

**TAFSIR SUFISTIK TENTANG NUR MUHAMMAD
(STUDI HERMENEUTIS TERHADAP PENAFSIRAN
IBNU ‘ARABI)**

TESIS

Diajukan untuk Memenuhi Salah Satu Syarat
Guna Memperoleh Gelar Magister
Dalam Ilmu Ushuluddin dan Humaniora
Prodi Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir



Oleh:
MUHAMMAD ALI FUADI
NIM: 1600088017

**PROGRAM MAGISTER ILMU AL-QUR’AN DAN TAFSIR
FAKULTAS USHULUDDIN DAN HUMANIORA
UIN WALISONGO SEMARANG
2020**

PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama Lengkap : **Muhammad Ali Fuadi**
NIM : 1600088017
Judul Penelitian : Tafsir Sufistik Tentang Nur Muhammad
(Studi Hermeneutis Terhadap Penafsiran Ibnu
'Arabi)
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir (IAT)

Menyatakan bahwa tesis yang berjudul:

TAFSIR SUFISTIK TENTANG NUR MUHAMMAD (Studi Hermeneutis Terhadap Penafsiran Ibnu 'Arabi)

Secara keseluruhan adalah hasil penelitian/ karya saya sendiri, kecuali bagian tertentu yang dirujuk sumbernya.

Semarang, 20 Desember 2020

Yang membuat pernyataan,



Muhammad Ali Fuadi

NIM. 1600088017



**KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
FAKULTAS USHULUDDIN DAN HUMANIORA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO**

Jl. Prof. Dr. Hamka Ngaliyan Kampus 2, Semarang 50185,

Telepon (024) 7601294. Website: www.usshuluddin.walisongo.ac.id. Email: ibum@walisongo.ac.id

PENGESAHAN TESIS

Tesis yang ditulis oleh:

Nama lengkap : **Muhammad Ali Fuadi**

NIM : 1600088017

Judul Penelitian : Tafsir Sufistik Tentang Nur Muhammad
(Studi Hermeneutis Terhadap Penafsiran Ibnu
'Arabi)

telah dilakukan revisi sesuai saran dalam Sidang Ujian Tesis pada tanggal
23 Desember 2020 dan layak dijadikan syarat memperoleh Gelar Magister
dalam bidang Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir.

Disahkan oleh:

Nama lengkap & Jabatan

tanggal

Tanda tangan

Dr. H. Moh. Nor Ichwan, M.Ag.

Ketua Sidang/Penguji

Dr. Mohammad Sobirin, M.Hum.

Sekretaris Sidang/Penguji

Dr. H. Abdul Muhaya, M.Ag.

Pembimbing/Penguji

Dr. H. Hasyim Muhammad, M.Ag.

Pembimbing/Penguji

Dr. H. Zainul Adzfar, M.Ag.

Penguji

NOTA DINAS

Semarang, 20 Desember 2020

Kepada
Yth. Dekan Fakultas Ushuluddin dan Humaniora
UIN Walisongo
di Semarang

Assalamu 'alaikum wr. wb.

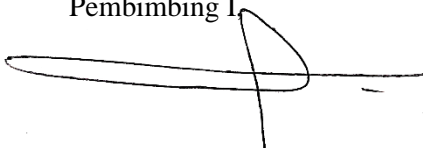
Dengan ini diberitahukan bahwa saya telah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap tesis yang ditulis oleh:

Nama Lengkap : **Muhammad Ali Fuadi**
NIM : 1600088017
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Judul Penelitian : Tafsir Sufistik Tentang Nur Muhammad
(Studi Hermeneutis Terhadap Penafsiran Ibnu
'Arabi)

Kami memandang bahwa tesis tersebut sudah dapat diajukan kepada Fakultas Ushuluddin dan Humaniora UIN Walisongo untuk diujikan dalam Sidang Ujian Tesis.

Wassalamu 'alaikum wr. wb.

Pembimbing I



Dr. H. Abdul Muhaya, MA.
NIP. 19621018 199101 1 002

NOTA DINAS

Semarang, 20 Desember 2020

Kepada
Yth. Dekan Fakultas Ushuluddin dan Humaniora
UIN Walisongo
di Semarang

Assalamu 'alaikum wr. wb.

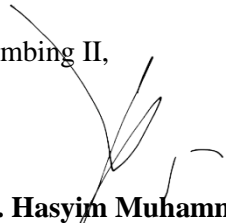
Dengan ini diberitahukan bahwa saya telah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap tesis yang ditulis oleh:

Nama Lengkap : **Muhammad Ali Fuadi**
NIM : 1600088017
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Judul Penelitian : Tafsir Sufistik Tentang Nur Muhammad
(Studi Hermeneutis Terhadap Penafsiran Ibnu 'Arabi)

Kami memandang bahwa tesis tersebut sudah dapat diajukan kepada Fakultas Ushuluddin dan Humaniora UIN Walisongo untuk diujikan dalam Sidang Ujian Tesis.

Wassalamu 'alaikum wr. wb.

Pembimbing II,



Dr. H. Hasyim Muhammad, M.Ag
NIP. 19720315 199703 1 002

ABSTRAK

Pembahasan Nur Muhammad telah ada sejak abad kedua Hijriyah. Tidak hanya oleh madzhab keagamaan tertentu dan para sufi, tetapi juga para mufassir. Hal ini tidak terlepas dari tafsir sufistik yang pada saat itu mulai bermunculan, karena melihat pentingnya sisi esoterik dan eksoterik dalam penafsiran al-Qur'an, sehingga hasilnya dapat menyentul wilayah hakikat sekaligus syariah. Ibnu 'Arabi sebagai sufi sekaligus mufassir, mampu menghasilkan penafsiran tentang Nur Muhammad secara komprehensif.

Penelitian ini secara spesifik akan menjawab rumusan masalah yang penulis kemukakan, di antaranya: Bagaimana penafsiran Ibnu 'Arabi tentang Nur Muhammad dalam Tafsirnya? Dan Bagaimana implementasi penafsiran Ibnu 'Arabi tentang Nur Muhammad dalam konteks kekinian? Oleh karena itu, penulis menggunakan *content analisis* sebagai metode penelitian, serta alat bantu analisis berupa hermeneutika untuk menjawab kontekstualisasi penafsiran Ibnu 'Arabi tentang Nur Muhammad dalam konteks kekinian.

Adapun hasil penelitiannya adalah sebagai berikut: *Pertama*, Ibnu 'Arabi berpendapat bahwa kata *nūr* di dalam al-Qur'an ada beberapa pengertian, yaitu pemberi hidayah, pemberi cahaya, penghias, yang dzahir atau tampak jelas, pemilik cahaya, dan cahaya tetapi bukan cahaya yang biasa dikenal. Di samping itu, ada pengertian lain menurut Ibnu 'Arabi bahwa *nūr* di dalam al-Qur'an dalam ayat-ayat tertentu dengan istilah Nur Muhammad. Ibnu 'Arabi juga menyebut Nur Muhammad dengan istilah *rūh al-'alam*. Menurut Ibnu 'Arabi, konsep Nur Muhammad merupakan tajalli (penampakan) Allah yang menjelma dalam Nur Muhammad, dan dari sanalah awal mula segala penciptaan di dalam semesta.

Penafsiran Ibnu 'Arabi tentang Nur Muhammad dipengaruhi oleh beberapa faktor, di antaranya faktor historis, sosiologis, dan filosofis. Dari sisi historis, Ibnu 'Arabi dipengaruhi oleh para guru sufinya serta ilham yang beliau dapatkan dari mimpi-mimpinya. Dari sisi sosiologis, karena Ibnu 'Arabi ingin memadukan penafsiran secara esoterik dan eksoterik, sehingga mampu menjawab problem sosial yang terjadi di dalam masyarakat. Dari sisi filosofis, Ibnu 'Arabi ingin memadukan trilogi ajaran Islam, yakni iman, Islam, dan ihsan. Sebab menurutnya,

tasawuf tidak hanya ada di dalam al-Qur'an, tetapi seluruh ayat al-Qur'an mengandung tasawuf, aqidah, dan sekaligus syari'ah.

Kedua, dalam konteks kekinian seharusnya Nur Muhammad juga memiliki andil penting dalam kehidupan, tidak hanya menjadi pemikiran yang hanya terbukukan dalam tumpukan sejarah. Setiap manusia perlu melakukan segala daya dan upaya untuk mengimplementasikan makna Nur Muhammad, yaitu menjadi Insan Kamil, dalam pengertian yang sebaik-baiknya. Bagi orang yang menempuh jalan sufi, mereka dapat mengikuti jalan tarekat (*thariqah*). Tarekat diartikan sebagai sebuah metode, cara, atau jalan yang ditempuh sufi menuju pencapaian spiritual tertinggi, pensucian diri, pensucian jiwa, dalam bentuk *dzikir* kepada Allah. Sedangkan bagi manusia secara umum, yang harus dilakukan untuk memaksimalkan potensi Nur Muhammad adalah dengan menyembah Allah dengan sebenar-benarnya serta tidak berbuat syirik. Setiap manusia harus mampu mengontrol diri untuk tidak berbuat kerusakan di muka bumi. Sebab, menyembah atau sujud kepada Allah juga harus dibarengi dengan perbuatan yang adil dan ihsan. Hal ini berkaitan erat dengan kehidupan sosial bermasyarakat, baik itu dalam hal ekonomi, politik, dan lain sebagainya. Setiap hamba harus mengontrol diri untuk tidak terjerumus ke dalam perbuatan yang menimbulkan kerugian bagi sesamanya

Kata Kunci : Nur Muhammad, Insan Kamil, Ibnu 'Arabi, Tafsir Sufistik

ABSTRAK

Nur Muhammad's discussion has been around since the second century Hijriyah. Not only by certain religious madzhab and Sufis, but also interpreters. This is inseparable from the sufistic interpretation that at that time began to emerge, because it saw the importance of esoteric and exotic sides in the interpretation of the Qur'an, so that the results can reflect the area of nature as well as sharia. Ibn 'Arabi as a Sufi as well as interpreter, was able to produce a comprehensive interpretation of Nur Muhammad.

This research will specifically answer the formulation of problems that the author put forward, including: How is Ibn 'Arabi's interpretation of Nur Muhammad in his interpretary? And how is the implementation of Ibn 'Arabi's interpretation of Nur Muhammad in the current context? Therefore, the author uses *analytical content as a* research method, as well as analytical tools in the form of hermeneutics to answer the contextualization of Ibn 'Arabi's interpretation of Nur Muhammad in the current context.

The results of his research are as follows: *First*, Ibn 'Arabi argued that *the word nūr* in the Qur'an there are several meanings, namely the giver of guidance, light giver, decorator, who dzahir or clearly visible, the owner of light, and light but not the light commonly known. In addition, there is another sense according to Ibn 'Arabi that *nūr* in the Qur'an certain verses with the term Nur Muhammad. Ibn 'Arabi also mentions Nur Muhammad with the term *rūh al-'alam*. According to Ibn 'Arabi, the concept of Nur Muhammad is the tajalli (appearance) of God incarnated in Nur Muhammad, and from there the beginning of all creation in the universe.

Ibn 'Arabi's interpretation of Nur Muhammad was influenced by several factors, including historical, sociological, and philosophical factors. Historically, Ibn 'Arabi was influenced by his Sufi teachers and the inspiration he got from his dreams. From the sociological side, because Ibn 'Arabi wanted to combine esoteric and exotic interpretations, so as to be able to answer social problems that occurred in society. Philosophically, Ibn 'Arabi wanted to combine a trilogy of Islamic teachings, namely faith, Islam, and ihsan. For according to him,

Sufism is not only in the Qur'an, but all verses of the Qur'an contain Sufism, aqidah, and at the same time shari'ah.

Second, in the current context Nur Muhammad should also have an important role in life, not only be a thought that is only buried in the pile of history. Every human being needs to do all the power and effort to implement the meaning of Nur Muhammad, namely to be *Insan Kamil*, in the best sense possible. For people who follow the Sufi path, they can follow the path of order (*thariqah*). Tarekat is defined as a method, way, or path taken by Sufis to the highest spiritual achievement, self-purification, sanctification of the soul, in the *form of dzikr* to God. While bagi man in general, what must be done to maximize the potential of Nur Muhammad is to worship God in real time and notto associate. Every human being must be able to control himself not to do corruption in the earth. And who is more unjust than he who worships Allah, and is a witness against you, and turns back on you, and turns your backs on you, and turns your backs on you, and has no helper over It is closely related to social life in society, be it in economic, political, and so forth. Every servant must control himself not to fall into deeds that cause harm to others

Keywords: Nur Muhammad, Insan Kamil, Ibn 'Arabi, Sufistic Interpretation

الملخص

وقد دار نقاش نورمحمد منذ القرن الهجري الثاني. ليس فقط من قبل بعض المذهب الدينية والصوفيين، ولكن أيضا المفسر. وهذا لا يفصل عن التفسير الصوفي الذي بدأ في ذلك الوقت في الظهور، لأنه رأى أهمية الجوانب الباطنية والغربية في تفسير القرآن، بحيث يمكن أن تعكس النتائج مساحة الطبيعة والشريعة. كان ابن عربي كما الصوفية والمفسر، قادرة على إنتاج تفسير شامل لنور محمد.

وسيجيب هذا البحث تحديداً على صياغة المشاكل التي طرحها المؤلف، ومنها: كيف يكون تفسير ابن عربي لنور محمد في التفسيره؟ وكيف يتم تنفيذ تفسير ابن عربي لنور محمد في السياق الحالي؟ لذلك، يستخدم المؤلف المحتوى التحليلي كأسلوب بحثي، وكذلك أدوات تحليلية في شكل هرمنتيكتات للإجابة على سياق تفسير ابن عربي لنور محمد في السياق الحالي.

نتائج بحثه هي كما يلي: أولاً، جادل ابن عربي بأن كلمة نور في القرآن هناك عدة معان، هي معلم الهداية، ومعهم الضوء، ومصمم الديكور، الذي زهر أو مرئي بوضوح، صاحب الضوء، والنور ولكن ليس الضوء المعروف. بالإضافة إلى ذلك، هناك شعور آخر وفقاً لابن عربي أن نا في القرآن في بعض الآيات مع مصطلح نورمحمد. ابن عربي يذكر أيضاً نور محمد مع مصطلح الروح العلم. ووفقاً لابن عربي، فإن مفهوم نور محمد هو تجلي (مظهر) الله المتجسد في نور محمد، ومن هناك بداية كل الخليقة في الكون.

تأثر تفسير ابن عربي لنور محمد بعدة عوامل، بما في ذلك العوامل التاريخية والاجتماعية والفلسفية. تاريخياً، تأثر ابن عربي بمعلميه الصوفيين والإلهام الذي حصل عليه من أحلامه. من الجانب الاجتماعية، لأن ابن عربي أراد الجمع بين التفسيرات الباطنية والغربية، حتى يتمكن من الإجابة على المشاكل الاجتماعية التي حدثت في المجتمع من الناحية الفلسفية، أراد ابن عربي الجمع بين ثلاثية من التعاليم الإسلامية، وهي الإيمان والإسلام والإحسان. فالتصوف، حسبه، ليس في القرآن فقط، بل إن جميع آيات القرآن تحتوي على الصوفية، العقيدة، والشريعة.

ثانياً، في السياق الحالي، يجب أن يكون لنور محمد دور مهم في الحياة، وليس مجرد فكرة مسجلة فقط في أكوام تاريخية. كل إنسان يحتاج إلى بذل كل ما في وسعه من جهد والجهد لتنفيذ معنى نور محمد، أي أن يكون إنسان كامل، بالمعنى الأفضل. بالنسبة للأشخاص الذين يتبعون الطريق الصوفي، يمكنهم يتبعون في الطريقة (طريقة). تُعرّف الطريقة بأنها طريقة أو طريق أو طريق يسلكه الصوفي للوصول إلى أعلى مستوى روحي، وتنقية الذات، وتنقية النفس، على شكل ذكر الله. بالنسبة للبشر بشكل عام، فإن ما يجب فعله لتعظيم إمكانات نور محمد هو عبادة الله حقاً وعدم الشرك. يجب أن يكون كل إنسان قادراً على ضبط نفسه حتى لا يتسبب في ضرر على الأرض. لأن العبادة أو السجود يجب أن يصحبها العدل والإحسان. يرتبط هذا ارتباطاً وثيقاً بالحياة الاجتماعية في المجتمع، سواء كان ذلك من حيث

الاقتصاد والسياسة وما إلى ذلك. يجب على كل خادم أن يضبط نفسه حتى لا يقع في أفعال تضر بالآخرين.

الكلمات المفتاحية: نور محمد، الإنسان الكامل، ابن عربي، التفسير الصوفي

TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Transliterasi kata-kata bahasa Arab yang dipakai dalam penulisan Tesis ini berpedoman pada “Pedoman Transliterasi Arab-Latin” yang dikeluarkan berdasarkan Keputusan Bersama Menteri Agama Dan Menteri Pendidikan Dan Kebudayaan RI tahun 1987. Pedoman tersebut adalah sebagai berikut:

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	Alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	Ba	B	Be
ت	Ta	T	Te
ث	Sa	ś/ts	es (dengan titik di atas)
ج	Jim	J	Je
ح	Ha	ḥ	ha (dengan titik di bawah)
خ	Kha	Kh	kadan ha
د	Dal	D	De
ذ	Zal	Ž/dz	zet (dengan titik di atas)
ر	Ra	R	Er
ز	Zai	Z	Zet
س	Sin	S	Es
ش	Syin	Sy	es dan ye

ص	Sad	ṣ/sh	es (dengan titik di bawah)
ض	Dad	ḍ/d l	de (dengan titik di bawah)
ط	Ta	ṭ/th	te (dengan titik di bawah)
ظ	Za	ẓ/dh	zet (dengan titik di bawah)
ع	‘ain	... ,	koma terbalik di atas
غ	Gain	G/gh	Ge
ف	Fa	F	Ef
ق	Qaf	Q	Ki
ك	Kaf	K	Ka
ل	Lam	L	El
م	Mim	M	Em
ن	Nun	N	En
و	Wau	W	We
ه	Ha	H	Ha
ء	Hamza h	...’	Apostrof
ي	Ya	Y	Ye

Untuk Maadd dan diftong

\bar{A}/\bar{a} = a panjang

\bar{I}/\bar{i} = i panjang

\bar{U}/\bar{u} = u panjang

ay/aī	اِي	aw/aū	اُو
iy/ī	اِي	uw/ū	اُو

KATA PENGANTAR

Bismillahirrahmanirrahim

Segala puji bagi Allah Yang Maha Pengasuh dan Penyayang, atas nikmat, taufiq, hidayah, dan inayah-Nya penulis dapat menyelesaikan penyusunan tesis ini dengan baik. Shalawat dan salam semoga selalu tercurahkan kepada baginda Rasulullah Muhammad Saw, keluarga dan para sahabatnya.

Tesis berjudul “Tafsir Sufistik Tentang Nur Muhammad (Studi Hermeneutis Terhadap Penafsiran Ibnu ‘Arabi)” disusun untuk memenuhi salah satu syarat guna memperoleh gelar Magister (S.2) Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin dan Humaniora UIN Walisongo Semarang.

Dalam penyusunan tesis ini penulis banyak mendapatkan bimbingan dan saran-saran dari berbagai pihak sehingga penyusunan tesis ini dapat terselesaikan. Untuk itu penulis menyampaikan terima kasih kepada:

1. Prof. Dr. H. Imam Taufiq, M.Ag, selaku Rektor UIN Walisongo Semarang beserta jajarannya.
2. Dr. H. Hasyim Muhammad, M.Ag sebagai Dekan Fakultas Ushuluddin dan Humaniora UIN Walisongo.
3. Dr. Moch Noor Ichwan, M.Ag dan Dr. Mohamad Shobirin, M.Ag sebagai Ketua Program Studi dan Sekretaris Program Studi S.2 Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir yang selalu memotivasi penulis dalam penyelesaian tesis dari penulis ini.
4. Dr. H. Abdul Muhaya, MA. dan Dr. H. Hasyim Muhammad, M.Ag. sebagai dosen pembimbing I dan dosen pembimbing II yang bersedia meluangkan waktu, tenaga dan pikirannya untuk membimbing dan mengarahkan proses penyelesaian tesis ini.
5. Para dosen Fakultas Ushuluddin dan Humaniora UIN Walisongo Semarang yang telah membekali berbagai pengetahuan dan keilmuan terhadap penulis.
6. Bapak Muchlas dan Ibu Suti, selaku orang tua penulis yang senantiasa mendo’akan perjuangan penulis serta atas pengorbanan dan kasih sayang yang tiada henti sehingga penulis bisa sampai pada titik ini, serta semua saudara penulis yang selalu melengkapi hidup

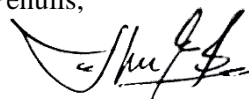
penulis dan memberi dukungan kepada penulis untuk terus bersemangat dalam menyelesaikan tesis ini.

7. Abah Nasih, sebagai orang tua ideologis penulis di Semarang, yang telah memberi dukungan dan motivasi kepada penulis dalam segala hal, termasuk penyelesaian studi ini.
8. Segenap sahabat penulis angkatan 2016 Prodi S.2 Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir yang tak bisa saya sebutkan namanya satu persatu yang selalu memberi warna-warna dalam kehidupan penulis.
9. Peri Cantik, yang selalu memberikan dukungan dan motivasi kepada penulis sehingga tesis ini dapat terselesaikan dengan baik.
10. Dan kepada semua pihak yang telah kami sebutkan di atas maupun yang tidak bisa kami sebutkan satu persatu yang membantu dalam penelitian tesis kami.

Hanya ucapan terima kasih yang dapat penulis sampaikan dan penulis berdo'a semoga Allah senantiasa merahmati mereka dan memberi balasan atas amal baik mereka dengan sebaik-baik balasan dan penulis berharap semoga tesis yang penulis tulis dapat memberi manfaat bagi semua orang. *Aamiin*.

Semarang, 20 Desember 2020

Penulis,



Muhammad Ali Fuadi

NIM. 1600088017

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
DEKLARASI KEASLIAN	ii
HALAMAN PENGESAHAN	iii
NOTA PEMBIMBING	iv
ABSTRAK	vi
TRANSLITERASI	xii
KATA PENGANTAR	xv
DAFTAR ISI	xvii

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan Masalah.....	11
C. Tujuan dan Manfaat Penelitian.....	11
D. Kajian Pustaka	12
E. Metode Penelitian	16
F. Kerangka Teori	23
G. Sistematika Pembahasan.....	31

BAB II KONSEP NUR MUHAMMAD DALAM AL-QUR'AN

A. Tinjauan Umum tentang Nur Muhammad.....	34
1. Pengertian Nur Muhammad	34
2. Sejarah Perkembangan Konsep Nur Muhammad	40
3. Dalil-Dalil tentang Nur Muhammad	45
B. Konsep Nur Muhammad Menurut Para Ulama	49
1. Menurut Aliran Madzhab	49
2. Menurut Para Sufi	52
3. Menurut Para Mufassir.....	61

BAB III KONSEP NUR MUHAMMAD MENURUT IBNU ‘ARABI

A. Setting Histori Ibnu ‘Arabi 65

 1. Riwayat Hidup Ibnu ‘Arabi 65

 2. Karya-Karyanya..... 75

 3. Ibnu ‘Arabi; Pendukung dan Pengkritiknya..... 75

B. Konsep Nur Muhammad Menurut Ibnu ‘Arabi 80

 1. Tentang Nur Muhammad 81

 2. Hubungan Nur Muhammad dan Insan Kamil 87

BAB IV AKTUALISASI KONSEP NUR MUHAMMAD DALAM PENAFSIRAN IBNU ‘ARABI

A. Analisis Penafsiran Ibnu ‘Arabi tentang Nur Muhammad dan Pengaruh Penafsirannya 94

B. Aktualisasi Penafsiran Ibnu ‘Arabi tentang Nur Muhammad dalam Konteks Kekinian 102

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan 111

B. Saran 114

DAFTAR PUSTAKA 115

DAFTAR RIWAYAT HIDUP..... 121

INDEKS 123

GLOSARIUM 130

LAMPIRAN-LAMPIRAN 132

BAB I

PENDAHULUAN

A. LATAR BELAKANG

Aktivitas penafsiran al-Qur'an telah berkembang secara signifikan dari zaman klasik, modern, hingga kontemporer, sehingga semakin memperkaya khazanah tafsir al-Qur'an. Sejarah telah merangkum betapa banyak karya tafsir yang tersaji dengan berbagai metode, corak, dan pendekatan.¹ Tafsir al-Qur'an yang terus mengalami perkembangan ini tidak lain sebagai upaya membumikan pesan-pesan yang terkandung di dalam al-Qur'an, karena al-Qur'an harus tersampaikan kepada seluruh umat sesuai konteks dan zamannya, atau dalam kata lain harus relevan terhadap perkembangan zaman.²

Di samping itu pula, sebagaimana dinyatakan Muhammad Ali Al-Shabuni di dalam kitab *al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'an*, bahwa tafsir merupakan kunci untuk membuka simpanan yang tertimbun dalam al-Quran. Tanpa tafsir siapa pun tidak akan bisa membuka simpanan yang ada di dalamnya untuk mendapatkan mutiara dan

¹ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, (Yogyakarta: LKiS Printing Cemerlang, 2012), 1.

² Nurcholis Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan*, (Jakarta: Paramadina, 1995), xvii.

permata al-Qur'an, yang tentu harus disampaikan dengan bentuk yang baru sesuai zamannya.³

Munculnya berbagai metode, corak, dan pendekatan dalam penafsiran al-Qur'an memberikan gambaran bahwa tafsir merupakan cerminan produk pemikiran manusia yang dipengaruhi oleh dinamika kehidupan masing-masing, sesuai kecenderungan dan disiplin ilmu para mufassir.⁴ Ilmu tasawuf misalnya, dalam dunia islam semakin berkembang sehingga membawa pengaruh cukup besar khususnya dalam memberikan sumbangsih keilmuan terhadap corak penafsiran al-Qur'an. Saat ini tafsir yang bercorak tasawuf lebih dikenal sebagai tafsir sufi atau tafsir sufistik.

Para ulama membagi tasawuf ke dalam dua macam, yaitu tasawuf *nadzari* dan tasawuf *'amali*. Tasawuf *nadzari* (teoritis) yaitu tafsir yang didasarkan pada analisis atau wacana dalam kajian Islam, sedangkan tasawuf *'amali* yaitu tafsir yang didasarkan pada sikap zuhud seseorang kepada Allah dan sikap meninggalkan kesenangan duniawi dengan cara selalu mendekatkan diri kepada Allah.⁵ Sementara dalam wacana tafsir al-Qur'an, tafsir sufi dibagi menjadi dua macam, di antaranya tafsir sufi *nadzari* dan tafsir sufi

³ Muhammad Ali Al-Shabuni, *al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'an*, (Beirut: Dār El-Fikr, t.th), 14.

⁴ Imam Taufiq, *Paradigma Tafsir Sufi; Pemikiran Hasan Basri dalam Tafsir Al-Hasan Al-Basri*, (Yogyakarta & Semarang: Lintang Rasi Aksara Books dan Pascasarjana UIN Walisongo, 2012), 2.

⁵ Muhammad Husain Al-Dzahabi, *at-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, (Kairo: Maktabah Wahbah, t.th), 297.

isyari. Tafsir sufi *nadzari* dikenal juga dengan tafsir *falsafi*, sedangkan tafsir sufi *isyari* dikenal juga dengan tafsir *akhlaki*. Keduanya memiliki wacana yang berbeda-beda.⁶

Dalam sejarah literatur Islam, ditemukan beberapa karya tafsir sufistik, di antaranya yang dikarang Sahl Al-Tustari (w. 896 M), Al-Sulami (w. 1021 M), Al-Qusyairi (w. 1074 M), Al-Ghazali (w. 1111 M), Ibnu ‘Arabi, Al-Naisaburi (w.1327 M), Syaikh Yusuf Al-Nabhani dan banyak yang lain. Setiap mufassir memiliki cara tersendiri dalam menyampaikan pesan al-Qur’an sesuai gayanya masing-masing.

Meskipun demikian, secara umum para mufassir sufi menafsirkan al-Qur’an dengan meletakkan aspek spiritualitas dan dimensi batin al-Qur’an, dan pemaknaan spiritualnya tergantung pada subjek yang membacanya. Dengan metode seperti ini, yang dijadikan dasar pemaknaan al-Qur’an adalah pengalaman mistis dalam membaca dan memahami al-Qur’an.⁷ Sangat berbeda dengan tafsir *bi al-rāi* yang cenderung mengambil makna literal teks (makna lahir), tafsir sufi lebih mengarah pemaknaan dan pemahaman secara tersurat (makna esoterik).⁸

⁶ Imam Taufiq, *Paradigma Tafsir*, 3.

⁷ Anharuddin dkk., *Fenomenologi Al-Qur’an*, (Bandung: Al-Ma’arif, 1997), 26.

⁸ Muhammad bin Abdullah Alhadi, “Makna Implementatif Dalam Tafsir Sufi: Studi Epistemologi Al-Qur’an Al-Azhīm Karya Imam Sahl Al-Tustari,” Program Kajian Islam Lintas Disiplin Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1.

Dalam diskursus tafsir sufi, dijelaskan bahwa salah satu model dan bentuk ekspresi al-Qur'an dalam mengungkapkan pesannya adalah dengan ungkapan-ungkapan simbolik, seperti *al-amtsāl* atau *tamstīl*. *Al-Amtsāl* merupakan suatu ungkapan yang mampu menampilkan makna dalam bentuk yang hidup, dengan menyerupakan sesuatu yang tidak tampak (ghaib) dengan sesuatu yang tampak (hadir), yang abstrak dengan yang konkrit, dan hal-hal serupa lainnya.⁹ Seperti term *nūr* di dalam al-Qur'an, yang tidak hanya memiliki satu dua makna, tetapi sangat banyak dan bahkan melahirkan pemaknaan yang menurut beberapa ilmuwan muslim dan juga para mufassir keliru, yaitu pemaknaan *nūr* di dalam al-Qur'an sebagai Nur Muhammad.

Sebagaimana diketahui, kata *nūr* dan derivasinya disebutkan sebanyak 49 kali di dalam al-Qur'an¹⁰, sedangkan yang berdiri sendiri disebutkan sebanyak 33 kali. Di samping itu kata *nūr* dalam beberapa ayat juga digandengkan dengan kata ganti orang pertama, kedua dan ketiga. Ensiklopedia Al-Qur'an kajian kosakata, menyebutkan bahwa *nūr* memiliki setidaknya 10 arti, di antaranya, Agama Islam, pemberi petunjuk, iman, Nabi Muhammad Saw, cahaya bulan, cahaya matahari, cahaya siang, cahaya yang

⁹ Manna' Khalil Al-Qatthan, *Mabāhīts fī 'Ulūm al-Qur'an*, (Riyādh: Mansyūrāt al-'Asr al-Hadīts, t.th), 281.

¹⁰ Muhammad Fuad Abd al-Baqi', *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfādh al-Qur'an al-Karīm*, (Kairo: Dār al-Hadīts, 1998), 894-895.

menyertai kaum mukmin ketika menyeberang *shirāth*, penjelasan halal dan haram, Injil, al-Qur'an, serta keadilan.¹¹

Sementara itu, Ibnu 'Arabi berpendapat bahwa kata *nūr* di dalam al-Qur'an ada beberapa pengertian, yaitu pemberi hidayah, penghias, pemberi cahaya, yang dzahir atau tampak jelas, pemilik cahaya, dan cahaya, tetapi bukan berupa cahaya yang biasa dikenal.¹² Di samping itu, ada pengertian lain menurut Ibnu 'Arabi bahwa *nūr* di dalam al-Qur'an dalam ayat-ayat tertentu dengan istilah Nur Muhammad¹³. Ibnu 'Arabi juga menyebut Nur Muhammad dengan istilah *rūh al-'alam*.¹⁴ Menurut Ibnu 'Arabi, konsep Nur Muhammad merupakan tajalli (penampakan) Allah yang menjelma dalam Nur Muhammad, dan dari sanalah awal mula segala penciptaan di alam semesta.¹⁵ Pendapat Ibnu 'Arabi inilah yang menjadi kontroversi dalam penafsiran tentang *nūr*.

¹¹ Sahabuddin, ed, *Ensiklopedi Al-Qur'an; Kajian Kosakata*, (Jakarta: Lentera Hati, 2007), 734.

¹² Sahabuddin, ed, *Ensiklopedi Al-Qur'an*, 734.

¹³ Nur Muhammad merupakan pembahasan yang disandarkan kepada Nabi Muhammad Saw sebagai makhluk yang memiliki keutamaan dan kemuliaan baik dari segi jasmaniyah maupun ruhaniyah. Lihat pada Sahabudin, *Nur Muhammad Pintu Menuju Allah; Telaah Sufistik atas Pemikiran Syaikh Yusuf Al-Nabhani*, (Ciputat: Logos Wacana Ilmu, 2002), 35.

¹⁴ Muhyiddin Ibnu 'Arabi, *Tafsīr al-Qur'an al-Karīm*, jilid II, (Beirut: Dār al-Andalūs, t.th), 139-140.

¹⁵ Muhyiddin Ibnu 'Arabi, *al-Futūhāt al-Makkiyah*, (Kairo: al-Hai'ah al-Mishriyyah al-'Ammat li al-Kitāb, 1972), 399.

Menurut beberapa mufassir, yang menjadi dasar terhadap penafsiran tentang Nur Muhammad terdapat di dalam Surah al-Maidah ayat 15:

..... قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ ١٥

Artinya: “..... Sesungguhnya telah datang kepadamu cahaya dari Allah, dan Kitab yang menerangkan.”

Al-Thabari menjelaskan bahwa yang dimaksud *nūr* dalam ayat tersebut adalah Nur Muhammad yang datang dari Allah Swt. Allah menerangi dengan cahaya kebenaran untuk memenangkan Islam dengan cara menghapus syirik. Dia adalah cahaya yang bersuluh dengannya.¹⁶ Sedangkan menurut Al-Maraghi ayat tersebut juga menjelaskan tentang Nur Muhammad. Menurutnya, hal ini wajar karena Muhammad merupakan Nabi yang diutus untuk memberikan penerangan yakni berupa Nur bagi penglihatan. Kedudukan Nur Muhammad ibarat cahaya yang berpancar, yang apabila tanpa Nur maka penglihatan akan kabur bahkan tidak terlihat.¹⁷

Di samping ayat di atas, yang juga dijadikan rujukan untuk menunjukkan pengertian Nur Muhammad adalah redaksi *nūr* yang ada di dalam ayat Surah An-Nur ayat 35:

﴿اللَّهُ نُورٌ وَالسَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ

¹⁶ Ibnu Jarir Al-Thabari, *Tafsīr Jamī' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1992), 161.

¹⁷ Ahmad Muthafa Al-Maraghi, *Tafsīr Al-Marāghī*, juz IV, Cet. III, (Mesir: Mustafa al-Bāb al-Halaby, 1963), 80.

مُبْرَكَةٌ زَيْتُونَةٌ لَا شَرْقِيَّةَ وَلَا غَرْبِيَّةَ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ
نَارٌ نُّورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَلَ لِلنَّاسِ
وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ۝ ٣٥

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

Redaksi “*nūr ‘alā nūr*” dalam ayat tersebut diartikan Al-Ghazali dalam Kitab Misykat al- Anwar sebagai cahaya yang bersinar sangat intens yang tidak terlepas dari bantuan nabi. Secara lebih lanjut cahaya yang dimaksud dalam ayat tersebut adalah bahwa Allah yang akan membimbing dengan cahaya-Nya bagi siapa yang dikehendaki, bukan hanya berupa agama, tetapi juga yang meliputi semua daya-daya jiwa yang dimiliki manusia, baik indra, imajinasi, intuisi, daya pikir, maupun yang sejenisnya.¹⁸

¹⁸ Mulyadhi Kartanegara, “Tafsir Sufistik tentang Cahaya; Studi atas Misykat al-Anwar Karya Al-Ghazali,” *Jurnal Studi Al-Qur’an*, Vol. I, No. 1, (Januari 2006), 29.

Pernyataan beberapa mufassir seperti Al-Maraghi, Al-Thabari dan beberapa yang lain tentang Nur Muhammad, yang padahal kecenderungannya bukan pada tafsir sufistik, memberikan gambaran bahwa konsep Nur Muhammad memang benar adanya dan bahkan telah berkembang sejak zaman dulu. Bahkan Syaikh Yusuf Al-Nabhani menyatakan bahwa pembahasan tentang Nur Muhammad telah ada sejak awal tahun Hijriyah. Hal ini sebagaimana dinyatakan Jabir ibn Abdullah, salah satu sahabat nabi, saat ia menanyakan tentang sesuatu yang pertama kali diciptakan Allah. Nabi Muhammad menjawab bahwa yang diciptakan paling awal adalah Nur Muhammad. Selain Jabir, Ibnu Abbas juga mengatakan hal serupa, bahwa Nabi Muhammad diciptakan mendahului penciptaan para nabi lainnya, dan bahkan Nur Muhammad merupakan muasal dari semua Nur nabi.¹⁹

Ibnu ‘Arabi, salah satu ulama tafsir sufi yang dikenal dengan gaya filosofisnya²⁰, juga termasuk salah satu mufassir yang mengungkapkan konsep Nur Muhammad secara terang dalam bukunya. Ibnu ‘Arabi memulai penjelasan Nur Muhammad dengan menjelaskan terlebih dahulu penglihatannya atas alam empiris yang serba ganda, yang seharusnya merupakan satu realitas.

Dalam sebuah sya’ir yang diungkapkan Ibnu ‘Arabi, bahwa “Eksistensi makhluk sebenarnya wujud *al-Haqq*, tiada sekutu bagi-

¹⁹ Sahabudin, *Nur Muhammad Pintu Menuju Allah*, 40-41.

²⁰ Wahyudi, “Analisis Konsep Ta’wil Ibnu ‘Arabi Terhadap Ayat-Ayat Al-Qur’an,” *Jurnal Ilmu Ushuluddin* Vol. 17, No. 2, (Juli-Desember 2018), 137.

Nya.”²¹ Menurut Ibnu ‘Arabi, *al-Haqq* dan *al-Khalq* bersatu dan terpisah, identitasnya hanya satu, yakni satu dalam banyak cermin, tak kenal, tidak pula berkembang.”²² Penjelasan Ibnu ‘Arabi tentang Nur Muhammad juga tidak terlepas dari salah satu hadits, bahwa:

كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا فَأَحْبَبْتُ أَنْ أَعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ فِيَّ عَرَفُونِي

Artinya: “Aku pada mulanya harta yang tersembunyi, kemudian Aku ingin dikenal, maka Kuciptakanlah makhluk, dan melalui aku, merekapun kenal pada-Ku.”

Sebagai seorang mufassir sufi sekaligus filosof, Ibnu ‘Arabi tidak hanya ditentang karena pemikirannya yang dianggap menyimpang, tetapi bahkan dikafirkan oleh ulama-ulama maupun mufassir lain. Ahmad bin ‘Abdul Halim bin Taimiyah Al-Harrani (w. 728), yang dikenal dengan nama “Ibnu Taimiyah”, menganggap Ibnu ‘Arabi sebagai imam kesesatan, zindiq, atheis, dan berbagai handicap buruk lainnya. Bahkan ketika mengomentari salah satu karya Ibnu ‘Arabi yang berjudul *Fushūsh al-hikam*, Ibnu Taimiyah mengatakan, “Pernyataan yang termuat di dalam Kitab *Fushūsh al-hikam* atau yang serupa adalah kekafiran, baik secara lahiriyah maupun batiniyah, dan batiniyahnya lebih keji dibandingkan lahiriyahnya”. Lebih jauh lagi dikatakan, “Ia adalah kekafiran yang

²¹ Muhyiddin Ibnu ‘Arabi, *Diwān Ibnu ‘Arabi*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1996), 80.

²² Muhyiddin Ibnu ‘Arabi, *Fushūsh al-Hikam*, (Beirut: Dār al-Kitab al-‘Arabi, t.th), 79.

tidak diperselisihkan lagi di antara penganut agama-agama, baik yang Muslim, Yahudi, maupun Kristen”.²³

Di samping Ibnu Taimiyah, ada nama al-Biqā’i²⁴ yang secara tegas menentang pemikiran-pemikiran Ibnu ‘Arabi. Al-Biqā’i bahkan menulis karya berjudul *Tanbīh al-Ghabi ila Takfīr Ibnu ‘Arabi*. Buku ini seperti telah menjadi buku wajib sebagai basis pengkafiran terhadap Ibnu ‘Arabi. Secara lantang al-Biqā’i menilai Ibnu ‘Arabi sebagai kafir, yang kekafirannya di dalam Kitab *Fushūsh al-Hikam* dianggap lebih tampak jelas dibanding di dalam karya-karya yang lainnya. Penentang-penentang lain juga mengemukakan hal serupa, misalnya al-Sakhawi yang mengatakan bahwa kekafiran Ibnu ‘Arabi merupakan sudah menjadi kesepakatan para ulama, dan masih banyak anggapan-anggapan buruk lainnya.²⁵

Pada tahap ini, yang menjadi pembahasan penting dan menarik adalah bagaimana faktor pengaruh penafsiran Ibnu ‘Arabi tentang Nur Muhammad. Di samping itu yang juga penting untuk dielaborasi adalah implementasi atau aktualisasi penafsiran Ibnu ‘Arabi tentang Nur Muhammad dalam konteks kekinian.

²³ Toshihiko Izutsu, *Sufisme; Samudra Makrifat Ibnu ‘Arabi*, terj. Musa Kazhim & Arif Mulyadi, (Jakarta: PT Mizan Publika, 2015), vii-viii

²⁴ Nama lengkap Al-Biqā’i adalah Burhanuddin Ibrahim bin ‘Umar Al-Biqā’i (w. 885)

²⁵ Toshihiko Izutsu, *Sufisme*, viii

B. RUMUSAN MASALAH

Berangkat dari latar belakang masalah yang penulis jelaskan di atas, maka dalam tesis ini penulis rumuskan beberapa masalah yang akan dikaji, di antaranya:

1. Bagaimana penafsiran Ibnu ‘Arabi tentang Nur Muhammad dalam Tafsirnya?
2. Bagaimana implementasi penafsiran Ibnu ‘Arabi tentang Nur Muhammad dalam konteks kekinian?

C. TUJUAN DAN MANFAAT PENELITIAN

Sesuai rumusan masalah yang penulis kemukakan di atas, maka tujuan penelitian tesis ini adalah:

1. Untuk menjelaskan konsep Nur Muhammad menurut Muhyiddin Ibnu ‘Arabi, serta faktor pengaruh penafsiran Ibnu ‘Arabi dalam tafsirnya.
2. Untuk mengetahui implementasi dan kontekstualisasi konsep Nur Muhammad yang ditawarkan Ibnu ‘Arabi dalam konteks kekinian.

Adapun manfaat yang diharapkan dari penelitian ini di antaranya sebagai berikut:

1. Secara teoritis hasil penelitian ini diharapkan dapat memberikan sedikit banyak kontribusi dan sumbangsih pemikiran dalam rangka memperkaya khazanah kelimuan

tafsir al-Qur'an, terutama pembahasan tentang Nur Muhammad.

2. Secara praktis penelitian ini diharapkan dapat dijadikan sebagai referensi bagi para pengkaji tafsir setelahnya, terutama terkait penafsiran Ibnu 'Arabi tentang Nur Muhammad.

D. KAJIAN PUSTAKA

Fokus permasalahan yang dikaji dalam tesis ini adalah penafsiran Ibnu 'Arabi tentang Nur Muhammad serta implementasi penafsirannya dalam konteks kekinian. Sejauh penelusuran penulis, ditemukan beberapa karya ilmiah dan jurnal yang sedikit banyak berhubungan dengan penelitian yang penulis kaji ini, baik yang berkaitan dengan Nur Muhammad, hubungannya dengan insan kamil, maupun tentang Tafsir Ibnu 'Arabi.

Pertama, Penelitian Sahabuddin berjudul "Nur Muhammad Pintu Menuju Allah; Telaah Sufistik atas Pemikiran Syeck Yufus Al-Nabhani". Penelitian ini merupakan penelitian disertasi yang sekarang telah dibukukan. Sahabuddin menjelaskan bahwa Nur Muhammad merupakan pintu bagi yang ingin bertemu (*liqa'*) dengan Allah Swt, karena Nur Muhammad memiliki dua sifat yaitu *qadim* dan *khudust*. Disebut *qadim*, karena sifat keduanya sama yaitu *qadim*. Adapun disebut *khudust* karena sifatnya sama yaitu *khudust*. Bahwa Nur Muhammad merupakan pintu bagi siapapun yang ingin bertemu dengan Allah. Sahabuddin berkesimpulan bahwa uraian tentang Nur Muhammad tersimpul pada pertemuan

antara Allah Swt dengan para hamba-Nya. Dan pertemuan tersebut hanya bisa terjadi jika lewat Nur Muhammad sebagai yang disebut pintu Allah.²⁶

Kedua, penelitian Muhammad Lazuardi berjudul “Konsep Nur Muhammad Dalam Perspektif Ibnu ‘Arabi: Studi Penafsiran Surah Al-Nur ayat 35.” Lazuardi dalam penelitiannya menitikberatkan pembahasan tentang penafsiran Surah Al-Nūr ayat 35 dan hubungannya dengan Konsep Nur Muhammad. Ia berkesimpulan bahwa Ibnu ‘Arabi menginterpretasikan *mastalu nūrihi* pada ayat tersebut sebagai *rūh al-‘alam*, sebuah padanan kata dari Nur Muhammad. Ibnu ‘Arabi menjelaskan dalam konsep wahdatul wujudnya, bahwa wujud yang *qadim* dengan yang *hadits* itu sama, seperti halnya *nūr* Allah dengan Nur Muhammad. Penggambarannya pada ayat di atas adalah bahwa Nur Muhammad itu di atas segala-galanya, atau dalam kata lain dapat menerangi alam secara keseluruhan.²⁷

Ketiga, “Tafsir Sufistik tentang Cahaya (Studi atas *Misykāt al-Anwār* Karya Al-Ghazali)” yang ditulis oleh Mulyadhi Kartanegara. Penelitian ini berbentuk jurnal, yang di dalamnya dibahas tentang kelebihan tafsir sufistik serta penafsiran Al-Ghazali dalam Kitab

²⁶ Sahabudin, *Nur Muhammad Pintu Menuju Allah; Telaah Sufistik atas Pemikiran Syaikh Yusuf Al-Nabhani*, (Ciputat: Logos Wacana Ilmu, 2002), 183-184.

²⁷ Muhammad Lazuardi, “Konsep Nur Muhammad Dalam Perspektif Ibnu ‘Arabi: Studi Penafsiran Surah Al-Nur ayat 35,” (Skripsi, Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2019), 48-50.

Misykāt al-Anwār tentang ayat-ayat cahaya khususnya dalam Surah Al-Māidah ayat 35. Mulyadhi menjelaskan secara penjang lebar tentang penafsiran Al-Ghazali tentang ayat tersebut, bahwa Allah adalah satu-satunya yang bisa disebut sebagai cahaya. Sedangkan cahaya-cahaya lain bersifat majazi. Yang benar-benar ada hanyalah Allah, sedangkan selain-Nya adalah pinjaman.²⁸

Keempat, Penelitian Qowiyuddin berjudul “Epistemologi Tafsir Ayat-Ayat Dzikir (Studi Kitab *Tafsīr Al-Qur’an Al-Karīm* Karya Ibnu ‘Arabi)”. Penelitian ini berbentuk skripsi. Qowiyuddin menjelaskan tentang penafsiran ayat-ayat dzikir dalam al-Qur’an menurut Ibnu ‘Arabi dalam tafsirnya serta menjelaskan format epistemologinya. Dalam penelitiannya, Qowiyuddin berkesimpulan bahwa adanya hubungan yang berkesinambungan antara zikir manusia dan zikir Allah. Menurutnya, zikir manusia merupakan manifestasi dari perintah Allah, sedangkan zikir Allah merupakan balasan atas zikir manusia.²⁹

Kelima, Penelitian Lenni Lestari berjudul “Epistemologi Corak Tafsir Sufistik”. Penelitian ini berbentuk jurnal, yang menjelaskan perkembangan tafsir sufistik dan beberapa contoh tafsir sekaligus contohnya serta tinjauan epistemologis tafsir sufistik. Dalam penelitiannya, Lenni Lestari berkesimpulan tafsir sufistik memiliki

²⁸ Mulyadhi Kartanegara, “Tafsir Sufistik tentang Cahaya,”: 29-30.

²⁹ Qowiyuddin, “Epistemologi Tafsir Ayat-Ayat Dzikir (Studi Kitab *Tafsīr Al-Qur’an Al-Karīm* Karya Ibnu ‘Arabi)” (Skripsi, Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2018), 104-105.

dua corak, yaitu *al-tafsīr sufī nazari* dan *al-tafsīr al-sufī al-isyari*. Sedangkan sumber penafsiran tafsir sufistik adalah intuisi dan filsafat. Adapun pendekatannya menggunakan takwil dan metodenya tafsir tahlili.³⁰

Keenam, Penelitian Badruzzaman M. Yunus berjudul “Pendekatan Sufistik dalam Menafsirkan Al-Qur’an”. Penelitian ini membahas tentang kemunculan tafsir sufistik serta aplikasi paradigma tafsir sufistik dalam menafsirkan al-Qur’an. Selain itu juga membahas pendekatan dan corak tafsir sufistik serta kelebihan dan kekurangannya. Badruzzaman berkesimpulan bahwa tafsir sufistik merupakan salah satu corak tafsir yang dalam aplikasinya menggunakan takwil dalam menafsirkan al-Qur’an, juga dengan aspek-aspek esoterik serta berbagai isyarat atau pesan-pesan yang terkandung di dalam al-Qur’an.³¹

Ketujuh, Penelitian Arsyad Abrar berjudul “Epistemologi Tafsir Sufi (Studi terhadap Tafsir al-Sulamī dan al-Qushayrī). Penelitian ini berbetuk Disertasi yang membahas tentang hakikat dan inti tafsir sufi, serta validitas dan metode tafsir al-Qur’an yang digunakan dalam tafsir sufi, khususnya tafsir al-Sulami dan al-Qushayri. Penulisan disertasi didasari keresahan Arsyad Abrar karena tafsir sufi selalu menjadi pro dan kontra di beberapa

³⁰ Lenni Lestari, “Epistemologi Corak Tafsir Sufistik,” Jurnal Syahadah, Vol. 2, No. 1, (April 2014), 26-27.

³¹ Badruzzaman M. Yunus berjudul “Pendekatan Sufistik dalam Menafsirkan Al-Qur’an,” Jurnal Syifa Al-Qulub 2, I (Juni 2017), 1-13.

kalangan. Selanjutnya ia menjelaskan bahwa tafsir sufi sebenarnya tidak meninggalkan sisi rasional. Begitu pula tafsir yang digunakan al-Sulami dan al-Qushayri, keduanya tidak mengabaikan syariah, serta tafsirnya dihasilkan melalui *riyadlah* atau pelatihan spiritual sufi.³²

Berdasarkan beberapa kajian pustaka yang penulis temukan, belum ada yang secara spesifik membahas penafsiran Ibnu ‘Arabi tentang Nur Muhammad secara utuh dan lengkap, apalagi yang membahasnya dengan epistemologi tafsirnya dan implementasi penafsirannya di zaman kekinian. Berpijak pada penelitian-penelitian yang telah ada sebelumnya, yang diketahui belum ada pembahasan seperti yang penulis akan teliti, maka penelitian ini layak dapat dilakukan secara lebih lanjut.

E. METODE PENELITIAN

Dalam sebuah penelitian, metode merupakan satu hal paling urgen dan berpengaruh signifikan terhadap hasil penelitian, terutama dalam proses pengumpulan data.

1. Jenis Penelitian

³² Arsyad Abrar, “Epistemologi Tafsir Sufi (Studi terhadap Tafsir al-Sulamī dan al-Qushayrī),” (Disertasi, Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2015), 13-14.

Penelitian ini menggunakan penelitian kualitatif³³ yang bersifat penelitian kepustakaan (*library research*). Penelitian kepustakaan ini kajiannya menitikberatkan pada analisis dan interpretasi bahan penelitian yang bersifat pustaka. Karena menggunakan penelitian kepustakaan, maka data atau bahan kajian yang dipakai berupa bahan-bahan tertulis yang berhubungan dengan tema atau topik yang dibahas, baik dalam bentuk buku, jurnal, ensiklopedi, maupun dokumen-dokumen lain yang berhubungan.

2. Sumber Data

Sumber data menjadi bahan terpenting demi kelancaran sebuah penelitian. Adapun sumber data atau referensi yang digunakan dalam penelitian tesis ini terdiri atas dua bentuk, yaitu sumber data primer dan sekunder.

1. Sumber Data Primer

Sumber data primer pada penelitian ini adalah kitab-kitab karya Syaikh Muhyiddin Ibnu ‘Arabi, di antaranya

³³ Asfi Manziliati mendefinisikan penelitian kualitatif sebagai penelitian ilmiah yang mempelajari kondisi dan proses. Data yang digunakan bersifat pustaka dan terinci “*think description*” sekaligus merupakan kontak pribadi dan pendalaman terhadap kajian yang dialami. Asfi Manziliati, *Metode Penelitian Kualitatif; Paradigma, Metode, dan Aplikasi*, (Malang: UB Press, 2017), 17. Sementara Matthew B. Milles menyebut bahwa penelitian kualitatif merupakan penelitian yang berbentuk kepustakaan, data yang dipelajari berupa kata-kata bukan deretan angka-angka, serta berupa deskripsi yang luas terkait kajian yang dialami. Matthew B. Milles dan A. Michael Huberman, *Analisis Data Kualitatif; Buku Sumber Tentang Metode-Metode Baru*, terj. Tjetjep Rohendi Rohidi, (Jakarta: UI-Press, 2014), 15.

Tafsīr Al-Qur'an Al-Karīm, Futūhāt al-Makkiyah, Diwān Ibnu 'Arabi, Fushūs al-hikam, khususnya terkait penafsiran ayat-ayat yang membahas tentang Nur Muhammad.

2. Sumber Data Sekunder

Adapun sumber data sekunder penelitian ini adalah karya-karya lain selain sumber pertama, yang tidak secara langsung membahas tentang penafsiran Nur Muhammad oleh Ibnu 'Arabi, akan tetapi membicarakan hal-hal yang berhubungan dengan pembahasan Nur Muhammad. Di antaranya tafsir para ulama, buku, jurnal, artikel, dan lain sebagainya yang berhubungan dengan pembahasan Nur Muhammad.

3. Metode Pengumpulan Data

Penulis menggunakan teknik dokumentasi³⁴ dalam penelitian ini. Dalam hal ini, yang penulis lakukan adalah melakukan penelusuran data dari sumber-sumber yang cocok dan relevan dengan tema yang dibahas dalam penelitian. Data yang digunakan dalam penelitian ini berasal dari sumber data primer dan sekunder sesuai yang penulis paparkan di atas. Selanjutnya, penulis akan menganalisis serta menyelidiki data dari kedua sumber tersebut secara komprehensif, sehingga

³⁴ Teknik dokumentasi adalah salah satu metode yang digunakan untuk pengumpulan data penelitian kualitatif dengan cara menganalisis banyak dokumen, baik berupa dokumen yang dibuat sendiri maupun orang lain. Lihat Haris Hardiansyah, *Metode Penelitian Kualitatif Untuk Ilmu-Ilmu Sosial*, (Jakarta: Salemba Humanika, 2010), 143

ditemukan data-data penting yang dibutuhkan dalam rangka menjawab pertanyaan rumusan masalah dalam penelitian ini.

4. Metode Analisis Data

Oleh karena tujuan utama penelitian ini mengetahui penafsiran Ibnu ‘Arabi tentang Nur Muhammad beserta aktualisasinya dalam konteks kekinian, maka metode yang dipakai adalah analisis isi (*content analysis*), guna mengumpulkan dan menganalisis isi dari sebuah teks yang dikaji.

Dan karena pada penelitian akan dibahas teks yang saling berkaitan dari beberapa kitab yang dikarang Ibnu ‘Arabi, maka penulis menggunakan pendekatan intertekstual untuk memahami alur, latar, dan pemikiran dalam kitab-kitab tafsirnya. Di samping itu untuk memahami kandungan ayat-ayat tersebut, maka digunakan metode tafsir *maudhu’i* (tafsir tematik).

Metode *maudhu’i* (tematik) mencoba mengumpulkan ayat-ayat al-Qur’an dari berbagai surah di dalam al-Qur’an terkait topik dan persoalan yang sebelumnya ditetapkan. Selanjutnya dilakukan analisis terhadap isi ayat-ayat yang bersangkutan agar menjadi pembahasan yang utuh dan holistik. Metode ini mengandung dua pengertian, di antaranya: *Pertama*, penafsiran yang berkaitan dengan satu surat di dalam al-Qur’an dengan cara mengemukakan tujuan surat dan tema pokok secara umum. Kemudian menyambungkan permasalahan-permasalahan yang

beragam dalam surah tersebut antara satu dengan lainnya, karena merupakan bagian yang tidak terpisahkan.

Kedua, menafsirkan al-Qur'an dengan memulai pengumpulan ayat-ayat yang berbicara masalah tertentu dari berbagai ayat dan surah di dalam al-Qur'an, selanjutnya diurutkan sesuai urutan turunnya ayat, dan memaparkan pengertian ayat-ayat yang bersangkutan secara menyeluruh, sehingga dapat menyimpulkan petunjuk al-Qur'an terkait permasalahan yang dibahas. Tokoh yang menggunakan metode tafsir ini di antaranya: Imam al-Syathibi (w. 790 H/ 1388 M), Syaikh Mahmud Syaltut (w. 1383 H/ 1960 M), Dr. Ahmad Sayyid Al-Kumiy (w. 1960-an M), Abdul Hayy Al-Farmawi (w. 1970M), dan mufassir yang terkenal di nusantara, M. Quraish Shihab.³⁵

Sementara itu, Sholah 'Abd Al-Fattah Al-Khalidi membagi *tafsir maudhu'i* menjadi tiga macam, di antaranya tematik kata, tematik tema, dan tematik surah. *Pertama*, tematik kata, kerangka teknisnya meliputi penentuan kata-kata yang akan dikaji dari al-Qur'an, mengumpulkan ayat yang di dalamnya terdapat kata tersebut beserta derivasinya, menafsirkan dan mengaitkan antara ayat, dan menyimpulkan pesan al-Qur'an.

³⁵ Iwan Sudrajat, *Understanding The Quran: Its Historical Perspective*, Portland, or, USA, 2001, 8.

Kedua, tematik tema, kerangka teknisnya meliputi penentuan sebuah tema, klasifikasi ayat dari beberapa surah yang berhubungan dengan tema, penafsiran, penyimpulan, dan mengambil pesan dan ibrah untuk dikomunikasikan dengan realitas kehidupan dalam perspektif al-Qur'an. Dan *ketiga*, tematik surah. Jenis ketiga ini hampir sama dengan jenis kedua, hanya saja kajiannya lebih sempit, karena hanya memfokuskan pembahasan pada satu surah. Kerangka teknisnya meliputi penentuan tujuan pokok surah, sebab turunya surah, jenis surah (apakah *makkiyah* atau *madiniyyah*), pengkajian terhadap tata bahasa dan korelasi antar subtema.³⁶

Dalam penelitian ini, penulis menggunakan jenis tematik kata dan tematik tema. Tematik tema digunakan untuk membingkai gagasan utama yaitu tentang Nur Muhammad, sedangkan tematik kata digunakan sebagai bahan bantu analisis.

Setelah ayat-ayat yang mengandung pembahasan Nur Muhammad terkumpul, selanjutnya penulis akan mengamati penafsiran Ibnu 'Arabi dalam tafsirnya. Dengan ini penulis bisa melakukan langkah selanjutnya, yaitu menganalisis penafsirannya dengan alat bantu hermeneutika³⁷. Hermeneutika

³⁶ Sholah 'Abd Al-Fattah Al-Khalidi, *al-Tafsīr wa al-Ta'wīl fī al-Qur'an*, (Yordania: Dār an-Nafā'is, 1996), 14-15.

³⁷ Hermeneutika merupakan ilmu yang membahas tentang penafsiran untuk menjelaskan sebuah teks, baik secara objektif maupun subjektif. Terminologi hermeneutika berasal dari bahasa Yunani, *hermeneuiein*, yang berarti menafsirkan atau menerjemahkan. Istilah ini secara simbolis seringkali

yang digunakan adalah Hermeneutika Gadamer, karena beliau merupakan salah satu penggagas hermeneutika filosofis, yang fokus kajiannya pada teks. Hal ini dimaksudkan agar dapat mengetahui implementasi penafsiran tentang Nur Muhammad dalam konteks kekinian.

diasosiasikan dengan Dewa Hermes dalam mitologi Yunani Kuno, yang bertugas untuk menyampaikan pesan-pesan Yupiter kepada manusia. Lihat Ilyas Supena, *Hermeneutika Alquran: Dalam Pandangan Fazlur Rahman*, (Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2014), h. 16. Lihat juga Richard E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, (Evanston: Northwestern University Press, 1967), h. 12

Hermes merupakan simbol duta yang mengemban misi atau ditugaskan menyampaikan pesan sang Dewa. Hermes sangat penting bagi mereka, sebab berhasil atau tidaknya tugas tersebut tergantung cara ia menyampaikan pesannya. Selanjutnya indikator apakah tugasnya berhasil atau sebaliknya dapat dilihat dari setiap orang yang sebelumnya tidak tahu menjadi tahu pada pesan yang disampaikan. Secara sederhana, dari hal ini dapat dikatakan bahwa hermeneutika diartikan sebagai proses mengubah pengetahuan seseorang dari yang sebelumnya tidak tahu menjadi tahu. Lihat Sibawaihi, *Hermeneutika Alquran Fazlur Rahman*, (Yogyakarta: Jalasutra, 2007), 6. Lihat juga E. Sumaryono, *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat*, (Yogyakarta: Kanisius, 2003), 25

Sejarah panjang hermeneutika pun selanjutnya tidak hanya digunakan untuk memahami teks injil, tetapi juga kitab suci al-Qur'an, dengan berbagai konsep interpretasi yang dikemukakan setiap tokoh hermeneutik. Sebagai salah satu metode interpretasi atau tafsir, peran hermeneutika tidak hanya dapat digunakan untuk mengkaji teks saja. Lebih dari itu, hermeneutika dapat digunakan untuk mengkaji segala hal dan aspek yang mengikuti terbentuknya teks itu sendiri. Dalam hal ini meliputi tiga hal, di antaranya pembuat teks, teks itu sendiri, dan pembaca teks. Pada posisi ini seorang mufassir akan berusaha secara maksimal untuk menghasilkan sebuah penafsiran yang tidak terbelenggu oleh kepentingan apapun. Begitu juga, hermeneutika mencoba untuk melihat pembuat teks dengan pembaca teks sebagai dua hal yang berbeda dalam segala aspek. Lihat Sibawaihi, *Hermeneutika Alquran Fazlur Rahman*, (Yogyakarta: Jalasutra, 2007), 10.

F. KERANGKA TEORI

1. Pengertian Nur Muhammad, Sejarah dan Perkembangannya

Nur Muhammad merupakan gabungan dua kata yaitu *nūr* dan Muhammad. Secara bahasa, *nūr* diartikan *dhiyā'* (cahaya). Jamak kata *nūr* adalah *anwār* atau *nīran*. Lawan dari kata *nūr* adalah *dhulmat* yang berarti kegelapan. Sedang kata Muhammad diidentikkan dengan Nabi Muhammad Saw. Kata *nūr* beserta derivasinya di dalam al-Qur'an, jika kita cermati secara detail maka akan ditemukan sebanyak lebih dari empat puluh kali yang tersebar di berbagai surah.³⁸ Dari semua kata yang ada, kata *nur* mengandung beberapa arti atau makna yang berbeda. Di antara arti yang sering muncul adalah menunjukkan makna cahaya, petunjuk, al-Qur'an, terang benderang, iman, dan Muhammad Saw.

Sedangkan secara istilah, Nur Muhammad terdiri atas dua kata, yaitu Nur dan Muhammad. Kata *nūr* atau cahaya diartikan Imam al-Ghazali ke dalam 4 pengertian, diantaranya: *Pertama*, cahaya yang berwujud sehingga cahaya tersebut bisa digapai penglihatan, tetapi cahaya tersebut tak dapat melihatnya sendiri, seperti cahaya matahari. *Kedua*, cahaya penglihatan. Cahaya ini lebih mulia dibandingkan yang pertama, karena ia dapat memperlihatkan segala hal yang dapat digapai penglihatan, dan ia sendiri mampu melihatnya. *Ketiga*, cahaya aqli. Cahaya ini

³⁸ Muhammad Fuad Abd al-Baqi', *al-Mu'jam al-Mufahros li Alfaz al-Qur'an al-Karim*, (Kairo: Dar al-Hadits, t.th), 895.

mampu memperlihatkan segala sesuatu yang rasional yang sebenarnya tidak dapat digapai penglihatan, tetapi *nūr* itu sendiri mampu melihatnya dengan baik. *Keempat, nūr* Allah (*al-Haqq*). Cahaya ini memperlihatkan semua hal yang tidak dapat digapai penglihatan dalam ketiadaan, seperti halnya malaikat.³⁹

Sedangkan kata Muhammad dalam redaksi Nur Muhammad merupakan Nabi Muhammad Saw. Kalangan sufi menilai pribadi Nabi Muhammad Saw sebagai manusia yang sangat tinggi dan suci. Al-Tustari berpendapat bahwa Nabi Muhammad merupakan asal muasal segala kejadian. Tanah yang sangat mulia juga bersumber dari Nur Muhammad. Nabi Muhammad merupakan azali karena beliau adalah bagian dari *nūr* Allah.⁴⁰

Gagasan Nur Muhammad bermula dari ajaran tawasuf khususnya dalam penjelasan awal mula kejadian alam semesta. Gagasan ini telah muncul sejak lama di berbagai belahan dunia dan telah banyak dikaji para ilmuwan dalam banyak kitab. Untuk pertama kali, Nur Muhammad disinggung oleh seorang sufi yang merupakan penggagas al-Ma'rifah, tidak lain adalah Dzun Nun al-Mishri (w. 283 H/ 860 M), yang berpendapat bahwa: "...asal mula ciptaan Allah (makhluk) adalah Nur Muhammad." Akan tetapi konsep ini lebih masyhur dibawa oleh Al-Hallaj

³⁹ Sahabuddin, *Nur Muhammad Pintu Menuju Allah*, 34.

⁴⁰ Mustafa Kamal, *al-Silat baina al-Tasawwuf wa al-Tashayyu'*, Cet III, (Mesir: Dar al-Ma'arif, t.th), 451.

(588-922 M). Sebelumnya, falsafah Nur Muhammad juga pernah disinggung oleh Sahl al-Tustari (Abad ke-10 Masehi), kemudian pada periode selanjutnya dikembangkan sufi pada masa selanjutnya, Ibnu Arabi dan Abd al-Karim al-Jilli.⁴¹

Dalam diskursus tasawuf, Nur Muhammad diartikan sebagai makhluk pertama yang diciptakan oleh Allah SWT, dan setelahnya baru diciptakan makhluk atau alam yang lain. Istilah Nur Muhammad ini dalam istilah Sufi juga dikaitkan dengan *al-Haqīqah al-Muhammadiyah* atau *al-Insān al-Kāmil* yang dinisbahkan kepada Nabi Muhammad SAW. Pembahasan lebih lengkap akan dijelaskan pada bab selanjutnya.

Tesis ini secara spesifik akan mengkaji tafsir sufistik tentang Nur Muhammad menurut penafsiran Ibnu ‘Arabi. Dan pokok penelitiannya pada kontekstualisasi atau implementasi penafsiran Nur Muhammad dalam konteks kekinian atau di era modern. Untuk itu, pisau analisis berupa hermeneutika sangat diperlukan, yang dalam hal ini menggunakan hermeneutika sebagaimana digagas Gadamer. Penulis menggunakan hermeneutika Gadamer karena beliau merupakan salah satu tokoh hermeneutik dialogis, yang dalam kajian hermeneutikanya mendialogkan teks secara komprehensif sehingga ditemukan makna teks yang hidup.

⁴¹ Irfan Riyadi, “Imago Dei dalam Konsep Theologi Islam: Manusia Sempurna”, STAIN Ponorogo, Vol. 6a, No. 2, (2001), 273.

2. Hermeneutika Gadamer

Nama lengkap Gadamer adalah Hans George Gadamer. Beliau merupakan tokoh hermeneutik berkebangsaan Jerman. Beliau lahir pada 11 Februari 1900 di Breslau Jerman. Beliau berasal dari keluarga Kristen Protestan. Sejak kecil Gadamer telah tertarik dengan dunia filsafat, karena beliau memang berada di lingkungan filsafat fenomenologi, filsafat yang tengah naik daun di Jerman pada saat itu.⁴²

Dalam diskursus hermeneutika, terdapat tiga arus utama pemikiran, diantaranya sebagai berikut: *Pertama*, hermeneutika romantis yang pada praktiknya diwakili oleh William Dilthey, Scheilmacher, serta Emilio Betti. Hermeneutika jenis *kedua*, yaitu hermeneutika ontologis. Tokoh hermeneutik yang mewakilinya adalah Rudolf Bultmann, Hans-George Gadamer, dan Martin Heidegger. Sedangkan yang *ketiga*, hermeneutika dialektis, yang diwakili oleh K. Otto Apel dan Jurgen Habermas.

Masing-masing arus pemikiran tersebut memiliki ciri-ciri khusus. Hermeneutika romantis selalu berusaha menemukan prinsip-prinsip metodologis untuk bidang penelitian ilmu sosial. Hermeneutika ontologis memiliki ciri-ciri memusatkan ontologi dan penekanan kesadaran manusia terkait hubungannya dengan tradisi dan prejudice. Sedangkan hermeneutika dialektis

⁴² Rasyidah, "Hermeneutika Gadamer dan Implikasinya Terhadap Pemahaman Islam Kontemporer", Fakultas Dakwah IAIN Ar-Raniri Aceh, Jurnal Religia, Vol. 14, No. 2, (Oktober 2011), 207.

mencoba merumuskan tentang masyarakat yang terbuka antara satu dengan lain secara kritis.

Di dalam karyanya yang berjudul “*Truth and Method*” (Kebenaran dan Metode), Gadamer membahas secara mendalam tentang hermeneutika filosofis. Pokok kajiannya tidak hanya teks, tetapi juga ilmu sosial dan humaniora. Meski demikian, yang menjadi pokok perhatian Gadamer dalam hermeneutikanya adalah bahasa atau teks. Beliau berpendapat bahwa semua objek yang tertulis merupakan sarana utama dalam hermeneutika. Secara eksplisit maupun implisit memang Gadamer tidak memberikan penjelasan bagaimana metode penafsiran terhadap teks. Hal ini karena beliau tidak ingin terjebak dalam universalisme metode hermeneutika kaitannya dalam ilmu sosial dan humaniora.⁴³

Ada beberapa pokok pembahasan Gadamer dalam hermeneutikanya: *Pertama*, Kesadaran Pengaruh Sejarah. Teori ini menjelaskan bahwa pemahaman setiap penafsir selalu dipengaruhi oleh segala hal yang meliputinya, baik berupa budaya, tradisi, pengalaman, dan lain sebagainya. Oleh sebab itu, seorang penafsir harus sadar bahwa ia akan berada dalam kondisi tertentu saat menafsirkan sebuah teks, sehingga selanjutnya akan mempengaruhi pemikiran dan pemikirannya

⁴³ Prihananto, “Hermeneutika Gadamer Sebagai Teknik Analisis Pesan Dakwah”, Jurnal Komunikasi Islam, Volume 04 Nomor 01, Juni 2015, h. 144-146

akan teks tersebut. Selanjutnya Gadamer mengungkapkan bahwa setiap penafsir harus belajar memahami dengan baik, baik secara sadar maupun tidak bahwa ia berada dalam kondisi terpengaruh oleh keadaan tertentu, dan itu sangat wajar. Untuk menyikapinya tentu tidak mudah. Seorang penafsir mau tidak mau harus bisa mengatasi hal tersebut bila sedang menafsirkan sebuah teks.⁴⁴

Kedua, Teori Pra Pemahaman. Dalam bahasa Gadamer, keterpengaruhan situasi hermeneutik yang membekas pada diri seorang penafsir disebut juga dengan pra pemahaman terhadap teks yang sedang ditafsirkan. Ketika membaca teks, seorang penafsir harus memahami bahwa beliau berada situasi prapemahaman. Gadamer mengatakan bahwa pemahaman dalam tahap prapemahaman selalu mengambil peran, di mana kondisi ini syarat dengan tradisi, posisi atau lokasi seorang penafsir, dan perkiraan-perkiraan awal yang terbentuk.

Oleh karena itu seorang penafsir harus menggunakan prapemahaman ketika menafsirkan sebuah teks, agar ia bisa mendialogkan isi teks itu sendiri. Tanpa prapemahaman yang baik, seseorang tidak akan dengan baik dalam memahami sebuah teks. Sekalipun demikian, menurut Gadamer, posisi prapemahaman ini juga perlu koreksi oleh penafsir pribadi saat ia menyadari bahwa pemahamannya tidak sesuai dengan maksud

⁴⁴ Hasyim Hasanah, "Hermeneutik Ontologis-Dialektis Hans George Gadamer", UIN Walisongo Semarang, Jurnal at-Taqaddum, Vol. 9, No. 1, (Juli 2017), 11.

sebuah teks. Hal ini perlu dilakukan untuk menghindari kesalahpahaman dalam menafsirkan sebuah teks, sehingga pada akhirnya ditemukan kesempurnaan pemahaman.⁴⁵

Ketiga, Teori Lingkar Hermeneutik dan Asimilasi Horison. Teori ini sangat berkaitan dengan teori sebelumnya bahwa seorang penafsir harus selalu bisa merehabilitasi pemahamannya. Teori asimilasi horison atau penggabungan ini merupakan kondisi sadar seorang penafsir bahwa ada dua horison penting ketika penafsiran dilakukan, yakni cakrawala pengetahuan dan cakrawala pemahaman. Cakrawala pengetahuan adalah teks itu sendiri, sedangkan cakrawala pemahaman adalah penafsirnya. Dalam menafsirkan sebuah teks, horison-horison tersebut selalu datang kebersamaan proses pemahaman.

Jadi seorang penafsir harus sadar bahwa ketika ia mulai menafsirkan teks dengan pemahamannya, secara bersamaan harus sadar pula bahwa teks yang ditafsirkan juga mempunyai pemahaman yang bisa jadi tidak sama dengan apa yang dipahami seorang penafsir. Dalam bahasa Gadamer, proses ini perlu dipadukan agar tidak terjadi ketegangan dalam proses menafsirkan sebuah teks. Salah satunya dengan memahami sejarah munculnya sebuah teks. Dan selanjutnya, dengan

⁴⁵ Prihananto, "Hermeneutika Gadamer Sebagai Teknik Analisis Pesan Dakwah", 150-151.

membiarkan teks berbicara, seorang penafsir akan dapat memahami makna teks dengan baik.

Menurut Gadamer, seorang penafsir tentu memiliki titik pijak ketika mulai menafsirkan teks. Ia harus memahami bahwa titik pijak tersebut hanya sebuah pemahaman dan kemungkinan awal tentang bagaimana dan apa maksud teks tersebut. Selanjutnya, pijakan tersebut tidak boleh menuntut agar teks yang ditafsirkan sesuai dengan apa yang diinginkan, karena teks memiliki horison sendiri. Justu seharusnya titik pijak penafsir dapat membantu menemukan apa yang sebenarnya dimaksud oleh teks itu sendiri. Dalam hal ini, objektivitas teks lebih diutamakan daripada subjektivitas pembaca atau penafsir.⁴⁶

Keempat, Teori Aplikasi. Berkaitan dengan teori sebelumnya, apabila objektivitas teks sudah ditemukan dan dipahami, yang harus dilakukan seorang penafsir teks adalah mengaplikasikan pesan-pesan yang terkandung dalam teks dalam kehidupan sehari-hari. Akan tetapi, yang sering menjadi permasalahan adalah situasi dan kondisi ketika teks lahir tentu berbeda masa dengan seorang penafsir teks hidup, apalagi dengan manusia yang hidup pada masa berikutnya. Menyikapi hal ini, menurut Gadamer, yang perlu dilakukan seorang penafsir teks selain memahami dan menafsirkan sebuah teks adalah melakukan penerapan (application) pesan dan ajaran

⁴⁶ Prihananto, "Hermeneutika Gadamer Sebagai Teknik Analisis Pesan Dakwah", 152-153.

yang terdapat dalam teks sesuai keadaan teks itu lahir. Ajaran-ajaran dan pesan-pesan yang perlu diaplikasikan disini bukan makna literal teks, melainkan makna yang lebih memiliki arti dibandingkan hanya berupa makna literal teks.⁴⁷

G. SISTEMATIKA PEMBAHASAN

Penelitian tesis ini akan mudah dipahami secara lebih sistematis dengan membaginya ke dalam lima bab. Adapun gambaran umum tiap bab adalah sebagai berikut:

Bab I berisi pendahuluan, yang di dalamnya meliputi latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan dan manfaat penelitian, kajian pustaka, kerangka atau landasan teori, metode penelitian, serta sistematika pembahasan. Latar belakang masalah menjelaskan dan menguraikan tentang permasalahan atau alasan akademik sehingga penelitian ini layak dilakukan. Sesuai latar belakang masalah, selanjutnya diterangkan rumusan masalah yang akan menjadi fokus penelitian. Tujuan penelitian memaparkan keinginan atau maksud yang hendak dicapai dengan mengacu pada rumusan

⁴⁷ Selain teori di atas, Gadamer juga memiliki konsep penting dalam hermeneutikanya, yaitu konsep tentang pemahaman. Dalam hermeneutikanya, Gadamer cenderung mengikuti permainan bahasa untuk mengungkapkan analisis atau idenya tentang konsep. Ia tidak pernah memperdulikan fakta bahwa pemikiran awal yang didiskusikannya memiliki makna yang berbeda. Menurutnya, hal tersebut menunjukkan bahwa bahasa mengandung hal yang sangat esensial. Gadamer menciptakan sebuah konsepsi bahwa pemahaman bukan rekonstruksi melainkan mediasi. Pemahaman merupakan peristiwa sejarang yang membuat seorang penafsir dengan teks tidak dapat dipisahkan antara satu dengan yang lain. Lihat Prihananto, "Hermeneutika Gadamer Sebagai Teknik Analisis Pesan Dakwah", 153-155.

masalah, sedangkan manfaat penelitian memaparkan beberapa kontribusi hasil penelitian, baik dalam hal teoritis maupun praktis. Kajian pustaka dibahas selanjutnya sebagai upaya menjaga orisinalitas penelitian, dengan melakukan penelusuran terhadap penelitian-penelitian sebelumnya. Metode penelitian yang berisi tentang metode penelitian yang digunakan sebagai pisau analisis. Selanjutnya dijelaskan kerangka teori agar menekukan gambaran tentang penelitan, yang meliputi Nur Muhammad dan Teori Hermeneutika Gadamer. Dan terakhir sistematika pembahasan, yang berisi tentang gambaran secara sistematis penelitian tesis ini ditulis dari bab pertama hingga terakhir.

Bab II berisi tentang Konsep Nur Muhammad dalam al-Qur'an. Bab ini akan membahas tentang Nur Muhammad, yang meliputi pengertian, sejarah dan perkembangannya, serta dalil-dalil tentang Nur Muhammad. Selanjutnya akan dibahas secara jelas dan rinci tentang Nur Muhammad menurut para ulama, meliputi pandangan aliran keagamaan (madzhab), menurut para sufi, dan juga menurut para mufassir.

Bab III membahas tentang konsep Nur Muhammad menurut Ibnu 'Arabi. Dalam bab ini akan dibahas tentang biografi Ibnu 'Arabi, yang berisi riwayat hidupnya, karir serta perjalanan intelektual dan spiritual, karya-karya yang dihasilkan, serta pro kontra terhadap pendapat Ibnu 'Arabi. Selanjutnya akan dibahas

secara komprehensif penafsiran Ibnu ‘Arabi tentang Nur Muhammad.

Bab IV berisi tentang implementasi penafsiran Ibnu ‘Arabi tentang Nur Muhammad dalam konteks kekinian. Pertama yang akan dibahas adalah faktor pengaruh penafsiran Ibnu ‘Arabi tentang Nur Muhammad, meliputi faktor historis, filosofis, dan sosiologis lahirnya konsep Nur Muhammad. Selanjutnya akan dibahas aktualisasi, implementasi atau kontekstualisasi penafsiran Ibnu ‘Arabi tentang Nur Muhammad dalam konteks kekinian.

Bab V berisi tentang penutup, yang didalamnya akan dibahas kesimpulan dan saran. Kesimpulan berisi tentang jawaban atas rumusan masalah yang penulis sajikan, mengacu pada analisis yang terdapat dalam bab sebelumnya. Adapun saran berisi tentang rekomendasi peneliti pribadi kepada peneliti setelahnya untuk menggali lebih dalam penelitian yang berhubungan dengan hasil penelitian tesis ini.

BAB II

KONSEP NUR MUHAMMAD DALAM AL-QUR'AN

A. Tinjauan Umum Tentang Nur Muhammad

1. Pengertian Nur Muhammad

Secara bahasa atau etimologi, Nur Muhammad merupakan gabungan dua kata yaitu *nūr* dan Muhammad. Dalam beberapa kamus Bahasa Arab, *nūr* diartikan *al-dhiyā'* (cahaya). Jamak kata *nūr* adalah *anwār* atau *nīran*. Lawan dari kata *nūr* adalah *dhulmat* yang berarti kegelapan. Sedang kata Muhammad diidentikkan dengan Nabi Muhammad Saw.

Di dalam Ensiklopedi Makna al-Qur'an; Syarah Alfāz al-Qur'an, dijelaskan bahwa kata *nūr* bermakna cahaya (*al-dhiyā'*). Yakni *nūr* yang membedakan segala sesuatu dan pandangan mata dapat mengetahui yang dilihatnya. Di dalam al-Qur'an, *nūr* mengandung beberapa makna yang tidak sama tergantung konteks ayatnya. Adakalanya *nūr* dimaknai sebagai matahari dan petunjuk, mengandung arti sinar yang menyebar sehingga membantu penglihatan. *Nūr* dimaknai sebagai *nūr* Allah yaitu agama Islam. Pada intinya secara mutlak kata *nūr* ditujukan Allah dengan jalan pujian.⁴⁸

Kata *nūr* beserta derivasinya di dalam al-Qur'an, bila dicermati secara holistik maka akan ditemukan sebanyak lebih

⁴⁸ M. Dhuha Abdul Jabbar dan N. Burhanuddin, *Ensiklopedi Makna al-Qur'an; Syarah Alfāz al-Qur'an*, (t.t : Fitrah Rabbani, t.th), 687.

dari empat puluh kali yang tersebar di berbagai surah.⁴⁹ Dari semua kata yang ada, kata *nūr* mengandung beberapa arti atau makna yang berbeda. Di antara arti yang sering muncul adalah menunjukkan makna cahaya, petunjuk, al-Qur'an, terang benderang, iman, dan Muhammad Saw.

Ensiklopedia Al-Qur'an kajian kosakata, menyebutkan bahwa *nūr* memiliki setidaknya 10 arti, di antaranya, Agama Islam, pemberi petunjuk, iman, Nabi Muhammad Saw, cahaya bulan, cahaya matahari, cahaya siang, cahaya yang menyertai orang beriman ketika menyeberang *shirāth*, penjelasan halal dan haram, Injil, al-Qur'an, serta keadilan.⁵⁰

Sementara itu, Ibnu 'Arabi berpendapat bahwa redaksi *nūr* di dalam al-Qur'an ada beberapa pengertian, yaitu pemberi hidayah, pemberi cahaya, penghias, yang dzahir atau tampak jelas, pemilik cahaya, serta cahaya akan tetapi tidak cahaya yang biasa dikenal.⁵¹ Di samping itu, ada pengertian lain menurut Ibnu 'Arabi bahwa *nūr* di dalam al-Qur'an dalam ayat-ayat tertentu dengan istilah Nur Muhammad⁵².

⁴⁹ Muhammad Fuad Abd al-Baqi', *al-Mu'jam al-Mufahros li Alfaz al-Qur'an al-Karim*, (Kairo: Dar al-Hadits, t.th), 895.

⁵⁰ Sahabuddin, ed, *Ensiklopedi Al-Qur'an; Kajian Kosakata*, (Jakarta: Lentera Hati, 2007), 734.

⁵¹ Sahabuddin, ed, *Ensiklopedi Al-Qur'an*, 734.

⁵² Nur Muhammad merupakan pembahasan yang disandarkan kepada Nabi Muhammad Saw sebagai makhluk yang memiliki keutamaan dan kemuliaan baik dari segi jasmaniyah maupun ruhaniyah. Lihat pada Sahabudin, *Nur Muhammad Pintu Menuju Allah; Telaah Sufistik atas Pemikiran Syaikh Yusuf An-Nabhani*, (Ciputat: Logos Wacana Ilmu, 2002), 35.

Menurut Ibnu Mandzur, *al-nūr* diartikan sebagai *al-dhiyā'* (cahaya), yang merupakan lawan *al-dhulmat* (kegelapan). Pengertian cahaya yang dimaksud adalah cahaya dalam bentuk apa saja.⁵³ Hampir sama dengan pendapat Ibnu Mandzur, Louis Ma'luf dalam kamus al-Munjid menjelaskan bahwa *nūr* berarti cahaya, kebalikan dari kegelapan. Disebut sebagai cahaya karena cahaya mengandung arti keadaan atau hal yang kali pertama dilihat sehingga dengan perantara cahayalah semua yang ada dapat terlihat.⁵⁴

Berbeda dari keduanya, Raghīb al-Asfahany menjelaskan bahwa *nūr* mengandung arti sinar yang terpancar sehingga dapat menolong penglihatan. Menurutnya, sinar terbagi ke dalam dua macam, yaitu sinar yang bersifat duniawi dan ukhrawi. Sinar yang bersifat duniawi juga dibagi ke dalam dua macam, di antaranya cahaya yang berasal dari sifat-sifat ketuhanan semisal cahaya al-Qur'an dan akal dan cahaya yang terpancar dari semua benda yang mengeluarkan cahaya atau bersinar seperti bulan, matahari, bintang, dan sejenisnya.⁵⁵

Sedangkan secara istilah (terminologi), Nur Muhammad terdiri atas dua kata, yaitu *nūr* dan Muhammad. Kata *nūr* atau cahaya diartikan Imam al-Ghazali ke dalam 4 pengertian,

⁵³ Ibnu Mandzur, *Lisān al-'Arab*, Juz VII, (Mesir: Dar al-Mishriyyah li al-Ta'lif wa al-Tijjariyah, t.th), 99.

⁵⁴ Louis Ma'luf, *al-Munjīd fā al-Lughah*, (Beirut: Dar al-Masyriq, 1994), 845.

⁵⁵ Ragīb al-Asfahany, *Mufradat Alfaz al-Qur'an*, ditahqiq Dawudy, (Damaskus: Dar al-Qalam, 1992), 827.

diantaranya: *Pertama*, cahaya yang berwujud sehingga cahaya tersebut bisa digapai penglihatan, tetapi cahaya tersebut tak dapat melihatnya sendiri, seperti cahaya matahari. *Kedua*, cahaya penglihatan. Cahaya ini lebih mulia dibandingkan yang pertama, karena ia dapat memperlihatkan segala hal yang dapat digapai penglihatan, dan ia sendiri mampu melihatnya. *Ketiga*, cahaya aqli. Cahaya ini mampu memperlihatkan segala sesuatu yang rasional yang sebenarnya tidak dapat digapai penglihatan, tetapi *nūr* itu sendiri mampu melihatnya dengan baik. *Keempat*, *nūr* Allah (*al-Haqq*). Cahaya ini memperlihatkan semua hal yang tidak dapat digapai penglihatan dalam ketiadaan, seperti halnya malaikat.⁵⁶

Sedangkan kata Muhammad dalam redaksi Nur Muhammad merupakan Nabi Muhammad Saw. Kalangan sufi menilai pribadi Nabi Muhammad Saw sebagai manusia yang mempunyai nilai sangat tinggi dan suci. Al-Tustari berpendapat bahwa Nabi Muhammad merupakan asal muasal segala kejadian. Tanah yang sangat mulia juga bersumber dari Nur Muhammad. Nabi Muhammad merupakan azali karena beliau adalah bagian dari *nūr* Allah.⁵⁷

Pernyataan-pernyataan di atas yang menyandarkan Nur Muhammad kepada Nabi Muhammad, menggambarkan bahwa

⁵⁶ Sahabudin, *Nur Muhammad Pintu Menuju Allah*, 34.

⁵⁷ Mustafa Kamal, *al-Silat baina al-Tasawwuf wa al-Tashayyu'*, Cet III, (Mesir: Dar al-Ma'arif, t.th), 451.

memang pribadi Muhammad merupakan sosok yang sangat mulia dan utama, baik dari jasmani maupun rohani.

Pembahasan tentang nur muhammad dikaji sangat mendalam dalam ranah tasawuf⁵⁸. Nur Muhammad seringkali dihubungkan dengan berbagai istilah lain yang terdapat di dalam ilmu tasawuf. Misalnya *al-qalam al-a'lā* yang berarti pena tertinggi, *amr Allah* yang berarti urusan Allah, *al-'aql al-awwal* yang berarti akal utama, *al-rūh al-ilahi*, *al-rūh al-malak*, serta *al-rūh al-quddus*. Penyebutan lain untuk Nur Muhammad di antaranya *haqīqah al-muhammadiyah*, serta *al-insān al-kāmil*. Itu berarti bahwa nur muhammad merupakan makhluk Allah

⁵⁸ Istilah tasawuf berasal dari bahasa Arab, yaitu *sūf* (صوف) yang berarti bulu domba. Pemaknaan ini disebabkan oleh kecenderungan orang sufi yang biasanya memakai pakaian dari bahan bulu domba untuk menggambarkan kesucian dan kesederhanaan. Al-Dzahabi memaknai tasawuf sebagai sikap penyerahan diri kepada Allah sesuai yang Allah kehendaki. Lihat Muhammad Husain al-Dzahabi, *al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, (Kairo: Maktabah Wahbah, t.th), 301.

Menurut Ibnu Khaldun, tasawuf adalah semacam ilmu syari'ah yang muncul dalam sebuah agama. Asal muasal tasawuf yakni melakukan ibadah dan memutus pertalian dengan yang selain Allah, hanya ibadah kepada Allah semata. Ia menolak segala hal yang berbau dunia, tidak suka setiap hal yang memperdaya seperti kemegahan dan kenikmatan harta dan benda, serta menyendiri ke arah jalan yang diridlai Tuhan. Lihat Hamka, *Tafsir Modern*, (Jakarta: PT. Pustaka Panjimas, 1990), 13.

Tasawuf juga diartikan sebagai usaha untuk membangun manusia dalam bertutur kata, berbuat, menggerakkan hati dengan menjadikan hubungan kepada Allah sebagai dasar pijakannya. Secara ringkas tasawuf bisa diartikan takwa, dengan segala tingkatannya, baik yang kasat mata (*al-hissiyah*) atau maknawi. Lihat Muhammad Zaki Ibrahim, *Tasawuf Salafi; Menyucikan Tasawuf dari Noda-Noda*, terj. Abdul Syukur, (Jakarta Selatan: Hikmah, 2002), 5.

yang paling utama, sempurna, paling tinggi, serta sangat mulia. Bahkan nur muhammad dikatakan sebagai sumber dari segala makhluk yang diciptakan Allah.

Atas hal itu, wajar jika Nur Muhammad diartikan pula sebagai *al-haqq al-makhlūq bih* atau *asy-syajah al-baidla*. Hal ini disebabkan oleh semua makhluk memancar dari Nur Muhammad. Nur Muhammad sendiri juga tidak sama identik dengan pribadi Nabi Muhammad Saw. Akan tetapi, memang Nur Muhammad dan Nabi Muhammad Saw tidak dapat dipisahkan antara satu sama lain. Sebab, representasi paling sempurna dari Nur Muhammad atau *al-insān al-kāmil* adalah Nabi Muhammad Saw sebagai manusia yang memiliki pesona teragung di muka bumi.⁵⁹

Bahkan ada yang menyebutkan dalam sebuah riwayat bahwa Nabi Muhammad merupakan Nabi yang pertama sekaligus terakhir. Beliau dikatakan sebagai nabi pertama karena Nabi Muhammad merupakan bapak para ruh (*abū al-warh al-wāhidah*), selanjutnya disebut Nabi terakhir karena Nabi memang merupakan *khatam al-nubuwwah wa al-mursalīn*. Lantas bagaimana dengan Nabi Adam As? Bukankah beliau merupakan Nabi yang sekaligus manusia pertama yang diciptakan Allah? Disebutkan bahwa Nabi Adam dikenal sebagai bapak biologis (*abū al-jasad*).

⁵⁹ Irfan Riyadi, "Imago Dei dalam Konsep Theologi Islam: Manusia Sempurna", STAIN Ponorogo, Vol. 6, No. 2, (2001), 271.

Tidak ada permalahan sedikit pun ketika disebutkan bahwa Nabi Muhammad merupakan nabi yang pertama sekaligus terakhir bagi Allah. Hal ini sama dengan nama-nama dan sifat-sifat Allah yang terlihat paradoks, semisal *al-dhāhir wa al-bātin*, *al-awwalu wa al-akhīr*, dan sejenisnya. Semuanya tidak berarti apapun bagi Allah karena hal itu bukan dalam wujud aktual (*wujūd al-kharīj*), melainkan hanya level puncak tinggi (*al-a'yān al-tsābitah*) atau potensial.⁶⁰

2. Sejarah Perkembangan Konsep Nur Muhammad

Gagasan Nur Muhammad bermula dari ajaran tawasuf khususnya dalam penjelasan awal mula kejadian alam semesta. Gagasan ini telah muncul sejak lama di berbagai belahan dunia dan telah banyak dikaji para ilmuwan dalam banyak kitab.

Untuk pertama kali, Nur Muhammad disinggung oleh seorang sufi yang merupakan penggagas al-Ma'rifah, tidak lain adalah Dzun Nun al-Mishri (w. 283 H/ 860 M), yang berpendapat bahwa: "...asal mula ciptaan Allah (makhluk) adalah Nur Muhammad." Akan tetapi konsep ini lebih masyhur dibawa oleh Al-Hallaj (588-922 M). Sebelumnya, falsafah Nur Muhammad juga pernah disinggung oleh Sahl al-Tustari (Abad ke-10 Masehi), kemudian pada periode selanjutnya

⁶⁰ Michel Chokiewicz, *Konsep Ibn 'Arabi tentang Kenabian dan Aulia*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1999), 87.

dikembangkan sufi pada masa selanjutnya, Ibnu Arabi dan Abd al-Karim al-Jilli⁶¹

Berdasarkan uraian di atas, nampak bahwa teori tentang Nur Muhammad telah ada sejak abad II Hijriyah, meskipun hanya berupa istilah belaka. Pemikiran awal teori ini tentu saja dapat dipertimbangkan, khususnya pada gagasan bahwa Nur Muhammad merupakan dasar segala penciptaan. Meskipun pemikiran tersebut belum menjadi konsep secara utuh dan sempurna, akan tetapi pada intinya mempunyai keserasian dengan teori sebagaimana digagas al-Hallaj. Berawal dari situ bahkan kemudian al-Hallaj disebut sebagai Bapak teori tentang Nur Muhammad.⁶²

Al-Hallaj mengembangkan teori ini dengan mendasarkannya pada teori al-Hulul. Menurut al-Hallaj, dalam diri Nabi Muhammad Saw terdapat hakikat ganda, yaitu *qadimah* dan *haditsah*. Hakikat yang pertama, *qadimah* adalah *nūr azali* yang sudah ada sejak sebelum penciptaan alam semesta. Hakikat *qadimah* menjadi cikal bakal atau sumber ilmu serta menjadi tolak ukur lahirnya para nabi dan wali. Sementara hakikat yang kedua, *haditsah* merupakan keberadaannya sebagai Nabi dan sekaligus Rasul Allah. Hakikat yang kedua ini sangat

⁶¹ Irfan Riyadi, "Imago Dei dalam Konsep Theologi Islam: Manusia Sempurna", STAIN Ponorogo, Vol. 6a, No. 2, (2001), 273.

⁶² Irfan Riyadi, "Imago Dei dalam Konsep Theologi Islam", 273.

terbatas oleh ruang dan waktu, meski sebenarnya kemunculannya berasal dari *nūr azali* yang *qadim*.⁶³

Pemikiran al-Hallaj tentang Nur Muhammad juga tidak terlepas dari Sahl al-Tustari, yang merupakan guru pertama al-Hallaj dalam bidang tasawuf. Al-Tustari lah yang menjadi guru al-Hallaj tentang dasar suluk (dalam bahasa tasawuf yang berarti jalan menuju kesempurnaan batin). Atas hal ini, dapat dikatakan bahwa al-Hallaj mengembangkan teori yang sebelumnya disebutkan al-Tustari. Di samping itu, meskipun term Nur Muhammad tidak dapat dijumpai di dalam al-Qur'an, akan tetapi sebagian besar sufi mendasarkan pengetahuannya tentang Nur Muhammad dengan sumber al-Qur'an dan hadits. Salah satu ayat al-Qur'an yang paling kuat dijadikan dasar dalam teori Nur Muhammad adalah surah *al-Nūr* ayat 35, bahwa Allah adalah pemberi cahaya pada langit dan bumi. Perumpamaan cahayanya seperti *misykāh* (lubang yang tidak tembus) dan di dalamnya terdapat *mishbāh* (pelita besar).⁶⁴

Di dalam tafsir sufistik⁶⁵, sebagaimana disebutkan al-Tustari, beliau berpendapat bahwa lafadz *matsalu nūrihi* berarti

⁶³ Sahabudin, *Nur Muhammad Pintu Menuju Allah*, 71.

⁶⁴ Irfan Riyadi, "Imago Dei dalam Konsep Theologi Islam", 275.

⁶⁵ Tafsir sufistik disebut juga sebagai tafsir *isyari* atau tafsir sufi. Subhi Shalih, dalam bukunya yang berjudul *Mabahits fi 'Ulum al-Qur'an* menyatakan bahwa tafsir *isyari* atau tafsir sufi merupakan tafsir yang mentakwilkan al-Qur'an dengan memandang lafadz secara dzahir, dan di samping itu disertakan pula usaha mengaitkan lafadz dzahir dengan makna batinnya atau esoterik. Lihat Subhi Shalih, *Mabāhīts fi 'Ulūm al-Qur'an*, (Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin, 1977), 296.

perumpamaan cahaya-Nya, dalam artian perumpamaan Nur Muhammad. Sedangkan Ibnu ‘Arabi berpendapat bahwa Nur Muhammad disebut juga sebagai *rūh al-‘alam*. Artinya bahwa pertama kali yang ditampakkan Allah adalah Nur Muhammad atau *haqīqah al-muhammadiyah*. Menurutnya, Nur Muhammad menjadi tempat tajalli paling utama dan sempurna, yang oleh sebab itu dilihat sebagai khalifah Allah atau yang lebih khusus adalah *insān al-kāmil* (manusia sempurna).⁶⁶

Di samping al-Hallaj, sosok yang juga vokal dalam menyampaikan teori Nur Muhammad adalah Abd al-Karim al-Jilli. Bahkan al-Jilli juga mengarang kitab besar yang sangat

Tafsir sufistik atau *al-tafsīr al-sūfi* adalah salah satu corak penafsiran yang sejak awal tahun hijriyah sudah muncul. Banyak mufassir yang menafsirkan al-Qur’an dengan gaya dan hasil yang sufistik. Di antara tafsir sufi yang pertama kali muncul adalah Tafsir al-Tustari karya Al-Tustari (wafat 283 H). Beberapa literatur menjelaskan bahwa tafsir tustari muncul bersamaan dengan permulaan tradisi penulisan kitab. Lihat Muhammad bin Abdullah Alhadi, “Makna Implementatif Dalam Tafsir Sufi: Studi Epistemologi Al-Qur’an Al-Azhīm Karya Imam Sahl Al-Tustarī,” Program Kajian Islam Lintas Disiplin Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 1.

Ada pula yang menjelaskan bahwasanya tafsir sufi yang pertama kali dibukukan adalah karya al-Harīs ibn Asad al-Muhāsibī al-Bashri al-Baghdadī (165-234 H). Kitab tafsir ini hanya membahas penafsiran ayat-ayat tentang zuhud yang tebalnya hanya 52 halaman saja. Tafsir ini kurang populer karena hanya membahas tema tertentu, tidak membahas keseluruhan ayat al-Qur’an. Pada masa berikutnya setelah Tafsir al-Tustari, muncullah Tafsir sufi berikutnya yaitu Tafsir Al-Qusyairi yang berjudul *Lathā’if al-Isyārāt*. Lihat Novizal Wendy, “Penafsiran Simbolik Al-Qusyairi dalam *Lathā’if al-Isyaaraat*”, Jakarta, Jurnal JSQ, Vol. II, No. 1, 2007, 272-275.

⁶⁶ Afif Anshori, *Tasawuf Falsafi Hamzah Fansuri*, (Yogyakarta: Gelombang Pasang, 2004), 150.

masyhur yang berjudul *Insān al-Kāmil*. Kitab ini sangat erat kaitannya dengan Nur Muhammad atau *Haqīqah al-Muhammadiyah*. Beliau dikenal sebagai seorang yang arif dan sufi yang ‘alim yang berasal dari Kota al-Jilan. Beliau merupakan salah satu keturunan Syaikh Abd al-Qadir al-Jailani. Al-Jilli mengembangkan teori Nur Muhammad di dalam kitabnya dengan prinsip yang serupa sebagaimana digagas para pendahulunya, seperti Ibnu ‘Arabi dan al-Hallaj.⁶⁷

Sebelum alam raya tercipta, dalam teori ini, Allah menciptakan terlebih dahulu Nur Muhammad. Selanjutnya dari Nur Muhammad ini diciptkan semua yang ada di alam. Nur Muhammad tidak hanya berada pada diri Nabi Muhammad SAW tetapi juga pada para nabi lainnya. Kemunculan Nur Muhammad untuk pertama kali di dalam pribadi Nabi Adam As, lalu secara turun-temurun Nur Muhammad berada dalam diri para nabi selanjutnya. Namun, Nur Muhammad ini belum paripurna. Nur Muhammad baru mencapai kesempurnaan ketika berada dalam diri Nabi Muhammad, yang dalam pandangan sufi dinyatakan sebagai *al-insān al-kāmil* atau manusia paripurna. Karena tiada manusia yang lebih paripurna dibandingkan dengan Nabi Muhammad SAW.⁶⁸

⁶⁷ M. Dawam Raharjo (Penyunting), *Insan Kamil Konsepsi Manusia Menurut Islam* (Jakarta: PT Grafiti, 1985), 110.

⁶⁸ Sahabudin, *Nur Muhammad Pintu Menuju Allah*, 37.

Selain beberapa pemikir Islam yang mengemukakan tentang Nur Muhammad di atas, di dalam tafsir melayu juga dijelaskan hal yang sama. Di antara yang menerangkan tentang konsep ini adalah Syaikh Muhammad bin Isma'il Daud al-Fatani dalam kitab *al-Kaukab al-Durri fi al-Nūr al-Muhammadi*, Syaikh Abd al-Qadir al-Jilani dalam kitab *Sirr al-Asrār*, Imam al-Haddad dalam kitab *Sabīl al-Iddikar wa al-I'tibar*, Zainal Abidin al-Fatani dalam kitab *Kasf al-Ghaibiyah*, Syaikh Nawawi al-Bantani dalam kitab *Madarij al-Su'ud*.⁶⁹

Sedangkan di dalam Teks Umdatul Anshab dijelaskan bahwa Nur Muhammad merupakan asal muasal kejadian. Wujud pertama yang dijadikan Allah adalah Nabi Muhammad, dan diciptakan selama 124 ribu tahun. Dalam sebuah kutipan dijelaskan, “Dan ketahuilah bahwa Allah Swt menjadikan *nūr* Nabi Muhammad dahulu sebelum menjadikan semua makhluk Allah. Kira-kira waktunya seratus dua puluh empat tahun.”⁷⁰

3. Dalil-Dalil tentang Nur Muhammad

Menurut beberapa ulama, keberadaan Nur Muhammad sangat jelas karena didasarkan pada beberapa teks al-Qur'an dan Hadits. Akan tetapi banyak pula ulama yang menyangkal hal itu, karena secara implisit tidak disebutkan secara langsung oleh teks

⁶⁹ Lihat pada Penelitian Mandiri Nur Fauzan Ahmad, “Paham Nur Muhammad dalam Hikayat Nur Muhammad; Keterkaitannya dengan Teks Umdatul Anshab”, Universitas Diponegoro, 2010, 3.

⁷⁰ Nur Fauzan Ahmad, “Paham Nur Muhammad dalam Hikayat Nur Muhammad; Keterkaitannya dengan Teks Umdatul Anshab”, 9.

keagamaan yang dimaksud. Di antara dalil-dalil yang dijadikan dasar adalah Surah Al-Māidah : 15 :

يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ ﴿١٥﴾

Artinya : “Hai Ahli Kitab, sesungguhnya telah datang kepadamu Rasul Kami, menjelaskan kepadamu banyak dari isi Al Kitab yang kamu sembunyi kan, dan banyak (pula yang) dibiarkannya. Sesungguhnya telah datang kepadamu cahaya dari Allah, dan Kitab yang menerangkan.”

Di dalam teks tersebut, terdapat penjelasan bahwa telah kepada manusia *nūr* (cahaya) Allah dan kitab yang menerangkan. Yang dimaksud disini adalah Nur Muhammad yang berada dalam diri Nabi Muhammad Saw. Di samping itu, surah al-Nūr ayat 35:

اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبْرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٣٥﴾

Artinya: “Allah (Pemberi) cahaya (kepada) langit dan bumi. Perumpamaan cahaya Allah, adalah seperti sebuah lubang yang tak tembus, yang di dalamnya ada pelita besar. Pelita itu di dalam kaca (dan) kaca itu seakan-akan bintang (yang bercahaya) seperti mutiara, yang dinyalakan dengan minyak dari pohon

yang berkahnya, (yaitu) pohon zaitun yang tumbuh tidak di sebelah timur (sesuatu) dan tidak pula di sebelah barat(nya), yang minyaknya (saja) hampir-hampir menerangi, walaupun tidak disentuh api. Cahaya di atas cahaya (berlapis-lapis), Allah membimbing kepada cahaya-Nya siapa yang dia kehendaki, dan Allah memperbuat perumpamaan-perumpamaan bagi manusia, dan Allah Maha Mengetahui segala sesuatu.”

Selanjutnya di dalam Surah An-Nūr ayat 40:

أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرِ لَيْلٍ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِ
 سَحَابٌ ظَلَمْتُ بَعْضَهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدُهُ لَمْ يَكَدْ يَرَاهَا
 وَمَنْ لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ ﴿٤٠﴾

Artinya: “Atau seperti gelap gulita di lautan yang dalam, yang diliputi oleh ombak, yang di atasnya ombak (pula), di atasnya (lagi) awan; gelap gulita yang tindih-bertindih, apabila dia mengeluarkan tangannya, tiadalah dia dapat melihatnya, (dan) barangsiapa yang tiada diberi cahaya (petunjuk) oleh Allah tiadalah dia mempunyai cahaya sedikitpun.”

Kemudian keberadaan Nur Muhammad diperkuat dengan penjelasan yang ada di dalam Surah al-An’ām ayat 122 :

أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ
 مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا
 يَعْمَلُونَ ﴿١٢٢﴾

Artinya: “Dan apakah orang yang sudah mati kemudian dia Kami hidupkan dan Kami berikan kepadanya cahaya yang terang, yang dengan cahaya itu dia dapat berjalan di tengah-tengah masyarakat manusia, serupa dengan orang yang keadaannya berada dalam gelap gulita yang sekali-kali tidak dapat keluar dari padanya? Demikianlah Kami jadikan orang

yang kafir itu memandang baik apa yang telah mereka kerjakan.”

Di samping beberapa ayat al-Qur’an di atas, yang juga masyhur adalah Hadits Qudsi sebagaimana difirmankan Allah, bahwa:

خَلَقْتُ رُوحَ مُحَمَّدٍ مِنْ نُورٍ وَجْهِ

Artinya: “Aku jadikan ruh Muhammad Saw dari cahaya wajah-Ku.”

Terkait hal ini Nabi Muhammad Saw juga bersabda bahwa:

أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ رُوحِي وَأَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي وَأَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ
الْقَلَمَ وَأَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ

Artinya: “Yang pertama diciptakan Allah adalah ruhku. Dan yang pertama diciptakan Allah adalah cahayaku. Dan yang pertama diciptakan Allah adalah pena. Dan yang pertama diciptakan Allah adalah akal.”

Menurut Ibnu ‘Arabi, Nur Muhammad merupakan realisasi tajalli Tuhan. Dan hakikat selanjutnya berada pada diri Nabi Muhammad Saw, sehingga Nur Muhammad melekat dengan sebutan *haqīqah al-muhammadiyah* dan *al-insān al-kāmil*. Sebab beliaulah manusia paling sempurna di jagat alam ini. *Haqīqah al-muhammadiyah* disebut juga sebagai *sayyid al-‘alam*, yang berarti awal segala penciptaan. Dalam riwayat lain juga disebutkan bahwa *haqīqah al-muhammadiyah* berawal dari *ta’ayyun awwal* (realitas universal) yang merupakan tempat

berkumpulnya ide penciptaan. Dari sinilah kemudian *rūh idhafi* yang menjadi dasar atau pangkal penciptaan berikutnya.⁷¹

B. Konsep Nur Muhammad Menurut Para Ulama

1. Konsep Nur Muhammad Menurut Aliran Madzhab

Dalam kajian Islam, Konsep Nur Muhammad bukanlah merupakan kajian yang baru. Konsep ini memiliki persamaan dengan beberapa konsep dalam teori falsafah, ketauhidan, dan madzhab keagamaan lain.

a. Syi'ah

Sebagaimana diketahui bahwa Syi'ah merupakan sebuah golongan pendukung Ali bin Abi Thalib. Golongan ini berpendapat bahwa Ali merupakan seorang yang berhak dan wajib menjadi pemimpin sebagai pengganti Nabi Muhammad Saw. Hal ini mereka dasarkan kepada nas dan apa yang dikatakan Nabi sendiri ketika masih hidup, atau dalam kata lain wasiat Nabi. Dan hingga saat ini pun mereka berpendapat bahwa yang melantik kepemimpinan harus dari keluarga Ali atau *ahlu al-bait*.⁷²

Berkaitan dengan konsep Nur Muhammad, mereka juga memiliki pendapat tersendiri. Menurut golongan Syi'ah Ismailiyah, setelah Nabi Muhammad Saw wafat, kemudian Nur Muhammad secara otomatis akan berpindah ke dalam diri

⁷¹ Afif Anshari, *Tasawuf Falsafi Syeikh Hamzah Fansuri*, (Yogyakarta: Gelombang Pasang, 2004), 135-136.

⁷² Syeikh Abu al-Fath Muhammad Al-Suhrustani, *al-Milal wa al-Nihal*, (Beirut: Dar al-FIkr, 1997), 118.

Ali sebagai pewaris utama, dan seterusnya akan berpindah kepada imam-imam mereka dari golongan Syi'ah.

Tujuan utama mereka menggaungkan konsep Nur Muhammad, salah satunya adalah untuk membenarkan aqidah yang mereka ajarkan khususnya tentang kepemimpinan (*imāmah*) dalam madzhab Syi'ah. Hal ini mereka lakukan dengan menganalogikan persamaan dengan kaum sufi yang menggunakan konsep ini dalam doktrin kewalian (*al-wilāyah*).⁷³

Dalam ajaran Syi'ah, tidak sedikit hadits yang membahas tentang Nur Muhammad. Di antara yang cukup masyhur adalah:

خلقت أنا وعلي من نور، وكنا على يمين العرش قبل أن
يخلق آدم بألف عام

Artinya: “Aku (Nabi Muhammad Saw) dan diciptakan dari nur (cahaya) Allah, dan kami berada di sisi ‘arsy selama seribu tahun sebelum Adam diciptakan.”

Hadits di atas menjadi tameng bagi golongan Syi'ah untuk membuktikan bahwa Ali beserta anak keturunannya merupakan yang paling utama. Hadits di atas bersumber dari hadits yang diriwayatkan Abd al-Razzaq yang menunjukkan bahwa ciptaan pertama Tuhan adalah Nur Nabi Muhammad, dan dari Nur Muhammad itulah segalanya tercipta.

⁷³ Wan Mohd Azam Moh Amin, “Pengaruh Bathiniyah Isma’iliyyah di Malaysia”, Dakwah, (Juni 1996), 21.

Menurut al-Syaukani, hadits ini adalah maudlu'. Sebab rentetan sanadnya terputus. Diketahui bahwa Ja'far bin Ahmed bin Ali bin Bayan merupakan seorang yang tersesat dan apa yang dikeluarkan tidak bisa dipertanggungjawabkan. Dalam riwayat lain juga disebutkan bahwa hadits ini palsu dan mendapatkan banyak kritikan. Hal ini sebagaimana yang dijelaskan Ibn al-Jauzi di dalam kitabnya *al-Maudlū'at*, al-Dzahabi di dalam *Tarhib al-Maudlū'at*, al-'Ajluni di dalam kitab *Kasyf al-Khafa'*, serta masih banyak lainnya.⁷⁴

b. Ahlu al-Sunnah wa al-Jama'ah

Sosok yang berada pada golongan ini salah satunya adalah Sahl al-Tustari. Beliau mengatakan bahwa saat Allah akan menciptakan Nabi Muhammad, Dia memperlihatkan *nūr-Nya* yang menyinari seluruh kerajaan-Nya.⁷⁵

Di dalam tafsirnya yang berjudul *Tafsīr al-Qur'an al-'Azīm*, al-Tustari menjelaskan bahwa Allah menciptakan Nabi Adam As dari Nur Muhammad yang telah dilahirkan terlebih dahulu dari *nūr-Nya*. Berdasarkan penciptaannya, Nabi Muhammad memiliki posisi paling awal dalam arti awal kejadian dan dalam hal kenabian beliau menempati posisi akhir, *khatam al-anbiyā'*. Beliau merupakan batin dalam hal hakikat dan dhahir dalam hal ma'rifah. Dari Nur Muhammad

⁷⁴ Adab Mahmud al-Hamsy, *al-Nūr al-Muhammadi Bayn Hady al-Kitab al-Mubīn wa Ghuluw al-Ghālīn*, (Riyadh: Dar Hisan, t.th), 30-48.

⁷⁵ Annemarie Schimmel, *Mistical Dimension of Islam*, (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), 220.

lah kemudian tercipta Malaikat Jibril, Izrail, dan yang lainnya. Serta tercipta pula laut, bumi, galaksi, bintang, dan lain sejenisnya.⁷⁶

2. Konsep Nur Muhammad Menurut Para Sufi

Dalam diskursus tasawuf, Nur Muhammad diartikan sebagai makhluk yang diciptakan oleh Allah SWT untuk pertama kali, dan setelah itu alam yang lainnya baru diciptakan. Istilah Nur Muhammad ini dalam istilah sufi juga dikaitkan dengan *al-haqīqah al-muhammadiyah* atau *al-insān al-kāmil* yang dinisbahkan kepada Nabi Muhammad SAW.

Al-Hallaj adalah sufi pertama yang menggaungkan konsep Nur Muhammad. Gagasan tentang Nur Muhammad beliau dapatkan ketika berguru kepada al-Tustari. Al-Tustari lah yang mengajari al-Hallaj tentang dasar suluk (dalam bahasa tasawuf yang berarti jalan menuju kesempurnaan batin).

Menurut al-Hallaj, Nur Muhammad asal muasal kejaidan dan sumber segala kepastian di alam semesta ini. Al-Hallaj mengistilahkan Nur Muhammad juga sebagai *haqīqah al-Muhammadiyah*. Muhammad dalam hal ini memiliki dua hakikat sekaligus. *Pertama*, sebagai hakikat yang *qadim* bersifat *azali*, dan telah ada sejak sebelum ada apapun. Hakikat ini merupakan sumber ilmu dan segala sumber yang ada di alam semesta. Sedangkan kedua, hakikat *haditsah* yaitu wajah Muhammad

⁷⁶ Sahl bin Abdullah al-Tustari, *Tafsīr al-Qur'an al-'Azīm*, (Kairo: Dar al-Haram Lil-Turats, 2004), 2-3.

sebagai manusia, sebagai Nabi dan sekaligus Rasul. Hakikat yang terakhir ini pasti akan sirna atau mati, sedangkan hakikat yang pertama sifatnya kekal karena meliputi alam semesta. Seluruh Nabi, Rasul, dan *Auliya'* diciptakan dari Nur Muhammad.⁷⁷

Di dalam kitab *al-Tawazin*, al-Hallaj juga memberikan penjelasan lebih lanjut bahwa “Tha Siin sebagai sebuah pelita (*siraj*) dari cahaya kehampaan (*nūr al-ghaib*), maka kemudian teranglah alam kegelapan. Pelita tersebut merajai atau menguasai satelit (bulan) yang terlihat di antara beberapa satelit serta bintang-bintang yang ada di angkasa. Akan tetapi saat itu asma *al-Haqq* (Allah) masih belum jelas (*'ummi*). Selanjutnya dari *nūr azali* dan *qadim* muncul cahaya-cahaya kenabian (*anwār al-nubuwwah*), tetapi sinarnya lebih nampak terang. Oleh karena itu, wujudnya mendahului *al-'adam* (ketiadaan), bahkan namanyatelah ada sebelum muncul *al-qalam* (tulisan ketentuan), serta keberadaannya mendahului semua makhluk Allah. Nur Muhammad, meskipun risalahnya paling akhir, tetapi kejadiannya paling awal. Posisi Nur Muhammad bahkan sangat dekat dengan Tuhan, dan menjadi relasi pertama kali bagi Tuhan.⁷⁸

Untuk menjelaskan lebih jauh tentang Nur Muhammad menurut al-Hallaj, Abd al-Karim Hassan menjelaskan di dalam kitabnya yang berjudul *al-Tasawwufi al-Syi'r al-'Arabi*:

⁷⁷ Abd Halim Mahmud, *al-Lumā'* (Mesir: Dar al-Kutub al-Haditsah, t.th), 380.

⁷⁸ Al-Hallaj, *al-Tawazin*, 134.

والحلاج أول من تكلم عن فكرة النور المحمدي وهي الفكرة التي عبر عنها فيما بعد بكلمة تارة وبالإنسان الكامل تارة أخرى فهو يرى أن أول ما خلق الله سبحانه نور الأنوار وهو نور محمد ومن هذا النور خلق الموجودات جميعا وهذا النور أزلي قديم سبق الموجودات فمحمد من حيث هو نور أزلي قديم سبق كل موجود ومن حيث هو رسول إنسان محدث ختم الله به الأنبياء وليس في الأنوار نور أنوار واطهار وأقدم من القدم سوى نور صاحب الكرم همته سبقت الهمم ووجوده سبق العدم واسمه سبق القلم لأنه كان قبل الامم.

Artinya: “Al-Hallaj adalah orang yang mula-mula mengajarkan adanya nur Muhammad, yaitu suatu konsep yang kemudian kadang disamakan dengan Logos dan kadang pula disebut Insan Kamil (Manusia Sempurna). Al-Hallaj mengajarkan bahwa mula pertama yang diciptakan Allah Swt adalah nur Muhammad terciptanya segala apa yang ada di alam semesta ini. Dan Nur Muhammad ini bersifat azali dan qadim, adanya mendahului segala maujud (alam semesta) ini. Maka Muhammad itu (dalam bentuk hakikinya adalah) nur Allah bersifat azali dan qadim mendahului setiap makhluk. Sedang dalam kedudukannya sebagai Rasul Allah adalah manusia yang bersifat baru, menjadi penutup semua Nabi. Di antara segala nur tidak ada nurnya segala nur yang amat terang dan qadim selain nur Muhammad yang adanya mendahului kehampaan (ketiadaan) dan namanya mendahului Kalam, lantaran wujud sebelum adanya segala makhluk.”⁷⁹

Uraian di atas menurut Simuh, menjelaskan bahwa karena dalam diri manusia terdapat paham immanensi Tuhan, kemudian

⁷⁹ Simuh, *Tasawuf dan perkembangannya* (Jakarta: Raji Grafindo Persada, 1996), 148.

membuat al-Hallaj mengemukakan tentang teori emanasi untuk memaparkan proses terpancarnya alam semesta ini dari Dzat yang Kuasa. Dzat Tuhan dalam hal ini diumpamakan matahari sebagai sumber cahaya, dan memancarkan segala penjuru arah. Cahaya ilahi yang terbungkus dalam bentuk kebendaan selanjutnya melahirkan segala sesuatu yang ada di alam ini. Pancaran pertama yang mutlak adalah Nur Muhammad atau *al-haqīqah al-muhammadiyah*. Terciptanya alam semesta, termasuk manusia adalah dari Nur Muhammad. Teori ini membuktikan bahwa alam semesta itu bersifat qadim, yang sudah ada tanpa didahului Adam. Hanya berkaitan dengan sumbernya yang sifatnya baru, dan bukan baru dalam tataran waktu.

Karena ajaran inilah al-Hallaj dianggap bertentangan dengan teologi Islam. Diketahui bahwa teologi Islam menjalankan paham ketauhidan yang sifatnya transenden dan dualistis antara Tuhan dan manusia. Sedangkan al-Hallaj berpaham immanenisme pantheisme. Di sisi lain, teologi Islam juga menegaskan bahwa bahwa penciptaan bermula dari Adam, sehingga segala hal lain bersifat *hadits* atau baru. Sementara itu al-Hallaj berpandangan bahwa proses penciptaan adalah secara emanasi, sehingga alam itu bersifat qadim. Teologi Islam pula mengajarkan tentang menganut Tuhan yang tunggal, tidak seperti al-Hallaj yang

mengajarkan tentang adanya perantara antara Tuhan dengan hamba-Nya.⁸⁰

Konsepsi Nur Muhammad menurut al-Hallaj sebenarnya sangat berkaitan dengan teorinya tentang al-Hulul. Menurutnyanya, posisi manusia menempati urutan tertinggi, terhormat dan sempurna apabila mereka mampu melepaskan sifat-sifat kemanusiaannya. Ketika sifat-sifat kemanusiaan sudah tiada maka yang tinggal adalah sifat-sifat ketuhanan. Sehingga dengan demikian, manusia dapat memancarkan kesempurnaan.⁸¹

Setelah al-Hallaj ada Ibnu 'Arabi, yang bahkan banyak tentang pembahasan Nur Muhammad yang tersebar dalam beberapa karyanya, dan ada yang penjelasannya di dalam kitab tafsirnya yang berjudul *Tafsīr al-Qur'an al-Karīm*. Penjelasan Nur Muhammad menurut Ibnu 'Arabi akan penulis kupas secara mendalam pada bab selanjutnya.

Selanjutnya ada Abd al-Karim al-Jilli, seorang sufi dari kota Jilan, Persia. Beliau membahas Nur Muhammad dengan sebutan Insan Kamil. Beliau menulisnya di dalam kitabnya berjudul *al-Insān al-Kāmil fī Ma'rifah al-Awakhir wa al-Awa'il*. Banyak yang berkomentar bahwa pemahaman al-Jilli tentang Nur Muhammad merupakan pelanjut dari para pendahulunya, atau dalam kata lain modifikasi yang tertulis secara sistematis. Ia juga tergolong sebagai pengikut Ibnu 'Arabi, karena ajaran Insan Kamil al-Jilli

⁸⁰ Simuh, *Tasawuf dan perkembangannya*, 150.

⁸¹ Sahabuddin, *Nur Muhammad Pintu Menuju Allah*, 71.

juga bersumber dari paham Nur Muhammad atau *haqīqah al-Muhammadiyah* yang dikembangkan Ibnu ‘Arabi. Dengan demikian, secara tidak langsung al-Jilli juga pelanjut ajaran al-Hallaj.⁸²

Modifikasi pembahasan tentang Nur Muhammad yang dilakukan al-Jilli terlihat pada proses tajalli Tuhan dengan alam semesta dan *taraqqi al-Khalq* untuk mencapai Nur Muhammad. Ibnu ‘Arabi berpandangan tentang tiga tingkatan tajalli Tuhan, sedangkan al-Jilli membaginya ke dalam lima tingkatan, di antaranya *uluhiyyah, ahadiyyah, wahidiyyah, rahmaniyyah, dan rububiyah*.⁸³

Tingkat yang pertama, *uluhiyyah* adalah esensi dzat Tuhan yang menjadi sumber *al-wujūd* dan *al-‘adam, al-qadim* dan *al-hadits*, serta antara *al-Haqq* dan *al-khalq*. Kemudian berkaitan dengan tingkatan *ahadiyyah*, yang merupakan tingkatan kedua, al-Jilli membaginya ke dalam 3 tingkatan proses penurunan (*tanazulat*), di antaranya *ahadiyyah, huwiyyah, dan inniyyah*. Pada tingkatan *ahadiyyah*, dzat Tuhan menyadari keesaan diri-Nya, *huwiyyah* merupakan kesadaran akan keesaan dzat Tuhan yang ghaib, sedangkan *inniyyah* merupakan kesadarannya sudah berupa ide yang terletak pada ke-*khuduran*. Tingkatan yang ketiga adalah *wahidiyyah* merupakan tajalli dzat Tuhan pada sifat-sifat.

⁸² M. Dawam Raharjo (Penyunting), *Insan Kamil Konsep Manusia Menurut Islam* (Jakarta: PT Grafiti, 1985), 110.

⁸³ Abd al-Karim al-Jilli, *al-Insān al-Kāmil fī Ma’rifah al-Awakhir wa al-Awa’il*, (Kairo: Maktabah Musthafa al-Halabi, 1981), 82-83.

Keempat, tingkatan rahmaniyyah, yaitu tajalli Tuhan pada sifat-sifat dan asma-asma-Nya, dari bentuk potensial menjadi aktual. Sedangkan tingkatan yang kelima atau yang terakhir, rububiyah yaitu asma dan semua sifat Tuhan yang berkesinambungan dengan makhluk merealisasikan dirinya secara rinci pada alam semesta.⁸⁴

Lebih lanjut mengenai hal ini, al-Jilli juga berpandangan bahwa Nur Muhammad mempunyai banyak nama sesuai aspek yang terkandung di dalamnya. Ia disebut sebagai *rūh* dan *malak* jika disandingkan dengan ketinggian derajatnya. Tidak ada makhluk satu pun yang mampu menandinginya, bahkan seluruhnya mengelili karena ia merupakan *kutb* dari semua *falak*. Disebut pula sebagai *al-haqq al-makhlūq bih* (*al-haqq* merupakan pencipta), disebabkan olehnya semua makhluk tercipta.

Di sisi lain Nur Muhammad juga disebut sebagai *amr* Allah, sebab Allah lebih mengetahui terkait hakikat diri-Nya. Disebut sebagai *al-qalam al-a'lā* (pena yang tinggi) dan *al-'aql al-awwal* (akal pertama) karena Ia adalah tempat pengetahuan Tuhan terhadap alam, sehingga setiap makhluk memiliki pengetahuan sebab diajarkan sebagian pengetahuan-Nya. Sebutan lain yang melekat dengan Nur Muhammad adalah *al-rūh al-Ilahiyyah* (ruh ketuhanan) sebab berhubungan erat dengan *al-rūh al-Quds* (ruh

⁸⁴ Abd al-Karim al-Jilli, *al-Insān al-Kāmil fī Ma'rifah al-Awakhir wa al-Awa'il*, 84.

Tuhan), serta disebut sebagai *al-amīn* (ruh yang jujur) karena ia merupakan tempat berkumpulnya ilmu Tuhan.⁸⁵

Al-Hallaj memandang Nur Muhammad sebagai *qadim*, sedangkan makhluk (Nabi Muhammad Saw) adalah baru. Menurutnya, hanya ada satu hal yang bersifat *qadim*, tidak lain adalah Allah Swt., sebagai dzat yang wajib ada. Selain wujud Tuhan semuanya bersifat baru, karena keberadaan wujud tersebut tidak muncul dengan sendirinya, melainkan karena diciptakan wujud yang lain, yaitu oleh Tuhan. Oleh sebab itu, al-Jilli menjelaskan bahwa *al-a'yān al-tsābitah* yang terdapat dalam ilmu Tuhan bukan *qadim*.⁸⁶

Selanjutnya yang membahas Nur Muhammad adalah Syaikh Yusuf al-Nabhani. Beliau memandang bahwa Nur Muhammad merupakan makhluk pertama yang diciptakan oleh Allah SWT, sesuai yang dikehendaki Allah. Nur Muhammad ini beredar atas kehendak Allah sehingga tercipta makhluk-makhluk yang lain. Dalam sebuah riwayat beliau menjelaskan:

فان قلت فما معنى قولهم انه صلى الله عليه وسلم أول خلق الله هل
المراد به خلق مخصوص او المراد به الخلق على الاطلاق
فالجواب كما قالت الشيخ في الباب السادس ان المراد به خلق
مخصوص وذلك ان اول ما خلق الله الهباء واول ما ظهر فيه محمد
صلى الله عليه وسلم قبل سائر الحقائق

⁸⁵ Abd al-Karim al-Jilli, *al-Insan al-Kamil*, 28-30.

⁸⁶ Abd al-Karim al-Jilli, *al-Insan al-Kamil*, 104.

Artinya: “Kalau saudara bertanya, apa makna perkataan mereka bahwa sesungguhnya Muhammad Saw itu adalah ciptaan Allah yang pertama, apakah maksudnya penciptaan secara khusus atau maksudnya adalah penciptaan secara mutlak, maka jawabannya adalah sebagaimana yang telah dikatakan oleh al-Syaikh pada bab ke enam bahwa sesungguhnya maksudnya adalah ciptaan (kejadian) yang bersifat khusus. Dan yang demikian itu adalah bahwa yang pertama diciptakan Allah adalah debu halus (haba) dan yang pertama muncul di dalamnya adalah haqiqat Muhammad Saw sebelum munculnya seluruh wujud hakikat yang lain.⁸⁷

Lebih lanjut Syaikh Yusuf al-Nabhani menjelaskan bahwa yang diciptakan Allah pertama kali adalah haba’ dan kemudian yang kali pertama tampak padanya adalah hakikat Muhammad. Melalui Nur Muhammad itulah segalanya tercipta.⁸⁸ Al-Nabhani juga mengatakan bahwa Nabi Muhammad Saw adalah Nur dzat semata, bahwa Nabi adalah citra Tuhan. Selanjutnya tajalli atau penampakan tersebut secara hakiki (esensial) dikhususkan kepada hanya Nabi Muhammad Saw.

Di samping istilah Nur Muhammad, ada beberapa kata lain yang digunakan al-Nabhani dalam menjelaskan Nur Muhammad, di antaranya ruh Muhammad, *nūr*-Ku, *al-awwal al-‘aqlu*, serta *al-Haba’*. Senua istilah tersebut digunakan sebagai penegas keberadaan Nur Muhammad, dan sekaligus disandarkan kepada Nabi Muhammad Saw sebagai *nūr dzat Ilahi* atau citra Tuhan.

⁸⁷ Syaikh Yusuf al-Nabhani, *Jawāhir al-Bihar fī Fadail al-Nabiyy al-Mukhtar*, Jilid II (Mesir: Syarikah Maktabah wa Matba’ah Musthafa al-Bab al-Halabi wa Auladuh, t.th), h. 43

⁸⁸ Syaikh Yusuf al-Nabhani, *Jawahir*, h. 43

Al-Nabhani memandang Nur Muhammad dari dua sisi. *Pertama*, sebagai makhluk yang pertama kali diciptakan. Dan *kedua*, sebagai hakikat Nur Muhammad yang berpindah ke Adam ke Syitz, melalui banyak waktu dari zaman ke zaman Nabi, selanjutnya berpindah ke dalam diri orang yang bersih.⁸⁹

3. Konsep Nur Muhammad Menurut Mufasssir

Istilah nur di dalam al-Qur'an sangat banyak jumlahnya, dengan berbagai bentuk yang derivatif. Raghīb al-Asfahany menjelaskan bahwa kata *nūr* di dalam al-Qur'an memiliki makna keduniawian dan keakhiratan. Nur yang bermakna keduniawian adalah *nūr* yang dapat dilihat oleh penglihatan, baik oleh mata hati maupun panca indra. Sedangkan yang bermakna keakhiratan adalah *nūr* yang berkaitan atau dikaitkan dengan kehidupan akhirat.⁹⁰

Pendapat di atas mengisyaratkan bahwa makna *nūr* di dalam al-Qur'an mengandung arti yang berbeda sesuai konteks ayat dalam surah bersangkutan. Dan konsep Nur Muhammad yang dibahas kali ini sebenarnya tidak disandarkan pada ayat atau surah mana pun di dalam al-Qur'an. Akan tetapi diduga bahwa yang menjadi sumber pemaknaan tentang nur Muhammad adalah surah al-Māidah ayat 15, dan beberapa ayat lagi sebagai pendukung sebagaimana yang penulis jelaskan pada sub bab sebelumnya.

⁸⁹ Nur Muhammad Jalan Menuju Allah, h. 59

⁹⁰ Al-Raghīb al-Asfahany, *Mufradat Alfaz al-Qur'an*, ditahqiq oleh Dawudy (Damaskus: Dar al-Qalam, 1992), 827.

Berikut potongan surah al-Maidah ayat 15:

قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ ﴿١٥﴾

Artinya: Sesungguhnya telah datang kepadamu cahaya dari Allah, dan Kitab yang menerangkan.

Menurut al-Thabary, redaksi *nūr* di dalam ayat tersebut menjelaskan bahwa Nur Muhammad yang datang dari Allah Swt. Allah menerangi dengan cahaya kebenaran dalam rangka memenangkan Islam serta menghapus kesyirikan. Lebih lanjut al-Thabary mengatakan bahwa Dia adalah cahaya yang bersuluh dengannya.⁹¹

Dijelaskan pula bahwa makna *nūr* di dalam ayat tersebut adalah Nabi Muhammad Saw, sedangkan makna kitab adalah al-Qur'an. Di samping itu, *nūr* memiliki arti al-Qur'an, yang berfungsi sebagai penerang atas kegelapan kebodohan dan kesesatan. Ia bertugas menerangkan segala kebutuhan manusia tentang perkara agama dan dunia, meliputi pengetahuan tentang Allah, nama dan sifat-sifatnya, serta pengetahuan tentang hukum-hukum Allah.

Quraish Shihab menafsirkan ayat redaksi *nūr* sebagai cahaya serta adanya kitab yang menerangkan. Bahwa bukti kerasulan Nabi Muhammad Saw dibuktikan dengan menjelaskan dan membuka yang mereka sembunyikan dari kandungan asli Tauran dan Injil. Sebagaimana diketahui bahwa Nabi tidak pernah

⁹¹ Ibnu Jarir al-Thabary, *Tafsīr Jami' al-Bayan 'an Ta'wil ay al-Qur'an*, Juz V-VI, (Beirut: Musthafa al-Bab al-Halabi, 1992), 161.

membaca dan menulis. Keberhasilan beliau untuk membuka serta mengungkap kandungan yang terdapat di dalam keduanya, bahkan yang tidak tercantum lagi di dalam setiap lembaran karena sudah mereka sembunyikan, menunjukkan bahwa informasi yang Nabi sampaikan merupakan langsung dari Allah.

Kata *nūr* dipahami sebagian besar ulama sebagai Rasulullah Saw. Ada pula yang menggabungkan kata *nūr* dan *kitāb*, dalam arti kitab suci al-Qur'an. Sedangkan Quraish Shihab membedakan hal itu. Keduanya harus diartikan secara terpisah. Cahaya di situ adalah Nabi Muhammad, bukan dalam artian bahwa wujud beliau adalah cahaya, atau bahkan yang pertama kali diciptakan adalah cahaya Nabi Muhammad Saw. Dalam hal ini beliau diibaratkan sebagai cahaya yang menerangi hal-hal tersembunyi.⁹²

Sementara di dalam Tafsir al-Jalalin dijelaskan bahwa yang dimaksud nur di dalam ayat tersebut adalah Nabi Muhammad Saw. Imam Jalaluddin al-Suyuthi dan Imam Jalaluddin al-Mahalli menjelaskan bahwa telah datang kepada cahaya dari Allah, dalam hal ini adalah Nabi Muhammad Saw, dan kitab yang menerangkan yaitu al-Qur'an.⁹³ Al-Qur'an yang berfungsi menerangkan segala hal yang telah tertutupi sebelumnya, informasi-informasi yang disembunyikan di dalam kitab-kitab sebelumnya.

⁹² Quraish Shihab, *Tafsīr al-Misbāh; Pesan, Kesan, dan Keresasian al-Qur'an*, Jilid III, Cet. IV (Tangerang: Lentera Hati, 2005), 53-54.

⁹³ Imam Jalaluddin al-Mahalli dan Imam Jalaluddin al-Suyuti, *Tafsīr Jalalain*, (Bandung: Sinar Baru Algesindo, 2014), 434.

Al-Maraghi menjelaskan bahwa redaksi *nūr* dalam ayat tersebut adalah Nabi Muhammad Saw. Dikatakan demikian karena Nabi Muhammad diutus untuk memberi penerangan ibarat *nūr* bagi penglihatan. Kedudukan Nabi Muhammad bagaikan pancaran cahaya, yang apabila tanpa *nūr* tersebut maka penglihatan menjadi kabur dan tidak akan mampu menjangkau sesuatu yang sebenarnya terlihat.⁹⁴

⁹⁴ Ahmad Musthafa al-Maraghi, *Tafsīr al-Maraghy*, Juz IV, (Mesir: Musthafa al-Bab al-Halabi, 1963), h. 80.

BAB III

KONSEP NUR MUHAMMAD MENURUT IBNU 'ARABI

A. Biografi Ibnu 'Arabi

1. Riwayat Hidup Ibnu 'Arabi

Ibnu 'Arabi lahir di kota Murcia pada tanggal 17 Ramadhan 560 Hijriyah bertepatan pada 28 Juli 1165 Masehi. Ibnu 'Arabi wafat di Damaskus pada tahun 639 Hijriyah atau 1240 Masehi. Nama asli beliau adalah Abu Bakr Muhammad bin Ali bin Muhammad bin Ahmad bin Ali al-'Arabi al-Ta'i al-Hatimi. Ibnu 'Arabi sering dijuluki Muhy al-Din yang artinya sang pembangun agama serta Syaikh al-Akbar yang artinya Sang Guru Teragung.

Ibnu 'Arabi berasal dari keluarga yang sangat kaya, dermawan, sejahtera, dan sangat kuat ketaqwaannya kepada Allah sehingga Ibnu 'Arabi memiliki perangai yang sama dengan orang tuanya.⁹⁵ Beliau berasal dari keluarga Arab kuno dan ayahnya, Ali Ibnu 'Arabi adalah seorang yang memiliki pengaruh besar dan kedudukan tinggi. Bahkan ayahnya bersahabat dengan filsuf besar dan terkenal, Ibnu Rusyd.⁹⁶ Jiwa sufi Ibnu 'Arabi juga tidak terlepas dari keluarganya. Bahwa ayahnya memiliki saudara yang menempuh jalan sufi, begitu

⁹⁵ Mukhlisin Sa'ad, *Etika Sufi Perspektif Ibnu 'Arabi*, (Bandung: Institute for Religious and Institutional Studies IRIS foundation, 2008), 41.

⁹⁶ Muhyiddin Ibn 'Arabi, *Sufi-Sufi Andalusia*, Terj. M.S. Narulloh, (Bandung: Penerbit Mizan, 1994), h. 18.

juga dua saudara ibunya yang bernama Abu Muslim Al-Khawlani dan Yahya bin Yughan.⁹⁷

Ibnu ‘Arabi dilahirkan saat Murcia diperintah Muhammad bin Sa’id bin Mardanisy, komandan brilian keturunan Kristen yang selalu memberontak tetapi pada akhirnya dikalahkan seorang kaum penakhluk, yaitu orang-orang Al-Muhadiyah.⁹⁸

Setelah Ibn Mardanisy jatuh dan selanjutnya Murcia diduduki orang-orang Al-Muhadiyah, keluarga Ibnu ‘Arabi pindah ke Sevilla. Karena kebaikan penguasa Al-Muhadiyah, Abu Ya’qub Yusuf memberikan jaminan kepada keluarga Ibnu ‘Arabi berupa tempat tinggal di Sevilla, bahkan penguasa baru itu menarik ayah Ibnu ‘Arabi untuk bekerja di pemerintahan. Perubahan besar ini terjadi ketika Ibnu ‘Arabi berusia 8 tahun.⁹⁹

Pemandangan demikian telah dilihat Ibnu ‘Arabi hingga beliau dewasa. Sangat beruntung karena orang tuanya terpancang, terkenal sebagai seorang yang saleh dan terpercaya, sebagai pejabat tinggi al-Muwahhidun. Ayahnya menduduki jabatan strategis sebagai orang kepercayaan pada masa kepemimpinan Abu Ya’qub Yusuf dan Raja al-Mu’min III, yakni Abu Yusuf al-Mansur.¹⁰⁰

⁹⁷ Ibn ‘Arabi, *Sufi-Sufi Andalusia*, Terj. M.S. Narulloh, 18.

⁹⁸ Ibn ‘Arabi, *Sufi-Sufi Andalusia*, Terj. M.S. Narulloh, 17-18.

⁹⁹ Ibn ‘Arabi, *Sufi-Sufi Andalusia*, Terj. M.S. Narulloh, 19.

¹⁰⁰ Muhammad al-Fayyadl, *Teologi Negatif Ibnu ‘Arabi; Kritik Metafisika Ketuhanan*, (Yogyakarta: LKis, 2012), 25.

Situasi ini dimanfaatkan Ibnu ‘Arabi dengan tidak terlibat di dalam suasana politik yang pada saat itu. Meskipun berkesempatan dan berpeluang besar menjadi seorang pejabat, tetapi pada saat itu beliau tidak tertarik sama sekali. Bahkan sebaliknya Ibnu ‘Arabi memilih jalan berbeda dari keluarganya secara umum. Beliau memilih tasawuf sebagai jalan hidupnya. Masa ini terjadi ketika Ibnu ‘Arabi berusia 20 tahun. Ia bertaubat dari semua atribut sosial yang disandang sebelumnya, dan selanjutnya memilih jalan sufi.¹⁰¹

Sejak saat itu, Ibnu ‘Arabi berkelana ke banyak tempat, di antaranya Spanyol dan wilayah Afrika Utara, hingga bertemu dengan banyak intelektual.¹⁰² Ibnu ‘Arabi tidak membedakan dengan siapa ia bertemu dan berguru, baik kepada para teolog, para sufi, maupun yang lainnya. Semua dijadikan guru sekaligus sahabat hingga pengalaman dan keilmuannya semakin luas.

Pada usia 28 tahun tepatnya tahun 1193 Ibnu ‘Arabi memulai perjalanannya keluar Semenanjung Liberia. Beliau pergi ke Tunis, di sana belajar kitab *Khal’ al-Na’layn* karya Ibnu Qashi, yang merupakan pemimpin sufi yang memberontak

¹⁰¹ Muhammad al-Fayyadl, *Teologi Negatif Ibnu ‘Arabi*, 25.

¹⁰² Dalam sumber lain juga disebutkan bahwa beliau mulai berkelana kisanan umur 30 tahun ke bagian kawasan Islam Andalusia dan kawasan Islam di barat. Berguru kepada al-Talimsari, Abu Madyan, dan Yasmin Mushaniyah. Lihat di Ibnu ‘Arabi, *Rasāil ibn ‘Arabi: Sharhu Mab dai al-Thāfān wa Rasāil Ukhrā*, tahqiq: Qasim Muhammad Abbaas, Husein Muhammad ‘Ajl, (Abu Dabi: Majma’ al-Thaqafi, 1998M), 9.

Dinasti Murabithun di Algarve. Pada tahun yang sama beliau mengunjungi ‘Abd al-Aziz al-Mahdawi, guru sufi yang sangat dalam wawasan kelimuannya tentang tasawuf dan filsafat. Ibnu ‘Arabi belajar kepada al-Mahdawi kitab monumental karya Ibn Barrajan, *Kitab al-Hikmah*.

Setahun berlalu, selanjutnya Ibnu ‘Arabi berkelana ke Fez di Maghrib (sekarang Negara Maroko). Kepindahan Ibnu ‘Arabi ke Fez sempat menjadi perbincangan hangat dan memunculkan dugaan bahwa Ibnu ‘Arabi menghindari perang yang sedang berkecamuk di Negeri Andalusia. Akan tetapi, sebenarnya kepindahan beliau karena Fez saat itu merupakan tempat berkumpulnya para sufi di Afrika Utara, sebagaimana dikatakan Addas.

Di Fez, Ibnu ‘Arabi mengalami banyak momen spiritual, dan berguru dengan para sufi, di antaranya kepada dua sufi besar yang telah beliau ketahui ajarannya sejak di Andalusia, yaitu Abu ‘Abdillah al-Daqqaq dan Ibn Hirzihim. Dengan bertemu dan berguru langsung, Ibnu ‘Arabi semakin memantapkan ilmu dengan keduanya.¹⁰³

Di samping itu, di Fez pula, Ibnu ‘Arabi bertemu dengan ahli hadits terkemuka sekaligus sufi yang masyhur, Muhammad Ibnu Qasim Ibn ‘Abd al-Rahman al-Tamimi al-Fasi. Pada

¹⁰³ Muhammad al-Fayyadl, *Teologi Negatif Ibnu ‘Arabi*, h. 26-27

kesempatan ini Ibnu ‘Arabi diberi *khirqah*¹⁰⁴ oleh al-Fasi. Pewarisan *khirqah* dari satu sufi ke sufi yang lain dalam tradisi tasawuf menandakan bahwa kedua orang tersebut sudah menyatu dalam hubungan spiritual antara seorang guru dan murid.¹⁰⁵

Hubungan Ibnu ‘Arabi dengan para guru sufinya tergolong sangat unik yang berbeda dari hubungan guru dan murid pada umumnya, karena hubungan mereka tidak formal melainkan seperti hubungan kekerabatan atau persahabatan. Di samping itu para guru Ibnu ‘Arabi juga bukan merupakan sufi yang terkenal, apalagi memiliki otoritas tertentu dalam sebuah lembaga tarikat atau perkumpulan tertentu. Misalnya dua sufi Fez lainnya, Abu ‘Abd Allah al-Mahdawi dan Ibn Takhmist, yang hubungannya dengan Ibnu ‘Arabi sangat akrab seperti persahabatan.

Persahabatan itulah yang menjadi bekal Ibnu ‘Arabi dalam menapaki dunia kesufian selanjutnya. Setelah di Fez selama kurang lebih empat tahun, kemudian bersama sahabatnya yang bernama Badr al-Habasyi beliau memulai pengembaraan selanjutnya ke Alzazaquivir, dan selanjutnya menyebrang menuju Algeciras.¹⁰⁶ Dimulai dari sini, kemudian Ibnu ‘Arabi melanjutkan perkembangan intelektualnya menuju Ronda,

¹⁰⁴ *Khirqah* adalah jubah atau pakaian khusus yang biasa digunakan seorang sufi untuk menunjukkan derajat spiritual tertentu.

¹⁰⁵ Sebelumnya Ibnu ‘Arabi juga pernah mendapatkan *khirqah* dari guru pertamanya, Abu al-‘Abbas al-‘Uryabi. *Khirqah* tersebut dinamakan *khirqah khidliriyyah*, karena mewarisi derajat spiritual Khidlir.

¹⁰⁶ Muhammad al-Fayyadl, *Teologi Negatif Ibnu ‘Arabi*, 28-29.

Sevilla, Cordoba¹⁰⁷, Granada, hingga Murcia, yang merupakan kampung halamannya sendiri.

Bertahun-tahun berlalu, Ibnu ‘Arabi melanjutkan perjalanan ke Almeria dengan jalan kaki. Dan karena Ibnu ‘Arabi mendapatkan ilham dari sebuah mimpinya, ia menulis kitab yang berjudul *Mawaaqi’ al-Nujuum*¹⁰⁸ dalam waktu sebelas hari. Pada tahun 1200M beliau melanjutkan perjalanan ke Marrakech. Di sana beliau berkomunikasi baik dengan para sufi. Salah satu sufi yang hubungannya sangat dekat dirinya adalah Muhammad al-Marrakusyī. Ibnu ‘Arabi menilai al-Marrakusyī sebagai sufi yang penyabar, dan bahkan tidak pernah menderita dengan sifatnya yang penyabar.

Setelah di Marrakech, Ibnu ‘Arabi kembali ke Fez. Di sana ia menemui teman lamanya yang bernama Muhammad al-Hashshar, dan selanjutnya melanjutkan perjalanan ke Ifriqiya bersama al-Hashshar dan al-Habasyī. Dalam perjalanan tersebut Ibnu ‘Arabi juga bertemu para sufi di berbagai penjuru Maghrib. Kira-kira ia berada di kawasan Maghrib hingga tahun 1201M, sebelum kemudian menuju Timur-Islam.¹⁰⁹

¹⁰⁷ Di Cordoba inilah beliau sempat bertemu dengan Ibnu Rusd. Baca di Ibnu ‘Arabi, *Rasāil ibn ‘Arabi: Sharhu Mabdai al-Thāfān wa Rasāil Ukhṛā*, 9.

¹⁰⁸ Kitab ini merupakan karya terakhir Ibnu ‘Arabi sebelum meninggalkan Andalusia, dan bahkan sampai dua tahun setelahnya, kira-kira tahun 1198M dan 1199M beliau tidak menulis satu karya pun atau segala apapun tentang dirinya. Baru pada tahun 1200M beliau menulis bahwa dirinya berada di Maroko, yang pada saat itu akan melanjutkan perjalan ke Marrakech.

¹⁰⁹ Muhammad al-Fayyadl, *Teologi Negatif Ibnu ‘Arabi*, h. 29-30

Tujuan utama Ibnu ‘Arabi melakukan perjalanan ke Timur adalah untuk beribadah haji. Akan tetapi, selama perjalanan beliau sering singgah ke berbagai tempat, hingga menjadi pusat perkumpulan bagi kaum sufi. Kota pertama yang disinggahi adalah Cairo, Mesir.¹¹⁰ Setelah dari Mesir beliau tidak langsung ke Makkah, melainkan ke Palestina terlebih dahulu. Tepatnya di Hebron, Palestina, beliau berdoa di pusaran Nabi Ibrahim, selanjutnya menuju Yerusalem untuk menunaikan shalat di Masjid al-Aqsha. Lepas dari Palestina, Ibnu ‘Arabi baru melanjutkan perjalanan ke Madinah ke Makam Nabi Muhammad Saw, sebelum akhirnya beliau menapakkan kaki di Makkah pada musim haji tahun 598H, bertepatan dengan tahun 1202M.

Ibnu ‘Arabi memilih rute panjang untuk melaksanakan ibadah haji karena memiliki beberapa alasan fundamental, dan yang pertama yakni masalah keamanan. Sedangkan alasan kedua adalah alasan spiritual, bahwa beliau ingin berkunjung atau menziarahi makam para nabi yang pernah hadir dalam mimpinya.¹¹¹

Ibnu ‘Arabi merasa sangat puas karena sudah dapat berkunjung ke makam para nabi. Dan Makkah merupakan tujuan

¹¹⁰ Saat itu keadaan Mesir sangat memprihatinkan, karena sedang dilanda endemic kelaparan. Setelah disana beberapa lama, bahkan sahabat yang bersamanya, Muhammad al-Hashshar meninggal dunia akibat terserah wabah itu. Akhirnya beliau berangkat ke Makkah dengan teman seadanya.

¹¹¹ Muhammad al-Fayyadl, *Teologi Negatif Ibnu ‘Arabi*, h. 31-32

puncak Ibnu ‘Arabi. Pada saat di Makkah, bahkan ia bermimpi dikukuhkan sebagai pewaris Nabi Muhammad, yang dalam hal ini meliputi ajaran-ajaran Nabi Muhammad serta kewaliannya. Penobatan ini membuat Ibnu ‘Arabi mampu melihat tabir rahasia ajaran Nabi Muhammad. Ia mendapatkan gelar “*Haqiqah al-Muhammadiyah*” yang menjadi sumber kewalian dari zaman azali sampai akhir zaman. Dalam mimpi tersebut, Ibnu ‘Arabi juga diminta untuk menyebarkan ajaran Nabi Muhammad kepada semua orang yang ditemuinya.

Kematangan spiritual dan intelektual Ibnu ‘Arabi terlihat menonjol setelah menginjak usia 40 tahun. Mimpi-mimpi yang terus mengilhaminya membuat ia selalu menghasilkan berbagai model karya, bahkan adalah salah satu karya monumental beliau yang berjudul “*Futūhāt al-Makkiyah*” yang artinya Pencerahan-Pencerahan Makkah. Untuk pertama kalinya, kitab tersebut ditulis di Makkah. Kitab tersebut selesai ditulis Ibnu ‘Arabi dalam kurun waktu 19 tahun, hingga mencapai ketebalan 6000 halaman. Di sela-sela menulis kitab tersebut Ibnu ‘Arabi juga menghasilkan kitab atau karya-karya lain, di antaranya Hilyah al-Abdaal, Misykah al-Anwar, Taaj al-Rasaa’il, dan Ruuh al-Quds.¹¹²

Di tengah visi spritualnya yang terus meningkat, aktivitas fisiknya pun juga turut serta meningkat. Tercatat antara tahun 600H sampai 617H beliau melaksanakan kunjungan ke berbagai

¹¹² Muhammad al-Fayyadl, *Teologi Negatif Ibnu ‘Arabi*, h. 33

wilayah, mulai dari Syria, Palestina, Mesir, Iran, dan Hijaz. Dalam rentang waktu yang tergolong lama tersebut Ibnu ‘Arabi menghasilkan total kurang lebih 50 karya, ada yang tulisan panjang tebal dan selainnya berupa tulisan-tulisan pendek yang berfungsi untuk menjawab persoalan yang diajukan seseorang kepada dirinya.

Pada tahun-tahun selanjutnya beliau juga melaksanakan pengembaran spiritual dan intelektualnya di Mesir, Makkah, Aleppo, Armenia, lembah Eufrat, dan Bahghdad dalam kurun waktu tahun 206H hingga 612H. Selanjutnya beliau kembali ke Asia Kecil tepatnya di Kota Malatya selama kurang lebih empat dampai lima tahun. Dan karena usianya tak lagi muda selanjutnya beliau menetap di Damaskus kira-kira pada tahun 620H/1223M. Di Damaskus, pada tahun 627H beliau menghasilkan karya berjudul “Fushush al-Hikam”, yang menurut pengakuan Ibnu ‘Arabi, karya tersebut langsung didiktekan Nabi Muhammad Saw dalam sebuah mimpi. Setelah selesai menulis kitab tersebut selanjutnya Ibnu ‘Arabi merevisi bagian-bagian kitab Futuhat.¹¹³ Dan di Damaskus inilah, beliau wafat tepat pada 28 Rabi’ al-Tsani 638H atau 16 November 1240M dalam genap usia 76 tahun. Yang melaksanakan upacara

¹¹³ Muhammad al-Fayyadl, *Teologi Negatif Ibnu ‘Arabi*, 34-35.

pemakaman beliau adalah Qadhi ketua Damaskus beserta dua muridnya.¹¹⁴

Ibnu ‘Arabi meninggalkan dua orang putra, yaitu Sa’d al-Din Muhammad yang lahir di Malatya pada 618H/1221M dan meninggal pada 656H/1258M, serta ‘Imad al-Din Muhammad yang meninggal pada tahun 667H/1268M. Sedangkan terkait istri Ibnu ‘Arabi, bahwa beliau memiliki tiga orang istri, di antaranya Maryam yang beliau nikahi di Sevilla, selanjutnya Fatimah binti Yunus binti Yusuf (Putri seorang Syarif di Makkah) yang merupakan Ibu dari ‘Imad al-Din Muhammad, dan seorang putri Qadhi ketua Maliki yang tidak disebutkan namanya yang dinikahi di Damaskus.¹¹⁵

Ibnu ‘Arabi lebih dikenal sebagai sufi serta filosof yang terbesar pada zamannya. Beliau adalah pemimpin sekaligus pendiri aliran khusus yang didirikan awal abad ke-7 Hijriyah. Alirannya tergolong sangat kuat karena bisa berlangsung hingga kurang lebih dua abad lamanya. Pada perkembangan selanjutnya, banyak ulama syari’at yang menolak pemikirannya disebabkan pemikiran-pemikiran Ibnu ‘Arabi yang dirasa sangat kontroversial. Sedangkan Kalangan sufi masih bisa menerima pemikiran pemikiran Ibnu ‘Arabi, meskipun tidak semua

¹¹⁴ Hamka, *Tasawuf; Perkembangan dan Pemurniannya*, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1993), h. 138. Baca juga di Ibn ‘Arabi, *Sufi-Sufi Andalusia*, 51.

¹¹⁵ Ibn ‘Arabi, *Sufi-Sufi Andalusia*, 51-52.

pemikirannya, dalam artian ada catatan-catatan khusus yang mereka juga tidak sependapat.

Bahkan beberapa ulama yang sepakat dan mengikuti pemikiran Ibnu ‘Arabi mendapatkan tekanan luar biasa dari penguasa disebabkan situasi religio-politik yang memang merugikan pada waktu itu, apalagi di bagian Spanyol dan Afrika Utara. Bahkan, al-Muwahhidun yang pada saat itu berkuasa akan mengintimidasi dan menyiksa para sufi yang terbukti memobilisasi tarekat-tarekat khusus yang bisa mengancam rezim yang berkuasa.¹¹⁶

2. Karya-Karyanya

Sebagai ilmuan besar, Ibnu ‘Arabi telah menghasilkan banyak karya baik artikel pendek maupun buku tebal hingga berjilid-jilid. Menurut Browne, Ibnu ‘Arabi memiliki 500 karya tulis, yang 90 judul di antaranya merupakan asli tulisan tangannya, yang berada di perpustakaan Mesir. Di antara sekian banyak karya yang dihasilkannya, karya-karya Ibnu ‘Arabi memiliki ciri khusus, yakni hanya mengusung satu tema besar, Tasawuf dan ilmu relung hati (*‘ilm al-asrār*). Meski beliau mengeksplorasi karya-karyanya dengan disiplin ilmu-ilmu yang lain, tetapi pada dasarnya dilakukan untuk memfungsikan tujuan awal yang tidak lain adalah ilmu Tasawuf.

¹¹⁶ Yahya Aziz, *Generasi Sufi Manunggaling Kawulo Gusti (Wahdatul Wujud)*, (Surabaya: Menara Madinah, 2010), 81.

Satu hal hebat yang dimiliki Ibnu ‘Arabi, meskipun dikenal sebagai seorang yang sering melakukan perjalanan untuk mengemban ilmu ke berbagai negara Islam serta banyak ibadah, tetapi mampu menghasilkan dan mewariskan banyak karya bagi umat manusia, tidak hanya Muslim. Tidak mengherankan bila kemudian para pengamat memberinya gelar sebagai ilmuwan yang produktif, yang menghasilkan karya kurang lebih dari 500 buku, seperti yang disebutkan oleh al-Sya’roni dalam kitabnya *al-Yawaqit wa al-Jawahir* (Batu dan Permata).

Karena sangat istimewanya Ibnu ‘Arabi bagi tidak sedikit orang dan ilmuwan, para pemikir Arab Persia dan beberapa kawasan Islam yang lain mulai meneliti berbagai karya Ibnu ‘Arabi, khususnya pada istilah-istilah sastra yang digunakan Ibnu ‘Arabi di dalam karya-karyanya. Utsman bin Yahya, seorang yang ahli mengumpulkan judul-judul karya Ibnu ‘Arabi, mengatakan bahwa karya Ibnu ‘Arabi lebih dari 500 buku dan artikel, bahkan kono ada pendapat lain yang mengatakan 1000 buku dan artikel. Utsman bin Yahya mengumpulkan karya-karya Ibnu ‘Arabi dan meringkasnya sebagai berikut:

1. *Tafsīr al-Qur’an al-Karīm*
2. *Futūhāt al-Makkiyah*
3. *Fushūs al-Hikam*
4. *Asrār al-Qulūb*
5. *Diwān Ibnu ‘Arabi*
6. *Al-Haqq wa al-Makhlūq*

7. *Asrār ‘Umm al-Qur’an*
8. *Al-Isyārāt ilā Syarh al-Asma wa al-Shifat*
9. *Al-Insān al-Kāmil fī Ma’rifah al-Alam al-Alawi wa al-Safali*
10. *Suluk Tharīq al-Haqq*
11. *Al-Isrā ilā Maqom al-Isrā*
12. *Al-Asmā’ al-Husnā*
13. *Al-Haqīqah al-Ilahiyah.*

Di samping beberapa yang penulis sebutkan di atas, masih banyak lagi yang penulis bisa sebutkan. Karena sangat banyaknya karya Ibnu ‘Arabi yang jumlahnya menuru beberapa riwayat berjumlah ratusan. Dan di antara banyak karya tersebut, yang paling terkenal dalah Kitab *Futūhāt al-Makkiyah* (Pencerahan-Pencerahan Kota Makkah) dan Kitab *Fushūsh al-Hikam*.

3. Ibnu Arabi; Pendukung dan Pengkritiknya

Ibnu ‘Arabi terkenal sebagai sufi yang sangat fenomenal dan kontroversial, sehingga memiliki tidak sedikit pendukung dan pengkritiknya. Bagi para pendukung Ibnu ‘Arabi, ia dianggap sebagai seorang sufi sekaligus guru spiritual yang berpengaruh besar dalam perkembangan ilmu tawawuf. Para pendukung Ibnu ‘Arabi di antaranya adalah Siraj al-Din al-Makhzumi, Syihab al-Din al-Suhrawardi, Muhammad al-

Maghribi (guru Imam Suyuthi), Majd al-Din al-Fayruzabadi, Kamal al-Din al-Zamlakani, dan masih banyak yang lain.¹¹⁷

Sedangkan bagi para pengkritiknya, Ibnu ‘Arabi dianggap sebagai sufi yang sesat, zindiq dan kafir, karena mereka menganggap bahwa tasawuf yang diajarkannya menyimpang dari ajaran tauhid di dalam Islam.¹¹⁸ Para pengkritiknya, sebagaimana tercatat di dalam kitab *Dā’irat al-Ma’ārif al-Islamiyyah* merupakan para ulama besar, seperti Ibnu Taimiyyah, al-Dzahabi, al-Khayyat, al-Taftazani, al-Hafiz, ‘Ali al-Qari, Ibnu Iyyas, serta Imam Jamal al-Din bin Muhammad bin Nur al-Din.¹¹⁹

Ibnu ‘Arabi memiliki banyak pendukung karena tasawuf yang diajarkannya mampu dikenal dan menyebarluas hingga Afrika, Balkan, bahkan sampai Indonesia dan China. Sebagaimana yang dikatakan William Chittick, ajaran dan penafsiran Ibnu ‘Arabi dapat berkembang dan menyebarluas, salah satu alasan logis adalah karena banyak ulama dari disiplin ilmu yang berbeda sekalipun terperangah melihat argumen-argumen kuat yang disajikan dalam karya tafsirnya. Ibnu ‘Arabi memiliki pengetahuan yang tiada batas hingga mampu

¹¹⁷ Ibrahim Zakki Khursyid, *Mujaz Dā’irat al-Ma’ārif al-Islamiyyah, Jilid I* (Kairo: Markaz al-Shariqah, 1998, 252.

¹¹⁸ Sansan Ziaul Haq, *Hermeneutika Sufistik; Telaah Epistemologi Takwil Ibnu ‘Arabi*, Jurnal Al-Tibyan, Volume 4 No. 1 Juni 2019, 5.

¹¹⁹ Ibrahim Zakki Khursyid, *Mujaz Dā’irat al-Ma’ārif al-Islamiyyah, Jilid I*, 252.

menyampaikan dalil-dalil yang kuat, yang bersumber dari berbagai khazanah keilmuan Islam.¹²⁰

Sebelumnya juga ada beberapa ulama yang menolak dan mengkritik keras pemikiran Ibnu ‘Arabi, akan tetapi setelah mengetahui secara mendalam hakikat ajarannya maka kemudian mereka mengakui dan memuji keunggulan pemikiran Ibnu ‘Arabi. Misalnya seperti al-Dzahabi dan Izz al-Din bin Abd al-Salam, yang secara tegas mengatakan bahwa apa yang diajarkan Ibnu ‘Arabi jauh dari kebohongan, dan dianggap sebagai wali.¹²¹

Dua sebab besar yang mengakibatkan para pengkritiknya melontarkan kritik tajam dengan menyebut Ibnu ‘Arabi sesat adalah sebagai berikut: *Pertama*, Ibnu ‘Arabi dianggap menyebarkan paham wahdatul wujud atau kesatuan wujud. Padahal Ibnu ‘Arabi secara eksplisit tidak pernah menyebut kata tersebut dalam ajaran-ajaran yang diterangkan, baik secara langsung maupun di dalam karya-karya yang ditulisnya. Kalangan akademis menilai bahwa pernyataan-pernyataan Ibnu ‘Arabi yang dikemukakan di dalam kitabnya seperti mendukung paham tersebut, sehingga wajar jika beliau dicap sebagai seorang sufi yang ikut menyebarluaskan paham wahdatul wujud. Sedangkan oleh ulama ortodoks, pernyataan yang mendukung

¹²⁰ William C. Chittick, *Ibn ‘Arabi: Heir to The Propets*, (Oxford: Oneworld, 2005), 2-3.

¹²¹ Abd al-Hafiz Farghali ‘Afi al-Qarni, *Muhyi al-Din Ibn ‘Arabi: Sultan al-‘Arifin* (Kairo: Hay’ah al-Mishriyah al-Amanah lil Kitab, 1986), 170.

paham wahdatul wujud, sama dengan mencampuradukkan Allah dengan makhluk-Nya.

Kedua, Ibnu ‘Arabi dalam kitab *Fushus al-Hikam* menyatakan bahwa Fir’aun adalah orang yang beriman. Pernyataan inilah yang membuat Ibnu ‘Arabi ditentang keras oleh banyak ulama yang lain. Namun demikian, menurut keyakinan Abdul Hafiz Farghali, pendapat tersebut tidak berasal dari Ibnu ‘Arabi. Hal ini mengingat banyak ulama yang menemukan pendapat-pendapat asing yang mungkin sengaja disusupkan orang yang tidak bertanggung jawab di dalam tafsirnya.

Jika pernyataan Ibnu ‘Arabi di dalam *Fushūsh al-Hikam* benar darinya, tidak mungkin berbeda dan bahkan bertolak belakang dengan pernyataan beliau di dalam kitabnya lain menyoal hal yang sama.¹²² Sebab, di dalam *Futūhāt al-Makkiyah*, yang juga merupakan karya Ibnu ‘Arabi, sebagaimana dinyatakan Imam al-Sya’rani di dalam kitab *Yawāqit wa al-Jawāhīr*, dinyatakan bahwa Fir’aun merupakan ahli neraka, dan selamanya tidak akan pernah keluar dari dalamnya.¹²³

¹²² Sansan Ziaul Haq, *Hermeneutika Sufistik; Telaah Epistemologi Takwil Ibnu ‘Arabi*, Jurnal Al-Tibyan, Volume 4 No. 1, (Juni 2019), 7.

¹²³ Imam al-Sya’rani, *al-Yawāqit wa al-Jawāhīr fī Bayān ‘Aqāid al-Akābir* (Beirut : Dar Ihya’ Turath al-‘Arabi, t.th), 66.

B. Konsep Nur Muhammad Menurut Ibnu ‘Arabi

Pembahasan tentang Nur Muhammad yang digagas Ibnu ‘Arabi tidak dapat dilepaskan dengan pembahasan konsep *wahdah al-wujūd*-nya. Ibnu ‘Arabi menjelaskan dua term mengenai hal ini, diantaranya *nasut* yang artinya *khalq* atau *makhluq*, sedangkan *lahut* yang artinya *al-Haqq*, yaitu Tuhan. Menurut Ibnu ‘Arabi, *al-Haqq* dengan *Khalq* merupakan dua rupa dari satu hakikat. Dari konsep inilah lahir konsepsi tentang Nur Muhammad yang disebut juga oleh Ibnu ‘Arabi sebagai *al-Haqīqah al-Muhammadiyah* atau *al-Insān al-Kāmil*.

1. Tentang Nur Muhammad

Ibnu ‘Arabi mengembangkan lebih jauh pembahasan Nur Muhammad, kaitannya dengan *nasut* dan *lahut* yang telah dibahas para pendahulunya, al-Hallaj. Al-Hallaj berpendapat bahwa *lahut* dan *nasut* terdapat pada diri Tuhan dan manusia. Tetapi Ibnu ‘Arabi mengembangkan lebih jauh lagi, bahwa *lahut* merupakan aspek *al-Haqq* (batin) dan *nasut* sebagai aspek *al-Khalq* (makhluk).

Hal ini sebagaimana firman Allah dalam Hadits Qudsi:

كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فيه عرفوني

Artinya: “Aku adalah harta simpanan. Aku menyukai diri-Ku untuk dikenal maka aku ciptakan makhluk dengannya mereka mengenal-Ku.”

Atas hal ini, Ibnu ‘Arabi melihat alam yang serba ganda padahal hakikatnya merupakan satu realitas.¹²⁴ Dalam sebuah syair Ibnu Arabi berkata: “Ekstensi makhluk sebenarnya wujud *al-haqq* (Allah), tiada sekutu baginya seperti tersebut dalam Hadits.”¹²⁵ *Al-Haqq* dan *al-Khalq* itu bersatu dan terpisah. Sebenarnya identitasnya hanya satu, satu dalam banyak cermin, tak kenal, dan tidak pula berkembang.¹²⁶ Ibnu ‘Arabi juga mengatakan bahwasanya tajalli atau penampakan Tuhan pada alam semesta ini karena Tuhan ingin dikenal. Sehingga hal itu dimanifestasikan dalam asma-asma dan sifat-sifat-Nya pada alam.¹²⁷

Meski demikian, eksistensi alam empiris masih terpecah-pecah, sehingga mengakibatkan tidak bisa menampung tanda-tanda Tuhan secara sempurna dan utuh. Elemen-elemen tersebut baru menampakan sebagian asma-asma dan sifat-sifat Tuhan. Alam belum memiliki *rūh*, baru seperti cermin buram yang tidak mampu memantulkan tanda-tanda Tuhan secara paripurna. Tajalli atau penampakan Tuhan baru sempurna ketika diciptakannya Adam (manusia). Eksistensi Adam sebagai manusia mampu menjadi cermin yang jernih bagi Tuhan.¹²⁸

¹²⁴ Muhyiddin Ibnu ‘Arabi, *Fushūs al-Hikam*, (Beirut: Dar al-Kitab al-‘Arabi, 1980), 48-49.

¹²⁵ Muhyiddin Ibnu ‘Arabi, *Diwan Ibnu Arabi*, (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1996), 80.

¹²⁶ Muhyiddin Ibnu ‘Arabi, *Fushūs al-Hikam*, 79.

¹²⁷ Muhyiddin Ibnu ‘Arabi, *Fushūs al-Hikam*, 48.

¹²⁸ Muhyiddin Ibnu ‘Arabi, *Fushūs al-Hikam*, 49-50

Meski demikian tidak semua manusia bisa menduduki posisi ini, karena hanya *al-Insān al-Kāmil*-lah yang mampu memantulkan asma-asma Tuhan secara sempurna dan paripurna. Dialah ruhnya alam, semua makhluk dan seisinya tunduk kepada-Nya karena kesempurnaan-Nya.¹²⁹

Menurut Ibnu ‘Arabi, tajalli Tuhan terbagi dalam dua bentuk, yaitu *tajalli ghaibi* dan *tajalli syuhudi*. *Tajalli ghaibi* atau *tajalli dzati* disebut juga sebagai *al-faid al-aqdas*, sedangkan *tajalli syuhudi* disebut juga sebagai *al-faid al-muqoddas*. Yang pertama, *tajalli ghaibi* (*al-faid al-aqdas*) adalah tajalli Tuhan secara intrinsik, yang hanya terjadi pada hakikat Tuhan secara potensial. Inilah yang menjadikan wujudnya sama dengan hakikat Tuhan, karena ia adalah hasil dari sebuah proses ilmu Tuhan di dalam hakikat-Nya.

Sedangkan yang kedua, *tajalli syuhudi* adalah penampakan diri secara nyata, yang menampakkan diri dalam citra khusus. Tajalli ini terjadi ketika keberadaan potensi-potensi tersebut mengambil bentuk aktual dalam setiap fenomena yang terjadi di dalam alam semesta. *Tajalli ghaibi* atau *dzati*, dalam pandangan Ibnu ‘Arabi terdiri atas dua martabat atau tingkatan, di antaranya adalah martabat ahadiyah dan wahidiyah.¹³⁰

¹²⁹ Muhyiddin Ibnu ‘Arabi, *Fushūs al-Hikam*, 199

¹³⁰ Muhyiddin Ibnu ‘Arabi, *Tafsīr al-Qur’an al-Karīm*, jilid II, (Beirut: Dār al-Andalūs, t.th), 869-870.

Tingkatan *ahadiyah* merupakan hakikat murni Tuhan sebagai wujud Esa secara mutlak. Esensinya belum disambungkan dengan sifat manapun dan apapun yang mengakibatkan belum bisa dikenali.¹³¹ Hakikat Tuhan pada tingkat ini baru berbentuk potensi (*al-quwwah*) yang terletak pada kabut tipis (*al-'amā'*), yaitu awan tipis yang keberadaannya memisahkan langit ahadiyah dan bumi yang merupakan tempat keserbagandaan makhluk, yang serupa dengan *nafs al-rahman* (Tuhan yang maha Pengasih).¹³²

Pada taraf ini esensi Tuhan masih dalam bentuk *kanzan makhfiyyan* yang artinya harta yang terpendam, sebagaimana disebutkan dalam Hadis Qudsi di atas. Karena itu bermula dari tingkat *ahadiyah*, tajalli Tuhan itu akan diteruskan pada tingkat-tingkat di bawahnya hingga pada suatu tahap dimana Tuhan dikenal makhluk-Nya.

Sedangkan pada tahap *wahidiyah*, esensi Tuhan dimanifestasikan dalam bentuk sifat-sifat yang nampak pada asma-asma-Nya. Sifat-sifat dan asma-asma tersebut merupakan satu kesatuan dengan hakikat alam semesta yang berupa entitas-entitas laten (*al-a'yān al-tsābitah*). Jika asma-asma dan sifat-sifat tersebut dilihat dari aspek ketuhanan, ia dinamakan sebagai *asma ilahiyah* yaitu nama-nama ketuhanan, sedang bila dilihat

¹³¹ Muhyiddin Ibnu 'Arabi, *Tafsīr al-Qur'an al-Karīm*, 870.

¹³² Abd al-Rozzaq al-Qasyani, *Ishtilāhāt al-Shūfiyyah*, ed. Abd al-Khaliq Mahmud, (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1984), 142.

dari aspek kealaman ia disebut sebagai *asma kauniyah* yaitu nama-nama kealaman.

Meskipun aspek yang kedua dianggap dan dilihat sebagai satu dengan aspek yang pertama, Ia juga disebut merupakan tajalli dari aspek yang pertama karena pada *asmaul husna* yaitu asma Tuhan mengambil bentuk sebagai entitas (*al-'ain*).¹³³

Ibnu 'Arabi memiliki dua cara untuk menjelaskan terjadinya tajalli pada *martabat wahidiyah*, yang apabila dilihat secara seksama kelihatan kontradiktif. Berikut ini cara yang pertama:

اعلم أن الله تعالى قبل أن يخلق الخلق ولا قبل زمان ... كان
جل وتعالى في عماء ما تحته هواء وما فوقه هواء وهو أول مظهر
إلهي ظهر فيه سري فيه النور الذاتي كما ظهر في قوله الله نور
السموات والأرض فلما انصبغ ذلك العماء بالنور فتح فيه صور
الملائكة المهيمين الذين هم فوق عالم الأجسام الطبيعية ولا عرش
ولا مخلوق تقدمهم فلمّا أوجدهم تجلى لهم فصار لهم من ذلك
التجلى غيبا كان ذلك الغيب روحا لهم أى لتلك الصور وتجلّى لهم
في اسمه الجميل فيها موافى جلال جماله فهم لا يفيقون فلما شاء أن
يخلق عالم التدوين والتسطير عين واحدا من هؤلاء الملائكة

¹³³ Muhyiddin Ibnu 'Arabi, *al-Futūhāt al-Makkiyah, Jilid II*, (Kairo: al-Hai'ah al-Mishriyyah al-'Ammat li al-Kitāb, 1972), 469-470.

الكروبيين وهو أول ملك ظهر من ملائكة ذلك النور سماه العقل
والقلم وتجلّى له ... بما يريد ايجاده من خلقه لا الى غاية واحد

Artinya: “Ketahuilah bahwa Allah Swt telah ada sebelum menjadikan makhluk, dan bukan (dengan arti) kedahuluan waktu... Adalah Ia Yang Maha Tinggi dan Maha Agung, berada pada ‘amaa’ (kabut tipis) yang di bawahnya tidak ada hawa dan begitu pula di atasnya. Ia (‘ama’) itulah permulaan mazhar Ilahi di mana ia menyatakan diri-Nya. Di dalamnya (‘ama’) terpancar nur zat Tuhan... Tatklala ‘ama’ tercelup oleh nur, terjadilah padanya citra malaikat yang terpesona (terhadap Tuhan), yang berada di atas alam (benda-benda) material, tidak ada arasy dan makhluk yang mendahuui mereka. Tatkala Ia (Allah) selesai menjadikan malaikat-malaikat itu, Ia pun bertajalli pada mereka. Tajalli tersebut memunculkan kegaiban, yang menjadi ruh mereka, yakni citra (para malaikat) itu. Kemudian Tuhan bertajalli pada mereka dengan nama-Nya al-jamil (Yang Maha Indah), maka mereka pun merasa terpesona dalam kemahaagungan-Nya terhadap kemahaindahan-Nya, sedangkan mereka tidak menyadarinya. Tatkala Tuhan ingin menciptakan alam tadwiin dan tasthiir (maksudnya: qalam dan lauh al-mahfudh). Ia pun menunjuk salah satu dari malaikat yang sedang bersedih, yang merupakan malaikat pertama yang muncul di antara para malaikat; nur (malaikat) itu disebut “akal” dan “pena”, dan Allah pun bertajalli padanya dalam menyatakan.... Apa ingin diciptakan-Nya dari makhluk tanpa batas.”¹³⁴

Sedangkan cara kedua, Ibnu ‘Arabi menyampaikan bahwa:”

فلما أراد وجود العالم ... انفعل عن تلك الارادة المقدسة ...
حقيقة تسمى الهباء ثم انه سبحانه تجلى بنوره الى ذلك الهباء

¹³⁴ Muhyiddin Ibnu ‘Arabi, *al-Futūhāt al-Makkiyah*, 148.

رَيْسَمُونَهُ أَصْحَابَ الْأَفْكَارِ الْهَيُولَى الْكُلِّ وَالْعَالَمِ كُلِّهِ فِيهِ بِالْقُوَّةِ
وَالصَّلَاحِيَّةِ فَقَبِلَ مِنْهُ تَعَالَى كُلَّ شَيْءٍ فِي ذَلِكَ الْهَبَاءِ عَلَى حَسَبِ
قُوَّتِهِ وَاسْتِعْدَادِهِ كَمَا تَقْبَلُ زَوَايَا الْبَيْتِ نَوْرَ السَّرَاجِ وَعَلَى قَدْرِ قُرْبِهِ
مِنْ ذَلِكَ النُّورِ يَسْتَدِّ ضَوْءَهُ وَقَبُولُهُ ... فَلَمْ يَكُنْ أَقْرَبَ إِلَيْهِ قَبُولًا فِي
ذَلِكَ الْهَبَاءِ إِلَّا حَقِيقَةُ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَكَانَ وَجُودُهُ مِنْ
ذَلِكَ النُّورِ الْإِلَهِيِّ وَمِنْ الْهَبَاءِ وَمِنْ الْحَقِيقَةِ الْكَلِمَةِ

Artinya: Tatkala Allah menghendaki adanya alam Terjadilah dari iradat suci itu...suatu hakikat yang disebut haba' (materi prima). Kemudian Allah Swt bertajalli dengan nur-Nya pada haba' itu, yang oleh ahli pikir disebut al-hayula 'al-kull (materi universal), yang alam semesta ini secara potensial dan serasi berada di dalamnya. Segala sesuatu dalam haba' itu menerima (nur) Allah menurut potensi dan kesediaannya masing-masing, seperti sudut-sudut sebuah rumah menerima sinar lampau; yang lebih dekat kepada nur itu lebih terang dan lebih banyak menerimanya. Tiada yang lebih dekat menerimanya di dalam haba' itu daripada hakikat Muhammad Saw, yang wujudnya dari nur Ilahi itu, dari haba' dan dari realitas universal.¹³⁵

Berdasarkan dua cara penyampaian Ibnu 'Arabi di atas terlihat distingsi bagaimana secara teknis tajalli pada martabat wahidiyah terjadi. Pada cara pertama, Ibnu 'Arabi menempatkan 'ama' sebagai awal terjadinya tajalli, sedangkan pada cara kedua Ibnu 'Arabi meletakkan *haba'* sebagai awal terjadinya tajalli. Atas hal ini, apakah ada persamaan antara 'ama' dan *haba'*?

¹³⁵ Muhyiddin Ibnu 'Arabi, *al-Futūhāt al-Makkiyah*, 148.

Memang bila diperhatikan, antara keduanya hampir ada kemiripan, akan tetapi bila dilihat dari jauh sebenarnya terdapat perbedaan di antara keduanya.¹³⁶

2. Hubungan Nur Muhammad dan Insan Kamil

Konsep Nur Muhammad Ibnu ‘Arabi bermula dari pemikiran bahwa segala wujud adalah satu realitas. Allah adalah realitas tunggal yang keberadaannya benar berada. Sedangkan alam semesta yang berstatus serba ganda merupakan wujud terbatas hasil tajalli dari asma-asma dan sifat-sifat Allah. Nama-nama dan sifat-sifat tersebut sangat identik dengan Zat Allah yang mutlak. Maka tidak heran jika kemudian Ibnu ‘Arabi berpandangan bahwa Allah mutlak dari segi hakikat-Nya, tetapi menampakkan diri dalam ruang yang terbatas yakni di alam semesta ini.¹³⁷

Pandangan demikian bukan berarti menyamakan Allah dengan alam semesta, atau bahkan menganggap Allah adalah alam semesta itu sendiri. Menurut Ibnu ‘Arabi, wujud yang *haqq* adalah esensi wujud Allah, bukan dari sifat-sifat dan nama-nama Allah. Sedangkan yang selain Allah adalah sebatas khayalan.¹³⁸

Ibnu ‘Arabi memandang bahwa tanpa sifat-sifat dan nama-nama Allah, Allah sebagai esensi yang mutlak tidak akan dapat dikenal, yang lebih miris lagi bahkan Ia tidak bisa disebut

¹³⁶ Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi; Pengembangan Konsep Insan Kamil Ibnu ‘Arabi oleh Al-Jilli*, (Jakarta: Paramadina, 1997), 66.

¹³⁷ Muhyiddin Ibnu ‘Arabi, *Fushūs al-Hikam*, 111.

¹³⁸ Muhyiddin Ibnu ‘Arabi, *Fushūs al-Hikam*, 104.

sebagai Tuhan karena tidak ada wujud yang bertuhan kepadanya. Dalam perkataan lain, Ibnu ‘Arabi menjelaskan bahwa Tuhan tidak bisa dikenal tanpa melewati tajalli-Nya dalam alam epiris yang terbatas ini. Akan tetapi wujud Tuhan tetaplah superior, yang tidak dapat bisa siapapun.¹³⁹

Atas hal ini Ibnu ‘Arabi menjadikan realitas tunggal tersebut ke dalam dua aspek. Yang *pertama*; disebut *al-Haqq*, bila hal ini dilihat sebagai esensi dari setiap peristiwa, yang *kedua*; disebut *al-Khalq*, apabila dilihat sebagai fenomena yang mengaktualisasikan hakikat tersebut. *Al-Haqq* dan *al-Khalq* adalah realitas dan penampakan, atau bisa diartikan sebagai yang satu dan banyak. Semuanya hanya merupakan identitas untuk masing-masing dari dua aspek yang berasal dari satu hakikat, yang tidak lain adalah Tuhan.¹⁴⁰

Sebagaimana dijelaskan sebelumnya bahwa penampakan atau tajalli Tuhan baru sempurna ketika diciptakannya manusia (dalam hal ini Adam). Keberadaan Adam sebagai manusia mampu menjadi cermin yang jernih bagi Tuhan. Untuk diketahui, bahwa tempat awal yang menjadi tempat hakikat Muhammad memperkenalkan dirinya secara paripurna adalah dalam jasad Adam, yang memang sebagai manusia pertama dalam bentuk jasad yang diciptakan Tuhan. Dengan ini berarti di

¹³⁹ Muhyiddin Ibnu ‘Arabi, *Fushūs al-Hikam*, 81.

¹⁴⁰ Muhyiddin Ibnu ‘Arabi, *Fushūs al-Hikam*, 124.

dalam diri Adam terdapat citra Tuhan secara sempurna.¹⁴¹ Hal ini sebagaimana disebutkan oleh Nabi Muhammad dalam haditsnya :

إن الله خلق آدم على صورته

Artinya: “Sesungguhnya Allah menciptakan Adam sesuai dengan citra-Nya.”

Meskipun demikian, tidak semua manusia bisa menduduki posisi ini, karena hanya *al-Insān al-Kāmil* yang mampu memantulkan asma-asma Tuhan secara sempurna. Dialah ruhnya alam, semua makhluk dan seisinya tunduk kepada-Nya karena kesempurnaan-Nya.¹⁴²

Hal ini berarti bahwa *al-insān al-kāmil* merupakan miniatur dan realitas ketuhanan. Oleh Ibnu ‘Arabi ini disebut sebagai *al-‘alam al-shagīr* (mikrokosmos), yang dalam dirinya terpantul segala pecahan yang ada di jagat raya (makrokosmos). Esensi *al-insān al-kāmil* adalah cerminan dari hakikat Tuhan, yang jiwanya merupakan deskripsi *al-nafs al-kulliyah* (jiwa universal), ‘arsy yang merupakan cermin tubuhnya, ilmunya menggambarkan pengertian Tuhan, hatinya berkaitan erat dengan *bait al-ma’mūr*, kemahiran spiritualnya berkaitan dengan malaikat, daya ingatnya berhubungan dengan saturnus (Zuhal), daya intelektualnya seperti yupiter (al-Musyitari), dan lain-lain.¹⁴³

¹⁴¹ Muhyiddin Ibnu ‘Arabi, *al-Futūhāt al-Makkiyah*, 134.

¹⁴² Muhyiddin Ibnu ‘Arabi, *Fushūs al-Hikam*, 199.

¹⁴³ Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi*, 56.

Ibnu ‘Arabi secara lebih lanjut menjelaskan bahwa esensi Muhammad yang selanjutnya menjadi hakikat dari *al-insān al-kāmil* adalah yang menjadi sebab penciptaan alam. Sebab, pada hakikatnya penciptaan alam ini merupakan kemauan dari yang *al-Haqq* agar Ia dikenal dan dapat memandangi citra diri-Nya. Meski demikian, hal itu tidak bisa terwujud secara paripurna sebab alam tidak mampu mengenal-Nya. Dan karena itulah, sebenarnya yang menjadi sebab keberadaan alam adalah manusia. Dalam pengertian ini, adalah manusia yang secara paripurna memperkenalkan hakikat Muhammad, yaitu *al-insān al-kāmil*, yang mampu mengenal esensi Tuhan.

Begitu pula, alam ini dapat terjaga dengan baik karena keberadaan *al-insān al-kāmil*. Hal ini adalah logis dari kedudukannya sebagai penyebab keberadaan alam dan tempat tajalli Tuhan. Apabila sebab telah tiada, maka akibatnya pun akan ikut sirna juga. Senada dengan hal tersebut, kalau tidak ada kehendak Tuhan untuk dikenal atau bertajalli, maka tidak ada pula manusia dan alam pun akan hilang.

Hakikat Muhammad yang menjadi hakikat kesempurnaan *al-insān al-kāmil* ini dianggap Ibnu ‘Arabi sebagai kenyataan universal, yang menghimpun segenap realitas. Ia merupakan milik bersama antara Tuhan dan makhluk. Hakikat Muhammad ini merupakan wujud individual yang mengaitkan antara Yang Mutlak dan yang serba terbatas di alam ini. Ia disebut *qadīm* bila dilihat dari segi ilmu Tuhan yang *qadīm*, akan tetapi ia disebut

baru karena memperkenalkan dirinya pada alam yang terbatas dan baru. Meski demikian, Ibnu ‘Arabi menggarisbawahi bahwa itu semua hanyalah dalam jawaban akal yang serba terbatas.¹⁴⁴

Berdasarkan pembahasan ini dapat disimpulkan bahwa *al-insān al-kāmil* merupakan manusia yang telah mampu mencerminkan nama-nama dan sifat-sifat Tuhan secara paripurna. Oleh sebab itulah Tuhan dapat melihat citra-Nya secara komplit dan paripurna. Manusia yang mencapai peringkat demikian adalah yang telah menjadi manifestasi sempurna dari hakikat Muhammad sebagai wadah tajalli Tuhan yang paling paripurna.¹⁴⁵

Di dalam *Futūhāt al-Makkiyah* dijelaskan bahwa yang disebut insan kamil adalah mereka yang mencapai kesempurnaan. Sedangkan yang jauh dari tingkat kesempurnaan itu adalah bagaikan seekor binatang yang secara lahiriah menyamai bentuk manusia.

“Saat ingin menyempurnakan bentuk manusia, Tuhan menggabungkan bentuk manusia dengan kedua tangan-Nya, menggabungkan realitas alam semesta dengan sifat-sifat dan asma-asma-Nya. Sehingga dalam diri manusia terdapat citra Tuhan. Karena dua keberhadiran dalam diri manusia, yaitu Tuhan dan makhluk, maka manusia dalam kehidupannya menjadi khalifah sekaligus pengemban amanah sejati. Jika manusia tidak mencapai kesempurnaan, maka hanya seperti binatang yang lahiriahnya menyerupai manusia. Hal ini

¹⁴⁴ Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi*, 57-58.

¹⁴⁵ William C. Chittick, “Microcosm, Macrocosm, and Perfect Man in The View of Ibn ‘Arabi”, *Jurnal Islamic Culture*, No. 63, 1989, 11.

berhubungan dengan insan kamil. Pada awalnya Tuhan tidak menciptakan manusia jenis ini, kecuali manusia pertama yang sempurna, yaitu Adam. Dalam hal ini, Tuhan menunjukkan kesempurnaan penciptaan-Nya. Dan siapa pun yang mampu mencapai tingkat kesempurnaan sebagaimana insan kamil dapat dijadikan sebagai panutan, dan sebaliknya yang jatuh dari tingkat ini maka tingkat kemanusiaannya sebagaimana dia berada dan tidak diikuti.¹⁴⁶

Al-insān al-kāmil disebut pula sebagai hati dalam kaitannya dengan tubuh dan alam semesta. *Al-insān al-kāmil* memunculkan sebuah kesempurnaan imagi. Ia merupakan hati bagi tubuh dan alam semesta. Dan alam semesta sendiri didefinisikan sebagai ekspresi dalam bentuk apapun, selain Tuhan. Hati adalah rumah bagi Tuhan, karena sering dikunjungi Tuhan.¹⁴⁷

¹⁴⁶ Muhyiddin Ibnu ‘Arabi, *al-Futūhāt al-Makkiyah*, Jilid II, 466.

¹⁴⁷ Muhyiddin Ibnu ‘Arabi, *al-Futūhāt al-Makkiyah*, Jilid III, 295.

BAB IV

AKTUALISASI KONSEP NUR MUHAMMAD DALAM PENAFSIRAN IBNU ‘ARABI

A. Analisis Penafsiran Ibnu ‘Arabi tentang Nur Muhammad

Konsep Nur Muhammad yang ditawarkan Ibnu ‘Arabi seringkali dikaitkan dengan ajaran dari warisan Plotinus, yang menjelaskan bahwa Yang Maha Esa itu keberadaannya tak terbatas. Padahal sejatinya dua konsep tersebut sangat berbeda. Perbedaan mendasarnya terletak pada bahwa Yang Maha Esa ajaran Plotinus berada di segala ruang dan menjadi sebab wujud. Sementara itu Yang Maha Esa ajaran Ibnu ‘Arabi keberadaannya tidak terbatas sebagai sebuah esensi, dan keberadaannya tidak dimana-mana sebagai Hakikat Universal yang berada di atas segala pertanyaan “di mana” dan “bagaimana” dan tidak sama dari segala hal yang memiliki pertanyaan tersebut.¹⁴⁸

Jadi, Plotinus menjelaskan keterkaitan Tuhan dengan alam semesta berupa pancaran, sementara Ibnu ‘Arabi menjelaskan berupa tajalli. Perbedaan mendasar antara emanasi (*faidl*) dan tajalli adalah bahwa emanasi bersifat vertikal sedangkan tajalli bersifat horizontal. Melalui emanasi, segala sesuatu yang mengalir dari yang awal menjadi alam semesta yang serba ganda. Sedangkan

¹⁴⁸ Affifi A.E, *The Mystical Philosophy of Muhyiddin Ibnu ‘Arabi*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1939), 11.

melalui tajalli, muncul semua fenomena maknawi dan empiris dan semuanya berubah sebagai wujud manifestasi dari *al-Haqq*.¹⁴⁹

Konsep Nur Muhammad yang dijelaskan Ibnu ‘Arabi ini adalah kaitan antara yang nyata dan yang fenomena. Yang nyata adalah realitas yang tunggal yaitu Allah, sedangkan yang fenomena adalah tajalli dari Allah. Hubungan ini adalah hubungan antara sesuatu yang potensial dan aktual, di mana pergantian antara yang pertama dari yang selanjutnya terjadi tidak di dalam ruang dan waktu, karena tajalli Tuhan terlaksana sebagai proses yang abadi dan tidak berhenti sampai kapanpun.¹⁵⁰

Dijelaskan oleh Ibnu ‘Arabi bahwa sebab tajalli Allah terjadi pada alam empiris ini adalah karena Allah ingin dikenal dan ingin melihat citra diri-Nya melalui alam yang bersangkutan. Karena itulah Allah memperkenalkan dirinya dalam bentuk asma-asma dan sifat-sifat-Nya pada alam ini. Berpijak dari hal ini, alam fenomena adalah perwujudan dari asma-asma dan sifat-sifat Allah yang bersifat kekal. Tanpa keberadaan alam, asma-asma dan sifat-sifat tersebut akan kekeringan makna dan terus berada dalam dzat Tuhan yang potensial. Di samping itu pula, tanpa dikenal siapapun, Yang Mutlak akan tetap sendiri dalam kesendirian-Nya. Inilah letak pentingnya keberadaan alam sebagai tempat Allah bertajalli.¹⁵¹

¹⁴⁹ Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi; Pengembangan Konsep Insan Kamil Ibnu ‘Arabi oleh Al-Jilli*, (Jakarta: Paramadina, 1997), 51.

¹⁵⁰ Muhyiddin Ibnu ‘Arabi, *Fushūs al-Hikam*, (Beirut: Dar al-Kitab al-‘Arabi, 1980), 121.

¹⁵¹ Muhyiddin Ibnu ‘Arabi, *Fushūs al-Hikam*, 48-49.

Penafsiran Ibnu ‘Arabi yang sedemikian rupa, jika dikaji secara mendalam maka ditemukan bahwa dipengaruhi oleh banyak faktor. Ada beberapa faktor yang mempengaruhi pemikiran Ibnu ‘Arabi, di antaranya dari dapat dilihat dari faktor historis, sosiologis dan filosofis.

1. Faktor Historis

Faktor historis tidak dapat dipisahkan dengan perjalanan kehidupan seseorang, baik pengaruh keluarga maupun terutama dalam karir intelektualnya. Pada bab sebelumnya telah disinggung bahwa Ibnu ‘Arabi merupakan salah seorang sufi sekaligus mufassir yang sering berpergian dari satu tempat ke tempat lain untuk menimba ilmu. Ibnu ‘Arabi berkelana ke berbagai tempat, di antaranya Spanyol dan wilayah Afrika Utara, bahkan Timur Tengah hingga bertemu dengan banyak intelektual.

Ada beberapa hal patut dicermati dari karir intelektual Ibnu ‘Arabi. Pertama, bahwa jiwa sufistik yang beliau miliki bukan menurun dari orang tuanya. Sebab, orang tuanya merupakan pejabat tinggi. Ayahnya bahkan menduduki jabatan strategis sebagai orang kepercayaan pada masa kepemimpinan Abu Ya’qub Yusuf dan Raja al-Mu’min III, yakni Abu Yusuf al-Mansur.¹⁵² Meski demikian, tentu jiwa sufistiknya tidak dapat dilepaskan dari peran kerabat terdekat. Diketahui bahwa jiwa

¹⁵² Muhammad al-Fayyadl, *Teologi Negatif Ibnu ‘Arabi; Kritik Metafisika Ketuhanan*, (Yogyakarta: LKis, 2012), 25.

sufistiknya menurun dari saudara ayahnya dan dua saudara ibunya yang bernama Abu Muslim Al-Khawlani dan Yahya bin Yughan.

Di sisi lain, Ibnu ‘Arabi memang tergolong sebagai pemuda yang haus akan ilmu. Hal ini terbukti bahwa beliau tidak tertarik sama sekali dengan kehidupan politik seperti ayahnya. Bahkan Ibnu ‘Arabi memanfaatkan situasi yang tidak menentu di sana untuk belajar sufi. Tercatat beliau pergi menimba ilmu kesufian dalam usia 20 tahun.

Pengalaman belajar sufi inilah yang membuat Ibnu ‘Arabi sangar mahir dalam menafsirkan setiap tanda-tanda dan ayat yang berhubungan kesufian. Ada beberapa tahap penting yang ditempuh Ibnu ‘Arabi dalam perjalanan intelektualnya. *Pertama*, beliau belajar dari banyak guru secara langsung di berbagai wilayah, dan hebatnya lagi beliau tidak memandang atau memilih kepada siapa beliau berguru. Ketika di Tunis Ibnu ‘Arabi belajar kitab *Khal’ al-Na’layn* karya Ibnu Qashi secara langsung, pada tahun yang sama juga berkunjung kepada ‘Abd al-Aziz al-Mahdawi, guru sufi yang sangat dalam kelimuannya tentang tasawuf dan filsafat. Di Fez beliau kepada yaitu Abu ‘Abdillah al-Daqqaq dan Ibn Hirzihim sehingga semakin mentapkan keilmuannya. Dan masih banyak lagi yang lainnya.

Kedua, karena semakin tinggi keilmuannya beliau selalu mengoptimalkan untuk berpikir secara lebih mendalam tentang kesufian, bahkan beliau juga mendapatkan ilmu langsung dari

mimpi. Ketika menulis *Fushush al-Hikam*, beliau berkata bahwa dituntun langsung oleh Nabi.¹⁵³ Bahkan ketika di Makkah, ia bermimpi dikukuhkan sebagai pewaris Nabi Muhammad, yang dalam hal ini meliputi ajaran-ajaran Nabi Muhammad dan kewaliannya. Penobatan ini membuat Ibnu ‘Arabi mampu melihat tabir rahasia ajaran Nabi Muhammad. Ia mendapatkan gelar “Haqiqah Muhammadiyah” yang menjadi sumber kewalian dari zaman azali sampai akhir zaman. Dalam mimpi tersebut, Ibnu Arabi juga diminta untuk menyebarluaskan ajaran Nabi Muhammad kepada semua orang yang ditemuinya.

Melihat hal ini, dapat diketahui bahwa dalam diri Ibnu ‘Arabi terdapat dua pengaruh besar sehingga membahas tentang Nur Muhammad secara sangat komprehensif. *Pertama*, dari guru-gurunya yang mengajarkan banyak ilmu kepadanya, sehingga beliau dengan sangat mantap mengembangkan ilmu kesufian. *Kedua*, bimbingan langsung oleh Nabi berupa ilham dalam mimpinya. Kedua hal inilah yang mengantarkan Ibnu ‘Arabi kepada kedalaman pemahaman ilmu kesufian.

2. Faktor Sosiologis

Faktor ini tidak dapat dipisahkan dengan yang pertama. Tetapi faktor kedua ini lebih kepada fenomena sosial yang

¹⁵³ Penyusunan Kitab *Fushūsh al-Hikam* didasarkan pada ilham pengetahuan spiritual dari Nabi. Dalam sebuah mimpi, Rasul meminta membawa kitab *Fushūsh al-Hikam* ke dunia agar disebarluaskan. Oleh karena itu, Ibnu ‘Arabi kemudian menulis karya tersebut. Lihat Ali Usman, “Doktrin Tasawuf Dalam Kitab *Fushush al-Hikam*”, Jurnal Refleksi, Vol. 19, No. 2, Juli 2019, 168.

dialami seorang mufassir saat menafsirkan sebuah teks, termasuk pula Ibnu ‘Arabi ketika menulis kajian tentang Nur Muhammad di dalam kitabnya.

Ibnu ‘Arabi memandang bahwa perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi pada saat itu sudah mulai terlihat. Dan menjadikan pola pikir masyarakat semakin realistis. Pola pikir seperti inilah yang juga berpengaruh besar terhadap dunia Islam termasuk di dalamnya cara pandang terhadap ajaran Islam. Meski berkorelasi positif dengan ajaran Islam, karena Islam merupakan agama yang rasional, tetapi di sisi lain membawa pengaruh negatif. Salah satu akibatnya adalah ajaran Islam yang semakin terpinggirkan karena kebanyakan hanya memprioritaskan sisi rasional, yang dalam hal ini akal. Padahal sebagaimana diketahui bahwa al-Qur’an tidak hanya berbicara tentang masalah akal tetapi juga hati manusia. Dan Islam yang sejati adalah paduan dari dua hal itu, akal dan hati.

Ibnu ‘Arabi melihat bahwa banyak tafsir yang condong menitikberatkan aspek lahir saja, sehingga terjadi kekosongan spiritual dalam ajaran Islam. Dan sebaliknya ada produk tafsir yang hanya mementingkan sisi esoterik saja sehingga terjadi ketimpangan syariah dalam ajaran Islam. Oleh karena itu, Ibnu ‘Arabi menyusun sebuah produk tafsir yang secara komprehensif memadukan antara sisi lahir dan batin, atau

eksoterik dan esoterik, sehingga dapat menghasilkan pemahaman Islam secara sempurna.¹⁵⁴

3. Faktor Filosofis

Sebagai salah satu sufi sekaligus mufassir sufistik, Ibnu ‘Arabi memiliki pendapat atau penguat tentang corak penafsirannya, dengan menukil hadits berikut:

ما من آية الا ولها معنى ظاهر وباطن ولكل حرف حد ولكل حد
مطلع

“Tidaklah suatu ayat kecuali membawa makna *dhahir* dan *batin*. Dan bagi setiap huruf memiliki had dan setiap had ada *mathla*’.”

Membahas hadits ini, Ibnu ‘Arabi berpandangan bahwa makna *dhahir* dalam teks tersebut bermakna tafsir, sedangkan makna *batin* adalah suatu hal yang menarik pemahaman terhadap makna kalam, sehingga seorang dapat melihat wujud atau maksud yang dikehendaki pemilik alam ini. *Dhahir* adalah pemahaman syariat, sedangkan *batin* adalah makna hakikat atau dalam hal ini sufistik.¹⁵⁵

Hal ini mengingatkan bahwa trilogi ajaran Islam yang secara sinergis terintegrasi dalam satu kesatuan akan menghadirkan Islam secara kaffah. Trilogi ajaran yang dimaksud adalah Iman, Islam, dan Ihsan. Iman disebut juga sebagai *aqīdah* yaitu aspek

¹⁵⁴ Cecep Alba, “Corak Tafsir Al-Qur’an Ibnu Arabi, Jurnal Socioteknologi”, Edisi 21 Tahun 9 Desember 2010, h. 998

¹⁵⁵ Cecep Alba, *Corak Tafsir Al-Qur’an Ibnu Arabi*, 302

keyakinan dalam Islam yang selanjutnya melahirkan ilmu kalam (teologi Islam). Sedangkan Islam adalah *syari'ah* yang berfungsi sebagai aspek hukum dalam Islam yang selanjutnya melahirkan ilmu *fiqih*. Dan Ihsan adalah *haqāqah*, yang merupakan aspek batin dalam ajaran Islam yang selanjutnya melahirkan ilmu *tasawuf*.¹⁵⁶

Ilmu tasawuf sebagai bagian dari ajaran Islam, meskipun dari ke waktu selalu menjadi perdebatan, tetapi tetap saja lestari sampai kapanpun. Menurut Ibnu 'Arabi, tasawuf tidak hanya ada di dalam al-Qur'an, tetapi seluruh ayat al-Qur'an mengandung tasawuf, aqidah, dan sekaligus syari'ah. Meski demikian hanya yang mampu yang bisa mengeksplor secara lebih dalam. Pandangan ini disampaikan tidak hanya karena ada sebuah hadits yang menyatakan bahwa di dalam al-Qur'an terkandung makna lahir dan batin. Lebih dari itu Ibnu 'Arabi membuktikan dengan cara menyusun sebuah tafsir yang bercorak sufistik. Menurutnya, yang bisa menafsirkan al-Qur'an secara sufistik hanya merekalah yang selalu istiqamah mendekatkan diri kepada Allah (ahlullah), yang dimaksud dalam hal ini adalah para sufi.¹⁵⁷

¹⁵⁶ Cecep Alba, *Corak Tafsir Al-Qur'an Ibnu Arabi*, 996.

¹⁵⁷ Cecep Alba, *Corak Tafsir Al-Qur'an Ibnu Arabi*, 996-997.

B. Aktualisasi Penafsiran Ibnu ‘Arabi tentang Nur Muhammad dalam Konteks Kekinian

Nur Muhammad, yang dipadankan dengan Insan Kamil atau Haqiqat al-Muhammadiyah merupakan produk final dari proses tajalli Tuhan pada alam semesta. Ia memantulkan citra Ilahi secara lengkap dan utuh setelah manusia mengembangkan sebanyak-banyaknya sifat-sifat dan asma-asma Allah (*al-takhalluq bi akhlaq Allah*). Dari proses itulah transformasi spiritual terjadi, sehingga manusia mampu menjadi mencapai derajat Insan Kamil.¹⁵⁸

Ibnu ‘Arabi selalu berupaya untuk menjelaskan penafsirannya agar sesuai dengan situasi dan konteks zamannya, dengan mengembangkan teori-teori yang telah lama dan kemudian menjelaskannya dalam konteks zamannya. Ia tidak hanya menjelaskan dalam tataran idealis-metafisis, tetapi juga menjelaskan sesuai konteks historis-empiris.

Dalam penjelasannya tentang Nur Muhammad yang merupakan padanan kata dengan *al-insan al-kamil*, Ibnu ‘Arabi menjelaskan secara tidak hanya idealis-metafisis tetapi juga historis empiris. Beliau menyatakan bahwa bahwa tajalli atau penampakan Tuhan pada alam semesta ini karena ingin dikenal dan melihat citra diri-Nya, sehingga dimanifestasikan pada nama-nama dan sifat-sifat-Nya pada alam ini. Karena alam empiris sifatnya masih terpecah-pecah, buram, dan tidak utuh, sehingga tidak dapat memantulkan Surah Tuhan secara sempurna, maka setelah

¹⁵⁸ Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi*, 147.

diciptakan manusia (Adam), tajalli Tuhan baru utuh dan sempurna.¹⁵⁹

Ibnu ‘Arabi juga selalu berupaya memadukan pandangan yang umum dengan pandangannya sendiri tentang manusia, bahwa manusia mendapatkan manifestasi Tuhan dengan cara mengubah hati manusia menurut bentuk-bentuk manifestasi Tuhan. Maka kemudian ia menjelaskan perbedaan dua bentuk manifestasi sebagaimana dijelaskan di atas, yaitu manifestasi yang tidak terlihat (*tajalli ghaibi*) dan manifestasi yang terlihat (*tajalli syuhudi*). Dari manifestasi yang awal, kesiapan awal diberikan kepada hati, yang menjadi penampakan personalitas Tuhan. Setelah itu Tuhan memperkenalkan diri-Nya dalam banyak bentuk yang dapat dilihat.¹⁶⁰

Dalam konteks modernisasi atau kekinian, diketahui bahwa dalam segala aspek kehidupan, modern ditandai dengan rasionalitas. Pemikiran yang rasional tersebut pada akhirnya membawa kemajuan peradaban berupa ilmu pengetahuan dan teknologi. Meski dianggap sebagai kiblat dalam segala hal, ilmu pengetahuan dan teknologi tidak selamanya berimplikasi positif dalam kehidupan, karena pola pikir rasional juga cenderung pada kehidupan yang materialistis, hedonis, dan pragmatis.

¹⁵⁹ Muhyiddin Ibnu ‘Arabi, *Fushūs al-Hikam*, 49-50.

¹⁶⁰ Masataka Takeshita, *Insan Kamil; Pandangan Ibnu ‘Arabi*, seri Disertasi, (Surabaya: Risalah Gusti), 138.

Hal inilah yang juga menjadi acuan Ibnu ‘Arabi sehingga menghasilkan penafsiran tentang Nur Muhammad secara lebih memasyarakat. Dalam hal ini, yang menjadi pertanyaan penting adalah bagaimana aktualisasi penafsiran tentang Nur Muhammad menurut Ibnu ‘Arabi dalam konteks kekinian atau modernisasi? Menurut Gadamer, pemahaman terhadap sebuah teks harus dilakukan dengan cara mengupas tuntas sebuah teks sampai ke akar-akarnya, dan ketika sudah memahami maksud teks tersebut maka diperlukan sebuah aplikasi. Pesan-pesan yang perlu diaplikasikan disini bukan makna literal teks, melainkan pesan yang lebih berarti dibandingkan hanya sekedar makna literal.¹⁶¹

Ibnu ‘Arabi menjelaskan bahwa tajalli atau penampakan Tuhan pada alam semesta ini karena Tuhan ingin dikenal. Sehingga hal itu dimanifestasikan dalam asma-asma dan sifat-sifat-Nya pada alam. Hal ini sebagaimana firman Allah dalam hadits qudsi yang berbunyi:

كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فيه عرفوني

Artinya: “Aku adalah harta simpanan. Aku menyukai diri-Ku untuk dikenal maka aku ciptakan makhluk dengannya mereka mengenal-Ku).”

Dalam hal ini, dijelaskan Ibnu ‘Arabi bahwa eksistensi alam empiris masih belum sempurna, masih terpecah-pecah, seperti cermin yang buram, sehingga belum dapat memantulkan tanda-

¹⁶¹ Prihananto, “Hermeneutika Gadamer Sebagai Teknik Analisis Pesan Dakwah”, Jurnal Komunikasi Islam, Volume 04 Nomor 01, Juni 2015, 155.

tanda Tuhan secara sempurna. Tajalli Allah baru mencapai tingkat kesempurnaan ketika diciptakan manusia (Adam). Adam mampu menjadi cermin yang bersih bagi Allah.¹⁶² Meskipun demikian, tidak setiap orang mampu menduduki posisi ini, karena hanya manusia yang memiliki derajat *al-insan al-kamil* yang mampu memantulkan nama dan sifat-sifat Allah secara sempurna.

Di dalam *Futuhāt al-Makkiyah* dijelaskan bahwa insan kamil memunculkan sebuah kesempurnaan imagi. Ia merupakan hati bagi tubuh dan alam semesta. Alam semesta sendiri didefinisikan sebagai ekspresi dalam bentuk apapun selain Tuhan. Hati adalah rumah bagi Tuhan, karena sering dikunjungi Tuhan.¹⁶³

Tuhan telah membimbing manusia dalam segala hal, meliputi segala daya dan upaya yang terdapat dalam diri manusia, berupa akal, indra, daya pikir, imajinasi, intuisi, dan lain sebagainya. Untuk mencapai derajat insan kamil, atau setidaknya mendekati derajat tersebut, yang harus dilakukan manusia adalah menggunakan dan mengimplementasikan daya-daya tersebut dengan sebaik-baiknya.¹⁶⁴

Kita mengetahui bahwa tidak semua orang mampu mencapai derajat insan kamil, sebab hal ini berkaitan dengan jiwa dan hati manusia. Semua orang memang berkesempatan untuk itu, karena

¹⁶² Muhyiddin Ibnu ‘Arabi, *Fushūs al-Hikam*, 49-50.

¹⁶³ Muhyiddin Ibnu ‘Arabi, *al-Futūhāt al-Makkiyah*, Jilid III, (Kairo: al-Hai’ah al-Mishriyyah al-‘Ammat li al-Kitāb, 1972), 295.

¹⁶⁴ Mulyadhi Kartanegara, “Tafsir Sufistik tentang Cahaya; Studi atas Misykat al-Anwar Karya Al-Ghazali,” *Jurnal Studi Al-Qur’an*, Vol. I, No. 1, (Januari 2006), 29.

pada dasarnya nur muhammad berhubungan dengan semua orang. Akan tetapi menurut Ibnu ‘Arabi, Allah hanya akan bertajalli di dalam diri seseorang yang sempurna. Dalam artian pada diri manusia yang sudah mendapat derajat kemanusiaan tertinggi, baik dari segi keimanan maupun ketakwaannya.

Syaikh Yusuf al-Nabhani menyebut bahwa Nur Muhammad atau *al-insan al-kamil* merupakan pintu Allah. Seseorang yang sudah sampai pintu Allah, berarti pada saat itu pula posisi mereka sedang bersama *nur qadim*. Akibatnya mereka tidak merasakan apapun karena *fana’* (transmutasi diri) ataupun lebur bersama *nur qadim*. Mereka seperti melakukan sebuah perjalanan panjang dan akhirnya telah tiba kepada yang dituju yaitu bertemu Tuhan (لقاء ربه).

Suasana seperti ini diumpamakan ketika seseorang ingin memasuki Masjid Haram. Ketika hendak memasukinya, seseorang berpikir dan berkeinginan ingin masuk dari pintu mana yang ia tuju. Ketika sudah tiba pintu masjid dan kemudian memasukinya, mereka kemudian tidak ingat lagi akan masjid dan apalagi pintu masuknya. Demikianlah analogi seseorang yang sudah tiba di tujuan yaitu bertemu dengan Allah, mereka tidak akan mengingat lagi dirinya karena sudah bertransmutasi diri dalam Nur Muhammad yang qadim.¹⁶⁵

¹⁶⁵ Sahabudin, *Nur Muhammad Pintu Menuju Allah; Telaah Sufistik atas Pemikiran Syaikh Yusuf Al-Nabhani*, (Ciputat: Logos Wacana Ilmu, 2002), 167.

Dalam konteks modernisasi, seharusnya nur Muhammad juga memiliki andil penting dalam kehidupan, tidak hanya menjadi pemikiran yang hanya terbuai dalam tumpukan sejarah. Setiap manusia perlu melakukan segala daya dan upaya untuk mengimplementasikan makna Nur Muhammad, yaitu menjadi Insan Kamil, dalam pengertian yang sebaik-baiknya.

Ibnu 'Arabi juga mencoba menjelaskan penafsiran tentang Nur Muhammad agar sesuai dengan situasi dan konteks zaman yang terus berubah. Ibnu 'Arabi menjelaskan bahwa hakikat Muhammad yang selanjutnya menjadi inti dari insan kamil adalah penyebab penciptaan alam. Sebab, pada dasarnya penciptaan alam ini merupakan kehendak yang *Haqq* agar Ia dikenal dan dapat melihat citra diri-Nya. Hakikat Muhammad yang menjadi inti kesempurnaan insan kamil ini dianggap Ibnu 'Arabi sebagai realitas universal, yang menghimpun segenap realitas. Ia merupakan milik bersama antara Tuhan dan makhluk.

Ibnu 'Arabi menguraikan bahwa Nur Muhammad yang awalnya hanya bersifat metafisika dan meta bahasa bisa mempengaruhi psikologis manusia untuk berbuat baik dan menjadi insan paripurna sebagai yang berpotensi menjadi wadah tajalli Tuhan, dan atau dalam kata lain karena mendapat dorongan positif adanya aura positif Nur Muhammad.

Ada beberapa jalan yang ditempuh untuk menumbuhkan semangat insan kamil, tergantung siapa yang melakukannya. Pada intinya mereka semua ingin dekat dengan Allah. *Pertama*, bagi

mereka yang menempuh jalan sufi, mereka akan mengikuti jatal tarekat (*thariqah*)¹⁶⁶. Tarekat saat ini memiliki fenomena ganda. Di satu sisi, tarekat menjadi sebuah disiplin mistis yang secara normatif meliputi kajian *wirid*, *dzikir*, *doa*, *ziarah*, *tawassul*, dan lain semacamnya sebagai jalan spiritual sufi. Sementara di sisi lain, tarekat menjadi semacam sistem interaksi sosial sufi yang terintergasi dalam tatahan kehidupan sufistik dalam rangka menciptakan kehidupan yang hakiki, baik di dunia maupun di akhirat. Kedua sisi tersebut tidak dapat dipisahkan antara satu dengan yang lain karena sudah menjadi bagian konsep tarekat, yang harus selalu melekat.

Kedua, bagi manusia secara umum. Maksudnya adalah yang selain menempuh jalan sufi, yang harus dilakukan untuk memaksimalkan potensi nur Muhammad adalah dengan menyembah Allah dengan sebenar-benarnya serta tidak berbuat syirik. Dalam surah al-Kahfi ayat 110 dijelaskan bahwa untuk bertemu dengan Allah, yang harus dilakukan setiap hamba adalah menyembah-Nya dan tidak mempersekutkan-Nya dengan selain-Nya. Bunyi ayat tersebut adalah:

¹⁶⁶ Dalam studi Islam, tarekat merupakan metode, cara, atau jalan yang ditempuh sufi menuju pencapaian spiritual tertinggi, pembersihan diri, pembersihan jiwa, dalam bentuk *dzikir* kepada Allah. Lihat Agus Riyadi, Tarekat Sebagai Organisasi Tasawuf (Melacak Peran Tarekat Dalam Perkembangan Dakwah Islamiyah), Jurnal al-Taqaddum, Volumen 6, Nomor 2, (Novemver 2014), 359-360.

قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهُ وَاحِدٌ فَمَن كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ ۚ أَحَدًا ﴿١٣٠﴾

Artinya: “Katakanlah: Sesungguhnya aku ini manusia biasa seperti kamu, yang diwahyukan kepadaku: "Bahwa sesungguhnya Tuhan kamu itu adalah Tuhan yang Esa". Barangsiapa mengharap perjumpaan dengan Tuhannya, maka hendaklah ia mengerjakan amal yang saleh dan janganlah ia mempersekutukan seorangpun dalam beribadat kepada Tuhannya"

Keinginan bertemu dengan Allah yang dilakukan setiap hamba, harus dibarengi dengan pelaksanaan ibadah yang sesungguhnya. Dan dalam hal ibadah, yang perlu diperhatikan adalah mampu menyembah Tuhan dengan sebaik-baik penyembahan serta menjauhi segala hal yang menjadikan ibadahnya tertolak, dalam hal ini kesyirikan.¹⁶⁷

Sebagai makhluk yang dimuliakan Allah, karena memang manusia diberikan kelebihan dan anugerah yang paling tinggi dibandingkan dengan makhluk yang lain, serta diberikan akal yang paling sempurna, maka harus menjadi alat untuk mengontrol diri untuk tidak berbuat kerusakan di muka bumi. Sebab, menyembah atau sujud kepada Allah juga harus dibarengi dengan perbuatan yang adil dan ihsan.¹⁶⁸

¹⁶⁷ Sahabuddin, *Nur Muhammad Pintu Menuju Allah*, 153-154.

¹⁶⁸ Abdul Fatah, *Epistemologi Tafsir Lingkungan (Analisis Hermeneutis Terhadap Tafsir Ayat-Ayat Antroposentris Dalam Al-Qur'an, Sebuah Ringkasan Disertasi, Program Doktor Studi Islam UIN Walisongo Semarang, 2019, 15-16.*

Hal ini berkaitan erat dengan kehidupan sosial bermasyarakat, baik itu dalam hal ekonomi, politik, dan lain sebagainya. Setiap hamba harus mengontrol diri untuk tidak terjerumus ke dalam perbuatan yang menimbulkan kerugian bagi sesamanya. Ketidakadilan di dalam perekonomian dan politik sudah menjadi bumbu penghias dalam kehidupan sehari-hari. Mereka sungguh sangat jauh dari perbuatan yang adil. Oleh karena itu, setiap hamba harus menyadari akan dampak buruk dari segala hal yang dilakukannya.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan pembahasan-pembahasan sebelumnya, maka dalam bab ini penulis akan simpulkan beberapa refleksi pemikiran penulis tentang penafsiran Ibnu ‘Arabi, di antaranya sebagai berikut:

1. Ibnu ‘Arabi mengungkapkan bahwa alam yang serba ganda pada hakikatnya merupakan satu realitas. Ekstensi makhluk sebenarnya wujud *al-haqq* (Allah), karena *al-Haqq* dan *al-Khalq* itu bersatu dan terpisah, yang identitasnya satu. Ibnu ‘Arabi juga mengatakan bahwasanya tajalli atau penampakan Tuhan pada alam semesta ini karena Tuhan ingin dikenal. Sehingga hal itu dimanifestasikan dalam asma-asma dan sifat-sifat-Nya pada alam. Dan tajalli Tuhan baru sempurna ketika diciptakannya manusia, karena ia mampu menjadi cermin yang jernih bagi Tuhan. Akan tetapi tidak semua manusia bisa menduduki posisi ini, karena hanya *al-insān al-kāmil*-lah yang mampu memantulkan asma-asma Tuhan secara sempurna.

Secara historis, pemahaman Ibnu ‘Arabi tentang ilmu kesufian, dan termasuk penafsirannya tentang Nur Muhammad dipengaruhi oleh dua hal. *Pertama*, dari guru-gurunya yang mengajarkan banyak ilmu kepadanya, sehingga beliau dengan sangat mantap mengembangkan ilmu kesufian. *Kedua*,

bimbingan langsung oleh Nabi berupa ilham dalam mimpinya. Meskipun yang kedua ini masih menjadi perdebatan di kalangan kaum sufi, akan tetapi sampai sekarang ungkapan itu masih dibiarkan. Kedua hal inilah yang mengantarkan Ibnu ‘Arabi kepada kedalaman pemahaman ilmu kesufian.

Secara sosiologis, pemikiran Ibnu ‘Arabi tentang ilmu kesufian dan tafsir sufistik berawal dari keresahannya tentang pola hidup masyarakat yang semakin realistis, termasuk cara pandang terhadap Islam. Hal ini mengakibatkan ajaran Islam semakin terpinggirkan, dalam segala hal termasuk wilayah penafsiran al-Qur’an. Muncul tidak sedikit tafsir yang hanya mementingkan aspek lahir saja, sehingga kekeringan spiritual terjadi dalam penafsiran tersebut. Di sisi lain, juga ada tafsir yang hanya mementingkan aspek esoterik saja sehingga ketimpangan syariah dalam ajaran Islam tidak terhindarkan. Karena itu Ibnu ‘Arabi mencoba memadukan antara kedua aspek sehingga diperoleh pemahaman yang sempurna.

Secara filosofis, Ibnu ‘Arabi ingin memadukan trilogi ajaran Islam agar pemahaman terhadap Islam bisa kaffah atau sempurna. Trilogi ajaran tersebut adalah iman, Islam, dan ihsan. Iman disebut juga sebagai *aqīdah* yaitu aspek keyakinan dalam Islam yang selanjutnya melahirkan ilmu kalam (teologi Islam). Sedangkan Islam adalah *syari’ah* yang berfungsi sebagai aspek hukum dalam Islam yang selanjutnya melahirkan ilmu *fiqih*. Dan Ihsan adalah *haqāqah*, yang merupakan aspek batin dalam

ajaran Islam yang selanjutnya melahirkan ilmu *tasawuf*. Ilmu tasawuf sebagai bagian dari ajaran Islam, meskipun dari ke waktu selalu menjadi perdebatan, tetapi tetap saja lestari sampai kapanpun. Menurut Ibnu ‘Arabi, tasawuf tidak hanya ada di dalam al-Qur’an, tetapi seluruh ayat al-Qur’an mengandung tasawuf, aqidah, dan sekaligus syari’ah.

2. Ibnu ‘Arabi menguraikan bahwa Nur Muhammad yang awalnya hanya bersifat metafisika dan meta bahasa bisa mempengaruhi psikologis manusia untuk berbuat baik dan menjadi insan paripurna sebagai yang berpotensi menjadi wadah tajalli Tuhan, dan atau dalam kata lain karena mendapat dorongan positif adanya aura positif Nur Muhammad.

Dalam konteks kekinian, yang dilakukan setiap hamba berbeda antara satu dengan yang lain, sesuai derajat keimanan dan ketaqwaannya. Bagi orang yang menempuh jalan sufi, mereka dapat mengikuti jalan tarekat (*thariqah*). Tarekat diartikan sebagai sebuah metode, cara, atau jalan yang ditempuh sufi menuju pencapaian spiritual tertinggi, pensucian diri, pensucian jiwa, dalam bentuk *dzikr* kepada Allah.

Bagi manusia secara umum, maksudnya adalah yang selain menempuh jalan sufi, yang harus dilakukan untuk memaksimalkan potensi nur Muhammad adalah dengan menyembah Allah dengan sebenar-benarnya serta tidak berbuat syirik. Setiap manusia harus mampu mengontrol diri untuk tidak berbuat kerusakan di muka bumi. Sebab, menyembah atau

sujud kepada Allah juga harus dibarengi dengan perbuatan yang adil dan ihsan. Hal ini berkaitan erat dengan kehidupan sosial bermasyarakat, baik itu dalam hal ekonomi, politik, dan lain sebagainya. Setiap hamba harus mengontrol diri untuk tidak terjerumus ke dalam perbuatan yang menimbulkan kerugian bagi sesamanya.

B. Saran

Berdasarkan penelitian yang telah penulis lakukan, dalam hal ini ada beberapa saran, di antaranya:

1. Untuk kajian dan penelitian selanjutnya, yang perlu diteliti lebih lanjut tentang Konsep Nur Muhammad secara lebih komprehensif adalah penafsiran menurut beberapa aliran madzhab, karena sampai saat ini masih menjadi perdebatan.
2. Kajian tentang Nur Muhammad di Nusantara sampai saat ini juga masih diperdebatkan. Untuk itu kajian ini perlu diteliti lebih lanjut untuk mengetahui sebesar apa pemikiran ulama nusantara tentang Nur Muhammad, meliputi faktor pendukung atau penentangannya.

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Arabi, Muhyiddin Ibnu. *al-Futūhāt al-Makkiyah*. Kairo: al-Hai’ah al-Mishriyyah al-‘Ammat li al-Kitāb, 1972.
- ‘Arabi, Muhyiddin Ibnu. *Diwān Ibnu ‘Arabi*. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1996.
- ‘Arabi, Muhyiddin Ibnu. *Fushūsh al-Hikam*. Beirut: Dār al-Kitab al-‘Arabi, t.th.
- ‘Arabi, Muhyiddin Ibnu. *Rasāil ibn ‘Arabi: Sharhu Mab dai al-Thāfān wa Rasāil Ukhrā*, tahqiq: Qaasim Muhammad Abbaas, Husein Muhammad ‘Ajl. Abu Dabi: Majma’ al-Thaqafi, 1998M.
- ‘Arabi, Muhyiddin Ibnu. *Sufi-Sufi Andalusia*, Terj. M.S. Narulloh. Bandung: Penerbit Mizan, 1994.
- ‘Arabi, Muhyiddin Ibnu. *Tafsīr al-Qur’an al-Karīm*. Beirut: Dār al-Andalūs, t.th.
- Affifi A.E. *The Mystical Philosophy of Muhyiddin Ibnu ‘Arabi*. Cambridge: Cambridge University Press, 1939.
- Al-Asfahany, Ragib. *Mufradat Alfaz al-Qur’an*, ditahqiq Dawudy. Damaskus: Dar al-Qalam, 1992.
- Al-Baqi’, Muhammad Fuad Abd. *al-Mu’jam al-Mufahros li Alfaz al-Qur’an al-Karim*. Kairo: Dar al-Hadits, t.th.
- Al-Dzahabi, Muhammad Husain. *at-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*. Kairo: Maktabah Wahbah, t.th.
- Al-Fayyadl, Muhammad. *Teologi Negatif Ibnu ‘Arabi; Kritik Metafisika Ketuhanan*. Yogyakarta: LKis, 2012.
- Al-Hamsy, Adab Mahmud. *al-Nūr al-Muhammadi Bayn Hady al-Kitab al-Mubīn wa Ghuluw al-Ghālīn*, Riyadh: Dar Hisan, t.th.
- Ali, Yunasril. *Manusia Citra Ilahi; Pengembangan Konsep Insan Kamil Ibnu ‘Arabi oleh Al-Jilli*. Jakarta: Paramadina, 1997.

- Al-Jilli, Abd al-Karim. *al-Insān al-Kāmil fī Ma'rifah al-Awakhir wa al-Awa'il*. Kairo: Maktabah Musthafa al-Halabi, 1981.
- Al-Khalidi, Sholah 'Abd Al-Fattah. *al-Tafsīr wa al-Ta'wīl fī al-Qur'an*. Yordania: Dār an-Nafā'is, 1996.
- Al-Mahalli, Imam Jalaluddin dan Imam Jalaluddin al-Suyuti. *Tafsīr Jalalain*. Bandung: Sinar Baru Algesindo, 2014.
- Al-Maraghi, Ahmad Muthafa. *Tafsīr Al-Marāghī*. Mesir: Mustafa al-Bāb al-Halaby, 1963.
- Al-Nabhani, Syaikh Yusuf. *Jawāhir al-Bihar fī Fadail al-Nabiyy al-Mukhtar*. Mesir: Syarikah Maktabah wa Matba'ah Musthafa al-Bab al-Halabi wa Auladuh, t.th.
- Al-Qarni, Abd al-Hafiz Farghali 'Afī. *Muhyi al-Din Ibn 'Arabi: Sultan al-'Arifin*. Kairo: Hay'ah al-Mishriyah al-Amanah lil Kitāb, 1986.
- Al-Qasyani, Abd al-Rozzaq. *Ishtilāhāt al-Shūfiyah*, ed. Abd al-Khaliq Mahmud. Kairo: Dar al-Ma'arif, 1984.
- Al-Qatthan, Manna' Khalil. *Mabāhīts fī 'Ulūm al-Qur'an*. Riyādh: Mansyūrāt al-'Asr al-Hadīts, t.th.
- Al-Shabuni, Muhammad Ali. *al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'an*. Beirut: Dār El-Fikr, t.th.
- Al-Shuhrustani, Syeikh Abu al-Fath Muhammad. *al-Mīlal wa al-Nihal*. Beirut: Dar al-Fikr, 1997.
- Al-Sya'roni, Imam. *al-Yawāqit wa al-Jawāhīr fī Bayān 'Aqāid al-Akābir*. Beirut : Dar Ihya' Turath al-'Arabi, t.th.
- Al-Thabari, Ibnu Jarir. *Tafsīr Jamī' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an*. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1992.
- Al-Tustari, Sahl bin Abdullah. *Tafsīr al-Qur'an al-'Azīm*. Kairo: Dar al-Haram Lil-Turats, 2004.
- Amin, Wan Mohd Azam Moh. "Pengaruh Bathiniyah Isma'iliyyah di Malaysia", Dakwah, (Juni 1996).
- Anharuddin dkk., *Fenomenologi Al-Qur'an*. Bandung: Al-Ma'arif, 1997.

- Anshori, Afif. *Tasawuf Falsafi Hamzah Fansuri*. Yogyakarta: Gelombang Pasang, 2004.
- Aziz, Yahya. *Generasi Sufi Manunggaling Kawulo Gusti (Wahdatul Wujud)*. Surabaya: Menara Madinah, 2010.
- Chittick, William C. *Ibn 'Arabi: Heir to The Propets*. Oxford: Oneworld, 2005.
- Chokiewicz, Michel. *Konsep Ibn 'Arabi tentang Kenabian dan Aulia*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1999.
- Hamka. *Tafsir Modern*. Jakarta: PT. Pustaka Panjimas. 1990.
- Hamka. *Tasawuf; Perkembangan dan Pemurniannya*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1993.
- Hardiansyah, Haris. *Metode Penelitian Kualitatif Untuk Ilmu-Ilmu Sosial*. Jakarta: Salemba Humanika, 2010.
- Ibrahim, Muhammad Zaki. *Tasawuf Salafi; Menyucikan Tasawuf dari Noda-Noda*, terj. Abdul Syukur. Jakarta Selatan: Hikmah, 2002.
- Izutsu, Toshihiko. *Sufisme; Samudra Makrifat Ibnu 'Arabi*, terj. Musa Kazhim & Arif Mulyadi. Jakarta: PT Mizan Publika, 2015.
- Jabbar, M. Dhuha Abdul dan N. Burhanuddin. *Ensiklopedi Makna al-Qur'an; Syarah Alfāz al-Qur'an*. t.t : Fitrah Rabbani, t.th.
- Kamal, Mustafa. *al-Silat baina al-Tasawwuf wa al-Tashayyu'*. Mesir: Dar al-Ma'arif, t.th.
- Khursyid, Ibrahim Zakki. *Mujaz Dā'irat al-Ma'ārif al-Islamiyyah*. Kairo: Markaz al-Shariqah, 1998.
- Ma'luf, Louis. *al-Munjid fi al-Lughah*. Beirut: Dar al-Masyriq, 1994.
- Madjid, Nurcholis. *Islam Agama Kemanusiaan*, Jakarta: Paramadina, 1995.
- Mahmud, Abd Halim. *al-Lumā'*. Mesir: Dar al-Kutub al-Haditsah, t.th.
- Mandzur, Ibnu. *Lisan al-'Arab*. Mesir: Dar al-Mishriyyah li al-Ta'lif wa al-Tijjariyah, t.th.

- Manziliati, Asfi. *Metode Penelitian Kualitatif; Paradigma, Metode, dan Aplikasi*. Malang: UB Press, 2017.
- Milles, Matthew B. dan A. Michael Huberman. *Analisis Data Kualitatif; Buku Sumber Tentang Metode-Metode Baru*, terj. Tjetjep Rohendi Rohidi. Jakarta: UI-Press, 2014.
- Mustaqim, Mustaqim. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LKiS Printing Cemerlang, 2012.
- Palmer, Richard E. *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*. Evanston: Northwestern University Press, 1967.
- Raharjo, M. Dawam (Penyunting). *Insan Kamil Konsepsi Manusia Menurut Islam*. Jakarta: PT Grafiti, 1985.
- Sa'ad, Mukhlisin. *Etika Sufi Perspektif Ibnu 'Arabi*. Bandung: Institute for Religious and Institutional Studies IRIS foundation, 2008.
- Sahabuddin, ed. *Ensiklopedi Al-Qur'an; Kajian Kosakata*. Jakarta: Lentera Hati, 2007.
- Sahabuddin. *Nur Muhammad Pintu Menuju Allah; Telaah Sufistik atas Pemikiran Syaikh Yusuf Al-Nabhani*. Ciputat: Logos Wacana Ilmu, 2002.
- Schimmel, Annemarie. *Mistical Dimension of Islam*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975.
- Shalih, Subhi. *Mabāhīts fī 'Ulūm al-Qur'an*. Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malain, 1977.
- Shihab, Quraish. *Tafsīr al-Misbāh; Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*. Tangerang: Lentera Hati, 2005.
- Sibawaihi. *Hermeneutika Alquran Fazlur Rahman*. Yogyakarta: Jalasutra, 2007.
- Simuh. *Tasawuf dan perkembangannya*. Jakarta: Raji Grafindo Persada, 1996.
- Sumaryono, E. *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 2003.

- Supena, Ilyas. *Hermeneutika Alquran: Dalam Pandangan Fazlur Rahman*. Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2014.
- Takeshita, Masataka. *Insan Kamil; Pandangan Ibnu ‘Arabi*, seri Disertasi. Surabaya: Risalah Gusti, 2005.
- Taufiq, Imam. *Paradigma Tafsir Sufi; Pemikiran Hasan Basri dalam Tafsir Al-Hasan Al-Basri*. Yogyakarta & Semarang: Lintang Rasi Aksara Books dan Pascasarjana UIN Walisongo, 2012.

Skripsi/Tesis/Disertasi

- Abrar, Arsyad. “Epistemologi Tafsir Sufi (Studi terhadap Tafsir al-Sulamī dan al-Qushayrī),” (Disertasi, Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2015).
- Fatah, Abdul. “Epistemologi Tafsir Lingkungan (Analisis Hermeneutis Terhadap Tafsir Ayat-Ayat Antroposentris Dalam Al-Qur’an”, Sebuah Ringkasan Disertasi, Program Doktor Studi Islam UIN Walisongo Semarang, 2019.
- Lazuardi, Muhammad. “Konsep Nur Muhammad Dalam Perspektif Ibnu ‘Arabi: Studi Penafsiran Surah Al-Nur ayat 35,” (Skripsi, Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2019).
- Qowiyuddin. “Epistemologi Tafsir Ayat-Ayat Dzikir (Studi Kitab *Tafsīr Al-Qur’an Al-Karīm* Karya Ibnu ‘Arabi)” (Skripsi, Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2018).

Jurnal-Jurnal

- Ahmad, Nur Fauzan. “Paham Nur Muhammad dalam Hikayat Nur Muhammad; Keterkaitannya dengan Teks Umdatul Anshab”, Penelitian Mandiri Universitas Diponegoro, 2010.
- Alhadi, Muhammad bin Abdullah. “Makna Implementatif Dalam Tafsir Sufi: Studi Epistemologi Al-Qur’an Al-Azhīm Karya Imam Sahl Al-Tustarī,” Program Kajian Islam Lintas Disiplin Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

- Haq, Sansan Ziaul. “Hermeneutika Sufistik; Telaah Epistemologi Takwil Ibnu ‘Arabi”, *Jurnal Al-Tibyan*, Volume 4 No. 1 (Juni 2019).
- Hasanah, Hasyim. “Hermeneutik Ontologis-Dialektis Hans George Gadamer”, UIN Walisongo Semarang, *Jurnal at-Taqaddum*, Vol. 9, No. 1, (Juli 2017).
- Kartanegara, Mulyadhi Kartanegara. “Tafsir Sufistik tentang Cahaya; Studi atas Misykat al-Anwar Karya Al-Ghazali,” *Jurnal Studi Al-Qur’an*, Vol. I, No. 1, (Januari 2006).
- Lestari, Lestari. “Epistemologi Corak Tafsir Sufistik,” *Jurnal Syahadah*, Vol. 2, No. 1, (April 2014).
- Prihananto. “Hermeneutika Gadamer Sebagai Teknik Analisis Pesan Dakwah”, *Jurnal Komunikasi Islam*, Volume 04 Nomor 01, (Juni 2015).
- Rasyidah. “Hermeneutika Gadamer dan Implikasinya Terhadap Pemahaman Islam Kontemporer”, Fakultas Dakwah IAIN Ar-Raniri Aceh, *Jurnal Religia*, Vol. 14, No. 2, (Oktober 2011).
- Riyadi, Agus. “Tarekat Sebagai Organisasi Tasawuf (Melacak Peran Tarekat Dalam Perkembangan Dakwah Islamiyah)”, *Jurnal al-Taqaddum*, Volumen 6, Nomor 2, (Novemver 2014).
- Riyadi, Irfan. “Imago Dei dalam Konsep Theologi Islam: Manusia Sempurna”, STAIN Ponorogo, Vol. 6a, No. 2, (2001).
- Sudrajat, Iwan. *Understanding The Quran: Its Historical Perspective*, Portland, or, USA, 2001.
- Usman, Ali. “Doktrin Tasawuf Dalam Kitab Fushush al-Hikam”, *Jurnal Refleksi*, Vol. 19, No. 2, (Juli 2019).
- Wahyudi, “Analisis Konsep Ta’wil Ibnu ‘Arabi Terhadap Ayat-Ayat Al-Qur’an,” *Jurnal Ilmu Ushuluddin* Vol. 17, No. 2, (Juli-Desember 2018).
- Wendy, Novizal. “Penafsiran Simbolik Al-Qusyairi dalam Lathā’if al-Isyārāt”, Jakarta, *Jurnal JSQ*, Vol. II, No. 1, 2007.
- Yunus, Badruzzaman M. “Pendekatan Sufistik dalam Menafsirkan Al-Qur’an,” *Jurnal Syifa Al-Qulub* 2, I (Juni 2017).

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Nama : Muhammad Ali Fuadi
Tempat/ Tgl Lahir : Rembang, 02 Maret 1994
Alamat Asal : Ds. Gegersimo RT. 01/ RW. 01, Kec. Pamotan, Kab. Rembang, 59261
Email : alifuadimuhammad@gmail.com
Status Pendidikan : Mahasiswa Program Magister Ilmu ‘Al-Qur’an dan Tafsir Fakultas Ushuluddin dan Humaniora UIN Walisongo Semarang

Riwayat Pendidikan Formal

1. Taman Kanak-Kanak (TK) Pertiwi Gegersimo. Lulus Tahun 2000
2. Sekolah Dasar Negeri (SDN) Gegersimo. Lulus Tahun 2006
3. Madrasah Tsanawiyah (MTs) Darul Huda Mlagen, Pamotan. Lulus Tahun 2009
4. Sekolah Menengah Kejuruan (SMK) NU Pamotan. Lulus Tahun 2012
5. UIN Walisongo Semarang, Jurusan Tafsir Hadits. Lulus Tahun 2016

Riwayat Pendidikan Non Formal

1. Madrasah Diniyyah (Madin) Desa Gegersimo.
2. Pondok Pesantren Darul Qolam, Ngaliyan, Semarang.

Pengalaman Organisasi

1. Ketua Desk. Rumah Tangga Lembaga Pers Mahasiswa (LPM) IDEA Fakultas Ushuluddin dan Humaniora UIN Walisongo Semarang 2014.
2. Ketua Desk Artikel dan Berita Lembaga Pers Mahasiswa (LPM) IDEA Fakultas Ushuluddin dan Humaniora UIN Walisongo Semarang 2015.

INDEKS

A

Abd al-Karim al-Jilli, 24, 41,
43, 56, 57, 58, 59
Abstrak, 4
Adil, vi, 109, 110, 114
Afrika Utara, 67, 68, 75, 96
Agama, 7, 10, 34, 38, 62, 65, 99
Ahadiyyah, 57
Ahlu al-Sunnah wa al-Jama'ah,
51
Akhlaki, 3
Aktual, 40, 58, 83, 95
Aktualisasi, 10, 33, 104
Al-'Amā', 84
Alam, vii, 5, 8, 13, 24, 40, 41,
44, 48, 52, 53, 54, 55, 57, 58,
82, 83, 84, 86, 87, 88, 89, 90,
91, 92, 93, 94, 95, 100, 102,
104, 105, 107, 111
Al-Amtsāl, 4
Algeciras, 69
Al-Ghazali, 3, 7, 13, 105, 120
Al-Hallaj, 24, 40, 41, 52, 53,
54, 59, 81
Al-Haqq, 8, 23, 37, 53, 57, 77,
81, 89, 91, 95, 111
Al-Khalq, 9, 57, 81, 82, 89, 111
Allah, v, vi, viii, 2, 5, 6, 7, 8,
12, 13, 14, 23, 24, 34, 35, 37,
38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45,

46, 47, 48, 50, 51, 52, 53, 54,
56, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 65,
69, 80, 81, 82, 86, 87, 88, 90,
95, 101, 102, 104, 105, 106,
107, 108, 109, 111, 113, 118
Al-Maraghi, 6, 8, 64, 116
Al-Naisaburi, 3
Al-Qur'an, v, vi, 1, 2, 3, 4, 5, 6,
12, 14, 15, 19, 20, 21, 22, 23,
32, 34, 35, 36, 42, 43, 45, 48,
51, 52, 56, 61, 62, 63, 76, 77,
83, 84, 99, 101, 112, 113,
115, 116, 117, 118
Al-Qusyairi, 3, 43, 120
Al-Sulami, 3
Al-Thabari, 6, 8, 116
Alzazaquivir, 69
Analisis, v, 2, 17, 19, 21, 25,
31, 33
Andalusia, 65, 66, 67, 68, 70,
74, 115
Aqidah, vi, viii, 50, 101, 113
Asia, 73
Atheis, 9
Ayat, v, vi, 4, 5, 6, 7, 13, 14, 18,
19, 20, 21, 35, 42, 43, 46, 47,
48, 61, 62, 63, 64, 97, 100,
101, 108, 113, 119

B

Bahghdad, 73

Barat, 7, 47, 67
Batin, 3, 42, 51, 52, 81, 99, 100,
101, 112
Batiniyah, 9
Berkembang, 1, 2, 8, 9, 78, 82
Bulan, 4, 35, 36, 53

C

Cahaya, v, 4, 5, 6, 7, 14, 22, 23,
34, 35, 36, 42, 43, 46, 47, 48,
50, 53, 55, 62, 63, 64
Corak, 1, 2, 15, 43, 100

D

Damaskus, 36, 61, 65, 73, 74,
115
Daya pikir, 7, 105
Dimensi, 3
Dinamika, 2
Disertasi, 12, 15
Duniawi, 2, 36
Dzahir, v, vii, 5, 35, 42

E

Eksistensi, 8, 82
Ekspresi, 4, 93, 105
Emanasi, 55, 94
Empiris, 8, 82, 95, 102, 104
Epistemologi, 1, 3, 14, 15, 16,
43, 78, 80, 109, 118, 119,
120
Esoterik, v, 3, 15, 42, 99, 112

F

Faktor, v, 10, 11, 32, 96, 98,
114
Falsafi, 3
Fez, 68, 69, 70, 97
Filosof, 9, 74
Fushūsh al-hikam, 9

G

Gadamer, 21, 22, 25, 26, 27, 28,
29, 30, 32, 104, 118, 120
Ghaib, 4, 53, 57
Guru, v, 42, 67, 68, 69, 77, 97,
98, 111

H

Haba', 60, 87
Haji, 71
Halal, 5, 35
Haram, 5, 35
Hedonis, 103
Hermeneutika, 21, 22, 25, 26,
27, 28, 30, 31, 32, 78, 80,
104, 118, 119, 120
Hidayah, v, 5, 35
Hidup, 4, 25, 30, 49, 112
Hijriyah, v, vii, 8, 41, 65, 74
Horizontal, 94
Huwiyyah, 57

I

Ibnu 'Arabi, ii, iii, iv, v, vi, xii, xiii, 3, 5, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 16, 18, 19, 21, 25, 32, 35, 43, 44, 48, 56, 57, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 111, 112, 113, 115, 117, 118, 119, 120
Ihsan, v, vi, vii, 109, 112, 114
Ilmu, 2, 21, 26, 38, 41, 52, 59, 68, 75, 76, 77, 78, 83, 91, 96, 97, 98, 99, 101, 103, 111, 112
Ilmuan, 4, 24, 40, 75, 76
Imajinasi, 7, 105
Imāmah, 50
Iman, v, 4, 23, 35, 112
Immanensi, 54
Implementasi, v, 10, 11, 12, 16, 22, 25, 32
Indra, 7, 61, 105
Injil, 5, 35, 62
Inniyyah, 57
Insan Kamil, vi, viii, xiii, 44, 54, 56, 57, 88, 95, 102, 103, 107, 115, 118, 119
Intens, 7
Intuisi, 7, 15, 105

Islam, v, vii, 1, 2, 3, 4, 6, 13, 14, 16, 24, 26, 27, 34, 35, 39, 41, 42, 43, 44, 45, 49, 51, 55, 57, 62, 67, 70, 76, 78, 79, 99, 100, 101, 104, 108, 109, 112, 117, 118, 119, 120, 122
Isyari, 3, 15, 42

J

Jabir ibn Abdullah, 8
Jasmani, 38
Jiwa, vi, 7, 90, 96, 105, 108, 113

K

Kaca, 7, 46
Kafir, 10, 48, 78
Karya, ii, 1, 3, 9, 10, 12, 17, 18, 32, 43, 67, 70, 72, 73, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 97, 98
Kaum, 5, 50, 66, 71, 112
Kebenaran, 6, 62
Kehidupan, vi, 2, 20, 30, 61, 96, 97, 103, 107, 108, 110, 114
Keilmuan, 2, 79
Khirqah, 69
Khudust, 12
Klasik, 1
Konkrit, 4
Konsep, v, 5, 8, 11, 13, 22, 24, 30, 32, 40, 41, 45, 49, 50, 52, 54, 61, 81, 94, 108

Konteks, v, vi, 1, 10, 11, 12, 19,
22, 25, 32, 34, 61, 102, 103,
104, 107, 113
Kontemporer, 1
Kontribusi, 11, 31
Kontroversi, 5
Kristen, 10, 25, 66
Kualitatif, 17, 18

L

Lahiriyah, 9
Lahut, 81
Literal, 3, 30, 104
Literatur, 3, 43

M

Madinah, 71, 75, 117
Maghrib, 68, 70
Majazi, 14
Makam Nabi, 71
Makhluk, 5, 8, 9, 24, 35, 38, 39,
40, 45, 52, 53, 54, 58, 59, 61,
80, 81, 82, 83, 84, 86, 90, 91,
92, 104, 107, 109, 111
Makkah, 71, 72, 73, 74, 77, 98
Manifestasi, 92, 95, 103
Marrakech, 70
Masjid al-Aqsha, 71
Matahari, 4, 23, 34, 35, 36, 37,
55
Materialistis, 103

Metode, v, vi, 1, 2, 3, 15, 16,
18, 19, 20, 22, 27, 31, 108,
113
Minyak, 7, 46
Mistis, 3, 108
Misykat al-Anwar, 7
Modernisasi, 103, 104, 107
Mufassir, v, 2, 3, 4, 6, 8, 9, 20,
22, 32, 43, 96, 99, 100
Muhammad Ali Al-Shabuni, 1,
2
Mukmin, 5
Muslim, 4
Mutiara, 1, 7, 46

N

Nabi, 4, 5, 6, 8, 22, 23, 25, 34,
35, 37, 39, 40, 41, 44, 45, 46,
48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 59,
60, 61, 62, 63, 64, 71, 72, 73,
90, 98, 112
Nabi Muhammad, 4, 5, 8, 22,
23, 25, 34, 35, 37, 39, 40, 41,
44, 45, 46, 48, 49, 50, 51, 52,
59, 60, 62, 63, 64, 71, 72, 73,
90, 98
Nadzari, 2
Nasut, 81
Nūr, v, vii, 4, 5, 6, 7, 13, 22, 23,
24, 34, 35, 36, 37, 41, 45, 46,
51, 53, 60, 61, 62, 63, 64

Nur Muhammad, ii, iii, iv, v, vi,
vii, viii, xii, xiii, 4, 5, 6, 8, 9,
10, 11, 12, 13, 16, 18, 19, 21,
22, 23, 24, 25, 32, 34, 35, 36,
37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44,
45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52,
53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60,
61, 62, 81, 88, 94, 95, 98, 99,
102, 104, 106, 107, 109, 111,
113, 114, 118, 119

P

Palestina, 71, 73
Pantheisme, 55
Pelita Besar, 7, 42, 46
Pemikiran, vi, 2, 10, 11, 26, 27,
31, 41, 74, 75, 79, 88, 96,
107, 111, 112, 114
Penafsiran, v, 1, 2, 5, 6, 10, 11,
12, 13, 14, 15, 16, 18, 19, 20,
21, 22, 25, 27, 29, 32, 43, 78,
104, 107, 111, 112, 114
Penampakan, v, 5, 60, 82, 83,
89, 102, 103, 104, 111
Pendekatan, 1, 2, 15
Penelitian, ii, v, 11, 12, 13, 16,
17, 18, 19, 21, 26, 31, 33,
114
Pengaruh, 2, 10, 11, 32, 65, 96,
98, 99
Permata, 2
Perumpamaan, 7, 43, 47

Pohon, 7, 46
Pohon Zaitun, 7, 47
Potensial, 40, 83, 87, 95
Pragmatis, 103

Q

Qadim, 12, 13, 42, 52, 53, 54,
55, 57, 59, 91, 106

R

Rahmaniyyah, 57, 58
Realitas, 8, 20, 48, 82, 87, 88,
89, 90, 91, 92, 95, 107, 111
Redaksi, 6, 23, 35, 37, 62, 64
Referensi, 12, 17
Riwayat, 32, 39, 48, 51, 59, 77
Riyadlah, 16
Rohani, 38
Rububiyah, 57
Rūh, v, vii, 5, 13, 38, 43, 49, 58,
82
Rūh al- 'Alam, v, 5, 13, 43

S

Sahabat, 8, 67, 71
Sahl Al-Tustari, 3
Sejarah, vi, xii, 1, 3, 22, 27, 29,
32, 40, 107
Semesta, v, 5, 24, 40, 41, 52,
54, 55, 57, 58, 82, 83, 84, 87,
88, 92, 93, 94, 102, 104, 105,
111

Sevilla, 66, 70, 74
Shirāth, 5, 35
 Siang, 4, 35
 Spanyol, 67, 75, 96
 Spiritual, vi, viii, 16, 32, 69, 71,
 72, 73, 77, 98, 99, 102, 108,
 112, 113
 Spiritualitas, 3
 Sufi, v, vi, 2, 3, 4, 8, 9, 15, 23,
 24, 32, 37, 38, 40, 42, 43, 44,
 50, 52, 56, 65, 67, 68, 69, 70,
 71, 74, 75, 77, 78, 79, 96, 97,
 100, 101, 108, 112, 113
 Sufistik, v, 2, 3, 8, 13, 14, 15,
 25, 42, 43, 96, 100, 101, 108,
 112
 Sumber, 15, 17, 18, 39, 41, 42,
 52, 55, 57, 61, 67, 72, 98
 Surah, 19, 20, 23, 35, 42, 46,
 61, 62, 108
 Syaikh Yusuf Al-Nabhani, 3, 8
 Syariah, v, 16, 99, 112
 Syi'ah, 49, 50
 Syirik, vi, 6, 108, 113

T

Tafsir, v, 1, 2, 3, 4, 8, 12, 13,
 14, 15, 19, 20, 22, 25, 42, 43,
 45, 99, 100, 101, 112
 Tafsir sufi, 2, 3, 15, 42
 Tajalli, v, vii, 5, 43, 48, 57, 60,
 82, 83, 84, 85, 87, 88, 89, 91,

92, 94, 95, 102, 103, 104,
 107, 111, 113
Tajalli dzati, 83
Tajalli Ghaibi, 83
Tajalli Syuhudi, 83, 103
 Takwil, 15
Tamstīl, 4
 Tasawuf, vi, 2, 24, 38, 42, 52,
 67, 68, 69, 78, 97, 101, 113
 Tema, 17, 18, 19, 20, 21, 43, 75
 Tesis, ii, iii, iv, 11, 12, 17, 31,
 32, 33
 Timur, 7, 47
 Trilogi, 100, 112

U

Ululhiyyah, 57
 Ummat, 1
 Ungkapan, 4, 112

V

Vertikal, 94

W

Wacana, 2
Wahidiyyah, 57

Y

Yahudi, 10
 Yerusalem, 71

Z

Zaman, 1, 8, 16, 61, 72, 98, 107

Zindiq, 9, 78

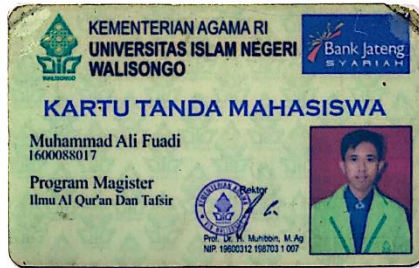
zuhud, 2, 43

GLOSARIUM

- Ahadiyyah* : Martabat Allah yang berupa qadim azali, atau bersifat belum nyata yang tidak tampak. Martabat ini menjelaskan tentang keberadaan Allah yang merupakan hakikat dari Muhammad.
- Ahlu al-Sunnah wa al-Jama'ah* : Paham keagamaan yang berpegang teguh dan mengikuti ajaran sunnah nabi dan khulafaurrasyidin.
- Aktualisasi : Proses menjadikan aktual suatu terhadap suatu hal tertentu.
- Atheis : Paham yang menyatakan bahwa tidak percaya keberadaan Tuhan.
- Eksistensi : Menjelaskan tentang keberadaan sesuatu.
- Emanasi : Pancaran, yang dalam bahasa tasawuf adalah pancaran dzat Tuhan dalam proses penciptaan alam.
- Epistemologi : Hakikat tentang pengetahuan yang berkaitan erat dengan justifikasi dan rasionalitas keyakinan,
- Hermeneutika : Salah satu cabang ilmu filsafat yang berbicara tentang interpretasi makna sebuah teks.
- Imajinasi : Daya pikir untuk membayangkan atau menciptakan sebuah kejadian berdasarkan pengalaman atau kenyataan yang dialami seseorang.
- Imāmah* : Sebuah bentuk kepemimpinan dalam Islam. Mempunyai bentuk satu arti dengan amirul mukminin dan khalifah yaitu suatu jabatan tertinggi dalam suatu negara.

Immanensi	: Paham yang menekankan berpikir dengan subjektif, atau menurut diri sendiri.
Implementasi	: Penerapan atau pelaksanaan. Bisa diartikan pula sebagai bentuk pelaksanaan rencana yang telah dibuat.
Insan Kamil	: Manusia yang sempurna dalam berbagai segi, baik dari segi wujud maupun pengetahuannya.
Intuisi	: Kemampuan memahami sesuatu tanpa melalui penalaran rasional dan intelektualitas.
Khirqah	: Jubah atau pakaian khusus yang biasa digunakan seorang sufi untuk menunjukkan derajat spiritual tertentu.
Pantheisme	: Kepercayaan tentang Tuhan yang merupakan sinonim dari alam semesta. Dalam artian Tuhan itu banyak atau semuanya.
<i>Riyadlah</i>	: Bentuk latihan penyempurnaan diri melalui jalan dzikir dan pendekatan diri secara terus-menerus kepada Allah SWT.
Tajalli	: Bisa diartikan pula sebagai manifestasi. Yaitu penampakan atau perwujudan sesuatu yang tidak kelihatan.
Zindiq	: Paham yang anti agama atau seseorang yang tidak berpegang teguh terhadap agama.

LAMPIRAN-LAMPIRAN





MINISTRY OF RELIGIOUS AFFAIRS
 STATE ISLAMIC UNIVERSITY WALISONGO
LANGUAGE DEVELOPMENT CENTER
 Jl. Prof. Dr. Hamka KM. 02 Kampus III Ngaliyan Telp./Fax: (024) 7614453 Semarang 50185
 email : ppbl@walisongo.ac.id

Certificate

Nomor : B-5062/Un.10.6/P3/PP.00.9/10/2018

This is to certify that

MUHAMMAD ALI FUADI

Date of Birth: March 02, 1994
 Student Reg. Number: 1600088017

the TOEFL Preparation Test

Conducted by

Language Development Center
 of State Islamic University (UIN) "Walisongo" Semarang

On October 8th, 2018

and achieved the following scores:

Listening Comprehension	: 44
Structure and Written Expression	: 46
Reading Comprehension	: 48
TOTAL SCORE	: 460



at Semarang, October 17th, 2018

Director,

Muhammad Saifullah, M.Ag.
 NIP. 19630321 199603 1 003

Certificate Number : 120182519

® TOEFL is registered trademark by Educational Testing Services.
 This program or test is not approved or endorsed by ETS.



KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO
PUSAT PENGEMBANGAN BAHASA

Jl. Prof. Dr. Hamka KM. 02 Kampus III Ngaliyan Telp./Fax. (024) 7614453 Semarang 50185
email : ppb@walisongo.ac.id

شهادة

B-1234/Un.10.0/PP3/PP.00.9/04/2018

يشهد مركز تنمية اللغة جامعة والي سونجو الإسلامية الحكومية بأن

MUHAMMAD ALI FUADI : الطالب

Rembang, 2 Maret 1994 : تاريخ و محل الميلاد

1600088017 : رقم القيد

قد نجح في اختبار معيار الكفاءة في اللغة العربية (IMKA) بتاريخ ٢٦ مارس ٢٠١٨

بتقدير: جيد (٣٦٠)

وحررت له الشهادة بناء على طلبه.

سمارانج، ٢ أبريل ٢٠١٨

مدير،

محمد سيف الله الحاج

١٩٧٠٠٣٢١١٩٩٦٠٣١٠٠٣ : هوية



تمتاز : ٥٠٠ - ٤٥٠

جيد جدا : ٤٤٩ - ٤٠٠

جيد : ٣٩٩ - ٣٥٠

مقبول : ٣٤٩ - ٣٠٠

راسب : ٢٩٩ وأدناها

220180661