulai menulis kitab ini pada tahun berikutnya, namun penyusunannya belum selesai hingga sekitar tiga dekade kemudian, setelah beliau menetap di Damaskus. Kitab ini baru rampung pada tahun 629 H/1231 M. Sebagian besar isi kitab merupakan hasil dari berbagai pengalaman spiritual yang "dibukakan" oleh Allah kepadanya, terutama saat beliau melakukan tawaf mengelilingi Ka'bah atau ketika bermuraqabah merenung dalam kehadiran Ilahi di Tanah Suci.

Penjelasan ini menunjukkan bahwa kitab tersebut merupakan rekaman keterbukaan-keterbukaan batiniah (futuh) yang dialami Ibn ‘Arabidi Mekkah, atau yang memiliki sifat spiritual serupa dengan Mekkah sebagai Tanah Suci dan tempat berdirinya Baitullah, di mana Nabi Muhammad saw. memulai dakwahnya dengan ajaran inti Islam yaitu Tauhid.[20]

2. Metode Penulisan Al-Futuhat al- Makkiyyah

Ibn ‘Arabi menyatakan bahwa cara ia menyusun kitab ini berbeda dari metode penulisan yang lazim digunakan oleh kebanyakan penulis. Ia menegaskan bahwa kitab ini tidak ditulis berdasarkan kehendaknya sendiri atau sekadar membahas bidang ilmu tertentu sebagaimana yang biasanya dilakukan oleh para penulis lain. Sebaliknya, apa yang ia tuangkan dalam kitab ini merupakan hasil dari proses penantian yang khusyuk dan penuh perhatian, dalam keadaan berserah diri di hadapan “Pintu Kehadiran Ilahi”. Dengan kata lain, penulisan kitab ini bukan berasal dari dorongan pribadi atau intelektual semata, melainkan dari pengalaman spiritual yang mendalam dan penyaksian batin terhadap kebenaran Ilahi.

Ibn ‘Arabi senantiasa menyadari bahwa dirinya fakir dan kosong dari segala bentuk ilmu. Dalam kondisi seperti itu, ia

[20]Muhyiddin Ibn Arabi, *Al-Futuhat.al-Makiyyah* Edisi Indonesia.Jilid. 1, hal. 17-18

menyatakan bahwa hatinya (qalbu) tidak mampu menjawab pertanyaan apa pun yang diajukan kepadanya, karena saat itu qalbu seakan-akan terputus dari alat indrawi. Namun, ketika "pintu Ilahi" terbuka, ia segera tunduk dan menyampaikan hanya apa yang telah ditetapkan baginya. Oleh sebab itu, apa yang ia sampaikan terkadang berbeda dari pandangan para ulama rasional, karena hanya mereka yang memiliki kemampuan kasyf yang dapat memahami hal tersebut.[21]

Dalam pembahasan pada bab ke-88 kitab *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, Ibn ‘Arabi menyatakan bahwa penyusunan kitab tersebut bukan merupakan hasil kehendaknya sendiri. Ia menegaskan bahwa Allah-lah yang mengatur dan menentukan susunan *al-Futūḥāt al-Makkiyyah* melalui perantaranya. Ia hanya menjalankan sesuai dengan apa yang telah digariskan oleh Allah, tanpa mencampurkan pandangan atau pendapat pribadinya sedikit pun.[22]

Ibn ‘Arabi menegaskan bahwa setiap huruf yang ia tulis dalam kitab ini tidaklah disampaikan kecuali setelah adanya ilham Ilahi yang datang kepadanya. Menurutnya, semua itu merupakan bentuk pemahaman, pengetahuan, dan ilmu yang bersumber dari Allah, yang berkaitan dengan apa yang telah disyariatkan-Nya melalui lisan para rasul dan nabi, serta melalui huruf-huruf wahyu. Huruf-huruf alam semesta dan kalimah-kalimah Al-Haqq yang digoreskan dan dituliskan oleh-Nya dalam lauh al-wujud, semuanya disampaikan oleh Ibnu ‘Arabi untuk mencegah anggapan bahwa dirinya atau orang-orang sejalan dengannya mengklaim kenabian. Ia menegaskan bahwa ia tidak termasuk golongan seperti itu, karena yang masih tersisa bagi dirinya dan orang-orang sepertinya hanyalah mimpi-mimpi (ru’ya) atau visi

[21] Muhyiddin Ibn Arabi, *Al-Futuhat al-Makiyyah,* Jilid. 1. hal. 96-97
[22] Muhyiddin Ibn Arabi, *Al-Futuhat al-Makiyyah*. Jilid 3. hal. 245

yang benar (mubasyirat), serta perjalanan spiritual (suluk) yang sepenuhnya mengikuti jejak Nabi Muhammad Saw.[23] Sebagai seorang wali besar di masanya, mustahil kecintaan Ibn ‘Arabi kepada Allah tidak disertai dengan cinta mendalam terhadap Kalam-Nya, yaitu al-Qur’an. Ia menegaskan bahwa setiap majelis yang ia adakan dan setiap karya tulis yang ia susun selalu bersumber dari hadirnya ruh al-Qur’an.

Ibn ‘Arabi meyakini bahwa dirinya telah dianugerahi kunci untuk memahami Kalam Allah dan memperoleh pertolongan darinya. Ia juga menekankan bahwa dirinya tidak akan pernah menyimpang dari al-Qur’an, bahkan sedikit pun. Menurutnya, kedalaman pemahaman yang dianugerahkan Allah kepadanya hanya bisa dipahami oleh mereka yang pernah secara langsung menyaksikan dan mengalami tingkat spiritualnya, serta merasakan bagaimana Al-Haqq berbicara kepadanya dalam kedalaman rahasianya (sirr).[24]

3. Sistem pembahasan kitab Al-Futuhat al-Makiyyah

Kitab *al-Futūḥāt al-Makkiyyah* dibuka dengan khutbah atau pujian kepada Allah Swt. dan Nabi Muhammad Saw., sebagaimana lazimnya karya-karya para ulama. Sejak bagian awal, pembaca langsung disuguhi gaya bahasa khas Ibn “Arabi yang penuh makna tersembunyi dan memerlukan pemahaman yang mendalam. Karya ini terdiri dari 560 bab. Dalam kitab *Buḥūth Ḥawla Kutub wa Mafāhīm al-Shaykh al-Akbar Muḥyiddīn Ibn ‘Arabī*, ‘Abd al-Bāqī Miftāḥ mengibaratkan struktur *al-Futūḥāt al-Makkiyyah* seperti susunan alam semesta, karena keduanya tersusun atas tiga elemen utama yang saling terhubung. Tiga unsur tersebut adalah: kehadiran Nama-nama Ilahi (al-Asmā’ al-Ḥusnā), kemunculan al-Qur’an al-‘Aẓīm, serta eksistensi

[23] Muhyiddin Ibn Arabi, *Al-Futuhat Al-Makiyyaht.* Jilid 6. hal. 233
[24] Muhyiddin Ibn Arabi, *Al-Futuhat Al-Makiyyah.* Jilid 6. hal 61

huruf-huruf dan angka-angkanya. Di antara seluruh karya Ibn "Arabi, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah* menempati posisi tertinggi, karena seluruh isinya bersandar pada al-Qur'an.[25]

Ibn Arabī membahas secara mendalam berbagai aspek, mulai dari al-Qur'an dan hadis, peristiwa-peristiwa penting dalam kehidupan Nabi Muhammad, rincian hukum-hukum syariat, dasar-dasar fikih, hingga nama dan sifat-sifat Tuhan. Ia juga menjelaskan hubungan antara alam semesta dengan Allah, proses penciptaan manusia, struktur kosmos, ragam jenis manusia, tingkatan para wali (auliya'), serta jalan menuju kesempurnaan insani. Selain itu, ia menguraikan tahapan-tahapan mi'raj spiritual menuju Allah, berbagai jenis malaikat beserta tingkatannya, alam jin, hakikat waktu dan ruang, makna simbolik huruf-huruf, kondisi alam barzakh (alam antara kematian dan kiamat), hingga status ontologis surga dan neraka, serta banyak tema lainnya.[26]

Ibn "Arabi secara berulang menegaskan bahwa jenis pengetahuan yang ia paparkan dalam kitab ini tidak dapat sepenuhnya dipahami hanya dengan mengandalkan akal dan logika. Ia sering kali menyarankan bahwa ketika suatu bagian terasa sulit dipahami, pembaca hendaknya mencapainya melalui praktik spiritual seperti zikir, khalwat (menyendiri untuk beribadah), dan *takhlis* yakni proses menyucikan pikiran dari segala sesuatu selain Allah. Ia menganjurkan agar akal dan pikiran ditanggalkan sejenak, dan seluruh perhatian (himmah) difokuskan semata-mata kepada Allah. Ketika akal mulai menemui kebuntuan atau kegelapan, maka cahaya pemahaman akan datang dari nur yang dipancarkan oleh zikir, khalwat, dan takhlis tersebut.[27]

[25] Muhyiddin Ibn 'Arabi, *Al-Futūḥāt Al-Makkīyah.*Edisi Indonesia hal. 21-25
[26] Muhyiddin Ibn 'Arabi, *Al-Futuhat.* Edisi Indonesia. hal. 16-17
[27] Muhyiddin Ibn 'Arabi, *Al-Futuhat al-Makiyyah* Edisi Indonesia.. hal. 30

4. Perbedaan Kitab Al-Futuhat al-Makiyyah dengan Kitab Tafsir lain

Muhyiddin Ibn Arabi dalam menafsiri ayat berakar kuat dalam tradisi *irfānī* atau mistik-filosofis, yang menjadikan pendekatannya terhadap Al-Qur'an sangat berbeda dari tafsir konvensional. Ia tidak membatasi penafsiran pada dimensi tekstual, linguistik, atau rasional semata, melainkan menekankan pentingnya penghayatan makna batin (esoteris) yang hanya bisa dicapai melalui pengalaman spiritual yang mendalam. Bagi Muhyiddin Ibn Arabi, ayat-ayat Al-Qur'an adalah simbol-simbol ilahiah yang menyimpan lapisan makna tersembunyi, yang baru akan tersingkap melalui proses *kasyf* yakni penyingkapan batiniah yang diperoleh lewat penyucian jiwa, zikir, dan fana' dalam kehadiran Tuhan. Dengan demikian, tafsirnya lebih merupakan refleksi ruhani dan perjalanan ma'rifat, daripada sekadar penjelasan literal atas teks suci. Salah satu contoh perbedaan Ibnu Arabi dengan Mufassir klasik lainya dalam menjelaskan ayat ketenagan hati dalam surat Ar-Ra'du ayat 28

الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَتَطْمَىِٕنُّ قُلُوْبُهُمْ بِذِكْرِ اللّٰهِۗ اَلَا بِذِكْرِ اللّٰهِ تَطْمَىِٕنُّ الْقُلُوْبُۙ

Orang-orang yang beriman dan hati mereka menjadi tenang dengan mengingat Allah. Ingatlah, hanya dengan mengingat Allah hati menjadi tenang."

Tafsir Klasik (misalnya al-Tabari, al-Qurtubi, al-Baghawi)

tafsir ketengan hati (Tatmainnu al-Qulub) adalah sebagai hilangnya kekhawatiran, kesedihan, atau keraguan dalam kehidupan dunia maupun akhirat. Tafsir klasik lebih tekstual dan moralistik: menenangkan hati melalui ibadah lahiriah dan keimanan. Sedangkan Ibn "Arabi menjelaskan keteengan hati (Tatmainnu al-Qulub) memandang hati sebagai wadah tajalli (manifestasi) Allah. Ketika dzikir mencapai puncaknya, hati menjadi cermin yang memantulkan kehadiran Tuhan dan inilah

sumber ketenangan sejati. Tafsir Ibn ‘Arabī bersifat eksistensial dan metafisik**:** ketenangan hati adalah hasil dari kesatuan eksistensial dengan Tuhan.

B. Penafsiran Ibn ‘Arabi terhadap ayat ketenangan hati QS.Ar-Ra’du ayat 28

Penafsiran Ibn ‘Arabi terhadap ayat QS. Ar-Ra‘d: 28 *"Alladzīna āmanū wa taṭma'innu qulūbuhum bi-dzikrillāh"* mencerminkan pendekatan ontologis dan metafisik yang khas dalam tradisi tafsir sufi. Melalui karya monumentalnya, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, Ibn ‘Arabi tidak sekadar memaknai dzikrullah sebagai aktivitas ibadah verbal, tetapi sebagai proses spiritual yang memungkinkan hati untuk mengalami *al-iṭmi’nān* (ketenangan eksistensial) dalam menghadapi perubahan-perubahan yang terus-menerus terjadi dalam ciptaan. Menurutnya, ketenangan hati muncul bukan karena keterikatan pada kondisi tetap, melainkan karena pemahaman mendalam bahwa realitas Ilahi selalu berada dalam keadaan *taqallub* (perubahan dinamis). Hati yang beriman, dalam hal ini, adalah hati yang menyadari bahwa sifat *al-Ḥaqq* tidak menetap dalam satu bentuk, dan justru melalui *taqallub al-aḥwāl*, makhluk dapat mengenali manifestasi Tuhan secara berkelanjutan. Oleh karena itu, dzikir menjadi jalan bagi hati untuk menyaksikan dan memahami tajalliyāt (penampakan) Ilahi yang tak terhingga, sehingga tercapailah ketenangan yang sejati melalui ma‘rifah (pengetahuan langsung)

قال الله تعالى (الَّذِينَ آمَنُوا وتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ الله) الذي ذكرها به أَلا بِذِكْرِ الله الذي ذكرها به إذا كانت مؤمنة تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ في تقلبها فتسكن إلى التقليب مع الأنفاس وتعلم أن الثبات على حال واحدة لا يصح فإن صورة الحق لا تعطي الضيق ولا اتساع لها ولا مجال إلا في التقليب ولا تقليب للحق إلا في أعيان الممكنات وأعيان الممكنات لا نهاية لها

Allah berfirman “Orang-orang yang beriman dan hati mereka menjadi tenang dengan mengingat Allah" yaitu mereka yang disebut didalam ayat tersebut, jika benar-benar beriman maka hati mereka akan merasa tenang dengan dzikir (mengingat) kepada

Allah yang mereka lakukan. Hati akan merasa tenang dalam pergolakannya, dan akan merasa damai meski mengalami perubahan (keadaan), sebab mereka tahu bahwa ketetapan dalam satu kondisi secara terus-menerus tidaklah mungkin. Sesungguhnya, realitas Tuhan (al-Haqq) tidak membatasi diri dalam bentuk yang sempit, dan ada keluasan atau ruang tidak bagi-Nya kecuali dalam perubahan-perubahan (keadaan) itu sendiri. Dan perubahan ada ini hanya terjadi dalam entitas-entitas yang mungkin (makhluk), sementara kemungkinan bentuk dari makhluk-makhluk itu tidaklah terbatas.[28]

فالتقليب الإلهي فيها لا يتناهى فهو كل يوم في شأن حيث كان فما زال الأمر مذ كان ولا يزال من حال إلى حال فالعين آلة وبالبصر يقع الإدراك للمبصر وهو الحق فبه تبصر ومن أبصر أمرا فقد علمه وإذا علمه فقد سكن إليه فأبصر التقليب دائما فعلمه دائما فاطمأن به وسكن إليه

Maka, perubahan yang berasal dari kehendak Ilahi tidak memiliki batas; karena setiap hari Allah senantiasa berada dalam suatu urusan. Sejak awal keberadaan, segala sesuatu terus mengalami perubahan dari satu keadaan ke keadaan lainnya. Makhluk adalah alat (untuk mengenal), dan melalui penglihatan (baik lahir maupun batin), sesuatu yang tampak dapat dikenali dan yang tampak itu adalah kebenaran (al-Ḥaqq). Maka, dengan kebenaran itulah seseorang dapat melihat. Siapa yang melihat sesuatu, berarti ia telah mengetahuinya; dan siapa yang telah mengetahuinya, maka ia akan merasa tenang terhadapnya. Maka, ketika seseorang senantiasa menyaksikan perubahan, ia pun terus-menerus memperoleh pengetahuan darinya, dan dengan itu hatinya menjadi tenteram dan merasa mantap.[29]

والحجاب ليس إلا التشابه والتماثل ولو لا ذلك لما التبس على أحد الخلق الجديد الذي لله في العالم في كل نفس بكل شأن وما تنبه لهذا من الطوائف إلا القائلون بتجديد العالم في كل زمان فرد وهم طائفة يقال لهم الحسبانية ولم يبلغوا فيه مبلغ الأمر على ما هو عليه لكنهم قاربوا كما قارب القائلون بأن العرض لا يبقى زمانين والعرض كل ما لا قيام له بنفسه

Hijab (penghalang) itu tidak lain hanyalah karena adanya keserupaan dan kemiripan. Seandainya tidak ada itu, niscaya tidak akan samar bagi siapa pun tentang ciptaan baru yang terus-menerus Allah munculkan di alam ini pada setiap saat dan dalam setiap keadaan.Dan tidak ada dari kalangan kelompok-kelompok (pemikiran) yang menyadari hal ini kecuali mereka yang berpendapat bahwa alam ini senantiasa diperbarui di setiap waktu secara terus-menerus. Mereka adalah suatu kelompok yang dikenal dengan nama al-Hasbāniyyah. Namun, mereka pun belum sampai pada tingkat pemahaman realitas sebagaimana adanya, meskipun

[28] Muhyiddin Ibnu Arabi, *Al-Futūḥāt Al-Makkīyah* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2011) Jilid 7, hal..32

[29] Muhyiddin Ibn Arabi, Al-Futuhat al-Makiyyah, hal.32

mereka telah mendekati kebenaran — sebagaimana kelompok lain yang berpendapat bahwa ‘arad *(accident atau sifat yang bergantung pada sesuatu) tidak bertahan dalam dua waktu, karena* ‘arad *adalah segala sesuatu yang tidak memiliki eksistensi mandiri*[30]

فهؤلاء أيضا قاربوا الأمر وما بلغوا فيه ما هو الأمر عليه إلا القاضي أبو بكر بن الطيب فإنه قارب في بعض الأمر في موضعين الموضع الواحد قوله في الأكوان إنها نسب لا عين لها وقوله فيما نسب إلى الحق من صفة إن ذلك الحكم لمعنى ما هو عين المعنى الآخر الذي أعطى حكما آخر فقارب أيضا ولم يبلغ فيه ما هو الأمر عليه وإنما تميز عمن يقول إن سمع الحق وبصره عين علمه

Mereka (kelompok-kelompok sebelumnya) juga mendekati kebenaran, tetapi belum sampai pada hakikat sebagaimana mestinya, kecuali Qadhi Abu Bakar bin al-Thayyib (al-Baqillani). Ia mendekati kebenaran dalam sebagian hal, pada dua tempat. Pertama, pernyataannya bahwa segala kejadian (alam) adalah relasi (nisbah) semata, bukan hakikat yang berdiri sendiri. Kedua, pernyataannya bahwa sifat-sifat yang disandarkan kepada Allah seperti pendengaran dan penglihatanhanyalah hukum (fungsi) dari makna tertentu, dan bukan zat (hakikat) dari makna yang memberikan hukum lainnya. Maka ia pun mendekati kebenaran, meskipun belum sepenuhnya sampai pada realitas sejati. Keistimewaannya dibandingkan sebagian kalangan adalah karena ia tidak mengatakan bahwa pendengaran dan penglihatan Allah adalah zat yang sama dengan ilmu-Nya.[31]

[30] Muhyiddin Ibn Arabi, Al-Futuhat al-Makiyyah, hal.32
[31] Muhyiddin Ibn Arabi, Al-Futuhat al-Makiyyah, hal.32

BAB IV
ANALISIS KONSEP KETENANGAN HATI PERSPEKTIF IBN 'ARABI DALAM KITAB *AL-FUTŪḤĀT AL-MAKKĪYAH*

A. Pandangan Ibn 'Arabi tentang Konsep Ketenangan Hati dalam Al Qur'an Surat Ar-Ra'du Ayat 28

Sebelum menjelaskan pandangan Ibn 'Arabi tentang konsep ketenangan hati dalam *Al-Futūḥāt Al-Makkīyah* khususnya yang terdapat dalam surat Ar-Ra'du ayat 28, terlebih dahulu akan dijelaskan tentang hal-hal yang berkaitan dengan srat Ar Ra'du. Surat Ar Ra'du adalah surat ke-13 dalam Al-Quran yang terdiri atas 43 ayat, 885 kalimat dan 3506 huruf. Surat ini termasuk golongan surat-surat Makkiyyah yaitu ayat yang turun pada periode Mekah kecuali ayat 31 yang tergolong ayat Madaniyah karena turun pada periode Madinah. Adapun surat Ar Ra'du ayat 28 sebagaimana yang terdapat di dalam Al Quran adalah :

الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَتَطْمَىِٕنُّ قُلُوْبُهُمْ بِذِكْرِ اللّٰهِۗ اَلَا بِذِكْرِ اللّٰهِ تَطْمَىِٕنُّ الْقُلُوْبُ ۝

Artinya : "(yaitu) orang-orang yang beriman dan hati mereka menjadi tenteram dengan mengingat Allah. Ingatlah, hanya dengan mengingat Allah, hati menjadi tenteram" (QS. al-Ra'du: 28).

Menurut Ibn Arabi, ayat ini menjelaskan bahwa dzikir bukan sekadar lisan yang menyebut nama Tuhan, tetapi sebuah kesadaran ontologis akan kehadiran al-Haqq (Realitas Mutlak) di balik segala fenomena. Hati menjadi tenang karena menyadari bahwa segala sesuatu termasuk gejolak dan perubahan berakar dari satu sumber: Tuhan itu sendiri. Ketika seorang hamba benar-benar beriman, maka ia tidak lagi terganggu oleh perubahan keadaan, sebab ia tahu bahwa di balik setiap perubahan terdapat kehendak dan manifestasi Ilahi.

Ibn 'Arabi menekankan bahwa ketetapan dalam satu kondisi tidak mungkin ada dalam dunia ciptaan. Kehidupan ini merupakan ruang tajalli

(penampakan) Tuhan yang terus-menerus, di mana al-Haqq tidak pernah terikat dalam satu bentuk atau keadaan. Justru, keluasan Tuhan hanya bisa dikenali melalui perubahan itu sendiri. Maka, perubahan bukanlah penolakan terhadap kebenaran, tetapi cara kebenaran menampakkan dirinya secara beragam dalam wujud-wujud makhluk. Inilah cara Tuhan "berada dalam suatu urusan setiap waktu" sebagaimana dinyatakan dalam Al-Qur'an.

Menurut Ibn 'Arabi, makhluk adalah alat (media) untuk mengenali Tuhan. Melalui pengalaman lahir dan batin, manusia menyaksikan bentuk-bentuk yang senantiasa berubah, dan dari sanalah ia memperoleh pengetahuan tentang realitas Ilahi. Karena yang tampak pada makhluk sejatinya adalah tajalli dari al-Haqq, maka siapa yang melihat dengan mata hati akan menyadari bahwa setiap keadaan, setiap perubahan, adalah cara Tuhan menunjukkan diri-Nya. Dengan begitu, pengetahuan yang lahir dari pengamatan terhadap perubahan melahirkan ketenangan batin karena seseorang mulai memahami pola Ilahi di balik segala peristiwa.

Meski demikian, tidak semua orang mampu menyaksikan kebenaran dalam perubahan. Ibn 'Arabi menyebut bahwa hijab (penghalang) muncul karena adanya kemiripan bentuk-bentuk di alam. Fenomena yang tampak serupa sering kali menipu penglihatan batin, sehingga manusia gagal melihat kebaruan Ilahi yang terus-menerus muncul. Padahal, setiap saat Tuhan menciptakan makhluk baru dalam keadaan baru, namun pengulangan bentuk yang tampak membuatnya tampak biasa dan tidak bermakna bagi mereka yang tidak tajam pandangannya.

Ibn 'Arabi menyebutkan bahwa hanya sebagian kelompok yang menyadari pentingnya pembaruan eksistensi secara terus-menerus, seperti kelompok al-Hasbāniyyah. Mereka mengakui bahwa dunia ini senantiasa diperbarui setiap saat. Namun, mereka belum mencapai realitas sejati karena masih terjebak pada analisis rasional-formal.

Demikian juga dengan pendapat tentang 'arad (accident), yaitu sifat-sifat yang tidak memiliki eksistensi mandiri. Pandangan ini mendekati kebenaran karena mengakui bahwa yang eksis hanyalah relasi, bukan hakikat tetap. Namun, masih belum sampai pada makna terdalam dari *tajalli* Tuhan.

Dari berbagai pandangan yang ada, Ibn Arabi memandang bahwa Qadhi Abu Bakar al-Baqillani adalah yang paling mendekati kebenaran. Ia menyatakan bahwa realitas kejadian di alam ini hanyalah relasi, bukan substansi yang berdiri sendiri. Selain itu, ia memahami bahwa sifat-sifat seperti pendengaran dan penglihatan Allah adalah fungsi dari makna tertentu, bukan zat yang berdiri sendiri ataupun identik dengan sifat ilmu. Meski belum sepenuhnya mencapai hakikat *wahdatul wujud*, pandangan ini mencerminkan pendekatan yang lebih tajam terhadap realitas transenden dan cara Tuhan berinteraksi dengan makhluk melalui sifat-sifat-Nya. Penjelasan Ibn Arabi dalam tafsirnya menyingkap bahwa ketenangan hati dan ma'rifatullah hanya dapat dicapai melalui pendakian dzikir yang berkelanjutan dan penuh kesadaran. Ibn 'Arabi dalam tafsirnya menyebutkan bahwa Dzikir secara garis besar dibagi menjadi dua[1] :

1. **Dzikir Jiwa dengan Lisan Dan Merenungkan Nikmat-Nikmat Allah**

(ذكر النفس باللساان والتفكر في النعم)

Konsep dzikir menurut Ibn 'Arabi mencerminkan pemahaman sufistik yang mendalam, di mana dzikir tidak hanya dimaknai sebagai pengulangan lafaz secara verbal, melainkan sebagai keterhubungan batin antara hamba dengan Tuhan yang diwujudkan melalui kehadiran jiwa dan kesadaran spiritual yang utuh. Dalam *Tafsīr Ibn 'Arabī*, ia menegaskan bahwa dzikir yang disertai tafakur terhadap nikmat-nikmat Allah adalah bentuk dzikir yang paling tinggi nilainya, karena membawa pelakunya pada realitas ma'rifah dan kesatuan eksistensial

[1] Muhyiddin Ibn Arabi, *Tafsīr Ibn 'Arabī*, ed. 'Ali al-Tanṭāwī (Beirut: Dār Ṣādir, n.d.), 341.

dengan Allah (fana').[2] Pandangan ini menempatkan dzikir dalam kerangka kontemplatif dan transendental, bukan semata ritual lahiriah. Berbeda halnya dengan pemahaman Imam al-Ghazali yang menekankan dzikir sebagai sarana tazkiyatun nafs atau penyucian jiwa yang bertujuan membangkitkan rasa takut dan harap kepada Allah.[3]

Sementara itu, Imam Nawawi dalam *al-Adzkar* lebih menekankan pada sisi praktis-ritualistik dzikir, yakni bagaimana dzikir dilakukan secara benar berdasarkan lafaz, waktu, dan jumlah tertentu.[4] Perbedaan ini menunjukkan bahwa Ibn 'Arabi lebih menekankan aspek esoteris dan metafisik dari dzikir, sedangkan al-Ghazali dan Nawawi berfokus pada dimensi psikologis dan syariat-lahiriah. Menurut DR. Mustafa Zahri Arti *Tafakur*, ialah Perasaan yang muncul dari dalam hati yang dapat diuraikan dengan lisan dan tulisan.

Al-Imam Abu Hamid Al-Ghazaly mengatakan: Ketahuilah bahwa tafakur itu adalah menghadirkan pengetahuan ke dalam hati untuk menghasilkan pengetahuan yang lain. Menurut Ulama Bahwa perbuatan akal yang dinamakan berfikir/tafakur itu tiada lain merupakan perbuatan yang berhubungan dengan dzat yang berfikir. Oleh karena itu, tidak mungkin proses berfikir terpisahkan dengan dzat yang berfikir. Dan sesungguhnya berfikir itu tidak layak digunakan dalam hal-hal yang tidak ada manfaatnya, pijakannya dan tidak ada realisasinya di muka bumi ini.[5]

---

[2] Ibn 'Arabi, *Tafsīr Ibn 'Arabī*, ed. 'Ali al-Tanṭāwī (Beirut: Dār Ṣādir, n.d.), hlm. 341

[3] Abu Hamid al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, Jilid IV (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005), hlm. 224–226.

[4] Imam Nawawi, *al-Adzkar al-Nawawiyyah* (Beirut: Dar Ibn Hazm, 2002), hlm. 5–7.

[5] Ainur Rofiq, Sutopo, . *Tafakur Dan Dzikirdalam Mencapai Ketenangan Hidup*, Conseils:Jurnal Bimbingan dan Konseling Islam, Vol. 03No. 01(April,2023, hal. 3-4

2. Dzikir Hati dengan Merenungkan Alam *Malakut* Dan Menyaksikan (Merenungi) Sifat-Sifat Keindahan Dan Keagungan Allah.

(ذكر القلب بالتفكر في الملكوت ومطالعة صفات الجمال و الجلال)

Dalam perspektif Ibn ‘Arabi, dzikir hati tidak hanya berupa kesadaran emosional, tetapi merupakan bentuk pencerapan batin yang mendalam terhadap realitas metafisik, yaitu alam malakut dan manifestasi sifat-sifat Allah. Alam malakut yang oleh para sufi dimaknai sebagai dunia batin, tempat munculnya cahaya ruhani dan malaikat menjadi objek kontemplasi bagi hati yang berdzikir. Dalam dzikir ini, hati bukan sekadar mengingat, melainkan menyaksikan (musyahadah) dengan nur basirah (cahaya intuisi ruhani), sehingga sifat-sifat jamal (keindahan) dan jalal (keagungan) Allah terpantul dalam kedalaman jiwa manusia.[6]

Menurut Ibn ‘Arabi, proses ini hanya mungkin terjadi jika hati telah bersih dari hijab-hijab duniawi dan mampu masuk ke dalam ruang kesadaran ruhani yang disebutnya sebagai *alam arwah* atau *malakut*. Di sinilah dzikir berubah menjadi penyaksian ruhani, bukan sekadar pengulangan lafaz atau ingatan intelektual. Dalam konteks ini, dzikir menjadi sarana menuju realisasi *tauhid dzauqi*, yaitu tauhid yang dialami secara langsung melalui kehadiran rasa dan pengalaman spiritual.[7] Jika dibandingkan dengan pendekatan Imam al-Ghazali, dzikir hati juga diakui sebagai bentuk dzikir paling tinggi, tetapi lebih difokuskan pada penyucian jiwa dari sifat tercela dan peningkatan kedekatan secara spiritual kepada Allah.[8]

Al-Ghazali menekankan bahwa dzikir hati adalah dzikir yang mampu mempengaruhi perilaku dan membentuk akhlak. Sementara

---

[6] Ibn ‘Arabi, *Tafsīr Ibn ‘Arabī*, ed. ‘Ali al-Tanṭāwī (Beirut: Dār Ṣādir, n.d.), hlm. 342.

[7] Ibn ‘Arabi, *Futūḥāt al-Makkiyyah*, Juz I (Beirut: Dār Ṣādir, n.d.), hlm. 125–126

[8] Abu Hamid al-Ghazali, *Ihya’ ‘Ulum al-Din*, Jilid IV (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2005), hlm. 228–230.

itu, pandangan Ibn ‘Arabi membawa dimensi tersebut lebih jauh ke ranah eksperiensial mistik, yakni kesatuan antara dzikir dan *musyahadah*, di mana seorang hamba bukan hanya sadar akan kehadiran Allah, tetapi mengalami-Nya secara batiniah.

Dengan demikian, dapat dianalisis bahwa dzikir hati menurut Ibn ‘Arabi bukan hanya aktivitas spiritual pasif, melainkan proses aktif transendensi yang mengangkat kesadaran manusia untuk menembus realitas gaib dan menyaksikan keindahan serta keagungan Ilahi dalam segala aspek wujud. Pemaknaan ini memperluas pemahaman dzikir sebagai media penyatuan antara makhluk dengan al-Ḥaqq, dalam kerangka pengalaman ruhani yang bersifat langsung dan intuitif

3. Dzikir Sirr (Bagian Terdalam Dari Hati) dengan Munajat

(ذكر السر بالمناجات)

Dalam ajaran Ibn ‘Arabi, dzikir sirr atau dzikir dalam *lubuk hati paling dalam* adalah bentuk dzikir yang paling halus dan paling tinggi kedudukannya. Sirr, menurut para sufi, adalah dimensi ruhani terdalam dari manusia yang tidak diketahui siapa pun selain Allah dan pemiliknya. Dzikir sirr merupakan kesadaran tersembunyi yang berlangsung tanpa suara, tanpa lafaz, bahkan tanpa gerak hati yang nyata, tetapi sepenuhnya tertuju kepada Tuhan. Dalam konteks ini, dzikir berubah menjadi munajat ruhani, yakni percakapan batin antara hamba dan Sang Khalik yang berlangsung dalam keheningan spiritual yang dalam.[9]

Ibn ‘Arabi menyatakan bahwa dzikir sirr adalah keadaan di mana jiwa telah benar-benar fana (lebur) dari kesadaran dirinya dan hanya tertuju kepada Allah semata. Pada tingkatan ini, dzikir tidak lagi berbentuk kata atau lafaz, tetapi berupa kehadiran murni (ḥuḍūr)

[9] Ibn ‘Arabi, *Futūḥāt al-Makkiyyah*, Juz I (Beirut: Dār Ṣādir, n.d.), hlm. 128–130.

yang dibalut oleh rasa rindu, takut, harap, dan cinta ilahiah.[10] Munajat yang keluar dari sirr bukan sekadar doa atau permintaan, melainkan sebuah penyandaran total (tawakkul) dan pengakuan akan ketidakberdayaan di hadapan keagungan-Nya. Berbeda dengan dzikir lisan atau dzikir hati yang masih bisa disadari oleh akal, dzikir sirr berada di luar jangkauan logika dan ekspresi verbal**.**

Oleh karena itu, Ibn ‘Arabi memandang bahwa dzikir sirr adalah bentuk dzikir yang paling dekat dengan makna tauhid murni**,** karena tidak lagi melibatkan dualitas antara hamba dan Tuhan. Dalam kondisi ini, munajat bukan hanya permohonan, tetapi penyatuan batin dalam kesadaran akan keberadaan-Nya yang absolut. Ulama lain seperti al-Ghazali juga menyinggung keberadaan dzikir sirr, namun lebih dalam konteks tazkiyatun nafs dan pengendalian lintasan hati (khatir). Dalam *Ihya’ ‘Ulum al-Din*, al-Ghazali menjelaskan bahwa dzikir sirr adalah bentuk dzikir yang mampu membimbing seseorang pada derajat *al-yaqin* (keyakinan penuh), tetapi tidak banyak membahas dimensi penyatuan ruhani sebagaimana dikembangkan oleh Ibn ‘Arabi.[11]

Dengan demikian, dapat dianalisis bahwa konsep dzikir sirr dengan munajat menurut Ibn ‘Arabi adalah puncak dari perjalanan spiritual, di mana munajat tidak lagi menjadi permohonan, tetapi menjadi ekspresi terdalam dari cinta, kerinduan, dan ketundukan absolut kepada Tuhan, yang hanya mungkin dirasakan oleh hati yang telah terbebas dari keterikatan duniawi

[10] Ibn ‘Arabi, *Tafsīr Ibn ‘Arabī*, ed. ‘Ali al-Tanṭāwī (Beirut: Dār Ṣādir, n.d.), hlm. 343.

[11] Abu Hamid al-Ghazali, *Ihya’ ‘Ulum al-Din*, Jilid IV (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2005), hlm. 231–232.

4. Dzikir Ruh Dengan Musyahadah (Penyaksian Batin Terhadap Kehadiran Allah)

(ذكر الروح بالمشاهدة)

Dalam pandangan Ibn ‘Arabi, dzikir ruh merupakan tingkatan tertinggi dalam laku spiritual, karena melibatkan bukan hanya hati atau sirr, tetapi hakikat ruh manusia itu sendiri. Dzikir ini tidak lagi berupa pengucapan atau gerakan batin, melainkan sebuah musyahadah (penyaksian ruhani) langsung terhadap kehadiran Allah dalam segala wujud. Musyahadah yang dimaksud adalah pengalaman spiritual yang terjadi ketika ruh menyadari dan "menyaksikan" kehadiran Allah, bukan dengan mata fisik, tetapi dengan mata batin (bashirah) yang telah diterangi oleh cahaya ilahi.[12]

Ibn ‘Arabi menjelaskan bahwa dzikir ruh hanya bisa terjadi setelah seorang salik (pejalan spiritual) melewati tahap-tahap penyucian diri yang panjang. Dalam keadaan ini, dzikir tidak lagi diucapkan atau direnungkan, tetapi dihidupi ruh berdzikir karena seluruh keberadaannya telah menyatu dalam kesadaran terhadap Allah. Inilah yang disebut sebagai dzikir yang mewujud dalam eksistensi, di mana antara dzikir dan yang berdzikir tidak lagi terpisah.^2 Pada level ini, musyahadah tidak menghasilkan informasi baru secara intelektual, tetapi menghadirkan rasa kehadiran Tuhan yang tak terlukiskan, sebagai bentuk puncak dari tauhid dzauqi (tauhid yang dialami secara langsung).

Berbeda dari konsep dzikir yang lebih banyak dibahas dalam dimensi ritual atau psikologis oleh ulama seperti Imam Nawawi dan al-Ghazali, dzikir ruh menurut Ibn ‘Arabi membawa manusia masuk ke dalam pengalaman ontologis, yaitu kesatuan antara wujud manusia dan wujud Ilahi (al-Wujūd al-Haqq). Dalam *Futūḥāt al-Makkiyyah*,

[12] Ibn ‘Arabi, *Tafsīr Ibn ‘Arabī*, ed. ‘Ali al-Tanṭāwī (Beirut: Dār Ṣādir, n.d.), hlm. 344.

Ibn ‘Arabi menulis bahwa saat ruh berdzikir, maka Allah-lah yang sedang berdzikir kepada Diri-Nya melalui wujud hamba-Nya.[13]

Dengan demikian, dzikir ruh menurut Ibn ‘Arabi bukan hanya merupakan ibadah, tetapi penyaksian batin terhadap kehadiran Allah yang absolut dan tidak terputus. Ini adalah bentuk dzikir yang tidak lagi bersandar pada kesadaran dualistik antara hamba dan Tuhan, melainkan dzikir dalam kesadaran tauhid sejati. Pemahaman ini memperdalam makna dzikir sebagai laku spiritual yang menyatukan dimensi syariat, hakikat, dan makrifat dalam satu kesadaran wujud.

5. Dzikir Khafā’ (Yang Tersembunyi) dengan Munajat dalam Pelukan (Spiritual)

(ذكر الخفاء بالمناجات في المعانقة)

Dzikir *khafā’*, menurut Ibn ‘Arabi, merupakan tingkatan dzikir paling tersembunyi dan paling dekat dengan dimensi Ilahiah, karena terjadi secara rahasia dalam batin terdalam hamba tanpa disadari oleh akal, lisan, bahkan hati. Dzikir ini berada pada level kesadaran spiritual yang melampaui bentuk, suara, dan artikulasi**, s**ehingga hanya ruh yang mampu mengalaminya dalam keadaan fana dari segala sesuatu selain Allah. Dalam kondisi ini, dzikir berlangsung dalam kesunyian total, sebagaimana disebut Ibn ‘Arabi sebagai *dzikr fī l-hadhrah* (dzikir dalam kehadiran mutlak), yang hanya terjadi ketika hamba berada dalam pelukan spiritual (al-ḥaḍrah al-rūḥiyyah) Tuhan.[14]Munajat yang terjadi pada level *khafā’* tidak lagi berupa permohonan atau tangisan batin seperti dalam dzikir hati atau sirr, tetapi berupa ketundukan eksistensial total, di mana ruh tidak lagi bicara, tetapi menyatu dalam getaran kehadiran Allah. Dalam *Futūḥāt al-Makkiyyah*, Ibn ‘Arabi menyatakan bahwa dzikir khafā’ adalah

[13] Ibn ‘Arabi, *Futūḥāt al-Makkiyyah*, Juz II (Beirut: Dār Ṣādir, n.d.), hlm. 215

[14] Ibn ‘Arabi, *Tafsīr Ibn ‘Arabī*, ed. ‘Ali al-Tanṭāwī (Beirut: Dār Ṣādir, n.d.), hlm. 345

dzikir yang dilakukan oleh Allah dalam diri hamba-Nya, bukan sebaliknya; yakni hamba menjadi *mediator wujud* bagi Allah untuk menyatakan diri-Nya.[15] Berbeda dari pendekatan Imam Nawawi yang menekankan pentingnya pengucapan dan ketepatan lafaz dalam dzikir.[16] dan juga berbeda dari Imam al-Ghazali yang mengaitkan dzikir dengan kesadaran moral dan penyucian jiwa**.**[17] maka Ibn ‘Arabi memandang dzikir khafā’ sebagai momen keintiman eksistensial tertinggi, yakni saat hamba "diam dalam pelukan Tuhan", dan Tuhan-lah yang menghidupi dzikir itu.

Analisis ini menunjukkan bahwa dalam dzikir khafā’, terjadi penghilangan batas subjek-objek**,** di mana hamba tidak lagi merasa sedang menyebut nama Allah, melainkan ia menjadi bagian dari pancaran Nama-Nya itu sendiri. Inilah yang oleh Ibn ‘Arabi disebut sebagai tajallī dzātī (penampakan Dzat), bentuk penyaksian tertinggi yang tidak bisa digapai dengan usaha biasa, tetapi hanya bisa dicapai oleh mereka yang telah sampai pada maqām *fanā’* dan *baqā’* secara hakiki.

6. Dzikir kepada Allah dengan (mengalami) Fana' di dalam-Nya)

ذكر اللة بالفناء فيه

Dzikir dalam bentuk tertingginya menurut Ibn ‘Arabi adalah dzikir yang disertai dengan pengalaman *fanā’***,** yaitu kondisi spiritual ketika seorang hamba lenyap kesadarannya akan eksistensi diri, dan hanya yang tersisa adalah kesadaran terhadap Allah semata. Dalam konteks ini, dzikir bukan lagi aktivitas hamba untuk mengingat Tuhannya, tetapi merupakan proses ilahiah, di mana Allah-lah yang berdzikir kepada Diri-Nya melalui wujud hamba tersebut. Ibn ‘Arabi

[15] Ibn ‘Arabi, *Futūḥāt al-Makkiyyah*, Juz II (Beirut: Dār Ṣādir, n.d.), hlm. 217–218.
[16] Imam Nawawi, *al-Adzkar al-Nawawiyyah* (Beirut: Dar Ibn Hazm, 2002), hlm. 6.
[17] Abu Hamid al-Ghazali, *Ihya’ ‘Ulum al-Din*, Jilid IV (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2005), hlm. 224

menyebut kondisi ini sebagai *dzikr al-ḥaq bi al-ḥaq fī al-ḥaq*, yakni "dzikir Allah, oleh Allah, dalam Allah.[18] Dalam pengalaman *fanā'*, dzikir menjadi mediasi keheningan spiritual total, di mana tidak ada lagi kata, kehendak, atau kesadaran dualistik antara Tuhan dan makhluk. Dzikir menjadi bentuk eksistensi murni (al-wujūd al-maḥḍ), di mana keberadaan hamba telah sepenuhnya larut dalam *Dzat Ilahi*. Fanā' bukan berarti kehilangan diri secara fisik atau kehancuran ontologis, melainkan kelenyapan ego dan identitas diri, sehingga tidak ada lagi keakuan selain kehadiran Allah yang absolut.[19] Ibn 'Arabi menegaskan bahwa tahapan ini hanya dapat dicapai oleh mereka yang telah melampaui dzikir lisan, hati, sirr, dan ruh. Fanā' adalah titik akhir dari semua tahapan dzikir, yang kemudian diikuti dengan *baqā'*, yakni kekekalan dalam Allah, ketika hamba tetap hidup di dunia dengan kesadaran Ilahi yang terus-menerus.[20] Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* (Berkeley: University of California Press, 1984), hlm. 194. Dalam keadaan ini, dzikir bukan hanya ibadah, tetapi identitas ruhani, karena yang berdzikir bukanlah lagi hamba secara personal, tetapi *tajallī* (penampakan) Allah dalam dan melalui hamba tersebut.

Berbeda dengan ulama seperti Imam al-Ghazali yang membahas *fanā'* lebih dalam kerangka pengendalian nafs dan puncak dari tazkiyatun nafs, Ibn 'Arabi memahami *fanā'* sebagai pengalaman metafisik terdalam dalam laku spiritual, yakni penyatuan antara makhluk dan al-Ḥaqq, bukan dalam arti ontologis (hulul), tetapi dalam kesadaran eksistensial (wujūdī).[21]

---

[18] Ibn 'Arabi, *Futūḥāt al-Makkiyyah*, Juz II (Beirut: Dār Ṣādir, n.d.), hlm. 220.
[19] Ibn 'Arabi, *Tafsīr Ibn 'Arabī*, ed. 'Ali al-Tanṭāwī (Beirut: Dār Ṣādir, n.d.), hlm. 346.

[20] Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* (Berkeley: University of California Press, 1984), hlm. 194.
[21] Abu Hamid al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, Jilid IV (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005), hlm. 238–240

B. Relavansi ajaran ketenangan hati dalam *Al-Futūḥāt Al-Makkīyah* terhadap kehidupan spiritual Umat Islam masa kini

Ajaran ketenangan hati yang terdapat dalam *Al-Futūḥāt Al-Makkīyah* karya Ibn ‘Arabi memiliki relevansi yang sangat kuat terhadap kondisi spiritual umat Islam di era modern. Dalam kehidupan yang semakin kompleks dan serba cepat, banyak individu mengalami kegelisahan batin, stres, serta krisis makna. Dalam konteks ini, pemikiran Ibn Arabi hadir sebagai tawaran spiritual yang mendalam untuk mengatasi keresahan eksistensial tersebut. Ia tidak hanya menyentuh sisi teologis, tetapi juga meresap hingga ke ranah psikologis dan eksistensial manusia

Ibn ‘Arabi menjelaskan bahwa ketenangan hati sejati tidak bersumber dari keadaan eksternal yang tenang atau kestabilan materi, melainkan dari dzikir yang terus-menerus dan kesadaran mendalam akan kehadiran Allah dalam setiap aspek kehidupan. Dalam *Al-Futūḥāt Al-Makkīyah*, ia menguraikan bahwa segala bentuk perubahan dalam hidup merupakan bagian dari *tajalli* yakni manifestasi Tuhan dalam berbagai bentuk yang tak terhingga. Dengan demikian, perubahan bukanlah ancaman, tetapi wujud dari dinamika ilahi yang perlu disikapi dengan hati yang lapang dan penuh iman.

Pemahaman Ibn Arabi ini mendorong manusia untuk tidak terjebak dalam penolakan terhadap perubahan atau menggantungkan kebahagiaan pada sesuatu yang bersifat duniawi dan fana. Sebaliknya, ia mengajak agar setiap perubahan dijadikan sebagai jembatan untuk memperkuat koneksi spiritual dengan Allah. Ajaran ini sejalan dengan konsep spiritualitas Islam yang menekankan tauhid secara menyeluruh, termasuk dalam cara memaknai dan menyikapi kenyataan hidup yang terus bergerak

Oleh karena itu, ajaran ketenangan hati dari Ibn Arabi menjadi sangat relevan untuk dijadikan sebagai solusi spiritual umat Islam masa kini. Dalam dunia yang semakin materialistis dan penuh tekanan psikologis, ajaran ini dapat menjadi sumber inspirasi untuk menemukan makna, keteguhan, dan kedamaian batin. Dengan menjadikan dzikir dan

kesadaran akan tajalli sebagai landasan, umat Islam dapat menghadapi kehidupan modern dengan sikap yang lebih tenang, ikhlas, dan penuh keyakinan akan kehadiran dan kebijaksanaan Tuhan di balik setiap peristi

BAB V
PENUTUP

A. Kesimpulan

1. Menurut Ibn Arabi ketenangan hati merupakan manifestasi dari tajalli (penampakan) Tuhan dalam diri manusia yang beriman melalui dzikir. Sehingga hati menjadi damai karena menyadari kehadiran al-Haqq dan dirinya sebagai cermin realitas Tuhan.
2. Ajaran ketenangan hati penafsiran Ibn ‘Arabi ini dapat menjadi solusi spiritual bagi umat Islam masa kini agar tidak terjebak dalam kecemasan duniawi, melainkan menjadikan setiap pengalaman hidup sebagai ladang untuk memperdalam hubungan dengan Allah. Dan ajaran ketenangan hati Ibn ‘Arabi sangat relevan untuk membantu umat Islam menemukan makna dan kedamaian batin dalam menjalani kehidupan modern.

B. Saran

Berdasarkan hasil kajian yang telah dilakukan, peneliti ingin menyampaikan beberapa saran sebagai berikut:

1. Peneliti selanjutnya disarankan untuk memperluas kajian terhadap berbagai sumber atau referensi yang relevan dengan topik penelitian, agar hasil penelitian menjadi lebih komprehensif dan mendalam
2. Peneliti selanjutnya disarankan menganalisis karya-karya lain Ibn ‘Arabi agar lebih mendalam dan bervariatif

DAFTAR PUSTAKA

A'rifatul Hikmah, *" Konsep Jiwa Yang Tenang Dalam Al-Qur'an (Studi Tafsir Tematik*), Skripsi Thesis, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2010, hlm. 4

Ibid, hlm 7

Abd jalaluddin, (*Ketenangan Jiwa Menurut Fakhr Al-Dīn Al-Rāzī Dalam Tafsīr Mafātih Al-Ghayb*) 2018. hlm. 48

Ibid, hlm. 48

As-Syarqawi, *Nahwa Ilm an-Nafsi al-Islami* (Mesir : al-Hai'ah al-Misriyah, 1979)

As-Syarqawi, *Nahwa Ilm an-Nafsi al-Islami* (Mesir : al-Hai'ah al-Misriyah, 1979)

Abd jalaluddin, (*Ketenangan Jiwa Menurut Fakhr Al-Dīn Al-Rāzī Dalam Tafsīr Mafātih Al-Ghayb*) 2018. Hal 48

As-Syarqawi, *Nahwa Ilm an-Nafsi al-Islami* (Mesir : al-Hai'ah al-Misriyah, 1979)

Abu Al-Laits As-Samarqandi, *Tafsir Bahrul Ulum*, (*Dar al-Kutub al-Ilmiyah*, 1993), Juz 2, hlm.192

Azyumardi Azra, *Ensiklopedi Tasawuf*, Jilid 3, Bandung: Angkasa, 2021, h. 1065

Ahmad Rizqon, "*Konsep Sujud Menurut Ibnu Arabi Dalam Kitab Tafsir AlQur"an Al-Karim Dan Futuhat Al-Makkiyah*," Tesis. Semarang: Pascasarjana Ilmu Al-Qur"an Dan Tafsir Universitas Islam Negeri Walisongo, 2020, h. 68.

Ahmad Miftachul Ulum, "*Korelasi Tasawuf Akhlaqi, Irfani dan Falsafi (Antara Abdul Qadir al-Jilani, Rabi"ah al-Adawiyah dan Ibnu Arabi)*," dalam Jurnal Pengetahuan tentang Ilmu dan Hikmah, Vol.07 No. 02 2022, h. 88.

Abdul Wasik dan Alfiyah Laila Alfiyatin, *Upaya Peningkatan Moral Perspektif Wahdatul Wujud Ibnu Arabi*, dalam Jurnal Syifa al-Qulub, Vol. 3 No. 2 2019, h. 125

Adib Bisri dan Munawwir Af, *Kamus al-Bisri*, Surabaya: Pustaka Program

Aififuddin Idrus, *The Religion of love Ibnu Arabi in the perspectiv of Psycho Historical hermeneutics*, dalam jurnal sosial science an human research, Vol. 06 No. 2 2023, h. 1216.

Ahmad Habib, "*The Concept Achievent of Insan Kamil According to Syekh Muhammad Nafis al-Banjari*," dalam *International Conference Series*, Vol.04 No. 02 2022,h. 127.

Abdillah Afabih dan Viki Junianto, "*Examining Ibnu Arabi"s Kashf Method on the Authenticity of Hadis,*" dalam Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur‟an dan Hadis, Vol. 23 No 1 2022, h. 111-124.

Abdur Rasyad,Penafsiran *Alif Lam Mim* Dalam Kitab *Al- Futuhat Al-Makkiyyah* Karya Ibn Arabi, Skripsi, IAIN Palangkaraya, 2022

Ainul Fithriyah, "*Manusia Ideal Dalam Prespektif Tasawuf & Filsafat (Studi Komperatif Pemikiran Ibnu Araby dan Nietsche Tentang Manusia*)," dalam *Jurnal STAI al- Azhar*, Vol.1 No. 1 2020, h. 5.

Abd al-Karim al-Jilli dan Pemaknaannya dalam, Konteks Kkekinian," dalam, *Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial budaya* Vol. 3 No. 2 2018, h. 181

Asti Wulandari, Khazanah Jurnal Studi Islam dan Humaniora Volume XV, Nomor 01 2017:*Nafs Sufism Pschology Robert Frager's Perspektive* (Marabahan : Indonesia), 23

Burhanuddin, " *Zikir Dan Ketenangan Jiwa (Solusi Islam Mengatasi Kegelisahan Dan Kegalauan Jiwa), Mimbar* : Jurnal Media Intelektual Muslim dan Bimbingan Rohani, Vol. 6, No, 1, 2020.

Dhur Anni dan Yuchbibun Nury. *Ketenangan Hati Perspektif Tafsir Fi Dzilalil Quran (Kajian Mental Health dalam Alquran.* Spiritual Healing: Jurnal Tasawuf dan Psikoterapi, Vol 4, No: 1 June 2023: 42-51

Departemen Agama RI, Al-Qur'an dan Terjemahannya, Jakarta: PT. Surya Prisma Sinergi,2012

Endang Ekowati, "Al-Hikmah," dalam *Jurnal Theosofi dan Peadaban Islam* Vol. 02 No. 01 2020, h. 111.

Eni Zulaiha, "Taryudi Taryudi, Analisis Manhaj Khas KitabTafsir Ahkâm AlQur‟an Karya Ibn al-Arabi," dalam Jurnal Iman dan Spiritualitas, Vol.3 No. 2 2023, h. 221

Firdiyan Nailul Farokh, *Zikir Dan Kesehatan Jantung Perspektif Qs.Ar-Ra'du Ayat 28,* Skripsi, Tafsir Fakultas Ushuluddin Institut Agama Islam Negeri Kudus, 2022

Hoesna Maris Elkindi, " *Faktor Penyebab Dan Dampak Penyalahgunaan Napza (Studi Di Pondok Pesantren Al-Qodir Yogyakarta*) " , Skripsi thesis, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2016, hlm. 21

Haidar Bagir , *Mengenal Tasawuf*, Jakarta Selatan: Mizan Digital Publishing, 2019, h. 7

Ibnu Arabi, *Kasyf al-Ma'na an Sirri Asma' Allah al-Husna*, Mesir: Syarikah al-Quds, th, h. 257

Ibnu 'Arabi, *Al-Futuhat.* Edisi Indonesia. Jilid. 1, hlm 17
Ibn 'Arabi, *al-Futuhat al-Makiyyaht.* Jilid 6. hal. 233

Ibnu 'Arabi, *al-Futuhat al-Makiyyah.* Jilid 6. hal 61

Ibnu 'Arabi, *AL-FUTŪḤĀT AL-MAKKĪYAH.*Edisi Indonesia hal. 21-25

Ibnu 'Arabi, *Al-Futuhat.* Edisi Indonesia.. hal. 30

Ibnu 'Arabi, *Al-Futuhat.* Edisi Indonesia hal. 16-17

Ibnu 'Arabi, *Al-Futuhat.* Edisi Indonesia.Jilid. 1, hlm. 17-18

Ibn 'Arabi, *Al-Futuhat al-Makiyyah,* Jilid. 1. hal. 96-97

Ibn 'Arabi, *Al-Futuhat al-Makiyyah*. Jilid 3. hal. 245

Ibnu Arabi, *AL-FUTŪḤĀT AL-MAKKĪYAH* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2011), Jilid 7, hlm.32

Ibnu Arabi, Tafsir Ibnu Arabi, Mesir (1905), Jilid 1, hlm.341

Kiki Muhammad Hakiki dan Arsyad Sobby Kesuma, "Insan Kamil Dalam Perspektif Slamet Susilo, "Konsep Leadership Perspektif Filsafat Sufistik," dalam *Jurnal Istighna*, Vol.5 No. 2 2022, h. 123.

Laleh Bakhtiar, *Mengenal Ajaran kaum sufi*, Serang: A-Empat, 2015, h.104

Ibnu 'Arabi, *Al-Futuhat*, Edisi Indonesia Jil. 1. hal.16

Lety Febriana, *et.al*., "Implikasi Konsep Insan Kamil Ibnu Arabi Terhadap Pendidikan Islam Berkemajuan," *Internasional Conference on Tradition and Religious Studies*, Vol. 1 No.1 2022, h. 136

Muhammad Illias Bin Mohd Sabri, " *Terapi Al-Qur'an Dalam Upaya Pemulihan Orang Dengan Masalah Kejiwaan (ODMK) ",* Skripsi thesis, UIN Ar-Raniry Banda Aceh, 2017, hlm. 28-29.

Muhammad Khalilul Majid, " *Telaah Nilai Sufistik Tafsir Ibnu Arabi : Studi Q.S Al-Fatihah " ,* Skripsi, 2024, hlm.25

M. Zulfikri Islami*, Ketenangan Hati dalam Al-Qur'an (Study Analisis Penafsiran Tatma'innul Qulub Sebagai Obat Overthinking dan Kecemasan Berlebihan (*

*Enxiety)),*Skripsi, Fakultas Syariah Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang, 2023

Muhammad Hilmi Jalil , Zakaria Stapa dan Raudhah Abu Samah*, konsep hati menurut Al- Ghazali* (Malaysia : reflektika, 2016) hal 61-62

M. Yasir Nasution, *Manusia Menurut al-Ghazali*, Medan: Merdeka Kreasi, 2022

Muh. Muhyiddin, *et.al.*, "Konsep Ke Tuhanan Perspektif Ibnu Arabi," dalam, *Jurnal Tasamuh*, Vol. 14 No. 1 2022, h. 16

Muhyi ad-Din Ibnu Arabi, Fushus al-Hikam (Syarah Abd- ar-Razaq al-Qasyani), Cairo: Dar Afak an-Nasyr Wa at-Tauzi", 2016, h. 13

Muhyiddin Ibnu „Arabi, Syajarah al-Kawn, Riyadh: t.tp 1985, h. 19

Mulyadhi Kartanegara, *Menyelami Lubuk Tasawuf* (Jakarta: Erlangga,

M. Quraish Shihab, Enksiklopedia al-Qur"an, Kajian Kosa Kata (Jakarta: Lentera Hati, 2007). Hal. 298

2006), 5.

M. Quraish Shihab, lentera hati (bandung, mizan. 2008). Hal 7

M. Zulfikri Islami, *Ketenangan hati dalam al-qur'an (study analisis penafsiran tatma'innul Qulub sebagai obat overthinking dan kecemasan berlebihan (enxiety)*, Skripsi, Fakultas Syariah Universitas Islam Negeri Maualana Malik Ibrahim Malang, 2023

Nurul Fani Nasrulloh, " *Konsep Ketenangan Hati Perspektif Al-Qur'an (Studi Analisis Semantik Toshihiko Izutsu)"*, Skripsi, UIN Prof. K.H. Saifuddin Zuhri Purwokerto, 2023, Hlm. 8-9.

Nihayatul Husna Aniqoh, " *Konsep Al-Ḥubb Al-Ilāhi Perspektif Ibn 'Arabī; Tafsir Esoteris Ayat-Ayat Ḥubb Dalam Kitab Alfutūḥāt Al-Makkiyyah " , Al-Mubarak,* Vol. 6, No. 2, hlm. 203, 2021

Novi Nurjannah Azhari, *Ketenangan Hati dalam Al-Qur'an (Telaah Pemikiran Syaikh Najmuddin Al-Kubro),* Skripsi, Fakultas Ushuluddin dan Filsafat Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, 2019

Nindi Rahmat Saputri, *SQ (Spiritual Quotient) Perspektif Al-Qur'an (Kajian Tafsir Surah An-Nahl Ayat 90 Dengan Pendekatan Psikologi,* Skripsi, Fakultas Ushuluddin Adab dan Humaniora Universitas Islam Negeri Salatiga 2024

Nasiruddin Zuhdi, Ensiklopedi Religi Kata-kata Serapan Asing Arab-Indonesia (Jakarta: Yayasan Waqaf Darus-Sunnah, 2019), hal 294

Sri tanti*, Terapi Penyakit Jiwa Perspektif Al-Qur'an (Elaborasi Tentang Ayat-Ayat Tentang Syifa' Dalam Al-Qur'an)*. 2017, hal 44.

Syarifah Rahmah, *Konsep Ketenangan Jiwa Menurut Hamka (Studi Tafsir Al-Azhar),* Skripsi, Fakultas Ushuluddin dan Humanioran Universitas Islam Negeri Antasari Bnjarmasin, 2023.

Umi Kulsum, *Ketenangan jiwa dalam keberhasilan proses pendidikan remaja*. 2015

Kanal Sembilan, hadits tentang hati. 27 februari 2023. Diakses 14 november 2023

Habibi Al-Amin, *Tafsir Sufi Lata'if Al-Isyarat Larya Al-Qusyairi*, Jurnal : Suhuf Vol. 9, No. 1 (Jombang: Universitas Hasyim Asy‟ari, 2016), 63-64.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

A. Identitas Diri

1.	Nama Lengkap	: Lukman Khakim
2.	NIM	: 2104026195
3.	Jurusan	: Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
4.	Tempat, Tanggal Lahir	: Pekalongan, 23 November 1995
5.	Alamat	: Ds. Pegandon Kec. Karangdadap Pekalongan
6.	Nomor Telepon	: 085802227268
7.	Jenis Kelamin	: Laki-laki
8.	Agama	: Islam
9.	Email	: lukmankhakim231195@gmail.com

B. Latar Belakang Pendidikan

a. Pendidikan Formal
   1. TK. PGRI Pakumbulan Buaran
   2. SDN Pakumbulan Buaran
   3. MTs Salafiyyah Simbang Kulon Buaran
   4. MAS Simbang Kulon Buaran

b. Pendidikan Non Formal
   1. Ponpes Al-Fadlu Wal Fadlilah Kaliwungu Kendal

Daftar riwayat hidup ini dibuat dengan sebenar-benarnya dan semoga bisa dapat dipergunakan sebagaimana mestinya.