



Hakikat Tauhid dalam Al-Ikhlās dan Koreksi Konsep Ketuhanan menurut Al-Simnānī dalam 'Ayn al-Ḥayāt

Umayyatul Haritsah Maarif^{1*}

¹ Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya

*Correspondence: ✉ humayyatul@gmail.com

Abstract: *Surah Al-Ikhlās serves as a core articulation of monotheistic doctrine in the Qur'an and holds profound spiritual significance within the Sufi tradition. This article explores the Sufi interpretation of Surah Al-Ikhlās in 'Ayn al-Ḥayāt, a seminal work by the 13th-century mystic al-Simnānī. Employing a qualitative approach with textual-hermeneutical analysis, the study investigates the esoteric dimensions of aḥad and Ṣamad as theological concepts that transcend rational monotheism. Instead, they offer a metaphysical foundation for divine transcendence that guides the sālik (spiritual seeker) toward the realization of God. The findings reveal that aḥad is interpreted as the Absolute Divine Essence, beyond comprehension or analogy, while Ṣamad denotes God's self-sufficiency, reflecting absolute perfection and the ontological dependence of all beings upon Him. These interpretations carry direct implications for spiritual practice, encouraging detachment from worldly ties as a path to pure tawḥīd consciousness. This study contributes to the development of Sufi Qur'anic hermeneutics and opens new perspectives for engaging Qur'anic spirituality in a more transformative and applicable manner within contemporary Islamic thought.*

Keyword: *Tawḥīd, Sufism, al-Simnānī, Sufi exegesis, Qur'anic hermeneutics.*

Abstrak: *Surah Al-Ikhlās serves as a core articulation of monotheistic doctrine in the Qur'an and holds profound spiritual significance within the Sufi tradition. This article explores the Sufi interpretation of Surah Al-Ikhlās in 'Ayn al-Ḥayāt, a seminal work by the 13th-century mystic al-Simnānī. Employing a qualitative approach with textual-hermeneutical analysis, the study investigates the esoteric dimensions of aḥad and Ṣamad as theological concepts that transcend rational monotheism. Instead, they offer a metaphysical foundation for divine transcendence that guides the sālik (spiritual seeker) toward the realization of God. The findings reveal that aḥad is interpreted as the Absolute Divine Essence, beyond comprehension or analogy, while Ṣamad denotes God's self-sufficiency, reflecting absolute perfection and the ontological dependence of all beings upon Him. These interpretations carry direct implications for spiritual practice, encouraging detachment from worldly ties as a path to pure tawḥīd consciousness. This study contributes to the development of Sufi Qur'anic hermeneutics and opens new perspectives for engaging Qur'anic spirituality in a more transformative and applicable manner within contemporary Islamic thought.*

Kata Kunci: *Tauhid, Sufisme, al-Simnānī, tafsir sufistik, hermeneutika Qur'ani.*



Copyright: © 2025. Umayyatul Haritsah Maarif. This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

Article History: | Received: 02-06-2025 | Revised: 27-07-2025 | Accepted: 29-07-2025

A. Pendahuluan

Dalam khazanah keilmuan Islam, pendekatan terhadap Al-Qur'an telah mengalami perkembangan yang beragam, seiring dengan bertambahnya kebutuhan zaman dan kompleksitas kehidupan spiritual umat. Salah satu pendekatan yang memiliki kedalaman makna dan menyentuh aspek terdalam

jiwa manusia adalah pendekatan tasawuf. Pendekatan ini tidak hanya menyoroti dimensi hukum dan doktrin dalam teks suci, tetapi juga menggali dimensi *bāṭiniyyah* (esoteris) yang menjadi fondasi bagi penghayatan spiritual.¹ Kaum sufi dan filosof mengatakan bahwa ayat Al-Quran mengandung dua arti,² arti lahir dan arti batin,³ yang dalam istilah kita di Indonesia disebut arti tersurat dan arti tersirat. Kaum *khawāṣ* mencari arti tersirat, sedangkan kaum *awam* menerima arti tersurat.⁴

Kaum sufi dan filosof Islam klasik menyatakan bahwa setiap ayat Al-Qur'an mengandung dua makna: *zāhir* (eksoteris) dan *bāṭin* (esoteris). Al-Qusyairī dalam *al-Risālah al-Qusyairiyyah* menegaskan bahwa pemahaman terhadap makna batin tidak dapat dicapai tanpa penyucian jiwa dan kebeningan hati.⁵ Al-Ghazālī, misalnya, menyatakan bahwa "Al-Qur'an adalah samudera tak bertepi, dan hanya orang yang membersihkan hatinya yang mampu menyelam ke dalam kedalamannya.⁶ Lebih lanjut, Ibn 'Arabī dalam *Fuṣūṣ al-Ḥikam*⁷ mengungkapkan bahwa setiap huruf Al-Qur'an memiliki sisi batin yang hanya bisa dipahami melalui *ma'rifah* (pengetahuan intuitif).⁸ Menurutnya, Al-Qur'an merupakan medan pertemuan antara *ḥaqīqah* (realitas spiritual) dan *sharī'ah* (realitas normatif), di mana penafsiran menjadi proses transendental, bukan semata-mata kegiatan intelektual.⁹

Dalam konteks ini, salah satu surat dalam Al-Qur'an yang menjadi pusat perhatian dalam kajian tasawuf adalah surat Al-Ikhlāṣ. Meski singkat, surat ini mengandung ajaran tauhid yang sangat mendalam,¹⁰ baik secara teologis

¹ Wahyudi Wahyudi, "Epistemologi Tafsir Sufi Al-Ghazali Dan Pergeserannya," *Jurnal Theologia* 29, no. 1 (2018): 86–87, 1, <https://doi.org/10.21580/teo.2018.29.1.2070>.

² Maryam Musharraf, "A Study on the Sufi Interpretation Of Qur'an and the Theory of Hermeneutic," *Al-Bayan: Journal of Qur'an and Hadith Studies* 11, no. 1 (2013): 33–47, <https://doi.org/10.11136/jqh.1311.01.03>.

³ Wahyudi Wahyudi, "Tafsir Sufi: Analisis Epistemologi Ta'wil Al-Ghazālī dalam Kitab Jawāhir Al-Qur'ān," *Jurnal Ushuluddin* 26, no. 1 (2018): 55, 1, <https://doi.org/10.24014/jush.v26i1.4243>.

⁴ Harun Nasution, *Islam Rasional* (Mizan, 1995), 22.

⁵ Miftahul Ula, "The Epistemology of Knowledge in Classical Sufism; A Study of Al-Muḥāsibī's Thought (781 AD- 857 AD)," *Millati: Journal of Islamic Studies and Humanities* 10, no. 1 (2025): 126–46, 1, <https://doi.org/10.18326/millati.v10i1.3185>.

⁶ Wahyudi Wahyudi, "Interpretasi Komparatif Ta'wil Sufi Abū Ḥamid al-Ghazālī Dan Ibn 'Arabī Terhadap Ayat-Ayat al-Qur'Ān," *Islamika Inside: Jurnal Keislaman Dan Humaniora* 4, no. 2 (2018): 197, 2, <https://doi.org/10.35719/islamikainside.v4i2.49>.

⁷ Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam* (Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1946).

⁸ Wahyudi Wahyudi, "Analisis Konsep Ta'wil Ibn 'Arabī Terhadap Ayat Al-Qur'an," *Jurnal Ilmiah Ilmu Ushuluddin* 17, no. 2 (2018): 141–45, <https://doi.org/10.18592/jiu.v17i2.2273>.

⁹ Ahmad Junaidi dan Triyo Supriyatno, "Finding Meanings of Islamic Law Spirituality (Ibn 'Arabī's Idea of Islamic Law Spirituality)," *Vegueta. Anuario de La Facultad de Geografía e Historia* 22, no. 8 (2022): 82–99, 8, https://vegueta.org/Vol_8_2022.html.

¹⁰ Edy Suryana dkk., "Nilai-Nilai Pendidikan Tauhid Dalam Al-Qur'an Surat Al-Ikhlāṣ Ayat 1 Sampai 4 Menurut Tafsir Ibnu Katsir," *Al-Idaroh: Media Pemikiran Manajemen Dakwah* 4, no. 2 (2024): 83–91, 2, <https://doi.org/10.53888/alidaroh.v4i2.700>.

maupun spiritual. Para sufi memandang surat ini sebagai intisari dari pemahaman tentang keesaan Tuhan, yang tidak hanya mencakup pengakuan lisan dan rasional, tetapi juga realisasi dalam batin. Salah satu tokoh yang memberikan penafsiran sufistik terhadap surat ini adalah *Al-Simnānī* dalam karyanya '*Ayn al-Hayāt*, yang mengungkapkan makna tersembunyi dari kata *Aḥad* dan *Ṣamad* sebagai puncak kesadaran tauhid.

Tujuan utama dari penelitian ini adalah mendeskripsikan dan menganalisis pandangan *Al-Simnānī* terhadap surat *Al-Ikhlāṣ* dari sudut pandang tasawuf, dengan menyoroti dimensi tauḥīd bāṭin dan implikasinya dalam kehidupan ruhani seorang Muslim. Diharapkan penelitian ini dapat memperkaya literatur tafsir sufistik yang masih relatif terbatas dalam konteks akademik Indonesia kontemporer.

Dalam lima tahun terakhir, studi terhadap surat *Al-Ikhlāṣ* umumnya dilakukan dari perspektif linguistik, teologis, atau komparatif klasik. Penelitian Afwaz Fafaza mengkaji aspek perbandingan linguistik,¹¹ sedangkan Maula Sari dan Fardah Dwi Elok mengkaji interpretasi surah *Al-Ikhlāṣ* dalam perspektif mufasir nusantara.¹² Adapun Gunawan mengkaji penafsiran surat ini dari perspektif permormatif.¹³ Namun, belum ada penelitian yang secara spesifik membahas surat *Al-Ikhlāṣ* dalam perspektif sufistik *Al-Simnānī*, sehingga kajian ini mengusung unsur kebaruan (*novelty*) baik dari sisi tokoh, pendekatan, maupun objek kajian.

Penelitian ini merupakan studi pustaka (*library research*) dengan pendekatan kualitatif¹⁴ dan sifat normatif-filosofis. Sumber primer diambil dari karya '*Ayn al-Hayāh* oleh *Al-Simnānī*, dan sumber sekunder berasal dari literatur tafsir sufistik serta jurnal ilmiah yang relevan. Teknik pengumpulan data dilakukan melalui studi dokumentasi, sedangkan analisis data menggunakan metode tematik dan interpretatif. Penelitian ini dilaksanakan pada bulan Januari 2025 di beberapa perpustakaan kampus dan pusat kajian keislaman. Hipotesis dari penelitian ini adalah bahwa pemaknaan sufistik terhadap surat *Al-Ikhlāṣ* dalam pandangan *Al-Simnānī* mampu memberikan pemahaman yang lebih

¹¹ Afwaz Fafaza Rif'ah, "Tafsir Al-Qur'an Surah Al-Ikhlāṣ Karya M. Quraish Shihab: Studi Komparatif Terhadap Metodologi Tafsir Al-Mishbāh dan Tafsir Al-Qur'an Al-Karim," *Jurnal Tafseer* 11, no. 1 (2023): 78–91, 1, <https://doi.org/10.24252/jt.v11i1.39975>.

¹² Maula Sari dan Dwi Elok Fardah, "Penafsiran Bisri Musthofa Terhadap Surah Al-Ikhlāṣ Dalam Kitab Al-Ibriz," *Jurnal Al-Mubarak: Jurnal Kajian Al-Qur'an Dan Tafsir* 6, no. 1 (2021): 47–65, 1, <https://doi.org/10.47435/al-mubarak.v6i1.564>.

¹³ M. A. ; Hj Anisatun Muthi'ah Gunawan; Didi Junaedi, *Tradisi Pembacaan Surat Al-Ikhlāṣ di Majelis ATTAQOH Desa Megu Gede Kecamatan Weru Kabupaten Cirebon (Studi Living Qur'an)* (IAIN SNJ, 2019), Cirebon, [//opac.syekhnurjati.ac.id%2Fperpuspusat%2Findex.php%3Fp%3Dshow_detail%26id%3D36199%26keywords%3D](http://opac.syekhnurjati.ac.id%2Fperpuspusat%2Findex.php%3Fp%3Dshow_detail%26id%3D36199%26keywords%3D).

¹⁴ Miza Nina Adlini dkk., "Metode Penelitian Kualitatif Studi Pustaka," *Edumaspul: Jurnal Pendidikan* 6, no. 1 (2022): 974–80, <https://doi.org/10.33487/edumaspul.v6i1.3394>.

mendalam mengenai tauhid, serta memperkuat kesadaran spiritual umat Islam dalam konteks kehidupan modern.

B. Biografi dan Perjalanan Intelektual Al-Simnānī

Aḥmad bin Muḥammad bin Aḥmad bin Muḥammad,¹⁵ yang lebih dikenal sebagai ‘Alā’ al-Dawlah al-Biyābānkī al-Simnānī,¹⁶ lahir di kota Simnān, Iran, pada bulan Dzulḥijjah 659 H. Wilayah ini terletak strategis antara Ray dan Damghān, menjadikannya pusat lalu lintas intelektual dunia Islam kala itu. Sejak usia muda, al-Simnānī menunjukkan kecemerlangan dalam studi keilmuan, menguasai berbagai disiplin seperti fikih, tafsir, hadis, dan tasawuf.¹⁷ Ia menjalin relasi dengan kekuasaan Tatar, termasuk Arghūn bin Ābāghā, sebelum akhirnya mengalami transformasi spiritual yang mendorongnya meninggalkan kedekatan dengan kekuasaan dan memilih jalan ruhaniyah.¹⁸

Proses tobatnya dimulai ketika ia menderita sakit di Tabrīz, yang kemudian menjadi titik balik untuk menjalani kehidupan zuhud dan ibadah. Ia mengembara ke Baghdad, menjalin persahabatan dengan Syaikh ‘Abd al-Raḥmān, serta melaksanakan ibadah haji hingga tiga kali. Dalam lintasan spiritualnya, ia menerima bai‘at dari al-Suhrawardī, tokoh tarekat ternama. Di masa berikutnya, ia memperdalam hadis dari ulama seperti ‘Izz al-Dīn al-Fārūthī dan al-Rashīd ibn Abī al-Qāsim.

Jejaring keilmuan al-Simnānī sangat luas, mencakup para ulama dan sufi penting di wilayah Persia dan Irak. Ia juga menjadi guru bagi sejumlah tokoh seperti Ṣadr al-Dīn Ibrāhīm ibn Ḥamawiyah dan Nūr al-Dīn, serta menjadi sumber periwayatan hadis bagi Sirāj al-Dīn al-Qazwīnī dan Imām al-Dīn ‘Alī ibn al-Mubārak al-Bakrī. Ia juga meriwayatkan sejumlah karya hadis penting seperti Ṣaḥīḥ Muslim, Syarḥ al-Sunnah karya al-Baghawī, dan beberapa kitab tafsir klasik.

Al-Simnānī adalah figur yang memadukan ketekunan intelektual dan kedalaman spiritual.¹⁹ Ia membangun *khānqāh* (pondok sufi) di Biyābānk dan mewakafkan hartanya untuk kepentingan sosial dan keagamaan. Kekayaan pribadinya yang mencapai sekitar 90.000 dirham per tahun digunakan untuk

¹⁵ Ayesha Jalal, *Partisans of Allah: Jihad in South Asia* (Harvard University Press, 2009), 37.

¹⁶ “‘Alā’ al-Dawlah Simnānī (d. 787/1385). | Hurqalya Publications: Center for Shaykhī and Bābī-Bahā’ī Studies,” diakses 28 Juli 2025, <https://hurqalya.ucmerced.edu/node/3401>.

¹⁷ *Wikipedia*, “‘Alā’ al-Dawla Simnani,” 10 November 2024, https://en.wikipedia.org/w/index.php?title=%27Ala%27_al-Dawla_Simnani&oldid=1256566733.

¹⁸ “‘alā’-Al-Dawla Semnānī,” *Encyclopaedia Iranica*, t.t., diakses 28 Juli 2025, <https://www.iranicaonline.org/articles/ala-al-dawla-semnani/>.

¹⁹ L. W. Cornelis van Lit, “Giovanni Maria Martini, ‘Alā’ al-Dawla al-Simnānī between Spiritual Authority and Political Power: A Persian Lord and Intellectual in the Heart of the Ilkhanate,” *MIDÉO. Mélanges de l’Institut dominicain d’études orientales*, no. 37 (November 2022): 224–27, 37, <https://journals.openedition.org/mideo/8329>.

amal. Bahkan Raja Abū Sa'īd pernah berkunjung khusus untuk menemuinya. Ayah dan pamannya juga dikenal sebagai pejabat tinggi kerajaan. Ia wafat pada malam Jumat di bulan Rajab tahun 736 H di desa Biyābānk dan dimakamkan di sana, meskipun terdapat perbedaan pendapat mengenai tahun wafatnya.²⁰

Dalam bidang karya tulis, al-Simnānī dikenal produktif. Menurut al-Bakrī, jumlah karya yang dituliskannya mencapai sekitar tiga ratus judul. Beberapa karya pentingnya meliputi Kitāb al-Falāḥ (3 jilid), Maṣābīḥ al-Jinān, Madārij al-Ma'ārij, al-'Urwah li Ahl al-Khalwah, Ṣafwat al-'Urwah, dan Tuḥfat al-Sālikīn. Karya-karya ini menunjukkan sinergi antara kedalaman spiritual dan keluasan wawasan intelektual, serta mencerminkan pendekatan normatif-filosofis yang berpadu dengan pengalaman eksistensial.

Namun, al-Simnānī bukan tanpa kontroversi. Salah satu kritik tajamnya ditujukan kepada pemikiran Muḥyiddīn Ibn 'Arabī,²¹ terutama dalam konsep Khatm al-Wilāyah al-Muḥammadiyyah. Ia menolak dan bahkan mengafirkan beberapa pandangan Ibn 'Arabī, suatu posisi yang tidak diterima oleh sebagian tokoh hakikat. Penolakan ini memperlihatkan distingsi epistemologis dalam dunia tasawuf, antara yang menekankan tazkiyah al-nafs (penyucian jiwa) dan yang cenderung mengembangkan filsafat mistik spekulatif. Figur al-Simnānī menggambarkan sosok sufi yang berpengaruh dalam dinamika intelektual dan spiritual Islam abad ke-13. Karya-karyanya tetap relevan dalam diskursus tasawuf dan tafsir sufistik hingga kini, dan jejak keilmuannya terus memberi kontribusi dalam tradisi keagamaan Islam di kawasan Persia dan sekitarnya.²²

C. Karakteristik Epistemologis dan Hermeneutis Tafsir Sufistik dalam 'Ayn al-Ḥayāt Karya al-Simnānī

Karya tafsir sufistik '*Ayn al-Ḥayāt*' yang ditulis oleh Alā' al-Dawlah al-Simnānī bukan sekadar produk intelektual tradisional, melainkan juga representasi dari integrasi antara dimensi syariat dan hakikat dalam penafsiran al-Qur'an. Al-Simnānī memosisikan teks ilahi bukan hanya sebagai sumber hukum dan moralitas, melainkan juga sebagai medan kontemplatif yang memuat rahasia-rahasia eksistensial. Tafsirnya memperlihatkan bahwa akses terhadap makna batin al-Qur'an memerlukan penyucian jiwa dan kesiapan spiritual melalui *maqāmāt* (tingkatan-tingkatan spiritual) dan *aḥwāl* (keadaan ruhani), sehingga penafsiran menjadi proses transformasional, bukan sekadar informasional.

²⁰ Najm al-Dīn al-Kubrā, *al-Ta'wīlāt al-Najmiyyah fī Tafsīr al-Ishārī al-Ṣūfī* (Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2009), 42.

²¹ Brill Academic, *Comparative History of India and Indonesia* (Brill, 1989), 59.

²² Kübra Zümürüt Orhan, "Ehl-i Tasavvufun İbnü'l-Arabî'ye Yönelik Tenkitleri: Alâüddevle Simnânî Örneği," *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23, no. 2 (2019): 631-49, 2, <https://doi.org/10.18505/cuid.586537>.

Salah satu karakteristik utama dalam tafsir ini adalah fondasi epistemologisnya yang berpijak pada *kāshf* (penyingkapan batin), *ma'rifah* (pengetahuan intuitif), dan *isyārah* (pemaknaan simbolik). Tiga pilar ini menjadi pendekatan khas dalam penafsiran sufistik yang menekankan pencapaian makna melalui iluminasi batin, bukan hanya melalui rasionalitas semata. Dalam kerangka ini, al-Qur'an dipahami secara hierarkis: dimulai dari lapisan *zāhir* (eksoterik) menuju *bāṭin* (esoterik), di mana setiap lapisan batin menuntut kedewasaan spiritual tertentu untuk dapat diakses.

Dalam *'Ayn al-Ḥayāt*, integrasi antara ilmu lahir dan batin terwujud melalui pemaknaan mendalam terhadap laṭifah sebagai elemen-elemen spiritual dalam diri manusia. Al-Simnānī mengembangkan doktrin tentang keberadaan tujuh *laṭifah* (realitas halus), yang masing-masing memiliki arah ontologis vertikal dan horizontal dalam struktur eksistensi. Melalui sistem ini, ia membangun suatu kerangka spiritual-hierarkis yang menjelaskan hubungan antara ruh, *qalb*, *nafs*, dan *sirr* dalam relasi vertikal menuju Tuhan dan horizontal dengan sesama makhluk. Pandangan ini menguatkan posisinya sebagai mufassir yang menjadikan al-Qur'an sebagai panduan pembersihan jiwa dan transformasi batin.

Selain simbolisme *laṭifah*, al-Simnānī menunjukkan orisinalitas dengan mengintegrasikan pengalaman mistis ke dalam proses penafsiran. Ia mengaitkan setiap ayat dengan dinamika batiniyah yang ia alami secara langsung. Hal ini menegaskan pendekatan eksperiensial dalam memahami wahyu. Dalam autobiografinya yang tersebar dalam bagian-bagian tafsir, ia menggambarkan proses *khalwah*, dzikir intensif, dan pencerahan ruhani sebagai syarat untuk menyingkap makna terdalam al-Qur'an, yang tidak dapat dijangkau oleh akal semata.²³

Al-Simnānī juga menekankan pentingnya etika sebagai hasil dari pemahaman spiritual. Ia meletakkan posisi hati (*qalb*) sebagai *barzakh* antara dua kekuatan besar: kecenderungan *ilahiyah* dan dorongan *nafsaniyah*. Dengan menjadikan hati sebagai pusat tafsir akhlak, ia membingkai pembacaan al-Qur'an sebagai upaya untuk menyeimbangkan aspek lahir dan batin manusia. Pendekatan ini selaras dengan tradisi etis-tasawuf yang menekankan bahwa penghayatan spiritual harus diwujudkan dalam amal dan laku hidup sehari-hari.²⁴

²³ Novi Nurjannah Azhari, "Penafsiran Sufistik Ayat-Ayat Amthal Dalam Al-Qur'an: Studi Kitab Tafsir 'Ayn al-Hayah Karya al-Simnani" (masters, UIN Sunan Ampel Surabaya, 2023), <http://digilib.uinsa.ac.id/73925/>.

²⁴ Giovanni Maria Martini, *'Alā' Al-Dawla al-Simnānī Between Spiritual Authority and Political Power: A Persian Lord and Intellectual in the Heart of the Ilkhanate: With a Critical Edition of al-Wārid al-Šārid al-Ṭārid Šubhat al-Mārid and Its Persian Version Zayn al-Mu'taqad Li-Zayn al-Mu'taqid* (Brill, 2017).

Metodologi al-Simnānī juga memperlihatkan penggunaan *amthāl* (perumpamaan) sebagai strategi hermeneutis. Ia menafsirkan fenomena-fenomena kosmik atau historis yang termuat dalam al-Qur'an sebagai simbol bagi dinamika jiwa manusia. Dengan demikian, peristiwa-peristiwa dalam teks suci diposisikan sebagai cermin dari perjalanan ruhani, bukan sekadar catatan sejarah atau mukjizat teologis.

Secara keseluruhan, karakteristik tafsir al-Simnānī dalam *'Ayn al-Hayāt* membentuk corak tafsir sufistik yang khas. Ia menggabungkan simbolisme, pengalaman batin, struktur akhlak, dan pendekatan epistemologis non-diskursif ke dalam sebuah sistem penafsiran yang menyatu antara pengetahuan dan penyucian diri. Tidak seperti Ibn 'Arabī yang menonjolkan ontologi *wahdat al-wujūd*, atau al-Qushayrī dengan pendekatan normatif dalam tafsir sufistiknya, al-Simnānī menawarkan jalur alternatif yang sistematis, spiritual, dan reflektif. Tafsirnya menjadikan al-Qur'an sebagai jalan ruhani menuju realitas Ilahi, bukan hanya sebagai teks yang dijelaskan, tetapi sebagai kebenaran yang dialami.

D. Makna Surah Al-Ikhlās dalam Perspektif Al-Simnānī dan Konteks Sufistik

Surah Al-Ikhlās merepresentasikan inti ajaran tauhid dengan menegaskan keesaan Allah secara mutlak. Firman Allah dalam surah ini berbunyi:

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝ اللَّهُ الصَّمَدُ ۝ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝ وَهُوَ كُنْزٌ لَّهُ ۝ كُفُّوا أَعْيُنَكُمْ عَنِ اللَّهِ ۝

Katakanlah: Dialah Allah, Yang Maha Esa. Allah adalah tempat bergantung segala sesuatu. Dia tidak beranak dan tidak pula diperanakkan. Dan tidak ada sesuatu pun yang setara dengan-Nya." (QS. Al-Ikhlās: 1-4).

Dalam perspektif sufistik, ayat ini memberikan isyarat kepada kesadaran jiwa manusia dalam pencarian hakikat ketuhanan. Keberadaan Allah yang Esa menegaskan bahwa tidak ada entitas lain yang memiliki keberadaan independen selain-Nya. Sifat *As-Shamad* yang disematkan kepada Allah menegaskan bahwa Dia adalah satu-satunya tempat bergantung bagi seluruh makhluk, tanpa memiliki ketergantungan kepada selain-Nya. Menurut al-Simnānī, ayat-ayat ini tidak hanya menyampaikan doktrin teologis, tetapi juga mengandung makna batin yang mendalam. Ia menafsirkan kata *al-Ṣamad* sebagai simbol kesempurnaan sifat ilahiyah yang tidak bisa dibandingkan dengan makhluk. Ungkapan Al-Simnani dalam kitabnya:

{الصمد} {الإخلاص : 2}؛ أي: الصمد في صفاته ليس لذاته مثل ولا لصفاته شبه، ولا له ضد، ولا له ند

Allah adalah *al-Ṣamad* yang berarti bahwa Dia sempurna dalam segala sifat-Nya. Tidak ada satu pun makhluk yang bisa menyamai zat-Nya, tidak ada

satu pun sifat yang menyerupai sifat-Nya, tidak ada yang bisa menjadi lawan bagi-Nya, dan tidak ada yang setara dengan-Nya.²⁵

Penolakan terhadap konsep Allah yang beranak dan diperanakkan menunjukkan bahwa kesempurnaan-Nya bersifat absolut, bebas dari sifat-sifat makhluk yang terbatas oleh ruang, waktu, dan proses biologis. Ketidaksamaan-Nya dengan segala sesuatu yang ada menunjukkan bahwa Allah adalah entitas yang transenden, berada di luar pemahaman manusia yang berbasis empiris.

Konsep “*Dia tidak beranak dan tidak diperanakkan*” menegaskan bahwa Allah tidak membutuhkan keturunan sebagai bentuk regenerasi sebagaimana makhluk hidup. Selain itu, keberadaan-Nya yang azali membuktikan bahwa Dia tidak memiliki asal mula. Dalam kerangka filsafat Islam, Allah merupakan *Al-Awwal* (Yang Awal) dan *Al-Akhir* (Yang Akhir), yang eksistensinya independen dan tidak dipengaruhi oleh proses kausalitas sebagaimana makhluk ciptaan-Nya. Sebagai entitas yang Maha sempurna, Allah merupakan pemelihara segala sesuatu dan memiliki kehendak mutlak atas eksistensi makhluk. Dialah yang menghidupkan dan mematikan, menciptakan serta meniadakan, tanpa adanya keterbatasan atau ketergantungan terhadap aspek eksternal apa pun.

Dalam kerangka ini, pemikiran al-Simnānī selaras dengan apa yang dikemukakan oleh William Chittick dalam *The Sufi Path of Knowledge*, bahwa pemahaman terhadap Tuhan bagi kaum sufi bukanlah sekadar konsep teoretis, tetapi pengalaman langsung terhadap *Real Being* yang tidak bisa disetarakan dengan segala sesuatu. Tuhan adalah *the Real (al-Ḥaqq)* yang hanya bisa dipahami melalui *kashf* (penyingkapan spiritual).²⁶

Toshihiko Izutsu, dalam *God and Man in the Qur'an*, menjelaskan bahwa Surah Al-Ikhlās merupakan titik temu antara konsep teologis dan simbol eksistensial yang menekankan transendensi mutlak Tuhan dan kekosongan segala sesuatu kecuali Dia. Pemikiran ini memperkuat pandangan al-Simnānī bahwa Allah adalah satu-satunya realitas hakiki (*ḥaqīqah wāḥidah*), dan segala bentuk eksistensi lainnya adalah penampakan (*tajalliyāt*), bukan entitas mandiri.²⁷

²⁵ ‘Alā’ al-Dawlah Aḥmad bin Muḥammad al-Simnānī, *‘Ayn al-Ḥayāt* (Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2009), 365.

²⁶ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi’s Metaphysics of Imagination* (SUNY Press, 1989).

²⁷ Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Qur’an: Semantics of the Qur’anic Weltanschauung* (Islamic Book Trust, 2002).

E. Penafsiran Sufistik terhadap *Aḥad* dan *al-Ṣamad* dalam Karya al-Simnānī: Telaah atas 'Ayn al-Ḥayāt

Salah satu aspek paling menonjol dalam pendekatan tafsir sufistik al-Simnānī adalah pembacaannya yang sangat spiritual dan eksistensial terhadap Surah al-Ikhlāṣ, terutama dua konsep sentral dalam ayat-ayatnya: "*Aḥad*" dan "*al-Ṣamad*". Penafsiran ini termuat dalam karya pentingnya '*Ayn al-Ḥayāt*, dan menjadi bukti bagaimana ia menjadikan teks suci sebagai wahana pencerahan ruhani, bukan semata ajaran teologis. Dalam hal ini, Surah Al-Ikhlāṣ dibaca bukan hanya sebagai afirmasi tauhid normatif, tetapi juga sebagai cermin dari pencapaian spiritual tertinggi seorang *sālik* dalam mengenali realitas ketuhanan yang absolut.

Makna *Aḥad* (أَحَدٌ) dalam tafsir al-Simnānī melampaui pengertian numerik atau semantik yang biasa dijumpai dalam kajian kalam. Ia memahaminya sebagai simbol mutlak dari tauhid eksistensial, yaitu satu-satunya realitas yang benar-benar ada (*al-wujūd al-ḥaqīqī*), sementara segala sesuatu selain-Nya bersifat nisbi dan fana. Dalam ungkapannya: "*Aḥadiyyah* adalah fana' segala sesuatu kecuali Allah. Maka siapa yang menyaksikan *Aḥad*, ia telah menafikan semua selain-Nya dalam wujud dan kesadaran", al-Simnānī menekankan bahwa *Aḥad* bukan hanya sebuah deskripsi tentang Zat Allah, tetapi juga suatu *maqām* spiritual. Ini adalah keadaan jiwa yang telah menembus semua tirai eksistensi dan hanya menyaksikan kehadiran Tuhan secara mutlak – sebuah bentuk *syuhūd al-tawḥīd* yang tidak lagi membutuhkan argumentasi akal.

Dalam konteks epistemologi sufistik, pemaknaan terhadap *Aḥad* ini merupakan buah dari proses *kāshf* (penyingkapan batin) dan *ma'rifah* (pengetahuan intuitif). Ia bukan hasil dari pembacaan literal atau logis, tetapi diperoleh melalui *tazkiyat al-naḥs* (penyucian jiwa) dan *fana' al-wujūd* (lenyapnya ego dalam realitas Ilahi). Dalam pengalaman mistis semacam ini, seorang *sālik* tidak hanya memahami keesaan Tuhan sebagai ajaran, tetapi mengalaminya sebagai realitas tunggal yang menyerap seluruh eksistensi.

Sementara itu, konsep *al-Ṣamad* (الصَّمَدُ) dipahami oleh al-Simnānī sebagai manifestasi dari kemuliaan dan kesempurnaan absolut Zat Allah yang menjadi tempat bergantung segala sesuatu, namun Dia sendiri tidak bergantung kepada siapa pun. Dalam narasinya, *al-Ṣamad* tidak hanya menunjuk pada sifat ketuhanan yang statis, melainkan berfungsi sebagai prinsip ontologis utama dalam hubungan antara Tuhan dan makhluk. Ia menulis: "*al-Ṣamad* adalah Dzat yang kepadanya berpulang seluruh makhluk dalam segala kebutuhan, namun Dia tidak membutuhkan apa pun." Dalam kerangka ini, sifat *al-Ṣamad* menjadi poros utama dalam kesadaran *ubūdiyyah* – yakni bentuk penghambaan yang dilandasi kesadaran bahwa segala sesuatu tidak memiliki daya dan eksistensi kecuali dengan kehendak-Nya.

Secara sufistik, kesadaran terhadap *al-Ṣamad* bukanlah bentuk kepasrahan pasif, melainkan realisasi aktif dari kebersandaran eksistensial. Ini adalah tahapan ruhani di mana seorang sālik menyadari bahwa semua keinginan, usaha, dan bahkan identitas dirinya tidak memiliki substansi hakiki di hadapan kemutlakan Ilahi. Dengan demikian, *al-Ṣamad* mencerminkan titik kulminasi dari proses *tajrīd* (pembebasan diri dari keterikatan duniawi), dan menjadi puncak dari adab spiritual seorang hamba dalam relasinya dengan Tuhan.

Penafsiran al-Simnānī terhadap dua konsep ini—*Aḥad* dan *al-Ṣamad*—menawarkan fondasi hermeneutis bagi pembacaan sufistik atas tauhid. Ia tidak sekadar menafsirkan makna kata dalam struktur kebahasaan, tetapi menyerapnya ke dalam struktur eksistensi manusia. Surah al-Ikhlāṣ, dalam kacamata al-Simnānī, menjadi “*surah ma’rifat*”, yakni peta ruhani yang membimbing seorang sālik dalam meniti jalan *fana’* dan *baqā’*—lenyap dalam keesaan dan bertahan dalam kedekatan Ilahi.

Secara metodologis, tafsir ini memperlihatkan keterpaduan antara pendekatan *ishārī* (simbolik), pengalaman mistis, dan integrasi antara ontologi dan spiritualitas. *Aḥad* adalah representasi dari aspek zat Ilahi yang absolut dan tidak terpermanai, sedangkan *al-Ṣamad* adalah manifestasi dari relasi ilahiah yang menjadi sumber ketergantungan total makhluk. Dengan demikian, keduanya tidak hanya berdiri sebagai konsep teologis, tetapi juga sebagai perangkat transformasi spiritual dalam kerangka tasawuf.

Penafsiran ini juga memperlihatkan kontribusi khas al-Simnānī dalam khazanah tafsir sufistik. Ia tidak sekadar mengikuti aliran simbolisme Ibn ‘Arabī atau pendekatan naratif al-Qushayrī, tetapi mengonstruksi tafsirnya berdasarkan sistem *latīfah*, pengalaman transenden, dan struktur maknawi yang bertingkat. Surah al-Ikhlāṣ, bagi al-Simnānī, bukan hanya fondasi teologis Islam, tetapi juga medan pencerahan bagi jiwa-jiwa yang menempuh jalan penyaksian eksistensial terhadap Tuhan. Tafsir ini pada akhirnya membentuk jembatan antara teks, pengalaman, dan transformasi ruhani yang menjadi ciri khas pendekatan sufistik klasik.

Pemahaman Al-Simnānī terhadap Surah Al-Ikhlāṣ berimplikasi pada bangunan kesadaran ruhani seorang Muslim. Tafsirnya bukan hanya bersifat simbolik, tetapi juga bersifat performatif dan transformasional—mengajak pembacanya untuk melenyapkan ego (*nafs*), menyaksikan keesaan Tuhan dalam setiap realitas (*mushāhadah*), dan menjalani hidup dalam kehambaan murni (*tahqīq al-‘ubūdiyyah*). Dalam kerangka ini, surat Al-Ikhlāṣ bukan sekadar bacaan rutin, tetapi menjadi *miftāḥ al-ma’rifah*—kunci menuju makrifatullah yang hanya dapat diraih oleh hati yang suci dan jiwa yang tenang.

Kitab *'Ain al-Hayāt* karya Alā' al-Dawlah al-Simnānī merupakan salah satu karya sentral dalam khazanah tasawuf falsafī yang memuat sistematisasi konsep spiritualitas manusia secara simbolik melalui struktur *laṭīfah*. Kitab ini tidak hanya memuat definisi istilah-istilah sufistik, tetapi juga menyusunnya dalam kerangka epistemologis yang integral dan aplikatif bagi para *salik* (pencari jalan spiritual). Al-Simnānī memandang bahwa pemahaman terhadap istilah spiritual tidak dapat diperoleh kecuali melalui penyingkapan batin dan pengalaman langsung. Ia bahkan menekankan bahwa jika ia tidak menjelaskan konsep-konsep ini, maka tidak ada satu pun yang mampu memahami kompleksitasnya secara otentik setelahnya.

Salah satu ajaran utama dalam kitab ini adalah konsep *laṭīfah*, yaitu aspek-aspek spiritual dalam diri manusia yang harus disempurnakan dalam perjalanan menuju Allah. Al-Simnānī membagi *laṭīfah* menjadi tujuh tingkatan, masing-masing memiliki hubungan dengan para nabi. Dalam *'Ain al-Hayāt*, *laṭīfah* dipahami sebagai entitas halus dalam diri manusia yang menjadi kendaraan spiritual dalam perjalanan menuju Allah. Al-Simnānī membaginya menjadi tujuh tingkatan, masing-masing dikaitkan dengan karakter kenabian yang merepresentasikan fase *sulūk* (perjalanan spiritual):

No	Laṭīfah	Dimensi	Relasi Kenabian	Makna
1	<i>Qālbiyyah</i>	Fisik	Nabi Ādam	Permulaan keberadaan
2	<i>Nafsiyyah</i>	Jiwa	Nabi Nūḥ	Ujian hawa nafsu
3	<i>Qalbiyyah</i>	Hati	Nabi Ibrāhīm	Ketulusan pencarian
4	<i>Sirriyyah</i>	Rahasia batin	Nabi Mūsā	Kedalaman munajat
5	<i>Rūḥiyyah</i>	Ruh	Nabi Dāwūd	Hubungan ketuhanan
6	<i>Khafiyyah</i>	Dimensi tersembunyi	Nabi 'Īsā	Kesucian ruhani
7	<i>Ḥaqqiyyah</i>	Esensi Ketuhanan	Nabi Muḥammad	Kesempurnaan spiritual

Bagan: 1. *laṭīfah*

Masing-masing *laṭīfah* memuat fase transformasi batin yang harus disucikan melalui *zikir*, *tafakkur*, dan *tajalli*, sebagai jalan menuju ma'rifatullah. Setiap *laṭīfah* ini memiliki peran dalam membentuk perjalanan ruhani seseorang. Proses penyucian setiap *laṭīfah* adalah bagian dari *suluk* (perjalanan sufi) untuk mencapai makrifat kepada Allah.²⁸

²⁸ al-Simnānī, *'Ayn al-Hayāt*, 3–6.

Dalam tafsirnya beliau mencontohkan penafsiran yang mengandung tujuh tingkatan ini, yaitu penafsiran dalam surah an-Nisa' ayat 43:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِينَ سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا
وَإِنْ كُنْتُمْ مَرَضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا
فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُورًا غَفُورًا

Wahai orang-orang yang beriman, janganlah mendekati salat, sedangkan kamu dalam keadaan mabuk sampai kamu sadar akan apa yang kamu ucapkan dan jangan (pula menghampiri masjid ketika kamu) dalam keadaan junub, kecuali sekedar berlalu (saja) sehingga kamu mandi (junub). Jika kamu sakit, sedang dalam perjalanan, salah seorang di antara kamu kembali dari tempat buang air, atau kamu telah menyentuh perempuan, sedangkan kamu tidak mendapati air, maka bertayamumlah kamu dengan debu yang baik (suci). Usaplah wajah dan tanganmu (dengan debu itu). Sesungguhnya Allah Maha Pemaaf lagi Maha Pengampun.

Al-Simnānī menggunakan QS. an-Nisā' ayat 43 sebagai *template spiritual* yang menyingkap tujuh lapisan tafsir sesuai dengan tujuh laṭifah. Ayat ini berbicara tentang larangan mendekati salat dalam kondisi mabuk dan junub, yang secara batin dimaknai sebagai kondisi keterikatan spiritual yang menghalangi perjumpaan dengan Allah. Makna mabuk di sini adalah keterlenaan dengan dunia material (mabuk cinta dunia), yang menjauhkan salik dari kehadiran spiritual dalam salat. Keadaan *junub* ditafsirkan sebagai kontaminasi laṭifah oleh syahwat material. Maka salik harus melewatinya (*عَابِرِينَ سَبِيلٍ*) tanpa keterikatan, dan menyucikannya dengan dzikir.

Makna ayat ini dalam lapisan pertama, yang berkaitan dengan *laṭifah qālabiyyah* (esensi jasmani), yaitu seorang salik yang telah mencapai hakikat *laṭifah qālabiyyah*, yang disebut sebagai *gaib al-jinn* (dimensi tersembunyi makhluk halus), harus memahami dari ayat ini bahwa:

1. Allah menyeru kekuatan *laṭifah qālabiyyah* (esensi jasmani) bagi mereka yang beriman kepada kefanaan dunia dan keabadian akhirat.
2. Mereka tidak boleh mendekati Tuhan dalam keadaan mabuk oleh cinta dunia hingga mereka benar-benar memahami apa yang mereka ucapkan dalam munajat mereka.
3. Jangan biarkan pikiran mereka dikuasai oleh urusan perdagangan, jual beli, dan keliling di pasar-pasar, juga keasyikan membangun rumah, ladang, serta keterikatan dengan pasangan dan anak-anak saat sedang beribadah dan bermunajat.

Selain itu, mereka juga tidak boleh mendekati Tuhan dalam keadaan *junub*, yaitu ketika *laṭifah qālabiyyah* mereka tersentuh oleh cinta dunia yang

berlebihan dan menipu. Kecuali mereka hanya melewati (tanpa keterikatan) yang telah diciptakan untuk mereka. Karena seorang *sālik* yang berjalan di jalan spiritual, terkadang perlu berinteraksi dengan dunia untuk mendapatkan rezeki yang telah ditetapkan oleh Allah yang merupakan penopang bagi *laṭīfah qālabiyyah* -nya. Namun, mereka tetap harus melewati dunia ini tanpa keterikatan, hingga mereka berdzikir untuk mensucikan diri mereka.

Makna ayat ini dalam lapisan kedua, yang berkaitan dengan *laṭīfah nafsiyyah* (esensi jiwa), yaitu seorang salik yang telah mencapai hakikat *laṭīfah nafsiyyah* (jiwa) harus memahami bahwa:

1. Allah menyeru kekuatan *laṭīfah nafsiyyah* bagi mereka yang beriman kepada firman-Nya dalam Al-Qur'an:

وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَهَمَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ ﴿٤٠﴾ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ

Dan adapun orang yang takut akan kebesaran Tuhannya serta menahan dirinya dari hawa nafsu, maka sesungguhnya surga adalah tempat tinggalnya. (QS. An-Nazi'at: 40-41).

Serta firman-Nya:

أَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا

Tidakkah engkau perhatikan orang yang menjadikan hawa nafsunya sebagai tuhannya? (QS. Al-Furqan: 43).

2. Mereka tidak boleh mendekati hadirat Tuhan dalam keadaan mabuk oleh hawa nafsu hingga mereka memahami apa yang mereka ucapkan dalam munajat mereka.
3. Jangan biarkan hawa nafsu yang cenderung menentang kehendak Allah menguasai mereka saat beribadah.

Selain itu, mereka juga tidak boleh mendekati Tuhan dalam keadaan junub, yaitu ketika *laṭīfah nafsiyyah* mereka masih terikat dengan gambaran hawa nafsu dan keinginan duniawi yang fana. Kecuali mereka melewati pusat spiritual dalam dimensi gaib *laṭīfah nafsiyyah*, hingga mereka berdzikir untuk mensucikan jiwa mereka.²⁹

Makna ayat ini dalam lapisan ketiga, yang berkaitan dengan *laṭīfah qalbiyyah* (esensi hati), yaitu seorang salik yang telah mencapai hakikat *laṭīfah nafsiyyah* (hati), harus memahami bahwa:

1. Allah menyeru kekuatan *laṭīfah nafsiyyah* (hati) bagi mereka yang beriman kepada firman-Nya dalam Al-Qur'an:

²⁹ Umar Latif, "Dzikir Dan Upaya Pemenuhan Mental-Spiritual Dalam Perspektif Al-Qur'an," *At-Taujih: Bimbingan Dan Konseling Islam* 5, no. 1 (2022): 28-46, 1, <https://doi.org/10.22373/taujih.v5i1.13729>.

وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيُبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٦٥﴾

Dialah yang menjadikan kamu sebagai khalifah-khalifah di bumi dan Dia meninggikan sebagian kamu beberapa derajat atas sebagian (yang lain) untuk menguji kamu atas apa yang diberikan-Nya kepadamu. Sesungguhnya Tuhanmu sangat cepat hukuman-Nya. Sesungguhnya Dia Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. (Q.S Al-An'am ayat 165)³⁰

2. Mereka tidak boleh mendekati hadirat Tuhan dalam keadaan mabuk oleh cinta kepada bidadari surga, hingga mereka memahami apa yang mereka ucapkan dalam munajat mereka.
3. Jangan biarkan pikiran mereka tergoda oleh bayangan keindahan bidadari surga saat berada dalam hadirat Ilahi.

Selain itu, mereka juga tidak boleh mendekati Tuhan dalam keadaan junub, yaitu gambar *laṭīfah qalbiyyah* mereka masih terikat dengan gambaran kenikmatan surgawi yang bersifat sementara. Sebab, keindahan hakiki hanya ditemukan dalam hadirat Allah.

Makna ayat ini dalam lapisan keempat, yang berkaitan dengan *laṭīfah sirriyah* (esensi rahasia), yaitu seorang salik yang telah mencapai hakikat *laṭīfah sirriyah*, harus memahami bahwa:

1. Allah menyeru kekuatan *laṭīfah sirriyah* (esensi rahasia) bagi mereka yang beriman kepada keindahan *mukāsyafah* (penyingkapan spiritual) dan *musyāhadah* (penyaksian batin), sebagaimana firman-Nya dalam Al-Qur'an:

لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ وَلَا يَرْهَقُ وُجُوهَهُمْ قَتَرٌ وَلَا ذِلَّةٌ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٢٦﴾

Bagi orang-orang yang berbuat baik, akan mendapatkan kebaikan (surga) dan tambahan (melihat Allah). (QS. Yunus: 26).

2. Mereka tidak boleh mendekati hadirat Allah dalam keadaan mabuk oleh keterpesonaan terhadap *mukāsyafah* hingga mereka menyadari dan memahami apa yang mereka ucapkan dalam munajat mereka.
3. Jangan biarkan pengalaman-pengalaman *mukāsyafah* yang tiba-tiba datang menguasai hati mereka saat sedang menghadap Allah.

³⁰ Sri Putri, "Kepemimpinan Profetik dalam Pendidikan Islam Dalam QS Al An'am : 165," *AL-Mafazi: Journal Of Islamic Education Management* 1, no. 1 (2023): 41-52, <https://ejournal.stai-mas.ac.id/index.php/mipi/article/view/4>.

Selain itu, mereka juga tidak boleh mendekati Tuhan dalam keadaan junub, yaitu ketika *laṭīfah sirriyah*³¹ mereka tersentuh oleh gambaran cahaya *mukāsyafah*³² yang muncul saat tajalli (penampakan Ilahi). Sehingga mereka berdzikir dengan cahaya dzikir yang murni yang tidak membutuhkan selain Allah dan bersih dari segala bentuk kesyirikan.

Makna ayat ini dalam lapisan kelima, yang berkaitan dengan *laṭīfah rūhiyyah* (esensi roh), yaitu seorang *sālik* yang telah mencapai hakikat *laṭīfah rūhiyyah* harus memahami bahwa:

1. Allah menyeru kekuatan *laṭīfah rūhiyyah* bagi mereka yang beriman kepada firman-Nya:

فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءُ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٧﴾

Tak seorang pun tahu kebahagiaan yang tersembunyi untuk mereka, sebagai balasan atas amal perbuatan mereka. (QS. As-Sajdah: 17).

2. Mereka tidak boleh mendekati hadirat Allah dalam keadaan mabuk oleh keindahan anugerah Ilahi yang menyejukkan hati mereka, yaitu kebahagiaan yang tidak pernah dilihat oleh mata, tidak pernah didengar oleh telinga, dan tidak pernah terlintas dalam hati manusia.
3. Jangan biarkan keinginan untuk merasakan kebahagiaan Ilahi tersebut mengalihkan perhatian mereka dari kehadiran Tuhan.

Selain itu, mereka juga tidak boleh mendekati Tuhan dalam keadaan junub yaitu ketika *laṭīfah rūhiyyah* mereka masih terikat dengan gambaran spiritual yang muncul dalam penyaksian batin. Sehingga mereka berdzikir dengan dzikir ruhani yang suci, setelah melewati pintu ha' dari lafaz Allah, yang merupakan pintu menuju kebersatuan hakiki dengan Tuhan.

Makna ayat ini dalam lapisan keenam, yang berkaitan dengan *laṭīfah khafiyah* (esensi tersembunyi), yaitu seorang *sālik* yang telah mencapai hakikat *laṭīfah khafiyah* harus memahami bahwa:

1. Allah menyeru kekuatan *laṭīfah khafiyah* (esensi tersembunyi) bagi mereka yang beriman kepada berita yang disampaikan oleh Nabi Muhammad ﷺ, bahwa Allah berfirman:

"اعددت العبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر"

³¹ Wandu Ruswannur, "Mengenal Hakikat Diri (Penjelasan 7 Lathifah) - Journal Nusantara," Mengenal Hakikat Diri (Penjelasan 7 Lathifah) - Journal Nusantara, diakses 28 Juli 2025, <https://www.journalnusantara.com/nasional/80612729279/mengenal-hakikat-diri-penjelasan-7-lathifah>.

³² Dulham Efendi, "Mukasyafah Perspektif Syekh KH. Ahmad Shohibulwafa Tajul 'Arifin" (diploma, Institut Agama Islam Latifah Mubarakiyah, 2019), <https://repository.iailm.ac.id/id/eprint/33/>.

Aku telah menyiapkan untuk hamba-Ku yang saleh sesuatu yang belum pernah dilihat oleh mata, belum pernah didengar oleh telinga, dan belum pernah terlintas dalam hati manusia.³³

2. Mereka tidak boleh mendekati hadirat Allah dalam keadaan mabuk oleh penyaksian rahasia-rahasia Ilahi yang tidak pernah dilihat oleh mata dan tidak pernah didengar oleh telinga saat mereka berada dalam puncak kedekatan spiritual.
3. Jangan biarkan kekaguman mereka terhadap rahasia-rahasia Ilahi ini mengalihkan perhatian mereka dari pujian dan dzikir kepada Allah.

Selain itu, mereka juga tidak boleh mendekati Tuhan dalam keadaan junub yaitu ketika *laṭīfah khafiyyah* mereka masih terikat dengan bentuk-bentuk spiritual yang bersifat kudus. Sehingga mereka berdzikir dengan dzikir suci yang bebas dari huruf dan suara serta bersih dari segala bentuk pemikiran manusiawi yang terbatas.

Makna ayat ini dalam lapisan ketujuh, yang berkaitan dengan *laṭīfah haqqiyyah* (esensi ketuhanan), yaitu seorang salik yang telah mencapai hakikat *laṭīfah haqqiyyah* harus memahami bahwa:

1. Allah menyeru kekuatan *laṭīfah haqqiyyah* (esensi ketuhanan) bagi mereka yang beriman kepada firman-Nya:

وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ ۗ

Dan Dia bersama kalian di mana pun kalian berada” (QS. Al-Hadid: 4).

2. Mereka tidak boleh mendekati hadirat “Titik Dzat” (*nuktah zatiyyah*) dalam keadaan mabuk oleh pengalaman menyatu dengan Allah (*ma’iyyah*) pada saat *tajallī zauqī* (penampakan rasa Ilahi), hingga mereka memahami dengan sempurna apa yang mereka alami.
3. Jangan biarkan pengalaman *ma’iyyah* ini menguasai diri mereka sepenuhnya, sehingga mereka kehilangan keseimbangan dalam perjalanan spiritualnya.

Selain itu, mereka juga tidak boleh mendekati Tuhan dalam keadaan junub yaitu ketika *laṭīfah haqqiyyah* mereka masih terikat dengan keinginan untuk memahami Tuhan melalui keterbatasan akal dan makhluk. Kecuali mereka melewati *Baitullah* dan mengitari-Nya bersama orang-orang yang berada di dalamnya, hingga mereka berdzikir dengan dzikir tertinggi yang merupakan cahaya dari “Titik Dzat” (*nuktah zatiyyah*), yang menerangi keabadian dari awal hingga akhir.

³³ Yūsuf al-Qarḍāwī, *al-Īmān wa al-Hayāh* (Kotobarabia.com, 2007).

Dengan cara ini, mereka akan mampu menghadap kepada Allah dalam salat hakiki dengan menyadari kesatuan di dalam keberagaman, serta menjauh dari kesalahan dalam pemahaman tentang ittihad (kesatuan eksistensi) dan hulul (inkarnasi Tuhan dalam makhluk).

Tujuh lapisan tafsir ini menunjukkan kedalaman makna spiritual dalam Al-Qur'an, Di mana setiap lapisan mengarah kepada tingkatan spiritual yang lebih tinggi, hingga mencapai hakikat tertinggi dalam penyatuan dengan Allah (*ma'iyah dan zikr a'zam*).³⁴

Seorang pencari spiritual harus menyadari bahwa Allah tidak memiliki kesetaraan dalam kekuasaan dan kerajaan-Nya. Maka jiwa manusia yang telah mencapai kesadaran akan hakikat ini akan berkata:

سبحان الله الواحد الأحد الفرد الوتر الصمد، الذي لم يلدْ * ولم يولدْ ولم يكن له كفوا أحد

Maha Suci Allah, Yang Maha Esa, Yang Tunggal, Yang Mutlak, Yang tidak beranak dan tidak diperanakkan, dan tidak ada sesuatu pun yang setara dengan-Nya.

Namun, jika dalam jiwa seseorang masih terdapat sisa kesombongan dan hawa nafsu, maka ia mungkin akan berkata dengan penuh keangkuhan: "سبحاني" "Maha Suci aku, betapa agung diriku." Atau bahkan berkata: "أنا" "Aku adalah kebenaran." Tetapi jika ia sadar dari kondisi ini, ia akan mengakui hakikat dirinya yang fana dan berkata:³⁵

انّ في قتلي حياتي # اقتلوني يا ثقاتي

#ومماتي في حياتي

وحياتي في مماتي

Bunuhlah aku, wahai sahabatku, karena dalam kematianku terdapat kehidupanku. Kehidupanku ada dalam kematianku, dan kematianku ada dalam kehidupanku.

Inilah tingkat spiritual yang tinggi dan penuh tantangan. Oleh karena itu, seorang pencari kebenaran harus berada di bawah bimbingan seorang guru (*mursyid*) yang bijaksana serta meneladani Nabi Muhammad Saw. Hanya dengan bimbingan yang benar, seseorang dapat mencapai hakikat tertinggi dan tidak tersesat dalam perjalanan spiritualnya.

³⁴ al-Simnānī, 'Ayn al-Hayāt, 10-13.

³⁵ al-Simnānī, 'Ayn al-Hayāt, 365.

Mengindikasikan bahwa kesadaran ketuhanan sejati lahir dari kematian ego (nafs). Ini beririsan dengan pemikiran Annemarie Schimmel dalam *Mystical Dimensions of Islam*, yang menyatakan bahwa sufisme adalah jalan panjang menuju "mati sebelum mati" (*al-mawt qabl al-mawt*), di mana seseorang hanya bisa mengenal Tuhan setelah menanggalkan identitas duniawinya. Maka, Surah Al-Ikhlās menjadi mantera internal bagi para sufi dalam menegaskan tauhid eksistensial. Pengulangan ayat-ayatnya dalam zikir bukan hanya simbol pengagungan, tetapi sarana transformasi spiritual.

F. Kritik Al-Simnani Terhadap Konsep Ketuhanan dalam Teologi Nasrani

Al-Simnani menjelaskan:

والنصارى لأجل هذا أثبتوا الأبوة والأمومة والبنوة وقالوا: ثَلَاثُ ثَلَاثَةٍ [المائدة: 73]، وتحزبوا في مذهب الاتحاد أحزابا كثيرة مثل: اليعاقبة والملكية والنسطورية، فكلهم قالوا بالاتحاد

Orang-orang Nasrani, karena ketidaktahuan mereka tentang konsep keesaan Tuhan, menetapkan adanya bapak, ibu, dan anak, serta menyatakan bahwa Allah adalah salah satu dari tiga: Bapa, anak dan Roh kudus. Mereka terpecah dalam berbagai aliran seperti:³⁶

1. Yacobites: Berpandangan bahwa Yesus memiliki satu hakikat yang menyatu antara ketuhanan dan kemanusiaan secara mutlak.
2. Melkites: Memisahkan aspek ketuhanan dan kemanusiaan Yesus, tetapi tetap mempertahankan dua hakikat yang berbeda dalam satu pribadi.
3. Nestorians: Menyatakan bahwa hubungan ketuhanan dan kemanusiaan Yesus hanya bersifat kehendak dan ridha, bukan dalam kesatuan hakikat.

Ketiga aliran ini tidak hanya berbeda dalam doktrin, tetapi juga sering kali bertentangan satu sama lain. Konsep ketuhanan mereka didasarkan pada asumsi analogi manusiawi terhadap Tuhan, sehingga menjadikan Tuhan sebagai entitas yang bergantung pada aspek biologis dan kausalitas. Selain itu, pemahaman Nasrani tentang Tuhan yang memiliki anak (anak Tuhan) mencerminkan pengaruh pemikiran mitologi Yunani-Romawi yang membayangkan Tuhan dalam bentuk antropomorfis. Padahal, konsep tauhid dalam Islam menegaskan bahwa Allah mutlak transenden dan tidak memiliki keterbatasan seperti makhluk-Nya.

Al-Simnānī secara kritis menanggapi teologi Trinitas Nasrani. Ia menyebut bahwa pembagian Tuhan menjadi "ayah, anak, dan roh kudus" adalah bentuk pelanggaran terhadap tauhid. Ia merinci berbagai sekte seperti Yacobites, Melkites, dan Nestorians yang memiliki variasi pemahaman tentang hubungan ketuhanan dan kemanusiaan Yesus. Penolakan terhadap Trinitas ini juga selaras dengan kritik Izutsu dalam analisis semantik Qur'aniyah, bahwa bahasa Qur'an secara eksplisit membedakan antara *al-Khāliq* (Sang Pencipta)

³⁶ al-Simnānī, *ʿAyn al-Hayāt*, 366.

dan *al-Makhlūq* (yang dicipta), dan menolak segala antropomorfisme dalam konsep ketuhanan.

Islam hadir sebagai jalan kebenaran yang mengembalikan manusia kepada hakikat tauhid yang murni. Allah mengutus Nabi Muhammad ﷺ sebagai penyampai risalah tauhid dan sebagai teladan dalam beribadah kepada-Nya.

Sebagaimana firman Allah:

قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ

Katakanlah: Sesungguhnya shalatku, ibadahku, hidupku, dan matiku hanyalah untuk Allah, Tuhan semesta alam. Tidak ada sekutu bagi-Nya, dan demikianlah aku diperintahkan, dan aku adalah orang yang pertama-tama berserah diri (muslim). (QS. Al-An'am: 162-163).

Islam menolak segala bentuk penyimpangan konsep ketuhanan yang mengarah pada syirik (menyekutukan Allah). Keberadaan wahyu Al-Qur'an dan sunnah Nabi menjadi pedoman utama dalam memahami hakikat ketuhanan, sehingga manusia tidak terjerumus dalam spekulasi teologis yang tidak berdasar.

Dalam sufisme, hal ini diterjemahkan dalam bentuk *ubūdiyyah* total, yakni penghambaan menyeluruh yang mengarah pada pemurnian diri dan penyerahan total kepada kehendak Ilahi. Al-Simnānī menekankan pentingnya mursyid untuk membimbing murid menuju realitas tauhid sejati. Tanpa bimbingan, kata Schimmel, jalan menuju Tuhan bisa membawa pada kesesatan spiritual berupa *ego-inflation* – yakni merasa diri sebagai Tuhan, bukan fana di hadapan-Nya.

G. Kesimpulan

Tafsir sufistik Alā' al-Dawlah al-Simnānī terhadap Surah Al-Ikhlās menampilkan kedalaman spiritual yang tidak hanya membedah struktur ayat secara literal, tetapi juga mengungkap makna batiniah yang berkaitan erat dengan perjalanan ruhani seorang salik menuju makrifatullah. Surah ini diposisikan tidak hanya sebagai pernyataan teologis, melainkan sebagai peta ruhani yang membimbing pencari Tuhan kepada keesaan mutlak-Nya. Pada ayat pertama, *Qul huwa Allāhu Aḥad*, Simnānī mengajak pembaca untuk memahami tauhid bukan hanya dalam ranah akidah formal, tetapi melalui penyaksian batin (*dzauq*) terhadap keunikan dan keterlepasan *dzāt Ilāhiyyah* dari segala bentuk keserupaan. Sementara sifat *al-Ṣamad* ditafsirkan sebagai representasi kesempurnaan Ilahi yang menjadi tumpuan segala eksistensi, seruan agar manusia melepaskan ketergantungan duniawi dan bersandar hanya kepada Tuhan. Ayat *lam yalid wa lam yūlad* didekati dengan penegasan bahwa *dzāt* Allah suci dari logika sebab-akibat atau hubungan biologis, dan

ayat *wa lam yakun lahu kufuwan aḥad* menjadi dasar pengalaman *fana'* dan *baqā'*, yaitu penyadaran penuh akan ketidakterbandingan Tuhan dan kehampaan eksistensi makhluk.

Kontribusi khas tafsir Al-Simnānī terletak pada kemampuannya menggabungkan antara konsep transendensi Ilahi yang absolut dengan praktik etika spiritual yang konkret, sebuah pendekatan yang membedakannya dari para mufasir sufistik lain seperti al-Qusyairī yang cenderung simbolik, atau Ibnu 'Arabī yang metafisis. Simnānī menekankan pentingnya kemurnian hati dan latihan spiritual sebagai syarat untuk memahami tauhid secara eksistensial. Dalam konteks akademik dan wacana kontemporer, tafsir Al-Simnānī terhadap Surah Al-Ikhlāṣ menghadirkan relevansi yang kuat, khususnya dalam merespons krisis spiritual masyarakat modern yang terjebak dalam materialisme dan kehilangan arah transendental. Melalui pendekatan sufistiknya, Simnānī menawarkan sebuah cara pandang alternatif yang menekankan pencarian Tuhan secara personal, transformasional, dan menyentuh dimensi terdalam dari kesadaran manusia. Dengan demikian, Surah Al-Ikhlāṣ tidak hanya merupakan deklarasi keimanan formal, tetapi tampil sebagai kompas eksistensial bagi para pencari kebenaran, yang menuntun mereka pada pengalaman tauhid yang hidup dan menyatu dalam kesadaran ilahiah yang murni.

Daftar Pustaka

- “Alā al-Dawlah Simnānī (d. 787/1385). | Hurqalya Publications: Center for Shaykhī and Bābī-Bahā'ī Studies.” Diakses 28 Juli 2025. <https://hurqalya.ucmerced.edu/node/3401>.
- Academic, Brill. *Comparative History of India and Indonesia*. Brill, 1989.
- Adlini, Miza Nina, Anisya Hanifa Dinda, Sarah Yulinda, Octavia Chotimah, dan Sauda Julia Merliyana. “Metode Penelitian Kualitatif Studi Pustaka.” *Edumaspul: Jurnal Pendidikan* 6, no. 1 (2022): 974–80. <https://doi.org/10.33487/edumaspul.v6i1.3394>.
- Azhari, Novi Nurjannah. “Penafsiran Sufistik Ayat-Ayat Amthal Dalam Al-Qur'an: Studi Kitab Tafsir 'Ayn al-Hayah Karya al-Simnani.” Masters, UIN Sunan Ampel Surabaya, 2023. <http://digilib.uinsa.ac.id/73925/>.
- Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination*. Suny Press, 1989.
- Efendi, Dulham. “Mukasyafah Perspektif Syekh KH. Ahmad Shohibulwafa Tajul 'Arifin.” Diploma, Institut Agama Islam Latifah Mubarokiyah, 2019. <https://repository.iailm.ac.id/id/eprint/33/>.
- Gunawan; Didi Junaedi, M. A. ; Hj Anisatun Muthi'ah. *Tradisi Pembacaan Surat Al-Ikhlāṣ di Majelis Attaqoh Desa Megu Gede Kecamatan Weru Kabupaten Cirebon (Studi Living Qur'an)*. IAIN SNJ, 2019. Cirebon. http://opac.syekhnurjati.ac.id%2Fperpuspusat%2Findex.php%3Fp%3Dshow_detail%26id%3D36199%26keywords%3D.

- Izutsu, Toshihiko. *God and Man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung*. Islamic Book Trust, 2002.
- Jalal, Ayesha. *Partisans of Allah: Jihad in South Asia*. Harvard University Press, 2009.
- Junaidi, Ahmad, dan Triyo Supriyatno. "Finding Meanings of Islamic Law Spirituality (Ibn 'Arabi's Idea of Islamic Law Spirituality)." *Vegueta. Anuario de La Facultad de Geografía e Historia* 22, no. 8 (2022): 8. https://vegueta.org/Vol_8_2022.html.
- Kubrā, Najm al-Dīn al-. *al-Ta'wilāt al-Najmiyyah fī Tafsīr al-Ishārī al-Şūfī*. Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2009.
- Latif, Umar. "Dzikir Dan Upaya Pemenuhan Mental-Spiritual Dalam Perspektif Al-Qur'an." *At-Taujih : Bimbingan Dan Konseling Islam* 5, no. 1 (2022): 1. <https://doi.org/10.22373/taujih.v5i1.13729>.
- Lit, L. W. Cornelis van. "Giovanni Maria Martini, 'Alā' al-Dawla al-Simnānī between Spiritual Authority and Political Power: A Persian Lord and Intellectual in the Heart of the Ilkhanate." *MIDÉO. Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales*, no. 37 (November 2022): 37. <https://journals.openedition.org/mideo/8329>.
- Martini, Giovanni Maria. *'Alā' Al-Dawla al-Simnānī Between Spiritual Authority and Political Power: A Persian Lord and Intellectual in the Heart of the Ilkhanate: With a Critical Edition of al-Wārid al-Şārid al-Ṭārid Şubhat al-Mārid and Its Persian Version Zayn al-Mu'taqad Li-Zayn al-Mu'taqid*. Brill, 2017.
- Musharraf, Maryam. "A Study on the Sufi Interpretation Of Qur'an and the Theory of Hermeneutic." *Al-Bayan: Journal of Qur'an and Hadith Studies* 11, no. 1 (2013). <https://doi.org/10.11136/jqh.1311.01.03>.
- Nasution, Harun. *Islam Rasional*. Mizan, 1995.
- Orhan, Kübra Zümrüt. "Ehl-i Tasavvufun İbnü'l-Arabî'ye Yönelik Tenkitleri: Alâüddevle Simnânî Örneği." *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23, no. 2 (2019): 2. <https://doi.org/10.18505/cuid.586537>.
- Putri, Sri. "Kepemimpinan Profetik dalam Pendidikan Islam Dalam QS Al An'am : 165." *Al-Mafazi: Journal Of Islamic Education Management* 1, no. 1 (2023): 41-52. <https://ejournal.stai-mas.ac.id/index.php/mpi/article/view/4>.
- Rif'ah, Afwaz Fafaza. "Tafsir Al-Qur'an Surah Al-Ikhlāş Karya M. Quraish Shihab: Studi Komparatif Terhadap Metodologi Tafsir Al-Mishbāh dan Tafsir Al-Qur'an Al-Karim." *Jurnal Tafsere* 11, no. 1 (2023): 1. <https://doi.org/10.24252/jt.v11i1.39975>.
- Ruswannur, Wandī. "Mengenal Hakikat Diri (Penjelasan 7 Lathifah) - Journal Nusantara." *Mengenal Hakikat Diri (Penjelasan 7 Lathifah) - Journal Nusantara*. Diakses 28 Juli 2025. <https://www.journalnusantara.com/nasional/80612729279/mengenal-hakikat-diri-penjelasan-7-lathifah>.
- Sari, Maula, dan Dwi Elok Fardah. "Penafsiran Bisri Musthofa Terhadap Surah Al-Ikhlāş Dalam Kitab Al-Ibriz." *Jurnal Al-Mubarak: Jurnal Kajian Al-Qur'an Dan Tafsir* 6, no. 1 (2021): 1. <https://doi.org/10.47435/al-mubarak.v6i1.564>.

- Simnānī, ‘Alā’ al-Dawlah Aḥmad bin Muḥammad al-. *‘Ayn al-Ḥayāt*. Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2009.
- Suryana, Edy, Alimron Alimron, dan Sofyan Sofyan. “Nilai-Nilai Pendidikan Tauhid Dalam Al-Qur`An Surat Al-Ikhlāṣ Ayat 1 Sampai 4 Menurut Tafsir Ibnu Katsir.” *Al-Idaroh: Media Pemikiran Manajemen Dakwah* 4, no. 2 (2024): 2. <https://doi.org/10.53888/alidaroh.v4i2.700>.
- Ula, Miftahul. “The Epistemology of Knowledge in Classical Sufism; A Study of Al-Muḥāsibī’s Thought (781 AD- 857 AD).” *Millati: Journal of Islamic Studies and Humanities* 10, no. 1 (2025): 1. <https://doi.org/10.18326/millati.v10i1.3185>.
- Wahyudi, Wahyudi. “Analisis Konsep Ta’wīl Ibn ‘Arabī Terhadap Ayat Al-Qur’an.” *Jurnal Ilmiah Ilmu Ushuluddin* 17, no. 2 (2018): 137-46. <https://doi.org/10.18592/jiu.v17i2.2273>.
- Wahyudi, Wahyudi. “Epistemologi Tafsir Sufi Al-Ghazali Dan Pergeserannya.” *Jurnal Theologia* 29, no. 1 (2018): 1. <https://doi.org/10.21580/teo.2018.29.1.2070>.
- Wahyudi, Wahyudi. “Interpretasi Komparatif Ta’wīl Sufi Abū Ḥāmid al-Ghazālī Dan Ibn ‘Arabī Terhadap Ayat-Ayat al-Qur’Ān.” *Islamika Inside: Jurnal Keislaman Dan Humaniora* 4, no. 2 (2018): 2. <https://doi.org/10.35719/islamikainside.v4i2.49>.
- Wahyudi, Wahyudi. “Tafsir Sufi: Analisis Epistemologi Ta’wīl Al-Ghazālī dalam Kitab Jawāhir Al-Qur’ān.” *Jurnal Ushuluddin* 26, no. 1 (2018): 1. <https://doi.org/10.24014/jush.v26i1.4243>.
- Yūsuf al-Qarḍāwī. *al-Īmān wa al-Ḥayāh*. Kotobarabia.com, 2007.
- “‘alā’-Al-Dawla Semnānī.” *Encyclopaedia Iranica*, t.t. Diakses 28 Juli 2025. <https://www.iranicaonline.org/articles/ala-al-dawla-semnani/>.
- ‘Arabī, Ibn. *Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1946.