

DIMENSI SUFISTIK-FILOSOFIS IBNU AJIBAH DALAM TAFSIR AL-BAHR AL-MADID FI TAFSIR AL-QURAN AL-MAJID

Moh. Azwar Hairul

IAIN Sultan Amai Gorontalo, azwarhairul@iaingorontalo.ac.id

Abstract: *This article aims to explore the philosophical dimension of Sufism in the Sufi interpretation of Ibn Ajibah's Al-Bahr al-Madid fi Tafsir al-Qur'an al-Majid. Based on the paradigm that this interpretation is a late-period Sufi interpretation, the authenticity of this interpretation methodology is questioned. To address this issue, this article uses the paradigm of the dichotomy of Sufi teachings into Sunni (practical) and philosophical Sufism, with content analysis through the exploration, selection, and classification of collected data. This study concludes that: First, methodologically, Ibn Ajibah's Sufi interpretation is consistently based on presenting the literal meaning as the main reference before reaching the inner meaning. Second, the philosophical dimension of Sufism in Ibn Ajibah's interpretation is found in the application of concepts such as fana', baqa, ittihad, and hulu.*

Keywords: *Ibnu Ajibah, Sufi Interpretation, Sufism philosophica*

Abstrak: Artikel ini bermaksud mengeksplorasi dimensi tasawuf falsafi dalam tafsir sufistik karangan Ibnu Ajibah yang berjudul Al-Bahr al-Madid fi Tafsir al-Qur'an al-Majid. Berdasarkan paradigma bahwa tafsir ini merupakan tafsir sufistik periode akhir, yang membuat otentisitas pada metodologi tafsir ini dipertanyakan. Untuk menjawab permasalahan ini, artikel ini menggunakan paradigma dikotomi ajaran tasawuf menjadi tasawuf sunni (amali) dan filosofis, dengan konten analisis melalui eksplorasi, seleksi dan klasifikasi data-data yang dikumpulkan. Kajian ini menghasilkan kesimpulan: Pertama, secara metodologis tafsir sufistik Ibnu Ajibah dibangun secara konsisten pada penyajian makna zahir sebagai acuan utama sebelum menempuh makna batin. Kedua, dimensi sufistik filosofis Ibnu Ajibah ditemukan dalam pada aplikasi penafsirannya yang memproyeksikan konsep ajaran *fana'*, *baqa*, *ittihad* dan *hulu*.

Kata Kunci: *Ibnu Ajibah, Tafsir Sufistik, Tasawuf Falsafi.*

PENDAHULUAN

Tafsir sufistik diduga muncul pada priode klasik islam (4-H/10), Pada fase ini ditandai dengan munculnya beberapa tafsir sufistik awal seperti Haqaiq al-Tafsir karya al-Sulami (w.412 H./1021 M.). Pada abad pertengahan (7 H./13 sd 8 H./14 M.) merupakan kegemilangan tafsir sufistik dengan munculnya tokoh sufistik Najmuddin Kubra (w. 618 H./1221 M) dengan buah tangannya *al-Ta'wilat al-Najmiyyah* dan Ibn al-'Araby (638 H./1240 M.) pengarang kitab *Futuh al-Makkiyah* dan *Fusus al-Hikam*. Hingga kemudian memasuki abad modern (13 H./19 M-Sekarang) tafsir sufistik memasuki masa kemunduran (*decline*).¹ Hal ini disebabkan ajaran tasawuf telah mencapai kematangan konsepnya secara teori dan praktek. Karya-karya yang bermunculan tidak memberikan nuansa baru melainkan hanya pengulangan teori para sufi sebelumnya.²

Salah satu tafsir bergenre sufistik priode akhir adalah *Tafsir al-Bahr Madid fi Tafir Al-QurAn al-Majid* karangan Ibnu Ajibah Al-Hasani, seorang tokoh sufi dari wilayah Magribi Maroko. Tafsir sufi ini telah menjadi salah satu sorotan para peneliti karena berhasil menyajikan makna zahir dan batin ayat sekaligus dalam penafsiran al-QurAn. Ahmad Abdullah al-Qarshi memberikan komentar pengantar tafsir ini mengungkapkan bahwa karakteristik utama terdapat pada ulasan mendalam mengenai ajaran-ajaran tasawuf seperti adab *al-suluk* dan *maqamat* seperti *ikhlas*, *sidiq*, *sabr*, *wara*, *zuhud*, *ridha'*, *tawakkal* dan *syukr*, begitu juga konsep ajaran tasawuf lainnya prihal *kasyaf*, *ilham*, *karamah*.³

¹ Asep Nahrul Musadad, "Tafsir Sufistik Dalam Tradisi Penafsiran Al-Qur'an (Sejarah Perkembangan Dan Konstruksi Hermeneutis)," *Farabi* 12, no. 2 (2015).

² Hamka, *Perkembangan Dan Pemurnian Tasawuf: Dari Masa Nabi Muhammad Saw. Hingga Sufi-Sufi* (Jakarta: Republika, 2015).

³ Ibn Ajibah, *al-Bahr al-Madid fi Tafsir al-QurAn al-Majid*, (al-Qahirah: ThabaA Ala Nafaqahu Min Abbas Zaki1999), Jilid I, h.i

Peneliti outsider, Alexdander Kynsy menilai tafsir karangan Ibnu Ajibah tidak lain adalah perpanjangan tangan dari tafsir karangan Ibnu Arabi yang identik dengan uraian filosofis. Meskipun diakui bahwa tafsir karangan ulama Magribi tersebut secara penyajian berhasil mengharmonisasikan makna zahir dan batin secara proporsional.⁴

Maria Massi Dakake, peneliti studi agama dan al-Quran asal Amerika, juga mengakui sistematika penulisan tafsir Ibnu Ajibah secara konsisten berhasil mengintegrasikan kandungan makna zahir dan makna batin ayat al-QurAn. Aspek kebahasaan, asbab nuzul ayat, riwayat hadis senantiasa disajikan sebelum menguraikan dimensi batin ayat.⁵

Para peneliti yang disebutkan di atas lebih terfokus pada gambaran umum tafsir Ibnu Ajibah. Padahal tafsir Ibnu Ajibah akan lebih menarik jika difokuskan pada pembahasan konten tafsir isyarnya yang bermuatan filosofisnya. penelitian ini berusaha membuktikan dominasi nuansa filosofis dalam tafsir Ibnu Ajibah. Deskripsi pada pembahasan ini memunculkan pertanyaan. *Pertama*, bagaimana metodologi tafsir sufistik Ibnu Ajibah? *Kedua*, Bagaimana muatan filosofis dalam tafsir sufistik Ibnu Ajibah.? Dengan mengacu teori klasifikasi konsep ajaran tasawuf yang diusung oleh Abdul Kadir Riyadi yang menyatakan bahwa secara internal konsep ajaran sufi sangat beragam dan internal, sehingga sangat memungkinkan terjadi pertemuan antara tasawuf praksis dan filosofis sekaligus dalam bentuk penafsiran. Hal demikian tidak terlepas dari kekayaan khazanah ajaran tasawuf yang dinamis dan beragam secara internal. Yang menjadi patokan adalah dengan mengukur aspek mana yang paling dominan yang disajikan oleh mufassir. Apabila unsur filosofis yang kuat maka dapat disimpulkan tafsir tersebut bermuatan tasawuf teoritis. Pun sebaliknya jika unsur praksis yang mendominasi maka disebut tafsir tasawuf amali. Dengan pola

⁴ Kyns Alexander, “Esoterisme Kalam Tuhan: Sentralitas Al-Quran Dalam Tasawuf,” *Jurnal Studi Ilmu Al-Quran I* (2007), Terj. Faried Saenong, : 108.

⁵ Maria Massi Dakake, “Ta’wīl in the Qur’an and the Islamic Exegetical Tradition: The Past and the Future of the Qur’an,” 2020, https://doi.org/10.1007/978-3-030-28132-8_11.

klasifikasi tersebut meniscayakan hadirnya tasawuf yang secara metode indentik dengan sunni (praxis/amali) akan tetapi secara filosofis secara pemikirannya. Sebaliknya, ada yang secara filosofis metodenya namun praxis dari sitem pemikirannya.⁶

METODE PENELITIAN

Penelitian ini termasuk dalam penelitian pustaka (*Library Research*). Penelitian ini bersifat deskriptif-analisis dengan menggunakan pendekatan heremenutika Schleiermacher. Metode analisis yang digunakan adalah kombinasi antara deduktif dan kompratif. analisis deduktif dijabarkan melalui tafsir tematik (*maudhu'i*) agar dapat mendapat gambaran utuh mengenai topik-topik yang dikaji dalam satu kesatuan tema. Sementara kompratif digunakan untuk mencari distigsi ataupun persamaan antara satu penafsir dengan penafsir lainnya.

Adapun heremenutika versi Schleiermacher digunakan untuk menyingkap karakteristik penafsiran sufistik. Sebab heremenutika ini dibangun atas dua tatanan prinsip yaitu aspek gramatikal dan psikologis. Yang pertama dalam mengkaji sebuah teks harus menguasai bahasa (orientasi obyektif). Sedangkan yang kedua untuk memahami gambaran kejiwaan pengarang teks (orientasi subyektif). Kedua aspek menempati posisi yang setara dalam pemahaman/penafsiran.⁷ Tafsir sufistik memiliki relevansi dengan heremenutika Schleiermacher karena paradigma tafsir sufi dibangun atas dua tingkatan makna zahir (eksetoris) dan batin (esoteris) yang tidak dapat dipisahkan. Makna zahir lahir dari pemahaman kebahasaan sedangkan makna batin lahir dari hasil pengalaman spritual.

⁶ Abdul Kadir Riyadi, *Arkeologi Tasawuf: Melacak Jejak Pemikiran Tasawuf Dari Al-Muhasibi Hingga Tasawuf Nusantra* (Bandung: Mizan, 2016). 254

⁷ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika Al-QurAn Dan Pengembangan Ulumul Quran* (Yogyakarta: Pesantren Nwesea Press, n.d.).

HASIL DAN PEMBAHASAN

Metodologi dan Latar Sosial Penulisan *Tafsir Al-Bahr Madid fi Tafsir Al-QurAn al-Majid*

Muhammad Ibnu Rizq al-Tharhuni dalam salah satu karyanya *Al-Tafsir wa al-Mufasssirun fi al-Gharb al-Afriqiy*, menghimpun ragam tafsir kawasan di wilayah Afrika Barat seperti Maroko, Al-Jazair, Tunisia dan Mauritania. Dia menyebutkan setidaknya ada tiga tafsir dengan corak sufistik yang muncul di wilayah ini yaitu; 1) Kitab tafsir *Al-Irsyad* karangan Ibnu Burjan, 2) kitab tafsir sufi besar Ibnu Arabi yakni; *Fushush Al-Hikam* dan *Futuhat Makiyah* dan 3) *Al-Bahr Al-Madid fi Tafsir al-QurAn Al-Majid* karangan Ibnu Ajibah. Meskipun al-Thurhuni menaruh stigma negatif pada kedua tafsir terakhir yang disebutnya sebagai tafsir “sesat”, akan tetapi dia cukup berhasil mendeskripsikan secara umum profil kitab tafsir tersebut. Terkhusus untuk tafsir *al-Bahr al-Madid* Thurhuni menyoroti dua belas sumber utama penyajian tafsir Ibnu Ajibah yaitu: 1) menerangkan makna penamaan dan jumlah ayat surat disertai uraian musabahnya, 2) menonjolkan Pemahaman akidahnya 3) menafsirkan dengan ayat al-QurAn lainnya, 4) menafsirkan dengan riwayat, 5) menafsirkan dengan perkataan para salaf, 6) menjelaskan dengan catatan sejarah, 7) Mengutip israiliyat, 8) menyebutkan aspek *QiraAt* suatu ayat, 9) menjelaskan dengan aspek hukum, 10) menjelaskan aspek kebahasaan, 11) menjelaskan dengan unsur sastra seperti syair Arab, 12) menjelaskan dengan ilmu-ilmu lainnya seperti penciptaan alam semesta dan filsafat.⁸

Sedangkan jika dilihat dari latar sosialnya, penulisan tafsir *al-Bahr al-Madid* ditulis dalam wilayah praktik keagamaan yang sangat kental dengan ajaran tasawuf, yaitu di Tetoan, Maroko. Menurut Keneeth, Maroko menjadi negara yang toleran dan

⁸ Muhammad Ibnu Rizq al-Tharhuni, *Al-Tafsir Wa Al-Mufasssirun Fi Al-Gharb Al-Afriqiy* (Dar Ibnu al-Jawaz: Arabiyyah al-Shu’udiyah, 2005). 860-866

demokratis berkat warisan ajaran budaya dan agama yang tetap dilestarikan. Hal ini terlihat dari integrasi ajaran fikih dan tasawuf sebagai konstruk identitas muslim moderat yang mengajarkan perdamaian bagi setiap penduduknya. Pengaruh aliran kegamaan di negara ini berasal dari teologi Asyariyyah, fikih mazhah Maliki dan ajaran Tasawuf Junaid al-Baghdadi.⁹ Bahkan para pelaku tasawuf memiliki andil besar dalam revitalisasi wilayah pasca peperangan sipil yang berkepanjangan di Maroko pada abad ke-10 hingga abad ke-16 M. Melalui pertanian, para sufi berhasil memenuhi ketersediaan pangan bagi penduduk sekitar.¹⁰

Pada abad ke-12, ketika Ibnu Ajibah masih berusia 6 tahun, wilayah Maroko memang dalam situasi politik yang carut-marut sehingga memaksanya untuk andil membantu gurunya Syaikh Ibnu al-Darqawi untuk mengasingkan diri dari perang yang berkelanjutan di berbagai wilayah. Akan tetapi situasi politik tersebut sama sekali tidak mempengaruhi pemikiran Ibnu Ajibah. Sebab jika ditelusuri dari seluruh karya tulisnya sama sekali tidak pernah menyebutkan keikutsertaannya dalam konteks perpolitikan.¹¹ Oleh karena itu, dalam tafsir *al-Bahr al-Madid fi Tafsir al-Qur'an al-Majid* kita dapat melihat karakteristik khas dari penyajian penafsiran makna zahir dan batin yang seimbang oleh Ibnu Ajibah.

Pertautan Tasawuf-Falsafi dengan Al-Qur'an.

Momentum bangkitnya tasawuf falsafi terjadi pada abad keenam Hijriah, setelah tiga abad sebelumnya, yang disinyalir sebagai awal pertama kali munculnya tasawuf falsafi yang dibawa oleh Al-Hallaj yang dihukum mati karena menugusung konsep Hulul. Munculnya kelompok sufi dengan memadukan unsur fisafat dan

⁹ Keneeth dkk, *Moroccoan Islam: A Unique and Welcome Spirit of Moderation and Tolerance* (GeorgeTown University: Centre For Contemporary Arab Studies, n.d.).

¹⁰ Francisco Rodriguez-Manas, “, Agriculture, Sufism and State in Tent/Sixteenth-Century Morocco,” *University of London, Bulletin of The School of Oriental and African Studies* 59, no. 3 (1996): 450.

¹¹ Zubair, “Ibnu Ajibah Wa Al-Majaz Fi Tafsirihi Al-Bahr Al-Madid: Surah Yasin Namudhajan” (University of Abou Bekr Belkaïd-Tlemcen, 2015).

tasawuf. Tokoh-tokoh tersebut seperti Shurardi Al-Maqtul, Syaikh Akbar Muhyiddin Ibnu Arabi, Ibnu Faridh, Ibnu Sab'in dan Jalaluddin Ar-Rumi.¹²

Karakteristik utama tasawuf falsafi terletak pada perpaduan antara rasional dan perasaan (*zauq*) sehingga tidak jarang para sufi mengunggapkannya dengan istilah-istilah yang samar sehingga sulit dipahami oleh orang lain. Istilah tersebut dinilai asing dalam ajaran islam serangkain istilah tersebut sejara teoritis disebut seperti *fana-baqa'*, *ittihad*, *hulul*, *wahdah al-wujud* dan *isyraq*. Para sufi dengan teori tersebut dianggap telah terinfiltrasi dengan sumber di luar islam seperti Neoplatonisme, Budhiesme, Nasrani dan Gnostisisme.¹³

Terlepas dugaan asal usul tasawuf falsafi dipengaruhi oleh ajaran asing, secara mendasar ajaran tasawuf akan terus berkembang sebab fokus utama dari ajaran ini adalah mengelola spritualitas yang merupakan kebutuhan esensial manusia.¹⁴Terlebih lagi dalam ajaran islam menaruh perhatian terhadap aspek jasmani dan rohani sehingga menjadi mudah bagi para sufi menemukan pijakan epistemologinya pada Al-Quran dan Hadis.¹⁵

Sederhananya inti ajaran tasawuf adalah mengupayakan perasaan agar senantiasa berada sedekat-dekatnya dengan sang pencipta melalui laku spritual dengan menerapkan pola hidup sederhana (*zuhud*).¹⁶ Henry Corbin menandakan bahwa basis ajaran tasawuf berada pada wilayah meta-historis ketika terjadi perjanjian primordial antara manusia dan tuhan yang disebutkan pada QS. Al-Araf [7]: 172. Para sufi kemudian menjadikan peristiwa yang terekam dalam ayat tersebut sebagai inspirasi dan target pencapaian akhir untuk kembali merasakan berdialog dan

¹² Devi Umi Solehah, Haidar Putra Daulay, and Zaini Dahlan, "Konsep Pemikiran Tasawuf Falsafi (Ittihad, Hulul Dan Wihdatul Wujud)," *Islam & Contemporary Issues* 1, no. 2 (2021).

¹³ Syamsuri Syamsuri, "Memadukan Kembali Eksoterisme Dan Esoterisme Dalam Islam," *MIQOT: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman* 37, no. 2 (2016), <https://doi.org/10.30821/miqot.v37i2.84>.

¹⁴ William Chittick, *Sufism Love and Wisdom Perennial Philosophy* (US: World Wisdom, 2006).

¹⁵ Mulyadhi Kartanegara, *Filsafat Islam, Etika, Dan Tasawuf* (Ciputat: Ushul Press, 2009).

¹⁶ Harun Nasution, *Falsafat Dan Mistisisme Dalam Islam, : Filsafat Islam, Mistisisme Islam, Tasawuf*. (Jakarta: Bulan Bintang, 2004).

berada dekat dengan tuhan. Spirit para sufi melalui ayat tersebut disebut dengan *ma'rifah*, yakni kondisi tersebut terjadinya persaksian manusia dengan dengan tuhan dalam kondisi begitu dekat dan bahkan dapat bersatu dengan-Nya.¹⁷

Nuansa Sufistik-Filosofis Dalam Tafsir Ibnu Ajibah.

1) QS. al-Rahman (55): 26-27 sebagai landasan *Fana* dan *Baqa*

Secara bahasa *fana* lenyapnya segala sesuatu. Sementara *baqa'* adalah lawan dari *fana*, tidak sirna, abadi.¹⁸ Secara istilah tasawuf *fana* biasanya diartikan sebagai suatu kondisi hilangnya segala sesuatu dalam diri manusia dan yang tersisa hanyalah perasaan dan ketergantungan dan keterkaitan dengan sesuatu selain Allah. Sedangkan *Baqa* secara istilah adalah munculnya kejelasan sifat-sifat terpuji pada seorang sufi setelah mengalami *fana*.¹⁹ Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa yang dimaksud dari kedua konsep *fana* dan *baqa* adalah hilangnya sifat-sifat keburukan atau akhlak tercela pada diri manusia (*basyariah*), Sedangkan *baqa* adalah sifat-sifat yang terpuji kekal dan abadi sebagai kebersihan hati manusia dari maksiat dan dosa.

Meskipun konsep ajaran ini diduga berasal dari ajaran Hindu, “*is the same as state—spoken of in Hindu doctrine*”,²⁰ akan tetapi para sufi sejatinya memiliki landasan dari al-Qur'an dan Sunnah.²¹ Konsep ajaran yang digagas oleh Abu Yazid al-Bisthami ini sejatinya adalah ekalasi dari konsep *ma'rifah* dan *mahabbah*. Menurutny manusia pada hakikatnya memiliki esensi yang sama dengan Allah, dapat bersatu dengan-Nya apa bila ia mampu melebur dengan eksistensi keberadaannya sebagai suatu pribadi sehingga dia tidak menyadari pribadinya, *fana*

¹⁷ A. Schimmel, “Mystical Dimensions of Islam,” *Verfassung in Recht Und Übersee* 11, no. 4 (1978), <https://doi.org/10.5771/0506-7286-1978-4-448>.

¹⁸ Tim Penulis IAIN Syarif Hidayatullah, *Ensiklopedi Islam Indonesia* (Jakarta: Penerbit Djambatan, n.d.).

¹⁹ Al-Qushairi, *Risalah Al-Qushairiyah Fi 'ilm Al-Tasawwuf*, ed. Abd Halim Mahmud (al-Qahirah: Dar al-Sha'b, 1987).

²⁰ Titus Burchardt, *Introduction to Sufi Doctrine* (Canada: World Wisdom, 2008).

²¹ Muhammad Sayyid al-Jalainad, *Min Qadhaya Al-Tasawuf Fi Dau'i Al-Kitab Wa Sunnah* (al-Qahirah: Dar Quba', 2001).

al-nafs, adalah hilangnya kesadaran akan jasad tubuh, dan kesadarannya menyatu dengan zat Allah. swt.²² Adapun ayat al-QurAn yang menjadi landasan para sufi mengenai konsep ini yaitu QS. al-Rahman [55]: 26-27.²³

Artinya :

semua yang ada di bumi itu akan binasa.dan tetap kekal Dzat Tuhanmu yang mempunyai kebesaran dan kemuliaan.

Ibnu Ajibah menafsirkan makna zahir dari ayat ini bahwa segala sesuatu yang ada di bumi ini akan musnah dan hanya zat-Nya kekal. Ibnu Ajibah mengutip ungkapa dari al-Qushairi sebagai berikut :

“wa fi baqa’ihi subhanahu khalfun min kulli talafin wa tasliyatun lil al-mu’minina Amma yusibuhum min al-masa’ib wa yafutuhum min al-mawahib”.

(dan kekekalan Allah terdapat pengganti apa yang binasa. Kekekalan Allah tidak lain sebagai hiburan bagi orang-orang beriman terhadap musibah yang menimpa mereka).²⁴

Adapun pada makna batinnya Ibnu Ajibah dengan gaya bahasa yang metafor. Kata “*Kullu man Alaiha fan*” ditafsirkan “*segala sesuatu yang berada di atas karpet permadani kerajaan Allah akan musnah*”. Kemudian ayat “*wa yabqa wajhu rabbika*” yang berarti dan “*yang kekal adalah zat-Nya yang maha suci (zatuhu al-Muqaddas)*”. Kemudian muatan makna filosofis diuraikanya bahwa dalam realitas tidak ada *maujud* lain bersama dan zat-Nya yang maha suci. Pada hakikatnya segala

²² A. J. Arberry, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*, 2013, <https://doi.org/10.4324/9780203706848>.

²³ Ibrahim Muhammad Yasin, *Dalalat Al-Mustalah Fi Al-Tasawwuf Al-Falsafi: Isharah Falsafiyah Fi Kalimati Sufiyah*, (Al-Qahirah: Dar Al-MaArif, 1999), h.64 (al-Qahirah: Dar al-MaArif, 1999).

²⁴ Ibnu Ajibah, *Al-Bahr Al-Madid Fi Tafsir Al-Quran Al-Majid*, ed. Abbas Zaki (al-Qahirah:, 1999), 272

sesuatu selain Allah adalah ketiadaan. Segala sesuatu selain Allah adalah manifestasi-Nya.²⁵ Menurut Ibnu Ajibah kondisi spritual dalam *fana* dan *baqa* adalah kondisi yang eksklusif hanya dapat dipahami bagi orang-orang yang memiliki spritualitas yang kuat (*ahl al-zauq*). Pengetahuan konsep ini dapat ditempuh rasa syukur atas nikmat Allah. Hal ini selaras dengan ayat “*fa bi ayyi Alai rabbikuma tukazziban*”.²⁶

Menurut Ibnu Ajibah, seorang hamba ketika mengalami kondisi *fana* akan menyaksikan Tuhan dan kekal bersama-Nya. Kondisi ketika seorang mencapai tingkatan ini akan hancur lebur bersama *wujud al-Haq*. Kemudian dia akan kekal dengan *wujud*-Nya. Pada saat mengalami *baqa*, derajat seorang hamba telah berada dibawah posisi Tuhannya. Keberadaan antara hamba dan Tuhan seperti tidak ada penghalang lagi.²⁷ Meskipun kondisinya kekal tetapi itu tidak murni sepenuhnya. Dalam artian, segala sesuatu yang dilakukannya semuanya bersama Tuhan, berdasarkan Tuhan dan diperuntukkan untuk Tuhan. Kondisi inilah yang dialami oleh para sufi dalam keadaan hancur lebur pada Tuhan dan kekal bersama-Nya (*fana fi Allah wa baqa' bi Allah*). Sifat-sifat seorang hamba ketika ini telah tertutup dengan sifat Tuhan, bahkan identitas dan bentuknya telah hilang. Ketika ini pula seorang hamba telah bersama Tuhan baik apa yang ia lakukan dan tidak ingin ia lakukan. Dengan kata lain, semua tindak tanduknya telah dikendalikan oleh Tuhannya.²⁸

Konsep *fana* dan *baqa* yang dikemukakan oleh Ibnu Ajibah agaknya selaras dengan gagasan IbnuArabi yang menyatakan bahwa hakikat yang tampak pada dunia ini hanyalah satu yaitu wujud mutlak Allah swt. Segala sesuatu yang ada di bumi berasal dari-Nya. Dengan kata lain, sekalipun segala sesuatu yang tampak ini memiliki wujud dalam pandangan manusia, tetapi pada hakikatnya tidak memiliki

²⁵ Ibnu Ajibah, *al-Bahr al-Madid fi Tafsir al-Quran al-Majid*, Jilid VII, h. 272

²⁶ Ibnu Ajibah, *al-Bahr al-Madid fi Tafsir al-Quran al-Majid*, Jilid VII, h. 273

²⁷ Lihat ketika Ibnu Ajibah ketika menyajikan makna *Ishari* QS.al-Fushilat [41]: 52-54. Ibnu Ajibah, *al-Bahr al-Madid fi Tafsir al-Quran al-Majid*, Jilid VI, h. 356

²⁸ Lihat juga Ibnu Ajibah ketika menguraikan makna *Ishari* QS. al-Ahzab [33]:51 Ibnu Ajibah, *al-Bahr al-Madid fi Tafsir al-Quran al-Majid*, Jilid VI, h.44

wujud.²⁹ Akan tetapi yang membedakan adalah Ibnu Ajibah mencoba menguraikan konsep tersebut dengan cara menarik analogi dari makna tekstual ayat dan diungkapkan dalam sebuah perumpamaan dan gaya bahasa metafora dan terkadang disertai kutipan syair-syair atau puisi dan ungkapan dari beberapa sufi pendahulunya. Selain itu, penjelasan mengenai konsep ini juga tidak hanya diuraikan secara teoritis melainkan juga menguraikan pada aspek praksisnya. *Fana* dan *baqa'* dalam pemahamannya merupakan tingkatan spritual atau maqam yang akan dicapai seorang hamba ketika telah menempuh perjalanan setelah berusaha dengan sungguh-sungguh (*mujahadah*).

2) Penyatuan Manusia dengan Tuhan (*Ittihad*) : QS. Al-Baqarah :[2]: 115

Salah satu kondisi spritual dalam paham tasawuf falsafi adalah penyatuan dua eksistensi yang berbeda yaitu antara manusia dengan tuhan yang disebut dengan *ittihad*. Pada tingkatan ini seorang sufi hanya melihat dan merasakan satu wujud saja. Dalam bahasa Harun Nasution disebut peristiwa pertukaran peranan antara yang mencintai dan dicintai atau antara sufi dan tuhannya. Konsep ini merupakan kelanjutan dari *fana* dan *baqa* di mana identitas seorang telah musnah dan melebur menjadi satu. Dalam keadaan ini para sufi akan mengeluarkan ungkapan ganjil (*syatahat*), yang berujar atas nama Tuhan.³⁰

QS. Al-Baqarah :[2]: 115 merupakan ayat yang menjadi landasan utama para sufi berkaitan dengan doktrin *ittihad*. Ibnu Ajibah ketika menafsirkan ayat ini menandakan bahwa makna *isyari* ayat ini menunjukkan kemutlakan wujud tuhan yang tampak dari berbagai penjuru. Sedangkan wujud-wujud lainnya yang ada dimuka bumi ini akan sirna dan yang tersisa hanyalah zat Allah semata. Akan tetapi keadaan hanya dapat dirasakan oleh hamba yang memiliki mata batin yang

²⁹ Kautsar Azahari Noer, *Ibn Arabi: Wahdat Al-Wujud Dalam Perdebatan* (Jakarta: Paramadina, 1995).

³⁰ Nasution, *Falsafat Dan Mistisisme Dalam Islam, : Filsafat Islam, Mistisisme Islam, Tasawuf*.

disebutnya “*ain al-basirah*”.³¹ Mengenai konsep kesatuan wujud tuhan ini Ibnu Ajibah hendak mempertegas bahwa pada hakikatnya meskipun tidak terlihat oleh mata kepala manusia akan tetapi tuhan ada di mana saja. Sedangkan makhluk-makhluk bendawi yang berwujud di muka bumi ini aslinya adalah ketiadaan yang hanya sifatnya nisbi bukan hakiki.³²

Sementara Ruzbihan al-Baqli menafsikan ayat ini sebagai kondisi di mana seorang hamba melihat tuhan dalam pancaran cahaya yang disebutnya “*ain al-ruh*”. Karena persaksian inilah seorang hamba tidak lagi mengindahkan apa apa lagi karena yang menjadi fokus pada keindahan sang pencipta. Oleh karena itu dapat dikatakan narasi penafsiran al-Baqli lebih identik pada paham *wahdahtul syuhud*.³³

Melalui penafsiran tersebut Ibnu Ajibah memang tidak secara langsung menyatakan konsep *ittihad*, akan tetapi bila dicermati narasi yang dibangun Ibnu Ajibah cenderung memilih diksi penafsiran yang cenderung berhati-hati untuk menjelaskan kemutlakan wujud tuhan. Baginya wujud tuhan layak dicermati berdasarkan ciptaan-ciptaan-Nya di muka bumi.

sekalipun segala ciptaannya yang tampak memiliki wujud dalam pandangan manusia, tetapi pada hakikatnya tidak wujud tersebut hanyalah bersumber dari satu.³⁴

Sementara di lain tempat pada QS. Qaf [50]:16, konsep kesatuan antara tuhan dan hamba juga diuraikan melalui makna *isyarinya*. Ibnu Ajibah menandakan bahwa ayat ini berbicara mengenai posisi seorang hamba Allah yang sedang merasa sedekat-dekatnya dengan tuhan yang disebutnya sebagai “*maqam muraqabah al-qalbiyah*”.³⁵ Sedangkan ayat “*wa nahnu aqrabu ilahi min habli al-warid*” ditafsirkan bahwasanya Allah berkata Dia begitu dekat kepada semua manusia dari urat hatinya (*‘uruq al-qalb*). Kedekatan ini berada di luar ilmu dan kemampuan manusia. Karena

³¹Ibnu Ajibah, *al-Bahr al-Madid fi Tafsir al-Quran al-Majid*, Jilid II, h.133

³²Ibnu Ajibah, *al-Bahr al-Madid fi Tafsir al-Quran al-Majid*, Jilid II, h.133

³³Ruzbihan al-Baq’li al-Shirazy, *‘Arais Al-Bayan*, n.d.

³⁴Noer, *Ibn Arabi: Wahdat Al-Wujud Dalam Perdebatan*.

³⁵Ibnu Ajibah, *al-Bahr al-Madid fi Tafsir al-Quran al-Majid*, Jilid VII, h. 188

bagi Allah mengetahui seluruh zat-Nya. Kedekatan ini juga dapat disebut kedekatan yang *ma'ani* dari *awani*. Maksudnya, meskipun secara kedekatan ini abstrak akan tetapi dapat dirasakan dengan panca indra.³⁶ Ibnu Ajibah menganjurkan untuk memahami kedekatan ini sebab segala sesuatu yang ada ini pada hakikatnya adalah sifat dan zat-Nya dan semuanya bertumpu pada-Nya dalam ungkapannya” “*idh hiya kulliyatuha wa qaimatun biha*”.³⁷

Penafsiran Ibnu Arabi sangat identik dengan Ibnu Ajibah ketika menafsirkan ayat yang sama. Dalam penafsirannya Ibnu Arabi menagatakan bahwa ayat tersebut menggambarkan kedekatan antara tuhan sebagai wujud mutlak dan partikel lainnya seperti tidak ada jarak lagi. Hubungan atau tersambungannya antara sebuah bagian dengan yang lainnya menunjukkan dualitas tingkat tinggi dalam *ittihad* yang hakiki dan dalam persatuan antara tuhan dan hamba-Nya bukan seperti demikian. Sebab identitas dan hakikat-Nya termasuk di dalam identitas dan hakikat-Nya sendiri, bukan dengan selain-Nya. Singkatnya, Ibnu Arabi hendak menegaskan hakikat wujud Allah itu mutlak, hakikat-Nya adalah wujud itu sendiri sementara segala sesuatu selainnya bergantung kepadanya. Tanpa Dia yang wujud itu semuanya hilang dan tidak akan tampak.³⁸

3. Penyatuan Tuhan dan Manusia dalam *Hulul*

Salah satu konsep tafsawuf filosofis adalah *hulul*. Secara bahasa artinya mengambil tempat atau menempati. Secara istilah hal ini dipahami tuhan mengambil tempat dalam tubuh manusia. Al-Hallaj menyimpulkan bahwa dalam diri manusia terdapat sifat ketuhanan yang disebut *lahut* dan sebaliknya dan dalam diri tuhan ada sifat kemanusiaan yang disebut *nasut*. Jika keduanya bersatu maka terjadilah *hulul*. Pendapat al-Hallaj terinspirasi dari QS. Al-Baqarah [2]: 34, yang menurutnya Allah

³⁶Ibnu Ajibah, *al-Bahr al-Madid fi Tafsir al-Quran al-Majid*, Jilid VII, h. 188

³⁷Ibnu Ajibah, *al-Bahr al-Madid fi Tafsir al-Quran al-Majid*, Jilid VII, h. 187

³⁸ Ibnu Arabi, *Tafsir Al-Quran Al-Karim*, II (Beirut: Dar al-Yaqzha, 1968). Jilid II. 257

memberi perintah kepada malaikat untuk sujud kepada Adam. sebab Allah telah menjelma dalam diri Adam sebagaimana ia menjelma dalam diri Isa. Konsep mengenai sifat ketuhanan dalam diri manusia juga terinspirasi dari sebuah redaksi hadis menyatakan bahwa Allah menciptakan adam dari bentuk-Nya “*innallaha khalaqa Adam ala’ suratih*”.³⁹

Ibnu Ajibah memiliki terminologi sendiri berkaitan dengan *lahut* dan *nasut* yang dijelaskannya dalam bukunya yang berjudul “*Mi’raj al-Tashawuf ila haqiq al-Tasawwuf*”.

Ibnu Ajibah menjelaskan bahwa *nasut* berarti : “*ibarat An hissi al-awani*” yakni suatu perkara yang dapat dirasakan oleh panca indra. Sementara *lahut* kebalikan dari *nasut*, “*ibarat An asrar al-ma’ani*” yang berarti segala perkara rahasia yang tidak dapat dirasakan kecuali dengan ilmu dan *zauq*.⁴⁰ Pemahaman ini juga selaras ketika Ibnu Ajibah menafsirkan QS. Al-Baqarah (2):30 Ibnu Ajibah mengafirmasi bahwa ruh yang terdapat dalam diri Adam adalah bagian dari ruh sang Maha Besar (*al-AAzam*). Dari sini Ibnu Ajibah hendak menerangkan bahwa perkara ruh tersebut meskipun sifatnya tidak kongkrit tetapi dapat terjadi dan dirasakan oleh panca indra. Maka dari itu pada diri manusia sejatinya terdapat esensi ketuhanan yang dapat dirasakan.⁴¹ Lanjut dari pada itu, Ibnu Ajibah menjelaskan bahwa ketika sang *al-Haq* menjelaskan hendak mengganti ruh tersebut dalam diri manusia (*al-bashariyah*), untuk mengatur dan memasrahkan segala perkara kepada mereka (sebagai khalifah).

³⁹Menurut Harun Nasution konsep *hulul* dalam Nasrani memang sangat berbeda dengan apa yang terjadi pada sufi. Dalam Nasrani mempercayai bahwa *hulul* bersemayamnya jiwa yang ada dalam tubuh Isa sepanjang hayatnya, yang disebut dengan istilah Logos dan Kalam, atau “*dua dari tiga oknum tuhan*”. Sedangkan *hulul* bagi sufi berkaitan dengan perasaan seorang hamba ibarat seperti sedang jatuh cinta. Rasa cinta yang begitu besar muncul dalam diri sufi kepada tuhannya. Tim Penulis IAIN Syarif Hidayatullah, *Ensiklopedi Islam Indonesia*.

⁴⁰ Ibnu Ajibah, *Mi’raj Al-Tashawwuf Ila Haqaiq Al-Tasawwuf* (al-Magribi: al-Dar al-Baidha, n.d.).

⁴¹Ibnu Ajibah, *al-Bahr al-Madid fi Tafsir al-Quran al-Majid*, Jilid II, h. 73

Akan tetapi para malaikat keberatan dan merasa berhak dibanding manusia yang memiliki nafsu dan syahwat.⁴²

Konsep dasar *hulul* juga ditemukan ketika Ibnu Ajibah mengutip hadis “*innallaha khalaqa Adam ala’ suratih*” ketika menafsirkan QS. al-Taghabun [64] : 4. Baginya ayat ini menjelaskan penciptaan seluruh bumi dan seisinya dan manusia dengan sebaik-baik bentuk. Semua ciptaan tersebut bersatu dalam zat dan sifat-Nya yang maha suci.⁴³ Dari sini Ibnu Ajibah hendak mempertegas bahwa apa yang tampak pada realitas kehidupan ini merupakan cerminan atau gambaran dari Tuhan. Segala makhluk ciptaan-Nya bergantung pada sifat-sifat-Nya. Segala yang ada pada ciptaannya merupakan dari hakikat dari segala yang maha ada, atau bersumber dari sesuatu yang ada (*wujud*).

Dengan demikian Ibnu Ajibah mengkonfirmasi istilah-istilah yang berkaitan dengan konsep *hulul* dalam penafsirannya. Begitupun dalil-dalil Quran dan Hadis yang dijadikan sufi Al-Hallaj sebagai landasan pemahaman *hululnya* juga dinarasikan Ibnu Ajibah dengan bahasa yang lebih filosofis dalam penafsirannya yang mencoba memberikan perbedaan antara konsep *hulul* dalam nasrani dan *hulul* yang dialami oleh para sufi.⁴⁴ Ibnu Ajibah mengkritik hal tersebut ketika Ibnu menafsirkan pada QS. al-Maidah [5]:17 :

Artinya :

Sesungguhnya telah kafirlah orang-orang yang berkata: "Sesungguhnya Allah itu ialah Al masih putera Maryam". Katakanlah: "Maka siapakah (gerakan) yang dapat menghalang-halangi kehendak Allah, jika Dia hendak membinasakan Al masih putera Maryam itu beserta ibunya dan seluruh orang-orang yang berada di bumi kesemuanya?". kepunyaan Allahlah kerajaan langit dan bumi dan apa yang ada diantara keduanya;

⁴²Ibnu Ajibah, *al-Bahr al-Madid fi Tafsir al-Quran al-Majid*, Jilid II, h. 74

⁴³Ibnu Ajibah, *al-Bahr al-Madid fi Tafsir al-Quran al-Majid*, h. 57

⁴⁴ Nasution, *Falsafat Dan Mistisisme Dalam Islam, : Filsafat Islam, Mistisisme Islam, Tasawuf*.

Dia menciptakan apa yang dikehendaki-Nya. dan Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu.

Dalam penafsirannya Ibnu Ajibah menyatakan bahwa ayat ini secara tegas berbicara mengenai keutamaan tauhid. Keyakinan menjadikan isa sebagai tuhan apa lagi sampai mengatakan tuhan bersemayam dalam tubuh isa adalah kemusyrikan yang nyata. Masih dalam konteks ayat tersebut, Ibnu Ajibah menyindir orang-orang yang menyamakan konsep *hulul* dan *ittihad* sama seperti konsep ajaran Nasrani. Baginya para sufi yang dalam keadaan ‘mabuk’ yang kemudian mengucapkan ungkapan ganjil (*syathahat*) tidak lain karena merasa dirinya berada sedekat-dekatnya dengan tuhan. Kondisi tersebut memang tidak dapat dipahami secara logika, pengalaman tersebut sangat eksklusif. Hanya orang yang mengalami yang akan paham akan hakikat tersebut.⁴⁵ Lebih jauh lagi Ibnu Ajibah mengkonfirmasi berkaitan dengan *hulul* dan *ittihad* ketika menyajikan makna *isyarinya*. :

Banyak dari para ahli hakikat dicela karena persoalan *ittihad* dan *hulul*, seperti Ibnu Arabi al-Hatimi, Ibnu Farid, Ibnu Sab’in, al-Shistari dan al-Hallaj —*Radiallahu Anhum wa Anhum*—mereka adalah orang yang tidak bersalah. Hal itu disebabkan mereka telah tenggelam dalam lautan tauhid (*bihar al-tauhid*), dan telah tersingkap bagi mereka rahasia sifat tunggal, atau terbukanya makna-makna yang menentramkan. Seperti yang telah disebutkan dalam al-Hikam “segala sesuatu yang ada tetap dengan segala ketetapan-Nya dan terhapus oleh satu-satu-Nya zat” (*al-akwan al-tsabitatu bi itsbatihi, wa mamhuhu bi ahadiyah zatih*) “mereka-para ahli hakikat- hendak menerangkan makna-makna tersebut namun perkataan mereka begitu sempit maknanya. Karena demikian adalah sesuatu yang berada diluar jangkauan

⁴⁵Ibnu Ajibah, *al-Bahr al-Madid fi Tafsir al-Quran al-Majid*, Jilid II, h. 158

nalar akal, tidak dapat diuraikan dengan tulisan dan tidak pula ditemukan pada dalil *naqli*. Karena sesungguhnya itu adalah perkara yang hadir dalam rasa dan bisikan hati. Barang siapa yang mencoba mengungkapkan dengan lisan maka ia telah kafir dan *zindiq*. Makna-makna demikian adalah sesuatu yang tersembunyi bagi zat yang kekal, yang samar lagi lembut. Tampak bagi-Nya segala keindahan dan terpancar cahaya-cahaya dan rahasia-rahasia-Nya. Yaitu rahasia sifat-sifat-Nya yang terang, dan barang siapa yang mengetahui-Nya maka ia akan bersatu dengan entitas-Nya (*wujud*), dan dilapangkan baginya jalan menuju tingkatan kesaksian (*maqam shuhud*). dan itu adalah perjalanan menuju *ittihad* dan *hulul*. Sampai kemudian ia menempati diri atau bersatu dengan-Nya.⁴⁶

Berdasarkan penafsiran di atas kita dapat melihat kehati-hatian Ibnu Ajibah menjelaskan peristiwa metafisik yang dialami para sufi. Secara tidak langsung dia meyakini hal itu pernah terjadi oleh beberapa sufi. Kondisi ini dirasakan sebagai bentuk kenikmatan hakikat ketunggalan yang disebutnya sebagai “*bihar al-tauhid*”. Namun hanya saja, peristiwa ini menurutnya sangat eksklusif, yang hanya dialami oleh orang-orang tertentu. Oleh karenanya hal ini tidak layak disampaikan kepada orang awam. Terlebih lagi ketika seorang mencoba mengaku-ngaku mengalami hal tersebut telah dianggap kafir bahkan dapa menjadi seorang *zindiq*.⁴⁷

Sikap kehati-hatian ini juga pernah ditunjukkan oleh Imam al-Ghazali dengan tidak terburu-buru langsung menghakimi sebagai *mulhid*, *zindiq* ataupun kafir. Menurutnya ucapan tersebut keluar karena terjadi penyingkapan (*mukasyafah*) atas amal perbuatan yang dilakukan para sufi dan atas dasar kecintaan mendalam mereka

⁴⁶ Ibn Ajibah, *al-Bahr al-Madid fi Tafsir al-Quran al-Majid*, Jilid II, h. 158

⁴⁷ Ibn Ajibah, *al-Bahr al-Madid fi Tafsir al-Quran al-Majid*, Jilid II, h. 158

kepada Allah. Hanya saja bagi orang-orang awam tentu tidak dapat diterima sehingga berakibat hilangnya nyawa para sufi atas *maqam* dan *ahwal* yang mereka alami.⁴⁸

Selaras dengan apa yang pernah diungkapkan Abu Hasan Shadhiliy (w.1258 M), sebagaimana yang dikutip oleh Hossein Nasr, bahwa sejatinya adanya hasrat para sufi ingin bersatu dengan Tuhan secara tidak langsung ingin menegaskan dirinya sebagai manusia yang sangat jauh berbeda dengan Tuhan. Jadi bukan menyatakan dirinya sebagai tuhan.⁴⁹ Gagasan ini, terkait kemanunggalan atau eksistensi semesta, bukan hanya dibicarakan oleh al-Hallaj, hampir semua para sufi besar yang berbicara mengenai hal ini.⁵⁰

Lepas dari hal tersebut, setidaknya kita dapat menarik kesimpulan bahwa penafsiran Ibnu Ajibah berkaitan dengan surah al-Maidah di atas mengamini *hulul* sebagaimana yang terjadi pada para sufi terdahulu. Kondisi tersebut akan diraih seorang sufi bila hatinya telah suci usai melakukan laku spritual (*riyadah al-nafs*). Namun Ibnu Ajibah berusaha menjelaskannya dengan sangat berhati-hati tanpa menghakimi sedikitpun. Bahkan Ibnu Ajibah mengapresiasi tokoh-tokoh sufi yang disebutkan tenggelam lautan tauhid (*bihar al-tauhid*) dalam peristiwa *hulul* dan *ittihad*. Konsep *hulul* merupakan esensi ajaran tasawuf sebagai upaya mendekatkan diri kepada sang pencipta di manapun dan dalam kondisi apapun. Kehadiran tuhan dapat dirasakan dari segala penjuru alam bahkan tuhan diyakini begitu dekat dalam diri seorang sufi. Ketika seorang sufi telah mencapai tingkatan spritual tertinggi maka di saat itulah para sufi merasa dirinya bersatu dengan tuhan.

KESIMPULAN

⁴⁸ Hamka, *Perkembangan Dan Pemurnian Tasawuf: Dari Masa Nabi Muhammad Saw. Hingga Sufi-Sufi*.

⁴⁹ Hossein Nasr, "The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition," *Choice Reviews Online* 45, no. 07 (2008), <https://doi.org/10.5860/choice.45-3736>.

⁵⁰ Husein Muhammad, *Abu Manshur Al-Hallaj Dalam Mengaji Pluralisme Kepada Mahaguru Pencerahan* (Bandung: Mizan, 2011).

Tafsir karangan Ibnu Ajibah memiliki karakteristik yang khas. Hal ini terlihat dari penafsirannya yang dibangun berdasarkan makna lahir (*zahir*) terlebih dahulu sebelum menyajikan makna batinnya (*isyari*) yang bernuansa filosofis. Hal ini terlihat dari konsep *fana* dan *baqa* yang dijelaskan pada QS. al-Rahman (55): 26-27 sebagai keyakinan akan hilangnya sifat-sifat hamba yang telah tergeser oleh sifat dan dzat Allah. Dan bahkan konsep *fana* dan *baqa* banyak ditemukan dalam beberapa ayat yang ditafsirkan Ibnu Ajibah. Adapun konsep *ittihad* dan *hulul* Ibnu Ajibah cenderung bersikap moderat dengan mengkonfirmasi bahwa peristiwa tersebut sebagai metafisika tauhid yang dialami oleh para sufi besar sebelumnya tetapi konsepsi ini tidak layak disampaikan kepada orang-orang awam.

Maka dari itu tafsir sufistik karangan Ibnu Ajibah ini tidak dapat dilihat klasifikasi tafsir sufistik oleh Muhammad Husen al-Dzahabi 1) tafsir sufi teoritis (*nazhari*) yang lahir dari filsafat dan 2) tafsir *isyari* yang merupakan hasil dari tasawuf praktis (*amali*). Sebab tafsir sufistik karangan ulama asal Maroko ini menempati penulisan tafsir sufistik periode akhir telah banyak dipengaruhi oleh tafsir-tafsir sufistik lainnya. Hal ini dilihat dari penafsirannya yang banyak mengutip Al-Qusyairi, Ibnu Athaillah Al-Sakandari dan toko sufi lainnya. Dengan begitu tafsir ini menunjukkan karakteristik tersendiri dengan integrasi dua ajaran tasawuf amali dan filosofis sekaligus dalam penafsiran al-Qur'an.

DAFTAR PUSTAKA

Ajibah, Ibnu. *Al-Bahr Al-Madid Fi Tafsir Al-Quran Al-Majid*. Edited by Abbas Zaki. al-Qahirah:, 1999.

———. *Mi'raj Al-Tashawwuf Ila Haqa'iq Al-Tasawwuf*. al-Magribi: al-Dar al-Baidha, n.d.

Al-Qushairi. *Risalah Al-Qushairiyah Fi 'ilm Al-Tasawwuf*. Edited by Abd Halim Mahmud. al-Qahirah: Dar al-Sha'b, 1987.

- al-Shirazy, Ruzbihan al-Baq'li. *'Arais Al-Bayan*, n.d.
- al-Tharhuni, Muhammad Ibnu Rizq. *Al-Tafsir Wa Al-Mufasssirun Fi Al-Gharb Al-Afriqiy*. Dar Ibnu al-Jawaz: Arabiyyah al-Shu'udiyah, 2005.
- Alexander, Kyns. "Esoterisme Kalam Tuhan: Sentralitas Al-Quran Dalam Tasawuf." *Jurnal Studi Ilmu Al-Quran I* (2007): 108.
- Arabi, Ibnu. *Tafsir Al-Quran Al-Karim*. II. Beirut: Dar al-Yaqzhah, 1968.
- Arberry, A. J. *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*. *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*, 2013. <https://doi.org/10.4324/9780203706848>.
- Burchkardt, Titus. *Introduction to Sufi Doctrine*. Canada: World Wisdom, 2008.
- Chittick, William. *Sufism Love and Wisdom Perennial Philosophy*. US: World Wisdom, 2006.
- Dakake, Maria Massi. "Ta'wīl in the Qur'an and the Islamic Exegetical Tradition: The Past and the Future of the Qur'an," 2020. https://doi.org/10.1007/978-3-030-28132-8_11.
- Hamka. *Perkembangan Dan Pemurnian Tasawuf: Dari Masa Nabi Muhammad Saw. Hingga Sufi-Sufi*. Jakarta: Republika, 2015.
- Kadir Riyadi, Abdul. *Arkeologi Tasawuf: Melacak Jejak Pemikiran Tasawuf Dari Al-Muhasibi Hingga Tasawuf Nusantra*. Bandung: Mizan, 2016.
- Kartanegara, Mulyadhi. *Filsafat Islam, Etika, Dan Tasawuf*. Ciputat: Ushul Press, 2009.
- Keneeth dkk. *Moroccan Islam : A Unique and Welcome Spirit of Moderation and Tolerance*. Georgetown University: Centre For Contemporary Arab Studies, n.d.
- Muhammad, Husein. *Abu Manshur Al-Hallaj Dalam Mengaji Pluralisme Kepada Mahaguru Pencerahan*. Bandung: Mizan, 2011.
- Musadad, Asep Nahrul. "Tafsir Sufistik Dalam Tradisi Penafsiran Al-Qur'an (Sejarah Perkembangan Dan Konstruksi Hermeneutis)." *Farabi* 12, no. 2 (2015).

- Nasr, Hossein. “The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam’s Mystical Tradition.” *Choice Reviews Online* 45, no. 07 (2008). <https://doi.org/10.5860/choice.45-3736>.
- Nasution, Harun. *Falsafat Dan Mistisisme Dalam Islam, : Filsafat Islam, Mistisisme Islam, Tasawuf*. Jakarta: Bulan Bintang, 2004.
- Noer, Kautsar Azahari. *Ibn Arabi: Wahdat Al-Wujud Dalam Perdebatan*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- Rodriguez-Manas, Francisco. “, Agriculture, Sufism and State in Tent/Sixteenth-Century Morocco.” *Univercity of London, Bulletin of The School of Oriental and African Studies* 59, no. 3 (1996): 450.
- Sayyid al-Jalainad, Muhammad. *Min Qadhaya Al-Tasawuf Fi Dau’i Al-Kitab Wa Sunnah*. al-Qahirah: Dar Quba’, 2001.
- Schimmel, A. “Mystical Dimensions of Islam.” *Verfassung in Recht Und Übersee* 11, no. 4 (1978). <https://doi.org/10.5771/0506-7286-1978-4-448>.
- Solehah, Devi Umi, Haidar Putra Daulay, and Zaini Dahlan. “Konsep Pemikiran Tasawuf Falsafi (Ittihad, Hulul Dan Wihdatul Wujud).” *Islam & Contemporary Issues* 1, no. 2 (2021).
- Syamsuddin, Sahiron. *Hermeneutika Al-QurAn Dan Pengembangan Ulumul Quran*. Yogyakarta: Pesantren Nwesea Press, n.d.
- Syamsuri, Syamsuri. “MEMADUKAN KEMBALI EKSOTERISME DAN ESOTERISME DALAM ISLAM.” *MIQOT: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman* 37, no. 2 (2016). <https://doi.org/10.30821/miqot.v37i2.84>.
- Tim Penulis IAIN Syarif Hidayatullah. *Ensiklopedi Islam Indonesia*. Jakarta: Penerbit Djambatan, n.d.
- Yasin, Ibrahim Muhammad. *Dalalat Al-Mustalah Fi Al-Tasawwuf Al-Falsafi : Isharah Falsafiyah Fi Kalimati Sufiyah, (Al-Qahirah: Dar Al-MaArif, 1999), h.64*. al-Qahirah: Dar al-MaArif, 1999.

Zubair. “Ibnu Ajibah Wa Al-Majaz Fi Tafsirih Al-Bahr Al-Madid: Surah Yasin Namudhajan.” University of Abou Bekr Belkaïd-Tlemcen, 2015.