

**PENGALAMAN RELIGIUS DALAM TAFSIR IBN 'ARABI****Ikhlas Budiman**Perguruan Tinggi Ilmu al-Qur'an (PTIQ) Jakarta  
*ixbudiman72@gmail.com***ABSTRACT**

This paper discovered that religious experience was based on individual recognition of his Lord, called *fitrah* (QS. al-A'rāf [7]: 172). The intensity of recognition of Lord, however, is different for anyone depending on their capacity. Religious experience of the believer is finding the guidance (QS. at-Taghābun [64]: 11), while for the *muttaqī* is receiving the *Furqān* (QS. al-Anfāl [18]: 29). Religious experience of the *mujāhid* is achieving the guidance to go through the paths (QS. al-'Ankabūt [29]: 69). The author researched the interpretation of the verses of religious experience particularly in Ibn Arabī's commentaries, *Rahmah min al-Rahmān fī Tafsīr wa Isyārāt al-Qur'ān: Min Kalām asy-Syaikh al-Akbar Muhy ad-Dīn Ibn al-'Arabī* and *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*. This article analysis 4 verses of Qur'an which has correlation with the discussion of religious experience. Through this work, it is clear that the religious experience is consequence of the primordial covenant between human and the Lord.

**Keywords:** *religious experience, primordial nature, ineffability.*

**ABSTRAK**

Artikel ini menemukan pengalaman religius yang didasarkan pada pengakuan setiap individu akan Tuhannya yang disebut dengan *fitrah* (QS. al-A'rāf [7]: 172). Intensitas pengakuan terhadap Tuhan memiliki perbedaan pada setiap individu sesuai dengan kapasitas setiap individu. Pengalaman religius orang yang beriman adalah mendapat petunjuk (QS. al-Taghābun [64]: 11), pengalaman religius orang yang bertakwa adalah mendapat *furqān* (QS. al-Anfāl [18]: 29), dan pengalaman religius orang yang bermujahadah adalah mendapat petunjuk jalan (QS. al-'Ankabūt [29]: 69). Batasan artikel penelitian ini adalah pada kitab Ibn 'Arabi *Rahmah min al-Rahmān fī Tafsīr wa Isyārāt al-Qur'ān: Min Kalām al-Syaikh al-Akbar Muhy ad-Dīn Ibn al-'Arabī* dan *al-Futūḥāt al-Makkiyyah* dengan menganalisis 4 ayat al-Qur'an yang memiliki ikatan tentang pembahasan mengenai pengalaman religius. Melalui kitab ini nampak bahwa pengalaman religius adalah konsekuensi dari perjanjian primordial manusia dengan Tuhan.

**Kata-kata Kunci:** *Pengalaman religius, fitrah, al-Furqān, tidak bisa diungkapkan.*

**How to Cite:** Budiman, Ikhlas. 2016. "Pengalaman Religius Dalam Tafsir Ibnu 'Arabi." *Kanz Philosophia : A Journal for Islamic Philosophy and Mysticism* 6 (1): 93–117. doi:10.20871/KPJIPM.V6I1.192.

doi: 10.20871/kpjipm.v6i1.192

## Pendahuluan

Āmulī mendefinisikan agama sebagai ketetapan yang mencakup masalah keyakinan, akhlak, dan peraturan-peraturan. Dari definisi tersebut, dia menguraikan bahwa tujuan keberadaan agama adalah untuk memberikan petunjuk pada manusia supaya dapat mengontrol keinginannya dalam meraih kebahagiaannya (Āmulī, 1380 HS, 22). Alasannya, manusia beriman kepada Allah dikarenakan adanya suatu kesadaran bahwa dirinya senantiasa berada di bawah naungan *rubūbiyyah* Zat-Nya yang suci. Berbeda halnya dengan William James yang memiliki pandangan yang berbeda tentang agama. Dalam bukunya, *The Varieties of Religious Experience*, Ia menyatakan bahwa agama adalah “*the feelings, acts, and experience of individual men in their solitude, so far as they apprehend themselves to stand in relation to whatever they may consider the divine*” (perasaan-perasaan, perilaku, pengalaman individu seseorang dalam kesunyiannya saat dia mengerti dirinya ketika berada dalam relasi dengan hal-hal yang dianggap sebagai Ilahi) (James, 2002, 38). Jika Āmulī memosisikan agama sebagai kebutuhan sosial dan individu, maka, James lebih menempatkan agama sebagai suatu kebutuhan individu.

Di masa ini, masalah keberagamaan tidak hanya mengenai persoalan kemisterian atau ketiadaan Tuhan, tetapi juga pada persoalan individu yang mengaku menerima wahyu dari Tuhan sebagai bentuk pengalaman religius. Namun, hal yang seperti ini dianggap oleh Syafi'i sebagai aliran yang bermasalah. Alasannya, karena esensi dan substansi pondasi aliran tersebut sangat menyimpang dari silogisme dan premis agama asalnya. Syafi'i mengklasifikasi aliran keagamaan yang bermasalah menjadi dua tipe. *Pertama*, berkaitan dengan klaim seseorang bahwa dia telah memperoleh wahyu langsung dari Tuhan di mana wahyu tersebut mengandung nilai-nilai dan norma-norma sakral yang sangat jauh berbeda dengan isi kitab suci agama yang dianut oleh masyarakat tertentu. *Kedua*, berkaitan dengan klaim seseorang bahwa dia memperoleh wahyu atau petunjuk dari Tuhan berkaitan dengan pemahaman dan penafsiran baru atas nilai sakral dari sebahagian kitab suci yang dianut oleh masyarakat tertentu. Aliran-aliran tersebut menjamur setelah masa reformasi di Indonesia, seperti aliran Islam Murni, Salamullah (Lia Eden), Millah Abraham, Surga Eden, Hidup di Balik Hidup, dan lain-lain (Syafi'i, 2014, 4-7).

Pada dasarnya, dalam penelitian Taves disebutkan bahwa problem pengalaman religius merupakan suatu kajian yang tergolong studi agama. Pada abad kesembilan belas dan abad kedua puluh, banyak modernis Barat, seperti William James, Rudolf Otto, Ninian Smart, Mircea Eliade, dll,

mengkaji hal ini karena pengalaman religius, mistis dan spiritual merupakan salah satu pengalaman yang unik (Taves, 2009, 3-5). Hal demikian juga ditegaskan oleh Hood bahwa kajian pengalaman religius berada dalam sebuah paradigma baru yang berfungsi untuk mencerahkan pengetahuan dan menggiring orang untuk merenungkan makna yang tertinggi dan prinsipil (Hood, 2005, 360). Lebih lanjut, Hood menjelaskan bahwa pengalaman religius sangat penting dalam mendefinisikan pengakuan dan respon terhadap realitas yang suci secara inheren. Kadang hal ini disebut juga dengan *numinous experience* (pengalaman maknawi) yang merupakan suatu kesadaran terhadap sesuatu yang suci dan melampaui alam fisik serta merupakan suatu rasa bahwa seseorang memiliki hubungan yang erat dengan sesuatu yang suci tersebut (Hood, 2005, 356-357).

Sementara menurut 'Ali Syirwānī, kajian pengalaman religius dalam dunia Barat digolongkan sebagai kajian mistisisme dan filsafat agama, sementara dalam dunia Timur kajian ini dikenal sebagai pengalaman mistik atau *tajribah 'irfāniyyah* (pengalaman irfani atau sufistik). Dia menyebutkan beberapa term yang berkaitan dengan pengalaman sufistik ini, di antaranya, *kasyf* atau *mukāsyafah* (penyingkapan spiritual) dan *syuhūd* atau *musyāhadah* (penyaksian), dan serupanya (Syirwānī, 1381 HS, 132).

Bagi James sendiri, pengalaman mistis merupakan salah satu ragam dari pengalaman religius. James mengajukan empat karakter khas tentang pengalaman mistis. *Pertama, ineffability* (tidak bisa diungkapkan) menjelaskan bahwa subyek yang mengalami secara langsung akan menyatakan bahwa pengalaman yang dirasakannya itu tidak bisa diekspresikan karena tidak ada uraian yang bisa mengungkapkannya dalam bentuk kata-kata. *Kedua, noetic quality* (kualitas *noetik*) menerangkan suatu perasaan di mana seseorang mendapatkan wawasan akan kedalaman kebenaran yang tidak bisa dikaji dengan akal yang bersifat diskursif. *Ketiga, transiency* (sifat *transien*) menguraikan bahwa keadaan mistik tidak terjadi pada masa yang lama. *Keempat, passivity* (kepasifan) menyatakan bahwa situasi mistik bisa difasilitasi oleh beberapa tindakan awal secara sukarela, seperti memusatkan perhatian, memperlakukan tubuh tertentu, atau melakukan cara lain sesuai dengan buku petunjuk mistisisme (James, 2002, 366-367).

Pandangan James tentang pengalaman mistis dipahami oleh Fazeli sebagai suatu kondisi kejiwaan dan kualitas yang tidak bisa disampaikan pada orang lain, karena tidak bisa diungkapkan pada orang lain, sudah pasti orang tidak mengalaminya tidak akan bisa memahaminya. Atas dasar ini, Fazeli menganalisis pandangan James dan menyanggahnya dengan memberikan argumentasi bahwa pengalaman mistis kaum sufi bisa disampaikan pada orang lain. Fazeli berargumen bahwa ada perbedaan

antara mengkomunikasikan pengalaman atau perasaan dalam bentuk kata pada orang lain dan memindahkan pengalaman atau perasaan tersebut secara ekstensial pada orang lain. Baginya, adalah hal mustahil jika seseorang bisa memindahkan perasaan psikologisnya secara eksistensial pada orang lain. Adapun mengenai ketidakmampuan orang yang tidak mengalami untuk bisa memahami pengalaman mistis, Fazeli memberikan jawabannya. Menurutnya, persoalan yang objektif hanya bisa dilekatkan pada pengalaman mistis, bukan pada pemahaman subjek yang mendengar, karena itu merupakan dua hal yang berbeda. Pernyataan ini dibenarkannya dengan mengutip pandangan Ibn ʿArabī bahwa pemahaman antara dua orang sufi itu saling berbeda satu sama lain, seperti dua orang yang memersepsi satu warna. Pada mulanya, mereka memiliki persepsi yang sama, tetapi ketika mereka memersepsi lebih dalam, maka kemungkinan persepsi mereka akan berbeda (Fazeli, 2011, 1-8).

Atas dasar ini, dalam memahami pengalaman religius seseorang, Yazdānpanāh memberikan tiga standar dalam menganalisis apa yang diungkapkan oleh yang mengalami *mukāsyafah*. *Pertama*, standar umum, yaitu syariat yang merupakan standar segala eksistensi dalam agama Islam yang diturunkan dari Allah pada Rasul-Nya. Dengan demikian, pengungkapan hakikat yang disaksikan oleh seorang sufi atau ahli makrifat tidak boleh bertentangan dengan konsep syariah. Argumentasi ini dibangun karena wahyu juga merupakan jenis *mukāsyafah* tertinggi yang didapatkan oleh para nabi dan rasul. *Kedua*, standar khusus, yaitu *mukāsyafah* para ahli makrifat. Menurut sebagian ahli sufi atau ahli makrifat, jika seseorang yang melintasi perjalanan spiritual (*sayr wa sulūk*) tanpa bimbingan dari seorang *mursyid* maka itu merupakan tindakan yang tidak terpuji, karena bisa saja dia mendapatkan *mukāsyafah* yang telah dipengaruhi oleh bisikan setan. Oleh sebab itu, para *mursyid* membimbing para pesuluk supaya mereka mampu membedakan *mukāsyafah syaithaniyyah* (penyingkapan setan) dan *mukāsyafah raḥmaniyyah* (penyingkapan *al-Raḥmān*). *Ketiga*, standar akal atau ilmu. Standar ini disusun secara sistematis oleh Ibn ʿArabī dan Ibn Turkah dalam pembuktian tentang konsep *waḥdah syakshiyyah* (kesatuan individu) pada wujud, karena bagi mereka, prinsip-prinsip akal tidak akan bertentangan dengan penyingkapan kalbu (Yazdānpanāh, 2014, 89-97).

Itulah sebabnya, Yūsufiyān tidak mempermasalahkan jika terma pengalaman religius itu mencakup keadaan-keadaan yang dialami oleh orang mukmin dan para nabi. Namun, dia menekankan bahwa pengalaman religius tidak berada dalam satu tingkatan, tetapi berada dalam beberapa tingkatan. Tingkatan yang tertinggi merupakan suatu makrifat yang terjaga dari kesalahan. Yūsufiyān sendiri tidak menerima jika wahyu disederajatkan dengan *mukāsyafah* (penyingkapan spiritual) dan

*musyāhadah* (penyaksian) para sufi atau ahli makrifat. Alasannya, karena nabi tidak hanya mengalami proses pengalaman religius, tetapi dalam mengibaratkan atau membahasakan pengalaman religius tersebut juga mendapatkan perhatian Ilahi. Inilah yang membedakan antara wahyu nabi dan *mukāsyafah* para sufi (Yūsufiyān, 1389 HS, 272).

Lantas bagaimana hubungan antara pengalaman dan religius? Davis menjawab bahwa ada orang yang mendeskripsikan pengalaman dalam istilah religius sebagai *holy presence* (kehadiran suci) dan *ultimate reality* (realitas akhir), dan ada juga yang menolak untuk menggunakan kata “religius.” Mengapa ada yang menolak? Karena mereka tidak mau membatasi aktifitas mereka untuk terlibat dengan istilah agama yang memiliki relasi dengan agama institusional atau mereka tidak mau mengaitkan pengalamannya dengan serangkaian doktrin yang menurut mereka sangat sempit. Namun, pada umumnya pengalaman religius adalah pengalaman yang subjek itu sendiri menjelaskannya dalam istilah agama atau yang secara intrinsik bersifat religious (Davis, 1989, 31).

Syīrwānī juga membedakan antara makna pengalaman religius secara umum dan secara khusus. Adapun maknanya secara umum, yaitu perasaan, atau keadaan, atau penyaksian dan penyingkapan individual yang berkaitan dengan alam metafisik dan kekuatan yang tersembunyi pada manusia dan selainnya. Sedangkan pengalaman religius dalam makna khusus adalah pengalaman bagaimana Allah bermanifestasi pada diri seseorang. Atas dasar kedua makna tersebut, maka pengalaman religius tidak terbatas dialami pada orang-orang yang beriman atau menyakini konsep Allah saja, tetapi juga mencakup individu-individu yang memiliki hubungan dengan agama-agama klasik yang juga memiliki konsep-konsep ketuhanan (Syīrwānī, 2012, 98-99).

Uraian tentang pengalaman religius juga disebutkan dalam ayat-ayat al-Qur’an. Surūsy dalam kitabnya, *Basth Tajribeh Nabawī*, menyebutkan beberapa ayat tentang pengalaman religius, seperti seseorang tidak akan mendapatkan kebaikan hingga dia menginfakkan hartanya (QS. ‘Alī ‘Imrān [3]: 92), hati diberi kekuatan dengan al-Qur’an (QS. al-Furqān [25]: 32), Allah meneguhkan seseorang supaya tidak berpaling pada orang-orang kufur (QS. al-‘Isrā [17]: 74), *fanā`* atau melebur (QS. al-Anfāl/8: 17), dan Allah melapangkan dada Nabi-Nya (QS. al-‘Insyirāh [94]:1) (Surūsy, 1378 HS, 8-183). Sementara ‘Alī Syīrwānī juga menyebutkan beberapa ayat berkaitan dengan pengalaman religius, seperti penyifatan Tuhan hanya bagi orang-orang yang disucikan (QS. al-Shāffāt [37]: 159-160), pertemuan dengan Tuhan, (QS. al-Kahfi [18]: 110; al-An‘ām/6: 31; Yūnus [10]: 45; al-Ankabūt/29: 5; al-An‘ām [6]: 154; al-Rūm [30]: 8; al-Sajadah [32]:14; Fushshilat [41]: 54) penyaksian malakut langit dan bumi (QS. al-An‘ām [6]:

21), isra dan mikraj (QS. al-Isrā [17]: 1 dan al-Najm [53]:18), penyaksian *muqarrabūn* (yang didekatkan dengan Tuhan) pada kitab *al-abrār* (QS. al-Muthaffifin [83]: 18-21), penyaksian neraka di dunia (QS. al-Takātsur [102]: 5- 6), pemberian *al-Furqān* bagi orang yang beriman dan bertakwa (QS. al-Anfāl [18]: 29), pemberian hidayah pada hati orang yang beriman (QS. al-Taghābun [64]: 11), pemberian petunjuk beberapa jalan bagi orang-orang *mujāhadah* (QS. al-Ankabūt [29]: 69), dan pemberian kesaksian setiap orang pada Tuhan (QS. al-Aʿrāf [7]:172) (Syirwānī, 1381 HS, 134-164).

Dengan penjelasan yang beragam tentang pengalaman religius sebagaimana yang disebutkan di atas, maka penulis melakukan penelitian tentang bagaimana Ibn ʿArabī menjelaskan pengalaman religius dalam tafsirnya. Menilik masalah ini, penulis hanya membatasi pada salah satu karya tafsir Ibn ʿArabī dari empat 4 ayat yang memiliki ikatan tentang pembahasan mengenai pengalaman religius. Keempat ayat tersebut adalah surat al-Aʿrāf [7]:172, surat al-Ankabūt [29]: 69, surat al-Taghābun [64]: 11 dan surat al-Anfāl [18]: 29. Ayat-ayat ini dijadikan pilihan karena menjelaskan dasar pengalaman religius dan beberapa tingkatan pengalaman religius. Adapun tafsir Ibn ʿArabī yang dijadikan bahan penelitian adalah tafsir *Rahmah min al-Rahmān fī Tafsīr wa Isyārāt al-Qurʿān: Min Kalām al-Syaikh al-Akbar Muhy al-Dīn Ibn al-ʿArabī dan al-Futūḥāt al-Makkiyyah*.

## Jenis-jenis Pengalaman Religius

Keragaman kapasitas subyek sebagai individu yang mengalami, pluralitas obyek yang dialami dan kemajemukan cara untuk mengalami mengakibatkan perbedaan pengalaman religius. Itulah sebabnya mengapa Davis menguraikan enam corak pengalaman religius, yaitu:

- a. *interpretive experiences* (pengalaman interpretif), yaitu pengalaman yang religiusitasnya bukan dari keunikan pengalamannya, tetapi dianggap sebagai pengalaman religius karena ditinjau dalam kerangka penafsiran agama, seperti bencana sebagai akibat dari dosa-dosa dalam kehidupan sebelumnya, atau menghadapi penyakit dengan sukacita karena merupakan kesempatan untuk berpartisipasi dalam penderitaan Kristus, dsb.
- b. *quasi-sensory experiences* (pengalaman kuasi sensorik), yaitu pengalaman religius yang unsur utamanya adalah sensasi fisik atau sejenis persepsi inderawi yang terbentuk melalui perantara panca indera, seperti mimpi-mimpi, suara, bau, rasa, perasaan disentuh, panas, sakit, dan lain-lain.
- c. *revelatory experiences* (pengalaman wahyu), yaitu pengalaman yang

terjadi pada diri seseorang secara tiba-tiba tanpa penantian sebelumnya, seperti mendapat wahyu, ilham, inspirasi, pencerahan, visi mistis, gagasan kilat, dan serupanya.

- d. *regenerative experiences* (pengalaman regeneratif), yaitu pengalaman yang efeknya menjadikan keimanan seseorang tampak dan bertambah. Pengalaman ini menyebabkan perubahan signifikan pada spiritualitas seseorang, karena dia merasa Tuhan memberi petunjuk padanya.
- e. *numinous experience* (pengalaman maknawi), pengalaman yang berupa perasaan maknawi terhadap sesuatu yang suci.
- f. *mystical experiences* (pengalaman mistik), yaitu pengalaman yang melepaskan keterikatan dengan egonya hingga merasakan penyatuan dengan sesuatu yang suci (Davis, 1989, 33-65).

Di antara pengalaman religius di atas, *interpretive experiences* (pengalaman interpretif) lebih banyak ditemukan dalam kehidupan sehari-hari. Orang dianggap religius jika dia menghubungkan hal-hal buruk yang menimpa dirinya sebagai akibat dari kesalahan masa lalunya. Hal ini didasarkan pada penerimaan terhadap tafsiran teks keagamaan yang diimaninya, sebagaimana dicontohkan oleh Davis bahwa bencana sebagai akibat dari dosa-dosa dalam kehidupan sebelumnya. Namun, jika ditinjau dari sudut pandang yang lain, maka bencana bisa disebabkan karena faktor alam, seperti struktur alam yang bergerak, atau karena faktor manusia, seperti kelalaian dan kecerobohan manusia itu sendiri.

Dalam buku *Existence of God* karya Richard Swinburne, juga dijelaskan beberapa jenis pengalaman religius dari sisi yang berbeda. Dia menyebutkan bahwa ada lima jenis pengalaman religius, yaitu:

- a. Pengalaman yang dirasakan oleh seseorang yang kemudian menjadi pengalaman dengan Allah atau sesuatu yang supernatural, di mana saat dia menyaksikan suatu objek natural yang non-agama maka dia mempersepsikannya sebagai objek supranatural, seperti seseorang melihat langit di malam hari, lalu tiba-tiba dia memersepsikannya sebagai karya Allah.
- b. Pengalaman yang dirasakan oleh seseorang saat menyaksikan objek publik yang sangat luar biasa. (objek yang luar biasa itu bisa saja bertentangan dengan hukum alam, atau bisa saja tidak bertentangan dengan hukum alam), seperti pengalaman yang dirasakan orang yang menyaksikan penampilan Kebangkitan Yesus.
- c. Pengalaman religius yang dialami oleh seseorang saat dia merasakan sensasi tertentu yang bersifat privasi di mana sensasi ini dari jenis yang bisa dideskripsikan dengan kosakata yang normal sebagaimana

- digunakan dalam mendeskripsikan sensasi yang dihasilkan dari panca indera, seperti Yusuf bermimpi melihat malaikat yang mengatakan kepadanya hal-hal tertentu (bukan fenomena umum, tapi Yusuf memiliki sensasi pribadi tertentu dengan menjelaskannya melalui kosakata), sensasi seseorang bahwa dia akan melakukan sesuatu jika dia telah melihat seorang pria berpakaian putih, atau sensasi pendengaran bahwa dia akan melakukan sesuatu jika seseorang telah mengatakan seperti ini dan itu padanya.
- d. Pengalaman religius yang dialami seseorang saat dia merasakan sensasi tertentu yang bersifat privasi, tetapi sensasi tersebut dari jenis yang tidak bisa dideskripsikan oleh kosakata yang normal, artinya dia memiliki beberapa sensasi analog, seperti sensasi visual atau pendengaran, tetapi berupa analog. Pengalaman ini dikenal dengan pengalaman indera keenam, sifatnya mistik dan sangat sulit atau mustahil untuk mendeskripsikan pengalaman religiusnya, tetapi merasa bahwa ada sesuatu yang harus dijelaskan kalau saja memiliki kata-kata yang bisa menjelaskan pengalaman seperti ini.
  - e. pengalaman religius yang dialami seseorang tanpa harus memiliki sensasi, seperti dia menyadari Tuhan atau realitas abadi atau semacamnya, tetapi bukan karena dia memiliki sensasi tertentu, seperti mistikus yang mengaku mengalami Tuhan melalui 'ketiadaan' atau 'kegelapan' yang intinya menjelaskan bahwa pengalaman mereka dengan Allah tidak dimediasi melalui setiap sensasi, atau seseorang dapat yakin bahwa Allah memberitahunya untuk melakukan seperti ini atau seperti itu, tetapi tidak ada pendengaran atau sensasi lainnya yang terjadi (Swinburne, 2004, 298-300).

Dalam telaahnya, Taftāzānī menyimpulkan bahwa pengalaman sufistik secara substansinya adalah sama, tetapi perbedaan terjadi antara satu sufi dan sufi yang lain merujuk pada asas dalam menafsirkan pengalamannya sendiri yang secara esensinya dipengaruhi oleh peradaban di mana sufi tersebut berada (Taftāzānī, 1987, 3). Taftāzānī mengarahkan pengalaman sufistik pada satu obyek yang dialami. Obyek tersebut adalah Tuhan. Karena Tuhan adalah tunggal maka tentu pengalaman sufistiknya memiliki substansi yang sama, tetapi karena subyek yang mengalami itu memiliki tingkat spiritual yang berbeda maka hasilnya juga berbeda. Selain itu, pengungkapan pengalaman sufistik juga dipengaruhi penguasaan keilmuan yang dimiliki oleh sufi. Jika dia seorang penyair maka dia akan mengungkapkan pengalaman sufistiknya secara sufistik, dan jika dia seorang filsuf maka dia akan menguraikan pengalaman sufistiknya secara filosofis.



## Pengalaman Religius dalam Dunia Sufi

Berdasarkan obyek yang dialami dalam pengalaman religius, maka alam menjadi dua, yaitu alam yang tampak dan alam yang tidak tampak. Alam yang tampak disebut dengan *'ālam al-syahādah* (alam yang tampak), sementara alam yang tidak tampak disebut *'ālam al-ghayb* (alam kegaiban). Jika alam yang tampak dialami dengan *ḥawās zhāhiriyyah* (indera lahiriah) maka alam yang tidak tampak dialami dengan *ḥawās bāthiniyyah* (indera batiniah) (Āmulī, 1422 H, 6: 211).

Lantas bagaimana mengetahui *'ālam al-ghayb* (alam kegaiban)? Suhrāwardī (w. 587 H) menjelaskan bahwa banyak hal yang terjadi pada manusia di luar dari kebiasaannya, seperti bisa menggerakkan sesuatu, mendiamkan sesuatu, menurunkan azab, atau menurunkan hujan. Dia mencontohkan bahwa ada orang yang bisa mengetahui banyak ilmu tanpa banyak belajar dan bisa menyelesaikan banyak masalah. Hal itu disebabkan karena kesempurnaan substansi dirinya dan kedekatannya dengan sumbernya. seraya mengutip ayat, *yang diajarkan kepadanya oleh akal yang sangat kuat lagi mempunyai akal yang cerdas dan menampakkan diri dengan rupa yang asli* (QS. al-Najm [53]: 5-6). Atau ada seseorang yang bisa mengabarkan apa yang akan terjadi, karena tanda-tanda kosmos bisa disaksikan berdasarkan gerakan-gerakan yang telah terjadi dan yang akan terjadi, sementara tidak ada hijab antara diri kita dan tanda-tanda kosmos tersebut kecuali hubungan ragawi. Hal ini bisa terjadi pada sebagian orang saat tidur, atau mereka yang memiliki penyakit yang menyebabkan inderanya lemah, atau dengan cara *riyādhah* (olah spiritual) melalui fakultas-fakultas batin yang bisa melemahkan fakultas imajinasinya. Akhirnya, jiwanya pun mengeluarkan gambaran melalui sesuatu yang suci, kemudian dia melakukan perjalanan menuju alam imajinasi. Mungkin jadi sesuatu yang suci itu menyinari *ḥiss musytarak* (*common sense*), lalu dia menyaksikan bentuk yang indah, baik itu dalam keadaan tidur maupun sadar, atau mendengar puisi yang menyentuh hati, atau bentuk yang gaib itu tampak. Suhrāwardī menyatakan bahwa ketika indera batin mampu menundukkan badan ragawi walaupun tidak secara total, maka itu dari Allah. Suhrāwardī mengutip firman-Nya, *Dan tidak ada bagi seorang pun bahwa Allah berkata-kata dengan dia kecuali dengan perantara wahyu, atau di belakang tabir, atau dengan mengutus seorang utusan lalu mewahyukan padanya dengan izin-Nya apa yang Dia kehendaki. Sesungguhnya Dia Mahatinggi lagi Maha Bijaksana* (QS. al-Syūrā [42]: 51) (Suhrāwardī, 1375 HS, 4:122).

Ḥakīm Tirmidzī (w. 320 H) juga menjelaskan sebab terjadinya *kasyf* (penyingkapan spiritual) saat ruh telah berpaling dari indera lahiriah menuju

batin, maka keadaan indera lahiriah menjadi lemah, sementara keadaan ruh menguat hingga bisa menjadi dominan. Atas dasar ini, zikir dapat membantunya, karena zikir diibaratkan sebagai makanan untuk pertumbuhan ruh hingga akhirnya bisa menyaksikan hakikatnya setelah sebelumnya hanya berupa pengetahuan. Dengan demikian seseorang bisa menyingkap hijab inderawi dan jiwanya menyempurna untuk menerima pemberian *rabbānī*, ilmu laduni, dan penyingkapan ilahi (Tirmidzi, 1426 H, 19).

Sementara menurut Qaysharī, *mukāsyafah* (penyingkapan spiritual) dibagi menjadi dua, yaitu *kasyf ma'nawī* atau *aqlī* (penyingkapan makna atau intelek) dan *kasyf shūrī* (penyingkapan forma, memiliki bentuk). *Kasyf shūrī* adalah penyingkapan yang diperoleh pada alam *mitsāl* (alam imajinatif) melalui lima indera batiniah. *Kasyf shūrī* (penyingkapan forma) terdiri dari lima cara, yaitu:

- a. Dengan cara *musyāhadah* (penyaksian), seperti pesuluk melihat bentuk-bentuk dari ruh yang berjasad.
- b. Dengan cara *simā'* (pendengaran), seperti Nabi Muhammad mendengar wahyu yang turun padanya dalam bentuk ucapan yang tersusun, atau Nabi mendengar seperti suara lonceng, atau Nabi mendengar dengingan lebah dan memahami maksudnya.
- c. Dengan cara *istinsyāq* (penghirupan atau penciuman), seperti mencium atau menghirup *nafahāt ilahiyyah* (hembusan atau bau harum Ilahi), atau mencium *al-fawhāt al-rubūbiyyah* (semerbak bau ketuhanan). Dicontohkan dengan sabda Rasulullah, "Sesungguhnya Allah memiliki hembusan-hembusan pada masa keberadaan kalian, maka hadapilah hembusan-hembusan itu."
- d. Dengan cara *mulāmasah* (perabaan), artinya dengan penyatuan dan penyambungan antara dua cahaya, atau penyatuan antara dua jasad imajinal, seperti hadis yang diriwayatkan oleh 'Abd al-Raḥmān ibn 'Auf bahwa Rasulullah bersabda, "Aku melihat Tuhanku dalam bentuk yang terindah. Allah lalu berkata, 'Wahai Muhammad, dalam masalah apa para malaikat alam tertinggi berdialog?' Aku menjawabnya dua kali, 'Engkau yang paling mengetahui, wahai Tuhanku.' Allah lalu meletakkan telapak tangan-Nya di antara kedua bahu, aku pun mendapatkan rasa dinginnya di antara kedua buah dadaku. Akhirnya, aku mengetahui apa yang ada di langit dan apa yang ada di bumi. Nabi lalu membaca ayat, *Dan begitulah Kami memperlihatkan pada Ibrahim malakut langit dan bumi, supaya dia termasuk orang-orang yang yakin* (QS. al-`An'ām [6]:75).
- e. Dengan cara *dazwq* (perasa, pengecap), seperti pesuluk yang menyaksikan makanan-makanan imajinal di alam *mitsāl*, kemudian dia mengecap rasanya dan memakannya, akhirnya dia mengetahui makna-

makna yang tersembunyi. Nabi bersabda, “Aku bermimpi menyaksikan diriku meminum susu hingga banyak air keluar dari kuku-kukuku, lalu aku memberikan sisaku kepada ‘Umar. Aku menakwilkan air itu dengan ilmu” (Qaysharī, 1428 H, 1: 127-128).

Ibn ‘Arabī mengutip pandangan sufi bahwa hati (*qalb*) merupakan tempat *kasyf* (penyingkapan) dan ilham serta berfungsi sebagai alat makrifat. Selain itu, hati juga merupakan cermin di mana makna-makna kegaiban bermanifestasi pada permukaannya (Ibn ‘Arabī, 1946, 2:4). Pernyataan tersebut ditegaskan oleh Rūzbihān Baqlī (w. 606) saat menjelaskan perjalanan spiritual pesuluk dengan cara berzikir dan membaca al-Qur’an. Dia mengibaratkan pesuluk sebagai orang yang tidur saat indera-indera lahiriah tidak terhubung padanya, sehingga indera-indera batiniahnya fokus pada alam *ghayb* (alam kegaiban) setelah sebelumnya fokus pada alam *syahādah* (alam penyaksian, alam lahiriah). Jiwanya terlepas dari hijab-hijab indera lahiriah kemudian berhadapan dengan alam ghaib saat hakikat-hakikat yang tersembunyi tersingkap menjadi makna-makna dalam bentuk imajinatif. Hal seperti itu juga terjadi pada orang yang tidur saat dia bermimpi menyaksikan bentuk-bentuk imajinatif. Bentuk-bentuk tentu memiliki makna tersendiri, seperti seseorang bermimpi bahwa dia membunuh ular, maka dimaknakan bahwa dia meraih kemenangan atas musuhnya. Semakin tinggi pencapaiannya, maka dia mendapatkan *kasyf* (penyingkapan) yang lebih jelas tanpa bentuk-bentuk imajinatif dan hanya merupakan hakikat itu sendiri. Penyingkapan ini lebih tinggi daripada penyingkapan imajinatif (Baqlī, 1428, 263-264).

Lebih lanjut Ibn ‘Arabī dalam *Fushūsh al-Ḥikam* pada *Fashsh Kalimat Qalbiyyah fī Ḥikmat Syu‘aybiyyah* menyatakan bahwa *‘Ahl al-Kasyf* melihat Allah bermanifestasi pada setiap nafas dan tidak mengulangi manifestasi tersebut. Mereka juga melihat dalam *syuhūd* bahwa setiap manifestasi memberikan penciptaan baru dan melenyapkan penciptaan yang lain (Ibn ‘Arabī, 1946, 1:126). Ibn ‘Arabī mendeskripsikan *‘ahl al-Kasyf* sebagai *shāhib al-dzawq* (pemilik cita rasa). Orang ini menyaksikan Allah pada segala sesuatu dan menyembah-Nya dalam setiap manifestasi. Hatinya meliputi setiap bentuk dari bentuk-bentuk-Nya. Ibn ‘Arabī menegaskan maksud ini dengan hadis qudsi, “Bumi-Ku dan langit-Ku tidak bisa meliputi Diri-Ku, tetapi hati hamba-Ku yang beriman bisa meliputi Diri-Ku.” Maksudnya, hatinya hanya meliputi *al-Ḥaqq*, karena dia menyaksikan *al-Ḥaqq* pada setiap bentuk yang masuk pada hatinya dan dia tidak pernah menyaksikan bentuk-bentuk tersebut dari sisi sebagai bentuk atau sebagai ciptaan (Ibn ‘Arabī, 1946, 2:78).

Pada dasarnya, *kasyf* tidak bertentangan dengan keimanan. Hal ini dikuatkan oleh pernyataan Ibn ‘Arabī bahwa ilmu *ahlullah* yang didapatkan

dari *kasyf* (penyingkapan) itu sama dalam bentuk keimanan, maka setiap yang bisa diterima oleh iman itu bisa disingkap dengan *kasyf ahlullāh*, karena semuanya itu benar dan dikabarkan oleh Rasulullah. Ibn 'Arabī memaknakan ulama dalam hadis, "Ulama adalah para pewaris nabi," sebagai ulama para *ahl kasyf*. Karena para nabi tidak mewariskan dinar dan dirham, tetapi mereka mewariskan ilmu Ilahi. Ilmu Ilahi hanya dikhususkan bagi para *ahl kasyf* (Ibn 'Arabī, t.th, 1: 218). Berdasarkan pandangan Ibn 'Arabī maka yang disebut sebagai ulama adalah ahli mukasyafah. Orang yang tidak pernah mukasyafah tidak bisa disebut sebagai ulama pewaris nabi.

## Pengalaman Religius dalam Tafsir Ibn 'Arabī

### 1. Ikatan Kehambaan sebagai Dasar Keberadaan Pengalaman Religius

Surat al-A'rāf [7]:172 dijadikan dasar pengalaman religius, karena ayat ini menjelaskan bagaimana setiap individu telah memberikan kesaksian pada Tuhan. Pemberian kesaksian pada Tuhan terjadi sebelum manusia diciptakan pada alam materi. Dengan pemberian kesaksian ini menjelaskan bahwa manusia memiliki keterikatan dengan Tuhan atau keterikatan dengan sesuatu yang suci. Keterikatan ini akan berbeda pada setiap individu sesuai dengan kapasitasnya menghadirkan Tuhan pada dirinya sendiri, atau bagaimana kesadarannya terhadap keberadaan Tuhan yang selalu menyertainya. Kehadiran Tuhan pada dirinya digambarkan seperti hakikat dan bayangan. Berdasarkan konsep *waḥdat al-wujūd*, manusia adalah lokus manifestasi dari nama-nama-Nya dan sifat-sifat-Nya. Karena manusia sebagai lokus manifestasi maka dia tidak bisa melepaskan dirinya dari Yang bermanifestasi, sebagaimana bayangan tidak pernah lepas dari hakikat.

Allah berfirman,

وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ

Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu mengeluarkan keturunan anak-anak Adam dari sulbi mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap jiwa mereka (seraya berfirman), "Bukankah Aku ini Tuhanmu?" Mereka menjawab, "Betul (Engkau Tuhan kami), kami menjadi saksi." (Kami lakukan yang demikian itu) agar di hari kiamat kamu tidak mengatakan, "Sesungguhnya kami (Bani Adam) lengah terhadap (kesaksian Tauhid) ini" (QS. al-A'rāf [7]: 172).

Bagi Ibn 'Arabī, sekiranya manusia tidak memiliki keberadaan dalam bentuk Adam yang bersifat unsur, yang telah ditentukan, yang bisa dilihat, dan yang berbeda-beda di sisi Allah dalam ilmu-Nya dan penglihatan-Nya serta di sisi manusia itu sendiri, maka pasti manusia tidak akan mengatakan, "*balā* (tentu) Kamu Tuhan kami" (QS. al-A'rāf [7]: 172). Hal ini karena ketika Allah mewujudkan Adam dan menyempurnakannya sebagaimana Dia menyempurnakan kosmos, Dia menempatkan bentuk-bentuk semua manusia dalam bentuk atau forma Adam, kemudian Dia menggenggam bentuk-bentuk tersebut pada sulbi Adam, sementara Adam tidak mengetahui apa yang terkandung pada dirinya. Allah memiliki wajah yang khusus pada setiap bentuk manusia. Dengan wajah itulah Allah berdialog dengan manusia. Dari wajah itu manusia mendatangi-Nya dan dari wajah itu manusia mengakui ketuhanan-Nya (Ghurāb, 1410 H, 2:186).

Berkaitan dengan ayat di atas, dari sisi tasawwuf teoritis tampak pada pernyataan Ibn 'Arabī bahwa Allah memiliki wajah yang khusus pada setiap bentuk manusia. Wajah itu tidak lain adalah nama-nama-Nya yang termanifestasi pada setiap manusia. Maka itu, Allah berdialog dengan manusia dengan wajah-Nya. Sebagaimana ucapan Ali ibn Abī Thālib, "Barangsiapa yang mengenal diri-Nya maka Dia telah mengenal Tuhannya." (Dalam Sulamī, 1369 H, 1:150). Setiap orang memiliki wajah sendiri dari manifestasi nama Tuhan, karena itulah setiap manusia mendatangi Tuhannya yang telah termanifestasi pada diri-Nya, yaitu Tuhan yang telah diakuinya saat persaksian. Ini sesuai dengan firman-Nya, *Wahai manusia, sesungguhnya kamu telah bekerja dengan sungguh-sungguh menuju Tuhanmu, maka pasti kamu akan menemui-Nya* (QS.al-Insyiqāq [84]: 6). Pengakuan pada ayat tersebut menetapkan adanya pengakuan manusia terhadap keberadaan Allah sebagai Tuan, Pemilik, dan Pengatur bukan pengakuan terhadap keesaan-Nya. Pengakuan ini disebut fitrah oleh Ibn 'Arabī karena setiap orang dilahirkan dalam keadaan fitrah. Ini diartikan sebagai perjanjian murni pada diri manusia

Ibn 'Arabī juga mengatakan bahwa Allah menanyakan kesaksian mereka terhadap *rubūbiyyah*-Nya (ke-Tuan-an-Nya) bukan terhadap ketunggalan-Nya, karena Dia mengetahui bahwa di antara mereka ada yang menjadi musyrik ketika berada di dunia. Itulah sebabnya Dia menanyakan, "Bukankah Aku Tuhanmu (Tuanmu)?" tidak menanyakan, "bukankah Aku satu?" Maka mereka pun mengakui ketuhanan-Nya (ke-Tuan-an-Nya), artinya Dia adalah Tuan mereka. Ibn 'Arabī menguraikan bahwa bisa saja ada seorang budak tetapi memiliki dua tuan yang berkongsi, maka ketika seorang tuan bertanya pada budaknya, "Bukankah aku tuanmu yang mengaturlmu? tentu budak akan mengiyakannya. Jadi, pengakuan pada

ayat tersebut adalah pengakuan terhadap keberadaan Allah sebagai Tuan, Pemilik, dan Pengatur bukan pengakuan terhadap keesaan-Nya. Atas dasar ini, fitrah itu pada dasarnya adalah pengakuan akan keberadaan Allah sebagai Pemilik atau Tuan, bukan sebagai Yang Satu, sebagaimana setiap orang dilahirkan dalam keadaan fitrah. Ini diartikan sebagai perjanjian murni pada diri manusia (Ghurāb, 1410 H, 2: 187-188).

Lebih mendalam Ibn 'Arabī menyatakan bahwa ketika Allah menciptakan ruh manusia, Dia menciptakannya sempurna, baligh, berakal, berpengetahuan dan beriman pada keEsaan Allah serta mengakui *rubūbiyyah*-Nya. Ini merupakan fitrah yang dalam keadaan seperti itu Allah menciptakan manusia. Sekiranya secara esensinya dia tidak berakal, tentu dia tidak mengakui *rubūbiyyah* sebagai Penciptanya saat pengambilan janji, karena *al-Ḥaqq* tidak berdialog kecuali dengan yang berakal dan mampu memahami dialog-Nya. Dengan fitrah tersebut, manusia dituntut memenuhi kewajibannya sebagai hamba karena adanya pengakuan tersebut. Ibn 'Arabī mencontohkan bahwa jika seseorang membeli budak dari orang lain maka disyaratkan budak itu berikrar bahwa dia telah menjadi milik pembelinya dan tidak hanya sekedar mendengar klaim orang itu bahwa dia adalah pemiliknya. Dengan kata lain, tidak bisa dijadikan hujjah pada budak hanya dengan klaim tuannya saja kecuali budak itu juga telah mengakui bahwa dia dimiliki oleh pembelinya. Ibn 'Arabī menyimpulkan bahwa inti cobaan adalah adanya pengakuan. Siapa pun yang tidak memiliki pengakuan maka dia tidak akan dicoba dan diuji. Allah tidak memberikan taklif pada manusia kecuali karena adanya pengakuan. Artinya, saat Allah mengatakan, "Bukankah Aku Tuanmu?" dan manusia menjawab, "Benar;" maka pengakuan terhadap ke-Tuan-an-Nya pada manusia tidak lain adalah pengakuan manusia terhadap kehambaannya pada Allah. Kehambaan secara esensinya mengharuskan ketaatan pada Tuan. Ketika manusia telah mengakui ke-Tuan-an-Nya, maka Dia memikulkan beban padanya untuk menguji apakah pengakuannya itu jujur atau tidak (Ghurāb, 1410 H, 2:188).

Uniknya di sisi yang lain, Ibn 'Arabī juga menjelaskan bahwa Allah mewujudkan manusia di dunia berdasarkan fitrah tersebut yang juga berkaitan ketunggalan-Nya. Dia menguraikannya bahwa orang yang beriman mengakui keimanannya dengan membenarkan keberadaan Allah dan ketunggalan-Nya serta tidak ada tuhan selain Dia. Apakah orang ini jujur atau tidak? Allah meletakkan berbagai macam sebab di hadapannya. Jika Allah mengaruniakan cahaya pada dirinya dan dengan cahaya itu dia menyingkap tirai semua sebab, akhirnya dia melihat *al-Ḥaqq* sebagai Penyebab yang berada di balik segala sebab, atau dia melihat-Nya sebagai Pencipta dan Yang memenuhi segala hajatnya. Itulah mukmin sejati yang

mendapat cahaya dari Tuhannya dan yang jujur terhadap pengakuannya. Adapun yang belum mendapat cahaya maka dia mengakui ketuhanan segala sebab yang dijadikan hijab antara dirinya dan Allah. Akhirnya, orang tersebut menghubungkan ketuhanan pada yang tidak berhak, maka dia telah berdusta dengan pengakuannya dengan banyaknya sebab (Ghurāb, 1410 H, 2:189). Namun, hal ini tidak bertentangan dengan penjelasan sebelumnya yang berkaitan dengan pertanyaan tentang ke-Tuan-an-Nya, karena penyaksian akan terhadap Diri-Nya juga berarti penyaksian akan ketunggalan-Nya.

Di akhir pembahasannya, Ibn 'Arabī menasehati bahwa manusia itu lengah, lalai dan lupa, karena dia melihat dirinya menjadi tuan pada yang lain dari hamba-hamba-Nya. Oleh sebab itu, hendaknya manusia berusaha untuk menjadi hamba yang murni saat kematiannya. Tidak ada lagi pengakuan sebagai tuan pada siapa pun dari makhluk-Nya. Dia melihat dirinya senantiasa fakir pada segala sesuatu dari sisi kefakirannya kepada Allah (Ghurāb, 1410 H, 2 :189-190).

Dari sisi ini, Ibn 'Arabī juga melihat sisi tasawwuf praktisnya dengan pernyataannya bahwa pada saat manusia mengakui ke-Tuan-an-Nya maka saat itu dia sudah menjadi manusia sempurna yang baligh, berakal, berpengetahuan, dan beriman. Oleh karena itu, pada saat manusia berada di dunia, dia akan mengerahkan apa yang dimilikinya untuk kembali pada Tuhannya. Hal ini disimpulkan karena inti cobaan adalah adanya pengakuan. Siapapun yang tidak memiliki pengakuan maka dia tidak akan dicoba dan diuji. Cobaan ini untuk melihat kejujurannya saat mengakui ketuhanan-Nya. Cobaan ini juga dilalui oleh manusia untuk meraih cahaya-Nya sehingga mereka yang disingkapkan oleh Allah akan menyaksikan Allah sebagai Penyebab segala sebab sebagaimana pengakuan sebelumnya, sementara mereka yang terhibab masih bersandar pada sebab-sebab selain-Nya.

Penafsiran Ibn 'Arabī tentang ayat ini merupakan hal yang baru. Dia menyebut pengakuan terhadap Tuhan sebagai fitrah manusia. Di antara tafsir sufi yang telah diteliti, penulis belum menemukan penggunaan kata fitrah dalam menafsirkan ayat ini. Bersandar pada ayat pengambilan kesaksian, Ibn 'Arabī menyatakan bahwa dasar atau inti segala sesuatu adalah kesucian. Najis merupakan sesuatu yang bersifat aksiden yang menempati dasar. Manusia selalu suci selama aksiden belum ada. Menurut pandangan Ibn 'Arabī, hamba itu suci dasarnya dalam penghambaan, karena dia adalah makhluk yang diciptakan berdasarkan fitrah, yaitu pengakuan kehambaan terhadap Tuhannya (Ibn 'Arabī, t.th, 1:381). Dengan ayat, *bukankan Aku Tuhanmu? Mereka menjawab, "Tentu,"* Ibn 'Arabī menafsirkan bahwa manusia telah menyaksikan rubūbiyyah sebelum segala sesuatu, atau sebelum dia terwujud di alam materi (Ibn 'Arabī, t.th, 1:57).

Penjelasan Ibn ʿArabī yang disebutkan dalam tafsir *Raḥmah min al-Raḥmān fī Tafsīr wa ʿIsyārāt al-Qurʾān* merupakan uraiannya yang terdapat dalam kitab *al-Futūḥāt al-Makkiyyah* (Ibn ʿArabī, t.th, 2:618; 3:24; 4:122). Adapun yang tidak dikutip adalah pemaknaan ayat tersebut sebagai pengambilan kesaksian dalam arti bahwa dasar atau inti segala sesuatu adalah kesucian.

## 2. Pengalaman Religius Orang yang Beriman dengan Mendapatkan Petunjuk dari Allah

Pengalaman religius yang dirasakan oleh orang yang beriman adalah hatinya mendapat petunjuk dari Allah. Hal ini dijelaskan pada ayat 11 dari surat al-Taghābun. Dengan demikian, keimanan seseorang pada Allah juga memberikan efek pada dirinya

Allah berfirman,

مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ يَهْدِ اللَّهُ قَلْبَهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

*Tidak ada sesuatu musibah pun yang menimpa seseorang kecuali dengan izin Allah. Barang siapa yang beriman kepada Allah, niscaya Dia akan memberi petunjuk kepada hatinya. Dan Allah Maha Mengetahui segala sesuatu.* (QS. al-Taghābun [64]: 11).

Ibn ʿArabī menyebutkan bahwa ayat ini sebagai penegasan pada tauhid musibah dalam arti segala musibah dikembalikan pada Allah. Hal ini supaya seseorang tidak lagi merasa sedih jika dia ditimpa musibah. Ini bisa diraih bagi orang yang bisa menjaga keberadaan tauhid tersebut. Itulah sebabnya Allah memuji orang yang mengatakan, *sesungguhnya kami milik Allah dan kepada-Nya kami kembali* (QS. al-Baqarah [2]: 156) saat musibah menimpanya. Karena dia adalah milik Allah dalam setiap keadaannya dan kepada-Nya dia kembali saat berpisah dari keadaan tersebut. Semua yang ada pada setiap orang merupakan suatu amanat sampai batas waktu yang telah ditentukan. Jika itu merupakan amanat diambil kembali, maka ia kembali pada Pemiliknya. Oleh karena itu, tauhid musibah merupakan obat yang paling manjur untuk digunakan menghadapi musibah. Itulah sebabnya Allah memberitahukan bahwa apa yang dimiliki manusia itu datang dari Allah, *Mereka itulah yang mendapatkan salawat (keberkahan yang sempurna) dan rahmat dari Tuhan mereka, dan mereka itulah orang-orang yang mendapat petunjuk* (QS. al-Baqarah [2]: 157). (Ghurāb, 1410 H, 4: 366). Dari tafsir ini bisa disimpulkan bahwa pengalaman religius hadir dalam bentuk kesadaran manusia akan kehadiran Allah dalam setiap



musibah yang menimpanya. Yang dimaksud dengan petunjuk dari Allah pada hatinya tidak lain merupakan kesadaran dirinya sebagai milik Allah sehingga dia tidak bersedih saat ditimpa musibah.

### 3. Pengalaman Religius Orang yang Bertakwa dengan Mendapatkan *al-Furqān*

*Furqān* (pembeda antara yang baik dan yang buruk) diberikan bagi orang yang beriman dan bertakwa. Ini disebutkan pada surat al-Anfāl [8]: 29.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا وَ يُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَ يُغْفِرْ لَكُمْ وَ اللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ

*Hai orang-orang yang beriman, jika kamu bertakwa kepada Allah, niscaya Dia akan memberikan kepadamu (kekuatan) pembeda (antara yang hak dan yang batil di dalam hatimu), menghapuskan segala kesalahan-kesalahanmu, dan mengampuni (dosa-dosa)mu. Dan Allah mempunyai karunia yang besar. (QS. al-Anfāl [8]: 29).*

Pengamalan religius dimaknakan oleh Ibn 'Arabī dengan menafsirkan, *jika kalian bertakwa pada Allah* (QS. al-`Anfāl [8]:29) dalam arti mengamalkan berdasarkan taklid terhadap apa yang diimani, lalu efek dari tindakan tersebut menghasilkan ilmu tentang Allah. Dengan ilmu tersebut dia bisa membedakan antara yang hak dan yang batil melalui *bashīrah* (penglihatan batin) yang benar. Artinya, Allah mengajarkan pada orang yang bertakwa tentang ilmu-Nya yang tidak ternodai oleh keraguan dan syubhat. Ibn 'Arabī menambahkan bahwa Allah menjadikan *furqān* bagi orang yang beriman dengan cara memberikan pemahaman terhadap makna-makna al-Qur'an. Orang tersebut memahami maksud dari Yang Berkata dengan mengetahui berbagai sudut pandang dari apa yang terkandung dari perkataan-Nya. Yang dimaksud dengan pemahaman adalah memahami apa yang dimaksud oleh Yang Berkata melalui perkataan-Nya, apakah Dia menginginkan semua sisi dari apa yang terkandung dalam perkataan-Nya, atau sebagian sisi saja. Itulah sebabnya harus dibedakan antara pemahaman terhadap perkataan-Nya dan pemahaman dari apa yang diinginkan oleh Yang Berkata. Orang yang memahami apa yang dimaksud dari Yang Berkata pasti memahami perkataan-Nya, tetapi orang yang memahami perkataan belum tentu memahami apa yang diinginkan oleh Yang Berkata, apakah semua sisi diinginkan, atau sebagian saja (Ghurāb, 1410, 2:226-227).

Ibn 'Arabī juga memaknakan *furqān* sebagai ilmu *mukāsyafah*, yaitu

ilmu yang didapatkan dari olah spiritual. Ini juga dijelaskan dalam firman-Nya, *bertakwalah pada Allah dan Allah mengajarkan kalian* (QS.al-Baqarah [2]: 282). Ini merupakan ilmu yang didapatkan sebagai akibat dari ketakwaan, karena itu bukan merupakan ilmu pemberian. Allah menjadikan ketakwaan sebagai jalan untuk mendapatkan ilmu tersebut, sementara ilmu *wahbī* (pemberian) tidak didapatkan dari satu sebab apapun, tetapi datang dari sisi-Nya. Allah menjadikan *furqān* bagi hamba-Nya dari ilmu-ilmu Ilahi yang tersembunyi dari sebagian besar makhluk-Nya. Dengan *furqān* itu, hamba-Nya bisa membedakan antara Allah dan tuhan-tuhan yang disembah oleh orang-orang musyrik. Dengan *furqān* itu, dia bisa membedakan antara apa yang diketahui oleh hamba-Nya dari Allah melalui *ilmu khabarī* (yang dikabarkan), ilmu teoritis, dan ilmu yang dihasilkan dari ketakwaan. Dengan *furqān* itu juga, dia bisa membedakan antara apa yang layak bagi-Nya dan apa yang layak bagi dirinya sehingga dia bisa menempatkan sesuai pada posisinya. Orang yang mengaku bahwa dia adalah bertakwa, tetapi belum mendapatkan ilmu ini, maka pengakuan tersebut tidak benar. (Ghurāb, 1410, 2:227).

Selanjutnya Ibn 'Arabī menyatakan bahwa seorang nabi tidak memiliki pandangan teoritis terhadap ilmu tentang Allah sebelum kenabiannya dan itu juga tidak layak baginya. Demikian juga wali yang terpilih tidak memiliki pandangan tersebut. Jika seorang wali memiliki ilmu tentang Allah dari hasil pemikiran, maka dia bukan terpilih, meskipun dia itu wali dan dia juga bukan termasuk orang yang mendapatkan warisan kitab Ilahi dari Allah. Siapa pun yang mendapat inayah dari Allah, maka Dia pasti menjaganya sebelum memilihnya. Dia memilihnya untuk Diri-Nya dan menghalanginya untuk menuntut ilmu-ilmu teoritis. Dia mengaruniakan padanya keimanan terhadap Allah dan terhadap apa yang dibawa oleh Nabi-Nya dari sisi Allah melalui bahasa utusan Allah (Ghurāb, 1410, 2:228).

Bagi Ibn 'Arabī, *furqān* merupakan hasil dari ketakwaan. Al-Qur'an secara esensinya mengandung *furqān* (pembeda), tetapi *furqān* yang dimaksud adalah *furqān* yang merupakan hasil dari perbuatan mengamalkan al-Qur'an. Dengan ketakwaan juga dihasilkan perlindungan dari segala yang tercela. *Dia menutup sayyi'āt kalian* (QS. al-'Anfāl [8]:29), artinya Dia menirai kalian dari apa yang menyakiti kalian atau yang menjadi buruk bagi kalian hingga membuat kalian merasa pedih saat menyaksikannya (Ghurāb, 1410, vol. 2, 228).

Selain itu untuk menjelaskan pengalaman religius yang didapatkan dari hasil ketakwaan, Ibn 'Arabī juga menghubungkan ayat di atas dengan beberapa ayat, seperti, *Dia menjadikan cahaya bagi kalian yang dengan cahaya itu kalian berjalan* (QS. al-Ḥadīd [57]:28), dan *bertakwalah pada Allah, dan Allah mengajarkan ilmu pada kalian* (QS. al-Baqarah [2]:282),

*Lalu mereka bertemu dengan seorang hamba di antara hamba-hamba Kami yang telah Kami berikan kepadanya rahmat dari sisi Kami, dan yang telah Kami ajarkan kepadanya ilmu dari sisi Kami* (QS. al-Kahfi [18]:65). Setelah itu Ibn 'Arabī mengutip pandangan al-Junayd dan Abū Yazīd al-Busthāmī,

Junayd ditanya, “Dengan apa kamu mendapat apa yang telah kamu dapatkan sekarang?” Dia menjawab, “Dengan duduk di bawah derajat (spiritual) itu selama tiga puluh tahun.” (Di sisi lain lain) Abu Yazīd berkata, “Kalian mengambil ilmu kalian dari seseorang yang telah mati ke orang mati yang lain, sementara kami mengambil ilmu kami dari Yang Mahahidup lagi tidak pernah mati” (Ibn 'Arabī, t.th, 1:31).

Kemudian, Ibn 'Arabī memaparkan tiga tingkatan ilmu. *Pertama*, *'ilm al-'aql* (ilmu akal), yaitu ilmu yang secara niscaya ada pada diri seseorang, atau ilmu yang didapatkan oleh seseorang melalui penalaran terhadap suatu dalil dengan syarat yang ditunjukkan oleh sudut pandang dalil itu dan diperlakukan sama pada sesuatu yang sejenisnya dalam alam pikiran yang tugasnya menghimpun hal-hal yang sama. Oleh sebab itu, terma yang disebutkan dalam teori dari ilmu ini adalah terma valid atau tidak valid. *Kedua*, *'ilm al-aḥwāl* (keadaan-keadaan) adalah ilmu yang hanya bisa didapatkan melalui *dzawq* (cita rasa), oleh sebab itu orang yang berakal tidak mampu mendefinisikannya, atau membuat pengertiannya dan juga tidak bisa menetapkan suatu dalil akan pengetahuan terhadap *al-aḥwāl* (keadaan-keadaan) tersebut, seperti ilmu tentang manisnya madu, nikmatnya bersetubuh, cinta, ekstase, rindu dan serupanya. Ini merupakan ilmu yang tidak diketahui oleh seseorang kecuali dia melakukannya, merasakannya, atau serupanya. *Ketiga*, *'ilm al-'asrār* adalah ilmu yang melampaui akal, yaitu ilmu yang ditiup oleh *rūḥ al-quds* pada hati. Ini hanya dikhususkan pada nabi dan wali. Ada dua jenis ilmu ini. Satu di antaranya diketahui dengan akal, seperti ilmu pertama, tetapi orang yang mengetahuinya tidak mendapatkannya melalui penalaran atau pikiran. Yang lain dibagi menjadi dua, yaitu ilmu yang memiliki keterikatan dengan ilmu yang tingkatan kedua, tetapi keberadaannya lebih mulia darinya, dan yang lainnya adalah ilmu *akhbār* (kabar-kabar). Ilmu ini berupa kabar jujur atau kabar bohong. Oleh karena itu yang mengabarkannya terlebih dahulu dibuktikan kejujurannya saat mengabarkan dan dibuktikan kemakshumannya terhadap apa yang dikabarkannya, seperti para nabi mengabarkan dari Allah, atau mengabarkan surga dan isinya. Ucapan bahwa di akhirat ada surga adalah ilmu *akhbār*, ucapan bahwa pada hari kiamat ada telaga yang isinya lebih manis daripada madu adalah ilmu *dzawq*, dan ucapan bahwa Allah ada dan tidak ada satupun yang bersama-Nya adalah ilmu akal (Ibn 'Arabī, t.th, 1:23).

#### 4. Pengalaman Religius Orang-orang yang Bermujahadah dengan Mendapatkan Petunjuk

Berdasarkan kandungan ayat 69 dari surat al-'Ankabūt, disimpulkan bahwa pengalaman religius orang yang bermujahadah adalah diberi petunjuk pada beberapa jalan.

Allah berfirman.

وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ

*Dan orang-orang yang berjihad untuk (mencari keridaan) Kami, benar-benar akan Kami tunjukkan Kepada mereka jalan-jalan Kami. Dan sesungguhnya Allah benar-benar beserta orang-orang yang berbuat baik (QS. al-'Ankabūt [29]: 69).*

Ibn 'Arabī menjelaskan bahwa Allah memerintahkan untuk memerangi perbuatan-perbuatan yang dinyatakan berasal dari hamba-Nya, karena semua perbuatan adalah perbuatan-perbuatan Allah dalam bentuk ciptaan dan takdir. Atas dasar ini, seseorang tidak bermujahadah kecuali pada-Nya, jadi bukan pada musuh, karena sesuatu tidak menjadi musuh kecuali karena dilihat dari sisi perbuatan-perbuatan. Ibn 'Arabī menguraikannya bahwa jika seseorang bermujahadah pada-Nya dengan melaksanakan perintah-Nya, niscaya Allah memberikan petunjuk pada jalan-Nya, yaitu jalan yang mendatangkan kebahagiaan padanya. Jalan kebahagiaan itu adalah jalan disyariatkan. Allah menerangkan jalan kebahagiaan pada hamba-Nya, lalu dia masuk pada jalan tersebut, akhirnya dia melihat bahwa subyek yang bermujahadah dan obyek yang dimujahadah adalah Allah. Jadi, maksud dari *lanahdiyannahum subulanā* (niscaya Kami memberi petunjuk pada kalian) adalah Allah menjelaskan pada mereka supaya mereka mengetahui pada siapa mereka bermujahadah. Itulah sebabnya mengapa Allah mengakhiri ayat ini dengan, *sesungguhnya Allah bersama dengan orang yang berbuat ihsān* (QS. al-'Ankabūt [29]:69), karena *ihsān* adalah kamu menyembah Allah seakan-akan kamu melihat-Nya. Maka, jika hamba telah melihat-Nya, niscaya dia mengetahui bahwa jihad itu dari-Nya dan pada-Nya (Ghurāb, 1410, 3:340).

Ibn 'Arabī juga menanyakan pada pembaca berkaitan dengan ayat, *dan orang-orang bermujahadah pada Kami, niscaya Kami menunjukkan jalan-jalan Kami pada mereka* (QS. al-'Ankabūt [29]:69), "Lantas di manakah Anda? Jalan-jalan baru jelas setelah berjihad, kemudian dia bersuluk pada jalan-jalan itu. Suluk adalah safar, sementara safar merupakan bagian dari siksaan. Jadi, pesuluk itu berpindah dari satu siksaan ke siksaan yang lain.

Jika demikian, maka tidak ada kata istirahat” (Ghurāb, 1410, 3:340).

Dalam menafsirkan ayat ini, Ibn ‘Arabī menggunakan pendekatan *waḥdat al-wujūd*. Dia menyatakan bahwa subyek yang bermujahadah dan obyek yang dimujahadah tidak lain adalah Allah, karena perbuatan dari subyek yang bermujahadah dan perbuatan dari obyek yang dimujahadah merupakan manifestasi dari-Nya, karena semua perbuatan tersebut adalah perbuatan-perbuatan Allah sebagai ciptaan dan takdir. Bagi Ibn ‘Arabī, maksud dari *lanahdiyannahum subulanā* (niscaya Kami memberi petunjuk pada kalian) adalah Allah menjelaskan pada mereka supaya mereka sadar pada siapa mereka bermujahadah.

Ibn ‘Arabī membagi empat kelompok orang yang melakukan *mujāhadah*, yaitu:

- 1) Orang yang bermujahadah tanpa terikat oleh suatu hal, disebutkan dalam firman-Nya, *Dan Allah melebihkan orang-orang yang bermujahadah atas orang-orang yang duduk* (QS. al-Nisā` [4]:95).
- 2) Orang yang bermujahadah dengan terikat pada “jalan Allah,” disebutkan dalam firman-Nya, *dan orang-orang yang bermujahadah pada jalan Allah* (QS. al-Nisā` [4]:95).
- 3) Orang yang bermujahadah dengan terikat pada “Allah,” disebut dalam firman-Nya, *dan orang-orang yang bermujahadah pada Kami, niscaya Kami menunjukkan jalan-jalan Kami pada mereka* (QS. al-‘Ankabūt [29]: 69), artinya Allah menjelaskan pada mereka hingga mereka mengetahui pada siapa mereka bermujahadah.
- 4) Orang yang bermujahadah pada Allah dengan sebenar-benarnya jihad bermakna keistimewaan mereka berbeda dengan orang yang bermujahadah tanpa ikatan ini (sebenarnya jihad), seperti orang yang bertakwa *dengan sebenar-benarnya takwa* (QS. Āli ‘Imrān [3]:102) dan orang yang membaca kitab dengan *sebenarnya membaca* (QS. al-Baqarah [2]:121) (Ibn ‘Arabī, t.th, 2:145).

Menurut Ibn ‘Arabī, maqam *mujāhadah* selalu disertai dengan taklif. Selama taklif masih ada maka mujahadah tetap ada. Begitu sebaliknya, jika hukum taklif sudah tidak ada maka mujahadah juga tidak ada. Mujahadah selalu berkaitan usaha yang sungguh-sungguh, menghadapi kesulitan, dan menahan penderitaan. Atas dasar ini, Allah melapangkan *mukallaf* (orang yang diberi taklif atau beban) dengan perbuatan yang bersifat mubah (Ibn ‘Arabī, t.th, 2:145).

Ibn ‘Arabī juga menafsirkan *subul* (jalan-jalan, bentuk plural dari *sabīl*) pada ayat tersebut yang dihubungkan dengan firman-Nya, *dan janganlah kalian mengikuti jalan-jalan (lain), karena jalan-jalan itu dapat*

*mencerai-beraikan kalian dari jalan-Nya* (QS. al-`An`ām [6]:153) sebagai jalan kebahagiaan. Meskipun demikian Ibn 'Arabī akhirnya juga mengatakan bahwa semua jalan juga menuju Allah, karena Allah adalah akhir setiap jalan. Ini ditegaskan dengan firman-Nya, *dan kepada-Nya semua urusan dikembalikan* (QS. Hūd [11]: 123). Namun, tidak semua yang kembali pada-Nya itu bahagia, maka itu jalan kebahagiaan itu disyariatkan bukan jalan yang lain (Ibn 'Arabī, t.th, 2:148).

Dalam penafsiran ayat di atas bisa disimpulkan bahwa Ibn 'Arabī menjelaskan tentang definisi mujahadah, kelompok orang yang bermujahadah dan pengalaman religius orang yang bermujahadah. Pengalaman religiusnya adalah kesadaran manusia bahwa dia sedang bermujahadah pada-Nya dan dari-Nya untuk menuju-Nya.

## **Kesimpulan**

Berdasarkan penelitian ini, Ibn 'Arabī menjelaskan bahwa dasar pengalaman religius setiap karena adanya perjanjian hamba dengan Tuhannya. Perjanjian itu menjelaskan adanya keterikatan manusia dengan Tuhan atau sesuatu yang suci. Dalam hal ini dinamakan fitrah. Namun demikian, karena Allah memiliki wajah yang khusus pada setiap manusia, maka tentu kapasitas pengalaman religius itu memiliki tingkatan yang berbeda pada setiap manusia. Dengan wajah khusus itulah Allah bermanifestasi pada manusia, dan dari wajah itu juga setiap manusia mendatangi-Nya dan manusia mengakui ketuhanan-Nya. Dengan adanya pengakuan manusia terhadap Tuhan menunjukkan manusia siap menjadi lokus manifestasi nama-nama Tuhan yang senantiasa berganti berdasarkan proses ujian dan cobaan. Berkaitan dengan tingkatan pengalaman religius dalam tafsir Ibnu Arabi didasarkan pada perbedaan kualitas individu seseorang. Keimanan seseorang pada Allah menghasilkan pengalaman religius dalam bentuk kesadaran seorang mukmin bahwa dia mengakui bahwa segala musibah yang menyimpannya dikembalikan pada Allah supaya mereka tidak merasa sedih. Kesadaran ini dibangun pada dua hal, yaitu *pertama*, semua adalah milik Allah dalam setiap keadaannya dan *kedua*, semua yang ada pada setiap orang merupakan suatu amanat sampai batas waktu yang telah ditentukan. Adapun ketakwaan seseorang menghasilkan pengalaman religius dalam bentuk mendapat ilmu tentang Allah, memahami makna-makna al-Qur'an dan memahami maksud dari Yang Berkata dengan mengetahui berbagai sudut pandang dari apa yang terkandung dari perkataan-Nya, dan mendapat ilmu *mukāsyafah* (penyingkapan spiritual). Sementara mujahadah yang dilakukan oleh seseorang akan mewujudkan pengalaman religius dalam bentuk

meraih petunjuk pada jalan-Nya, yaitu jalan yang mendatangkan kebahagiaan padanya hingga bisa melihat-Nya dan menyadari bahwa mujahadah itu sendiri berasal dari-Nya dan pada-Nya.

## DAFTAR RUJUKAN

- Āmulī, Jawādī. 1380 HS. *Intizhār Basyar al-Dīn*. Qom: Markaze Nashr Isra.
- Āmulī, Sayyid Ḥaydar. 1422 H. *al-Muḥīth al-A'zham wa al-Bahr al-Khidham*. Tehran: Muassasah al-Thiba'ah wa al-Nasyr fi Wizarah al-Irsyad al-Islami.
- Āstiyānī, Jalāl al-Dīn. 1370 HS. *Syarḥ Muqaddimah Qaysharī bar Fushūsh Hikam*. Tehran: Intisyārāt Amir Kabir.
- Davis, Caroline Franks, 1989. *The Evidential Force of Religious Experience*. Oxford: Clarendon Press.
- Fazeli, Seyyed. 2014. "Argumentasi Seputar Ineffability (Kualitas Tak Tertuliskannya Pengalaman Mistis)". *Kanz Philosophia: A Journal for Islamic Philosophy and Mysticism* 1(1) : 1-27. <http://dx.doi.org/10.20871/kpjipm.v1i1.1>.
- Fayumī, `Aḥmad ibn Muḥammad. t.t. *al-Mishbāḥ al-Munīr fī Gharīb al-Syarḥ al-Kabīr li al-Rāfi'ī*. cet. Kedua. Qum: Muassasah Dār al-Hijrah.
- al-Hujwiri, `Alī ibn `Utsmān. 1428 H. *Kasyf al-Mahjūb*. Diterjemahkan ke bahasa Arab oleh Maḥmūd Aḥmad Madhi Abū al-Azaim. Kairo: Maktabat al-Tsaqafah al-Dīniyyah.
- Harold, Ellens, J. 2008. *Understanding Religious Experience: what the Bible says about spirituality*. London: Praeger Publishers.
- Ḥaydar, Kamāl. t.th. *Marātib al-Sayr wa al-Sulūk ilallāhi*, diedit oleh Thalal al-Hasan. Qum: Muassasah al-Imam al-Jawād li al-Fikr wa al-Tsaqāfah.
- Hood, JR, Ralp. W. 2005. "Mystical, Spiritual, and Religious Experience" dalam *Handbook of The Psychology of Religion and Spirituality*, diedit oleh Raymond F. Paloutzian dan Crystal L. Park, New York: The Guilford Press.
- Ḥusayn Zādeh, Muḥammad. 1380 HS, cet. Kedua. *Falsafeh Dīn*. Qum: Bustāne Kitāb.
- James, William. 2002. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University.
- Kiashemshaki, Abulfazel. 2011. "The Universal Degrees (Marātib), Manifestations (Mazāhir) and Divine Presences (Hadharāt) of The

- Existence in Ibn Arabi's School of Mysticism". *Kanz Philosophia : A Journal for Islamic Philosophy and Mysticism* 1(1): 39-59. <http://dx.doi.org/10.20871/kpjipm.v1i1.3>
- Maḥmūd Maḥmūd Ghurāb. 1410 H. *Raḥmah min ar-Raḥmān fī Tafsīr wa Isyārāt al-Qur`ān: Min Kalām al-Syaikh al-Akbar Muḥy al-Dīn Ibn al-'Arabī*, jilid 1,2,3,4. Damaskus: Mathba'ah al-Nashr.
- Ibn 'Arabī, *Fushūsh al-Ḥikam*, Kairo: Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyyah, 1946.
- . t.th. *Al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, jilid 1,2,3,4. Beirut: Dar al-Shadir.
- . 1421 H. *Majmū'at Rasā'il Ibn 'Arabī*, cet. pertama, jilid 2. Beirut: Dār al-Mahajjat al-Baydha`.
- . 2003 H. *Kitāb al-Ma'rifah*, cet. pertama. Ditahqiq oleh Muhammad Amin Abu Jawhar. Damaskus: Dār at-Takwīn li al-Thibā'ah wa al-Nasyr.
- al-Makkī, `Abū Thālib Muhammad ibn `Alī. 1417 H. *Qūt al-Qulūb fī Mu`āmalat al-Maḥbūb wa Washf Tharīq al-Murīd ilā Maqām al-Tawḥīd*. Ditahqiq oleh Bāsīl `Uyūn al-Sūd. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Miles, Thomas Richard. 1380 HS. *Tajribeh Dīnī*, diterjemahkan oleh Jabir Akbari ke bahasa Persia. Tehran: Daftare Pizūhasy wa Nasyr Suhrawardī.
- al-Muḥāsibī, al-Ḥārīts ibn `Asad. 1420 H. *al-Ri'āyah li Ḥuqūqillāh*, cet. pertama. Ditahqiq oleh Abd al-Rahman Abd al-Hamid al-Barr. Mesir: Dār al-Yaqīn.
- Nashrī, `Abdullāh. 1378 HS. *Intizhār e Basyar az Dīn*. Tehran: Muassasah Farhange Dānes va Andhisiyeh Mu'āhahir.
- Nasr, Seyyed Hossein (ed). *Islamic Spirituality: Foundations*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1987.
- Nezād, `Alī Amīnī. 1390 HS. *Āsynā'ī bā Majmū'eh 'Irfāne Nazharī*. Qum: Muassasah Āmuzasyi wa Pizuhasyi Imam Khomeni.
- O'Brien, Elmer S.J. 1965. *Varieties of Mystic Experience: An Anthology and Interpretation*. New York: Mentor-Omega Books.
- Otto, Rudolf. 1970. *The Idea of The Holy*, cet. kedua, diterjemahkan oleh John W. Harvey ke bahasa Inggris. New York: Oxford University.
- al-Qāsānī, Kamāl al-Dīn `Abd al-Razzāq. 1413 H. *Syarḥ Manāzil al-Sā'irīn*, ditahqiq oleh Muhsin Bidarfar. Qum: Intisyārāt Bidar.
- . 1370 HS. *Ishthilahāt al-Shūfiyyah*, ditahqiq oleh Mahmud Kamal Ibrāhīm Ja'far. Qum: Intisyarat Bidar.
- al-Qaysharī, Dāwūd. 1375 HS. *Syarḥ Fushūsh al-Ḥikam*. Tehran: Syirkat Intisyarat Ilmi wa Farhanggi,
- . 1428 H. *Syarḥ Fushūsh al-Ḥikam*, cet. kedua, jilid 1, ditahqiq oleh Ḥasan



- Ḥasan Zādeh al-Āmulī. Qum: Muassasah Bustane Kitab.
- . 1428 H. *Syarḥ Fushūsh al-Ḥikam*, cet. kedua, jilid 2, ditahqiq oleh Ḥasan Ḥasan Zādeh al-Āmulī. Qum: Muassasah Bustane Kitab.
- . 1436 H. *Sayrḥe Qaysharī bar Fushūsh al-Ḥikam Ibn 'Arabī*, cet. kedua, jilid 1, diterjemahkan oleh Muhammad Khajui ke bahasa Persia dari bahasa Arab *Syarḥ Fushūsh al-Ḥikam*. Tehran: Intisyārāt Mawla.
- . 1381 HS. *Rasā'il Qaysharī* (Sayyid Jalāl al-Dīn Asyiyani, cet. kedua. Tehran: Muassaseh Pizhuhasyi Hikmat wa Falsafeh Iran.
- Qā'imī Niyā, 'Alī Rezā. 1381 HS. *Tajribeh Dīn wa Ghawhar Dīn*. Qum: Bustane Kitab.
- . 1379 H. *Dar Āmadī bar Mansya'e Dīn*. Qum: Intisyārāt Ma'ārif.
- Rahīmiyān, Sa'īd. 1383 H. *Mabānī 'Irfāne Nazharī*. Tehran: Sazman Muthala'ah wa Tadwin Kutub Ulume Insani Danesyghahha.
- Smart, Ninian. 1991. *The Religious Experience of Mankind*, edisi keempat. New York: Macmillan Publishing Company.
- . 1383 HS. *Tajribeh Dīnī Basyar*, diterjemahkan oleh Muḥammad Muḥammad Ridhā'ī dan Abū al-Fadhīl Maḥmūdī. Tehran: Sazmān Muthāla'ah wa Tadwīne 'Ulūme Insānī Dāneshghah.
- Steinbock, Anthony J. 2007. *Phenomenology and Mysticism: the verticality of religious experience*. USA: Indiana University Press.
- Shādiqī, Hādī. 1382 HS. *Dar Āmadī bar Kalām Jadīd*. Qum: Kitab Thaha wa Nasyre Maarif.
- Steinbock, Anthony J. 2007. *Phenomenology and Mysticism: The Verticality of Religious Experience*, Indiana: Indiana University Press.
- Soroush, 'Abd al-Karīm. 1378 HS. *Basthe Tajribeh Nabawī*. Tehran: Muassaseh Farhanghe Shirāth.
- Suhrāwardī, Syihāb al-Dīn. 1375 HS. *Majmu'ah Mushannafāt Syaykh Isyrā*, jilid 4. Tehran: Muassasah Muthala'at wa Tahqiqat Farhangghi.
- Suseno, Franz Magnis. 2006. *Menalar Tuhan*. Yogyakarta: Kanisius.
- Swinburne, Richard. 2004. *The Existence of God*, edisi kedua. New York: Oxford University Press.
- Syafi'i, Ahmad, dkk. 2014. *Pedoman Penanganan Aliran dan Gerakan Keagamaan Bermasalah di Indonesia*, cet. III. Jakarta: Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI.
- Syirwānī, 'Alī. *Mabānīye Nazharīye Tajrebeye Dīnī: Muthāla'ah Tathbīqī wa Intiqādī Ārāye Ibn Arabī wa Rudolf Otto*, Qom: Bustane Kitab, 1381 HS.

- . 2012."al-Tajribah al-Dīniyyah", dalam *Jurnal Qadhāyā Islāmiyyah Mu'āshirah*, Vol. 51-52/ Shayf wa Kharif, Tahun
- . 3181 HS. *Tajribeh Dīnī dalam Jastār hāyī dar Kalām Jadīd.*, cet. pertama. Qum : Intisyārāt Isyraq.
- Syirazi, Ruzbihān Baqlī. 1428 H. *Taqṣīm al-Khawāthir*, ditahqiq oleh `Aḥmad Farīd al-Mazīdī. Kairo: Dār al-`Afāq al-`Arabiyyah.
- . 1426 H. *Al-Mishbāḥ fī Mukāsyafat Ba'ts al-Arwāḥ*, ditahqiq oleh `Āshim Ibrahim al-Kayālī al-Ḥusaynī asy-Syādzilī ad-Darqāwī. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah.
- . 2003. *Syarḥ Syathḥiyyāt*, ditahqiq oleh Henry Corbin. Tehran: Insitut Francais de Recheche en Iran dan Intisyārāt Tahuri.
- al-Taftāzānī, `Abū al-Wafā`. 1987. *Madkhal ilā at-Tashawwuf al-Islāmī*. Kairo: Dār ats-Tsaqāfah li an-Nasyr wa at-Tawzī'.
- Taves, Ann. 2009. *Religious Experience Reconsidered*. United Kingdom: Pricenton University Press.
- al-Thūsī, Abū Nashr `Abdullāh bin `Ali al-Sarrāj. 1914. *Al-Luma' fī at-Tashawwuf*, Leiden: Brill.
- al-Tirmidzī, al-Ḥakīm. 1422 H. *Khatm al-`Awliyā`*, cet. kedua, ditahqiq oleh Utsman Ismail Yahya, Beirut: Mahd al-Adab asy-Syarqiyyah.
- . 1426 H. *Riyādh an-Nafs*, ditahqiq oleh `Ibrāhīm Syams ad-Dīn. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah.
- . 1428 H. *Kayfiyyat al-Sulūk `ilā Rabb al-Ālamīn*, cet. pertama, ditahqiq oleh `Āshim Ibrāhīm al-Kayālī al-Husaynī al-Syādzilī al-Darqāwī. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Yazdānpanāh, Yadullāh. 2014. *Al-Irfān al-Nazharī: Mabādiuhu wa Ushūluhu*, diterjemahkan dari bahasa Persia ke bahasa Arab oleh Ali `Abbas al-Musawi. Beirut: Center for Civilization for the Development of Islamic Thought.
- . 1342 HS. *Mabānī wa Ushūle 'Irfāne Nazharī*. Qum: Muassaseh Amuzasyi wa Pizhuhasyi Imam Khomeni.
- Yusufiyān, Ḥasan. 1389 HS. *Kalām Jadīd*. Qum: Muassasah Amuzashi wa Pizhashi Imam Khomeni.