

Konsep *Nûr Muhammad* Dalam Kitab *Al-Insân Al-Kâmil* Karya ‘Abdul Karim Al-Jîlî (Studi Kasus *Dhamîr Huwa* Dalam Surat Al-Ikhlas)

Irfan Rajes

Universitas PTIQ Jakarta, DKI Jakarta, Indonesia

Email: abiirfanrajesalarami@gmail.com

Abstrak

‘Abdul Karim al-Jîlî dalam kitabnya *al-Insân al-Kâmil* menafsirkan *Dhamîr Huwa* (insan) dalam surat Al-Ikhlas dengan narasi "Katakan Dia-nya Muhammad itu Allah". Al-Jîlî menafsirkan *Dhamîr Huwa* dengan metode tafsir *isyârî* dalam konteks hakikat sebagai kapasitasnya ulama sufi. Tafsir *isyârî* memberikan makna yang lebih mendalam dengan melihat hubungan antara Tuhan dan makhluk dalam konteks spiritualitas sufi. Syaikh Amran Waly al-Khalidi, seorang ulama sufi kontemporer di Aceh, mempertahankan ajaran tasawuf kesufian untuk menghidupkan kembali nilai-nilai spiritual dalam masyarakat modern, meskipun menghadapi tantangan berupa penolakan dan stigma dari sebagian kalangan. Dukungan beliau terhadap pendapat ‘Abdul Karim al-Jîlî dalam penafsiran *Dhamîr Huwa* dalam Surat Al-Ikhlas menimbulkan kontroversi, termasuk tuduhan bahwa ajaran ini mengarah pada paham panteisme. Perbedaan pendekatan ini mencerminkan dinamika pemikiran Islam dalam memahami hakikat ketuhanan dan peran manusia dalam kosmos. Polemik yang muncul terkait dengan konsep ini menunjukkan adanya perbedaan pendapat antara ulama yang mendukung pendekatan tasawuf hakiki/zati/irfani dengan mereka yang berpegang pada tafsir tekstual. Pendekatan tafsir *isyârî* yang digunakan dalam penafsiran *Dhamîr Huwa* pada Surat Al-Ikhlas memberikan alternatif hermeneutik yang memperkaya khazanah tafsir Al-Qur'an. Tafsir ini tidak bersifat legalistik-formal, tetapi lebih berfokus pada penggalan makna batiniah dan esoterik dari teks suci. *Dhamîr Huwa* dalam ayat "*Qul Huwa Allâhu Ahad*" dimaknai secara simbolik sebagai cerminan hakikat *Muhammadiyah* yang menyatu secara spiritual dalam kesempurnaan tauhid dan bukanlah bentuk penyamaan makhluk dengan Tuhan, melainkan cara untuk memahami kedekatan spiritual antara keduanya dalam perspektif sufi.

Kata kunci: *Nûr Muhammad*, ‘Abdul Karim al-Jîlî, Syaikh Amran Waly al-Khalidi, *Dhamîr Huwa*, Surat Al-Ikhlas.

Pendahuluan

Al-Qur'an yang diturunkan dengan berbagai macam latar belakang dan sebab tertentu, harus dapat mengantarkan manusia untuk memahami makna yang dikehendaki oleh Allah, sehingga manusia memperoleh pemahaman yang benar. Oleh karena itulah manusia sangat membutuhkan tafsir Al-Qur'an, supaya dapat memahami dengan baik sehingga mudah dan sempurna amal yang dilakukan.

Melihat dari esensi Al-Qur'an yang berupa *huda li al-nâs* dan *huda li-muttaqîn* akan banyak menyandarkan ajaran-ajaran ketauhidan dan ketasawufan bagi seluruh umat manusia, hingga sampailah ajaran-ajaran tersebut kepada bumi Nusantara. Aceh yang merupakan daerah sentral dalam transformasi Islam di Nusantara, telah banyak memberikan kontribusi yang signifikan di dalam penyebaran ajaran tasawuf. Sejak kota Malaka jatuh ke tangan Portugis, kemunculan dan perkembangan tasawuf serta tarekat di Aceh tidak terlepas dari masuknya Islam dan perkembangannya yang dibawa oleh ulama-ulama Islam timur tengah yang ikut dalam kapal pedagang dari Arab, India dan Persia (Handoyo, 2022).

Aceh yang merupakan serambi mekkah tidak terlepas dari berbagai macam fakta sejarah yang berhubungan dengan ulama sufi, seperti: Hamzah al-Fansuri, Syamsuddin al-Sumatrani, Syekh Abdurrauf al-Singkili dan Abuya Muda Waly. Dari nasab Abuya Muda Waly inilah lahir atau bangkitnya seorang tokoh sufi yaitu Syekh Amran Waly al-Khalidy, dakwah dan pengaruhnya telah membawa perubahan nyata dalam segi pengamalan agama dan dakwah di Aceh. Temuan peneliti memperlihatkan bahwa pengajian dan pengkajian yang dikembangkan oleh beliau telah melahirkan perdebatan tajam dalam diskursus teologi Islam, khususnya di Aceh. Beliau menjalankan dakwahnya melalui sebuah gerakan yang dibentuk yaitu Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia (MPTT-I). Syekh Amran Waly al-Khalidy melalui MPTT-I yang dipimpinnya mendukung perspektif al-Jilî dan menjadikannya sebagai landasan ajaran tasawuf kontemporer. Namun, fatwa MPU Aceh Nomor 4 tahun 2017 tentang kitab-kitab tauhid yang muktabarah di Aceh (Aceh, 2017). menolak dan melarang pengajaran kitab *al-Insân al-Kâmil*, dengan alasan bahwa ajarannya berpotensi menyeret kepada paham *hulûl* dan *pantheisme*. Polemik ini berimplikasi pada resistensi sosial, diskriminasi, bahkan kriminalisasi terhadap jamaah MPTT-I, meskipun di sisi lain gerakan ini berhasil menumbuhkan semangat religiusitas, memperbaiki moral masyarakat, dan memperluas tradisi zikir di Aceh.

Disebabkan dinamika sejarah tarekat yang terjadi di Aceh maupun kawasan Melayu Sumatera menjadikan Syaikh Amran Waly memiliki tugas yang besar, baik dalam menjaga warisan besar tasawuf maupun

menyebarkannya di era modern ini. Sebagai mursyid tarekat *naqsyabandiyyah khâlidiyyah* yang hidup di era modern, ia memikul beban sejarah masa lalu. Selain memikul beban tanggung jawab sebagai *mursyid*, ia harus dapat menarik simpati para pengikut yang tidak hanya didominasi kalangan tua saja tapi juga ada kalangan muda. Selain itu, terdapat tugas yang lebih berat lagi, yakni menghidupkan kembali khazanah pemikiran tasawuf melalui jalur tarekat *naqsyabandiyyah khâlidiyyah*. Dalam silsilah atau sanad keguruan Tarekat *naqsyabandiyyah khâlidiyyah* sendiri terdapat nama-nama ulama besar seperti Yazid al-Bustami (w. 874 M), Ahmad al-Qusasi (w. 1661 M), Ibrahim al-Kurani (w. 1690 M), serta Baha'uddin al-Naqsyabandi (w. 1389 M) sendiri. Ke 4 (empat) ulama tersebut selain menjadi *mursyid* juga memberi kontribusi besar dalam pemikiran tasawuf. Khususnya tasawuf falsafi dengan doktrin atau ajaran *wahdat al-wujûd* (Rubaidi & Handoyo, 2023).

Perbedaan pandangan antara abuya dengan MPU aceh terjadinya penolakan dan kebencian kepada MPTT-I hingga sampai saat tulisan ini ditulis, penolakan yang terjadi juga banyak yang menjurus ke arah tindakan kriminal dari sekelompok orang, seperti pembakaran balai pengajian, pelemparan batu pada jamaah zikir serta pengusiran. Hal ini perlu disikapi dan dijelaskan secara teoritis dan keterbukaan kepada publik khususnya pemerintah dan ulama yang berada di Aceh.

Metode Penelitian

Metode dapat diartikan sebagai *way of doing anything* (Hornbay, 1963), yaitu suatu cara yang ditempuh untuk mengerjakan sesuatu agar sampai kepada suatu tujuan. Penelitian ini dilihat dari sifatnya dapat dikategorikan penelitian budaya, karena yang dikaji adalah mengenai ide, konsep atau gagasan seorang tokoh (Mudzhar, 1998). Sedangkan jika dilihat dari sifat tujuannya penelitian ini termasuk penelitian deskriptif-eksplanatif, yakni mendeskripsikan terlebih dahulu bagaimana konstruksi dasar teori *Nûr Muḥammad*, lalu menjelaskan apa alasan-alasan sang tokoh melakukan dekonstruksi teori *Nûr Muḥammad*, bagaimana situasi dan konteks yang

melatarbelakangi pemikirannya. Dan, sudah barang tentu penulis juga akan mengkritisi sejauh mana kelebihan dan kekurangan teori *Nûr Muḥammad*.

Penelitian ini menggunakan pendekatan penelitian kualitatif di mana penelitian kualitatif sebagai metode ilmiah sering digunakan dan dilaksanakan oleh sekelompok peneliti dalam bidang ilmu social, termasuk juga ilmu pendidikan. Sejumlah alasan juga dikemukakan yang intinya bahwa penelitian kualitatif memperkaya hasil penelitian kuantitatif. Penelitian kualitatif dilaksanakan untuk membangun pengetahuan melalui pemahaman dan penemuan. Pendekatan penelitian kualitatif adalah suatu proses penelitian dan pemahaman yang berdasarkan pada metode yang menyelidiki suatu fenomena sosial dan masalah manusia. Pada penelitian ini peneliti membuat suatu gambaran kompleks, meneliti kata-kata, laporan terinci dari pandangan responden dan melakukan studi pada situasi yang alami (Wijaya et al., 2025). Data-data yang hendak diteliti terdiri dari data primer dan sekunder. Data primer yaitu buku *al-Insân al-Kâmil fî Makrifat al-‘Awâkhir wa al-‘Awâ’il* karya ‘Abdul Karim al-Jîlî. Sedangkan data sekunder adalah buku-buku, kitab atau artikel mengenai pemikiran ‘Abdul Karim al-Jîlî.

Analisis data adalah proses penyederhanaan data ke dalam bentuk mudah dibaca dan diinterpretasikan. Dalam penelitian ini setelah melakukan pengumpulan data maka data tersebut dianalisis untuk mendapatkan kesimpulan, bentuk teknik dalam analisis data ini adalah *content analisis* atau analisis isi. Menurut Hadari Nawawi yang dikutip oleh Soejono dan Abdurrahman bahwa analisis isi (*content analisis*) dalam penelitian dilakukan untuk mengungkapkan isi sebuah buku yang menggambarkan situasi peneliti dan masyarakatnya pada waktu buku itu ditulis. Burhan Bungin mendefinisikan analisis isi (*content analisis*) adalah teknik penelitian untuk membuat inferensi-inferensi yang dapat ditiru (*replicabel*) dan sah data dengan memperhatikan konteksnya. Analisis isi berhubungan dengan komunikasi atau isi komunikasi (Bungin, 2007).

Pembahasan/hasil

Surat Al-Ikhlâs merupakan salah satu surat penting dalam Al-Qur'an yang menegaskan konsep tauhid, yaitu ke-Esaan Allah SWT., sebagai inti dari ajaran Islam. Di dalam surat ini, penggunaan *Dhamîr* (kata ganti) "*Huwa*" memiliki makna mendalam yang menegaskan identitas Allah SWT sebagai satu-satunya Tuhan yang Maha Esa. Penafsiran terhadap *Dhamîr Huwa* menjadi penting karena kata ini tidak hanya sekadar kata ganti, tetapi juga memiliki dimensi teologis, filosofis, dan linguistik yang mempertegas ketauhidan secara eksplisit.

Urgensi pembahasan ini terletak pada dua aspek utama. Pertama, secara teologis, pemahaman terhadap *Dhamîr Huwa* membantu umat Islam memperkuat keyakinan terhadap konsep tauhid. Dalam konteks ini, penafsiran yang mendalam memberikan landasan spiritual yang kuat dan menghindarkan dari kesalahpahaman terhadap sifat Allah SWT. Kedua, dari perspektif tafsir, penggunaan *Dhamîr Huwa* mengandung analisis yang lebih luas terkait pilihan bahasa dalam Al-Qur'an, sehingga memperlihatkan keindahan dan kesempurnaan struktur Al-Qur'an dalam menyampaikan pesan-pesan ilahiah.

Dengan menelaah lebih jauh makna *Dhamîr Huwa* dalam Surat Al-Ikhlâs, kita dapat menggali hikmah dan memahami pesan mendalam yang terkandung di dalamnya. Hal ini relevan untuk memperkaya kajian tafsir Al-Qur'an dan memberikan pemahaman yang lebih holistik tentang esensi tauhid yang menjadi fondasi keimanan umat Islam.

Pembahasan mengenai *Dhamîr Huwa* dalam surat Al-Ikhlâs menurut 'Abdul Karim al-Jîlî dalam Kitab *al-Insân al-Kâmil* merupakan bagian dari kajian mendalam tentang tauhid dan makrifat dalam tasawuf. Dalam kitabnya, Al-Jîlî menafsirkan *Dhamîr Huwa* (هو) sebagai simbol dari realitas absolut Allah (*al-Haqq*) yang berada di luar batas pemahaman rasional manusia.

Surat al-Ikhlâs, yang secara esensial menegaskan ke-Esaan Allah, menjadi dasar bagi al-Jîlî dalam menjelaskan konsep ketuhanan dalam

perspektif sufi. *Dhamîr Huwa* dalam ayat *قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ* tidak sekadar merujuk kepada Allah sebagai *Dzât* yang Esa, tetapi juga mengandung makna kehadiran-Nya yang mutlak dan tidak terjangkau oleh indera maupun akal. Dalam pemikiran Al-Jîlî, *Dhamîr Huwa* mewakili dimensi tertinggi dari eksistensi Ilahi yang hanya dapat dipahami melalui makrifat, yaitu pengetahuan batin yang dicapai melalui pengalaman spiritual. Kajian ini akan mengulas bagaimana Al-Jîlî menginterpretasikan *Dhamîr Huwa* sebagai pintu menuju pemahaman hakikat ketuhanan, serta bagaimana konsep ini berkaitan dengan doktrin tasawuf yang lebih luas, khususnya dalam konteks *Insân Kâmil* sebagai manifestasi sempurna dari sifat-sifat Allah.

Berikut ini adalah redaksi penafsiran *Dhamîr Huwa* yang terdapat pada surat Al-Ikhlâs dalam *al-Insân al-Kâmil* menurut ‘Abdul Karim al-Jîlî:

الْحَرْفُ الْخَامِسُ مِنْ هَذَا الْاِسْمِ: هُوَ اِهْلَاءٌ، فَهُوَ اِشَارَةٌ اِلَى هُوِيَّةِ الْحَقِّ الَّذِي هُوَ عَيْنُ الْاِنْسَانِ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الْاِخْلَاصِ: ١]، وَ "هُوَ" يَا مُحَمَّدٌ ﷺ، أَيْ الْاِنْسَانُ، فَاهْلَاءُ اِشَارَةٌ فِي "هُوَ" رَاجِعٌ اِلَى فَاعِلٍ "قُلْ" وَهُوَ اَنْتَ، وَاِلَّا فَلَا يَجُوزُ اِعَادَةُ الضَّمِيرِ اِلَى غَيْرِ مَذْكُورٍ، فَاقَامَ الْمُخَاطَبُ هُنَا مَقَامَ الْغَائِبِ بَيَانًا لِاِشَارَةٍ اِلَى اَنَّ الْمُخَاطَبَ بِهَذَا لَيْسَ نَفْسُ الْحَاضِرِ وَحْدَهُ، بَلِ الْغَائِبِ وَالْحَاضِرِ عَلَى السَّوَاءِ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿وَذَرُوا ظَاهِرَ الْاِثْمِ وَبَاطِنَهُ﴾ [الْاَنْعَام: ١٢٠]، فَلَيْسَ الْمُرَادُ بِهِ مُحَمَّدًا وَحْدَهُ، بَلْ كُلِّ رَأْيٍ، فَاسْتِدَارَةُ رَأْسِ اِهْلَاءٍ اِشَارَةٌ اِلَى دَوْرَانِ رُوحِ الْوُجُودِ الْحَقِّيِّ وَالْخَلْقِيِّ عَلَى الْاِنْسَانِ، فَهُوَ فِي عَالَمِ الْمِثَالِ كَالدَّائِرَةِ الَّتِي اَشَارَ اِهْلَاءُ اِلَيْهَا، فَقُلْ مَا شِئْتَ، اِنْ شِئْتَ قُلْتَ: الدَّائِرَةُ خُلِقَتْ، وَاِنْ شِئْتَ قُلْتَ: الدَّائِرَةُ خُلِقَتْ، وَجْهَهَا حَقٌّ، وَوَجْهَهَا خَلْقٌ، فَهُوَ حَقٌّ وَهُوَ خَلْقٌ، فَلَا مُرَّ فِيهِ بِالْاِلْمَامِ، فَلَا اِنْسَانَ دَوْرِيَّ بَيْنَ اَنَّهُ مَخْلُوقٌ لَهْ ذُلُّ الْعُبُودِيَّةِ وَالْعَجْزِ، وَبَيْنَ اَنَّهُ عَلَى صُورَةِ الرَّحْمَنِ، فَلَهْ الْكَمَالُ وَالْعِزُّ. قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿فَاللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ﴾ [الشُّورَى: ٩]، يَغْنِي الْاِنْسَانَ الْكَامِلَ الَّذِي قَالَ فِيهِ: ﴿اِلَّا اِنْ اَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [يُونُس، الْآيَةُ: ٦٢]، لِأَنَّهُ يَسْتَحِيلُ الْخَوْفُ وَالْحَزَنُ، وَأَمْتَالُ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ، لِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ، وَهُوَ يُحْيِي الْمَوْتَى وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ. فَهُوَ حَقٌّ مُتَّصِرٌ فِي صُورَةِ خَلْقِيَّةٍ، أَوْ خَلْقٌ مُتَّحِقٌّ بِمَعَانِي الْأُلُوْهِيَّةِ، فَعَلَى كُلِّ حَالٍ وَتَقْدِيرٍ، وَفِي كُلِّ مَقَالٍ، الْجَامِعُ هُوَ لَوْصَفِي النُّفُصَانِ وَالْكَمَالِ، وَالسَّاطِعُ فِي أَرْضِ كَوْنِهِ بِنُورِ شَمْسِ الْمِثَالِ، فَهُوَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ وَالطُّولُ وَالْعَرْضُ. (Al-Jîlî, 1975)

“Huruf kelima dari isim mutlak adalah: *Hâ*’. Ia merupakan isyarat dari *Hawiyiyah* (ke-Dia-an) *al-Haqq*, yang sejatinya adalah inti (*Dzât*) manusia. *Al-Haqq* berfirman: (Katakanlah) wahai Muhammad. (Dia) yakni manusia. (Allah Yang Maha Esa). Maka huruf *Hâ*’ merupakan isyarat (*Huwa*) – Dia yang kembali kepada subjek (pelaku) (*Qul*) – katakanlah – yang sejatinya adalah Engkau. Jika tidak demikian maka tidak diperbolehkan mengembalikan

Dhamîr (kata ganti) kepada sesuatu yang tidak disebutkan. Konteks pembicaraan dalam ayat ini difokuskan pada sesuatu yang gaib (tidak ada) dengan disertai keterangan isyarat bahwa konteks pembicaraannya juga tidak menafikan jiwa yang hadir (tidak gaib), bahkan muatan pembicaraan tersebut mencakup gaib dan hadir al-Haqq berfirman: Dan jika kamu, (wahai Muhammad) melihat ketika mereka dihadapkan. Q.S. Al-An'am: 27, maksudnya ayat adalah bukan Muhammad SAW seorang, akan tetapi setiap orang yang melihat. Huruf Hâ' berbentuk bulat melingkar merupakan isyarat rotasi (pergerakan) ruh wujud-Nya yang diciptakan atas diri manusia. Ia di alam permisalan (Amtsâl) laksana lingkaran yang melahirkan isyarat, anda bisa berkata lingkaran huruf itu al-Haqq, sedang lubang yang ada di huruf itu makhluk. Juga sebaliknya lingkaran itu makhluk sedang lubangnya adalah al-Haqq, huruf itu bisa mengisyaratkan al-Haqq bisa pula mengisyaratkan makhluk. Anda juga bisa mengatakan amar perintah-Nya lahir dari ilham atau bersitan hati, atau bahkan wahyu. Ketahuilah esensi amar (perintah) ketuhanan yang ditujukan kepada setiap insan beredar di antara eksistensi diri-Nya, yakni di antara kerendahan dan kedhaifan (kelemahan) 'ubudiyah sang hamba dengan pencitraan al-Rahmân dalam diri hamba tersebut, yang dengan itu manusia memiliki kemuliaan dan kesempurnaan. Al-Haqq berfirman: Allah. Dia-lah pelindung hakiki. Q.S. al-Syuura 42:9, yakni pelindung sejati manusia sempurna yang citranya diwartakan al-Haqq dalam firman-Nya: Ingatlah sesungguhnya wali-wali Allah itu tidak ada kekhawatiran terhadap mereka dan tidak pula mereka bersedih hati. Q.s. Yunus 10 : 62. Sebab adalah mustahil insan yang telah menggapai maqam insân kâmil, syakilah hati dan jiwanya memiliki rasa takut dan sedih. Al-Haqq adalah icon kewalian utama, karena Dia adalah al-Walî al-Hamîd (Maha Pelindung lagi Maha Terpuji). Dia menghidupkan orang-orang yang mati, dan Dia adalah maha Kuasa atas segala sesuatu. Q.s. al- Syuura 42 : 9. Maka sejatinya (wali) itu adalah (al-Haqq) yang termanifestasikan dalam berbagai citra kemakhlukan atau makhluk yang mampu memakrifahi kesejatian makna-makna ketuhanan. Etos kewalian itu juga merupakan tajallî al-Haqq yang termanifestasikan dalam diri tiap insan, ke-Dia-an al-Haqq merupakan pengumpul di antara sifat Kamal dan kebalikannya yaitu an Naqsh (kekurangan). Ke-Dia-an Dia terbit di muka bumi yang berwujud sinar matahari ketinggian, ke-Dia-an Nya terlanskapkan dalam bumi dan langit, panjang dan pendek dan seterusnya seperti yang terhampar dalam samudera sifat-sifat-Nya." (Al-Jîlî, 2014).

Dalam analisis peneliti melihat kitab *al-Insân al-Kâmil* karya 'Abdul karim al-Jîlî. Bahwasanya al-Jîlî menafsirkan dalam kontek *tafsir Isyârî* "*Dia lah*" adalah insan atau dalam hal ini adalah Muhammad (*Huwa*) disebut (*Dhamîr mustatir/ghaibî*) dan kata ganti ini kembali kepada kata ganti (*Dhamîr*) yang ada dalam *fi'il amr* "katakan oleh mu (*anta*)," jika tidak kembali *Dhamîr* itu kepada *Dhamîr* yang dalam kalimat "*qu*" yaitu (*anta*). Maka dalam hal ini kata ganti ketiga (*Dhamîr Huwa*) Dia ini, menempati posisi kata ganti kedua yaitu (Engkau), sama artinya dengan "katakanlah olehmu

ya Muhammad!" Engkau adalah "Allah yang Esa".dalam ilmu balaghah ini namanya *iltifat* demikian tafsir al-Jilî.

Selanjutnya peneliti melihat penjelasan dari Syaikh Yusuf Zaidan, ulama' kontemporer asal Mesir yang banyak konsentrasi mengkaji tasawuf, menurutnya:

1. Al-Jilî telah menjelaskan bahwa "*Rabb* adalah *Rabb*" dan "hamba adalah hamba" dan *Rabb* tidak pernah menjadi hamba atau hamba menjadi *Rabb* (Zaidan, 1998b). Dengan begitu, jika ada yang menyebut bahwa al-Jilî memaksudkan "Allah adalah Muhammad dan Muhammad adalah Allah" sebagaimana kesalahpahaman terhadap paham *hulûl* atau *ittihâd*, maka dipastikan itu tidak betul. Hal tersebut tergesa-gesa menyimpulkan tanpa memahami konsep, *ta'rîf*, dan istilah-istilah tasawuf kesufian yang digunakan oleh al-Jilî terlebih dahulu.
2. Nabi Muhammad merupakan *Insân Kâmil* yang menjadi majla atau tempat zahirnya atau *mir'ah* (cermin) sifat-sifat *ilâhiyyah* Allah. Maknanya, Nabi Muhammad SAW., adalah majla paling sempurna sebagai tempat melahirkan sifat-sifat kesempurnaan bagi Allah. Syaikh Yusuf Zaidan sendiri dengan sangat terang dan jelas menyampaikan bahwa bukan berarti Syaikh al-Jilî mendudukkan Nabi Muhammad SAW., sebagai Tuhan.
3. Syaikh al-Jilî juga menyatakan bahwa Allah adalah gaib, bahkan *ghaibul* gaib, tidak dapat dipahami melalui akal dan melalui *asmâ'* dan sifat-sifat-Nya, tetapi Allah *tajallî* kepada hamba-Nya (Zaidan, 1998b).
4. Syaikh al-Jilî menyatakan bahwa "*Ahadiyyah* Allah" adalah sifat awal yang zahir (*tajallî*) pada *insân kâmil*, akan tetapi makhluk tidak mungkin memiliki sifat tersebut, karena alasan ke-makhlukan-nya. Kemudian yang kedua adalah sifat "*Huwiyyah (Huwa)*" yang menunjukkan gaibnya Allah, isyarat kepada hakekat zat-Nya atau wujud murni yang merangkum semua kesempurnaan. Kemudian yang ketiga sifat "*Ananiyyah (ana)*" yaitu sifat *Ahadiyyah* Allah yang zahir (Zaidan, 1998b). Jika tiga sifat ini *tajallî* pada hamba, maka hamba itu disebut sebagai *Insân Kâmil*. Dan itulah Nabi Muhammad SAW. Dan

Insân Kâmil, dari satu sisi sejajar (*muqâbalah*) dengan Allah *al-Ḥaqq* dan satu sisi yang lain sejajar dengan makhluk. Allah tidak memiliki sifat makhluk yang penuh kekurangan dan kehinaan. Tetapi *insân kâmil* menggapai maqam tinggi yang menjadi majla zat Allah dan gambaran kesempurnaan zat yang azali dan khalifah Allah yang menjadi isyarat ayat-ayat-Nya (Zaidan, 1998b).

5. Syaikh al-Jîlî menjelaskan bahwa sifat-sifat *Ilahiah* yang tujuh (*hayat, ilmu, iradah, qudrat, sama', bashar, dan kalam*) telah zahir pada *Insân Kâmil* secara sempurna (Zaidan, 1998b).

Secara kebahasaan, *Dhamîr Huwa* dalam ayat *Qul Huwa Allâhu Aḥad* tergolong *Dhamîr Rafa' Munfashil* (ضمير رفع منفصل), yakni kata ganti subjek yang berdiri sendiri dan menempati posisi *mubtada'* (Al-Anshari, 2004). Dalam kaidah nahwu, setiap *Dhamîr* harus memiliki *Marja'* (rujukan) yang sudah disebut sebelumnya, namun dalam ayat ini *Marja'* tidak hadir secara eksplisit. Hal ini menimbulkan potensi ambiguitas: apakah *Huwa* langsung merujuk kepada lafaz *al-Jalâlah Allâh* yang disebut sesudahnya, ataukah ia berfungsi sebagai *Dhamîr al-Sya'n* (kata ganti perihâl) yang menunjuk pada suatu realitas agung yang kemudian dijelaskan melalui frasa *Allâhu Aḥad*. Ambiguitas ini memiliki dimensi retorik dan teologis, sebab ia menegaskan kemahasucian Allah sekaligus membuka ruang kontemplasi atas misteri ketuhanan (Al-Razi, 1999).

Al-Jîlî memaknai ambiguitas tersebut secara *isyârî* dengan menempatkan *Huwa* sebagai simbol ontologis. Menurutnya, huruf *hâ'* pada kata *Huwa* menunjuk kepada identitas *al-Ḥaqq* (Allah), sedangkan huruf *wâw* merepresentasikan hubungan antara Tuhan dan makhluk dalam figur *al-Insân al-Kâmil*. Dengan demikian, *Huwa* tidak semata-mata berfungsi sebagai kata ganti gramatikal, tetapi menjadi tanda metafisis yang menunjuk kepada *Nûr Muḥammad* sebagai *tajallî* pertama dari *Dzât* Ilahi (Al-Jîlî, 1997). Penafsiran ini memperlihatkan bagaimana al-Jîlî memanfaatkan ambiguitas kebahasaan untuk membuka horizon makna esoteris, di mana teks Al-Qur'an dipahami tidak hanya dalam kerangka *ibârî* (eksoterik) melainkan juga dalam

dimensi *isyârî* (esoterik) yang menghubungkan manusia dengan realitas ketuhanan (Al-Zamakhshari, 1995).

Dari penjelasan-penjelasan di atas, Syaikh al-Jîlî dengan jelas mengatakan bahwa Allah bukan makhluk. Akan tetapi terdapat kontradiksi, bahwa Syaikh al-Jîlî menyebut *Insân Kâmil* memiliki sifat-sifat *Ilahiah* yang tujuh di atas secara sempurna, sehingga seakan-akan *Insân Kâmil* memiliki sifat dan derajat seperti Tuhan. Namun, Syaikh Yusuf Zaidan segera menjelaskan dengan tegas dengan pernyataan berikut ini:

“Tetapi itu semua tidak berarti al-Jîlî menaikkan derajat Insân Kâmil ke tingkatan ketuhanan. Semua pemberian Tuhan dan usaha-usaha yang digapai puncaknya oleh Insân Kâmil adalah pemberian Rabbani yang secara hakekat tidak dapat disandarkan kepada makhluk, tetapi itu derajat tinggi yang Allah bagikan kepada Insân Kâmil dengan hukum sebagaimana hadis qudsi: “Hambaku senantiasa bertaqarrub kepada-Ku dengan benda-benda sunat sehingga Aku mencintanya. Maka jika Aku mencintanya, Aku adalah pendengaran yang dia gunakan untuk mendengar, Aku adalah matanya yang dia gunakan untuk melihat, Aku adalah tangannya yang dia gunakan untuk melakukan pekerjaan, dan Aku adalah kakinya yang dia gunakan untuk berjalan”. Dari sini, Syaikh al-Jîlî tetap memegang teguh adab syarî’at dan hukum zahir hingga dalam derajat yang tinggi tersebut.” (Zaidan, 1998a)

Selain penjelasan di atas Syaikh Amran Waly al-khalidi menjelaskan Syaikh ‘Abdul Karim al-Jîlî dalam salah satu penafsirannya mengembalikan *Dhamîr Huwa* kepada Muhammad atau *insân* dalam surat Al-Ikhlâs. “Katakanlah olehmu hai Muhammad, Dia-nya engkau atau *insân* itu Allah.” Kebanyakan para ulama *zhâhir* menafsirkan secara aqidah, meyakinkan bahwa Muhammad adalah Allah, makanya mereka tidak sependapat karena tidak sesuai aqidah. Mengembalikan *Dhamîr Huwa* kepada *Dhamîr Anta* Muhammad adalah menurut ajaran kesufian Ihsan yaitu rukun ketiga agama untuk menerangkan bahwa hakikat Insan adalah Allah bukan pengembalian *Dhamîr* atas dasar aqidah iman rukun agama yang pertama, yang meyakinkan Muhammad itu Allah (Handoyo, 2025).

Dalam memahami kajian ini, bukanlah di pahami melalui kaca mata aqidah dan *syarî’at* melainkan dengan konsep hakikat/kesufian. Syaikh Amran Waly al-khalidi menjelaskan lagi, bahwa "Hakikat Wujud Muhammad atau Insan adalah Allah", bukan untuk menyatakan bahwa kenyataan (*ta’yîn*) Muhammad, karna kenyataan (*ta’yîn*) Muhammad atau insan adalah makhluk atau alam. Ungkapan Syaikh ‘Abdul Karim al-Jîlî adalah menurut

ajaran kesufian, ialah karena tidak ada hakikat wujud yang berdiri sendiri melainkan Allah, yang lain-Nya tidak wujud dengan wujud sendirinya, dengan istilah قيامه بنفسه bukan قيامه بغيره sesuai aqidah Aswaja (Handoyo, 2025).

Kalam Syekh ‘Abdul Karim al-Jîlî diperkuat oleh beberapa ulama-ulama Sufi, di antaranya Syekh Syamsuddin al-Sumatrani dalam kitab *Jauhar al-Haqâ'id* menjelaskan:

“Wahai Saudaraku yang al-‘Arif.. Kenalilah entitasmu (‘ain tsabitah)! Entitasmu ibarat shurah (bentuk lahiriah entitas) yang telah diketahui Al-Haqq karena menempati keadaan-keadaan tertentu. Kenali juga siapa engkau, dari aspek mana entitas eksternalmu (‘ain kharij)! Maka dari aspek keadaan eksternal ini, engkau itu sebenarnya Wujud Al-Haqq yang terbalut dengan tatanan hukum entitas ‘ain mu (‘ain tsabitah) dan efek-efeknya.” “Kenalilah juga apa huwiyah-mu (ke-Dia-an) yang berlaku pada entitas ‘ain mu dahulu, kemudian pada entitas eksternalmu kemudian! Maka huwiyah-mu yang berada di dalam dua entitasmu yang tersusun (‘ain tsabitah dan ‘ain kharij) adalah huwiyah aspek batin Ahâdiyyah Allah yang berlaku pada semua maujûd/Ciptaan-Nya. Dan kenalilah hubunganmu kepada Al-Haqq adalah hubungan sesuatu yang al-muqayyad (terikat) kepada sesuatu yang Al-Muthlaq (absolut).” (As-Sumathrani, 2009).

Maka penjelasan Syaikh Syamsuddin al-Sumatrani di atas dapat dipahami, terhadap penjelasan Syaikh Al-Jîlî, bahwa Muhammad, Dia Engkau/insan itu Allah. Sesungguhnya Muhammad itu adalah *wujûd al-muqayyad* yang ‘adam (ketiadaan). Maksud tersebut ialah dalam arti wujud Muhammad itu berasal dari pada Allah semata-mata bukan dalam arti bertukar makna Muhammad menjadi Allah. Ini jelas pemahaman yang sangat keliru sekali.

Dengan demikian Muhammad SAW., sebagai *al-Insân al-Kâmil* juga dinamakan gambaran *Al-Haqq*. Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari dalam kitab *Jawâmi’ al-Asrâr*, Syaikh Arsyad al-Banjari mengatakan “bahwa *al-Insân al-Kâmil* kejadiannya *nûr fayid Ilahiyyah Dzât ta’âla*, maka ialah dirinya yang *qâim* ia dengan *wâjib al-wujûd*, ialah bernama *a’yân al-Tsâbitah* dan *Shûrat al-Rahmân* atau *Shûrat al-Haqq* atau *Shûrat Ilâhiyyah* atau *Shûrat Allah* (Al-Banjari, 1996). Sebagaimana Sabda Nabi Muhammad SAW:

إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَةِ الرَّحْمَنِ.

“Bahwasanya Allah menjadikan Adam atas rupa sifat yang bernama Ar-Rahman.”

Dan lagi Sabda Nabi SAW:

إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ.

“Sesungguhnya Allah menjadikan Adam atas rupa atau sifat yang qaim ia dengan Dzât-Nya.”

Kemudian, penjelasan lainnya Syaikh Syamsuddin al-Sumatrani menjelaskan:

وَاعْرِفْ بِمَا أَنْتَ حَقٌّ! فَأَنْتَ حَقٌّ مِنْ حَيْثُ الْحَقِيقَةُ، وَبِمَا أَنْتَ خَلْقٌ وَعَامٌّ فَأَنْتَ خَلْقٌ وَعَامٌّ مِنْ حَيْثُ التَّقْيِيدُ وَالتَّعْيِينُ. فَتَحَقَّقْ بِاللَّهِ، أَيْهَا الْعَارِفُ، فِي هَذَا الْفَصْلِ، يُرْشِدُكَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى إِلَى صِرَاطِ اللَّهِ الْمُسْتَقِيمِ. (As-Sumathrani, 2009)

“Kenalilah juga apa sebabnya engkau itu (mewakili) Al-Haqq! Sebab, engkau itu Haqq (yang hakikat) dari aspek hakikat maujûd. Dan mengapa engkau itu ciptaan (khalq) dan orang tahu (alim)! Kamu itu ciptaan dan orang yang mengerti dari aspek taqyid (keterikatanmu dengan Al-Haqq) dan ta'ayun (penampakkan Al-Haqq pada dirimu). Maka realisasikan hakikatmu bersama Allah wahai Saudaraku yang 'arif mudah-mudahan Allah Ta'ala membimbingmu pada jalan-Nya yang lurus.”

Muhammad yang dimaksud dalam beberapa penjelaan *Dhamîr Huwa* di atas adalah bukan diartikan Muhammad SAW., yang ada di Makkah, melainkan *al-Haqiqat al-Muhammadîyyah* yaitu *al-Insân al-Kâmil* sebagai mana yang dijelaskan oleh para ulama sufi di atas. Dapat diibaratkan Allah itu ibarat Matahari (*ahâdiyyah*) dan Muhammad itu ibarat cahaya-Nya (*wahdah*) dan Sinaran pancaran cahaya-Nya ibarat sifat dan *asmâ*'-Nya (*wahdiyyah*) yang termanifestasikan pada potensi Alam dan manusia. Maka katakan Muhammad itu Allah ibarat cahaya matahari yang menunjukkan adanya matahari dan sesungguhnya cahaya itu adalah matahari semata-mata. Maka cahaya matahari bukanlah matahari tapi cahaya matahari bukan selain dari matahari itu sendiri.

Jika kita amati pada penjelasan martabat *Wahdah* Allah ber-*tajallî* atau menyaksikan Diri-Nya dengan nama-nama dan sifat-sifat Nya pada Diri-Nya sendiri inilah Hakikat Muhammad. Muhammad SAW., adalah *tajallî* atau masdar sifat-sifat dan *asmâ*'-Nya sebagai mana seseorang menyaksikan dirinya pada semua cermin. Maka kesempurnaan *Ilahiah* ada pada sifat

muḥammadiyyah. Kemudian pada martabat *wahidiyyah* Allah menyaksikan dan ber-*tajallî* dengan nama-nama dan sifat-sifat Nya pada potensi Alam semesta. Dalam makna *al-Ḥaqīqat al-Muḥammadiyyah* itulah penyebab terjadinya alam semesta. Sebagaimana hadis Al-Qudsi Rasulullah SAW., bersabda:

إِنَّا مِنَ اللَّهِ، وَالْمُؤْمِنُونَ مِنِّي. (Al-Thabrani, 2012)

“Aku dari Allah, dan orang mukmin berasal dari diriku.” (HR. Dailami).

Salah seorang *muallim* di *Ribath Noaraniyyah Hasyimiyyah*, Dr. Aldomi Putra, M.A., akademisi juga serta dosen tafsir Al-Qur’an dan hadis di Universitas PTIQ Jakarta menyatakan, bahwa tafsir *isyârî* hanya dapat dijelaskan oleh orang-orang yang telah menempuh jalan tasawuf kesufian, hal ini dikarenakan tafsir tersebut berpijak pada dimensi rohani, *dzaûq* dan *ma’rifat*. Sementara itu Dr. H. Abd. Muid N., M.A. Dosen UIN Syarif Hidayatullah Jakarta dan Universitas Paramadina, peneliti di *The Nusa Institute* serta Kaprodi Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta meberikan tanggapan bahwa “Posisi tafsir *isyârî* masih menyimpan kontroversi, beberapa mencoba meredakan kontroversi dengan cara tidak menjauhkan dari bahasa. Karya ini menawarkan jalan berbeda karena baginya, tafsir *isyârî* hanya bisa dijalani oleh tafsir *isyârî* sendiri, yaitu jalan kesufian. Pandangan ini ditentukan lewat upaya karya ini membahas tentang salah satu tema paling menarik dalam tasawuf, yaitu *Nūr Muḥammad*.”

Berdasarkan penjelasan beberapa ulama tersebut di atas, bagi para ulama *syarî’at*, dan siapapun yang belum paham atau tidak paham, seharusnya belajarliah ilmu tasawuf kesufian kepada ahlinya supaya memperoleh wawasan spiritual yang sempurna tidak hanya pandai dari segi intelektual. Sehingga tidak gampang memberikan justifikasi atau fatwa menyesatkan dari apa yang disampaikan ulama-ulama sufi. Sebagaimana sebuah ungkapan: “Seseorang tidak akan dapat memahami manisnya madu kalau belum merasai madu tersebut. Dan bagi orang yang belum pernah merasai madu, maka sungguh aneh mengatakan madu itu pahit. Maka rasakanlah dahulu sebelum menjelaskan makna rasa itu.”

Kesimpulan

Penelitian ini menyimpulkan bahwa menurut al-Jilî, *Nûr Muḥammad* adalah *tajallî* pertama *Dzât* Ilahi yang menjadi asal-usul segala wujud dan dasar bagi realisasi *Insân Kâmil*, *Dhamîr Huwa* dalam QS. Al-Ikhlâs dipahami sebagai simbol ontologis yang menghubungkan *Dzât* Allah dengan manifestasi-Nya dalam *Nûr Muḥammad* dan manusia sempurna, sedangkan dalam tafsir, *Nûr Muḥammad* diposisikan secara berbeda, yakni bersifat eksoteris dalam tafsir *ibârî* dan esoteris dalam tafsir *isyârî*, sehingga mencerminkan dialektika antara pendekatan *syarî'at* dan sufistik.

Pertama, konsep *Nûr Muḥammad* menurut 'Abdul Karim al-Jilî dalam *al-Insân al-Kâmil* merupakan *tajallî* pertama dari *Dzât* Ilahi yang menempati posisi hakikat primordial seluruh makhluk. *Nûr Muḥammad* dipahami sebagai asal-usul penciptaan, yang dalam istilah lain diidentifikasi sebagai *al-'Aql al-Awwal*, *al-Qalam al-A'la*, dan *al-Rûh al-Kullî*. Bagi al-Jilî, *Nûr Muḥammad* menjadi penghubung antara Tuhan dengan kosmos, serta menjadi basis teologis bagi realisasi *al-Insân al-Kâmil*.

Kedua, penafsiran al-Jilî terhadap *Dhamîr Huwa* dalam QS. Al-Ikhlâs tidak hanya dipahami sebagai kata ganti gramatikal, melainkan simbol ontologis yang menunjuk pada *Dzât* Allah yang transenden sekaligus merepresentasikan *tajallî*-Nya dalam bentuk *Nûr Muḥammad*. Dengan demikian, *Huwa* berfungsi sebagai simpul hermeneutik yang menyingkap keterhubungan antara Tuhan, *Nûr Muḥammad*, dan manusia sempurna (*al-Insân al-Kâmil*).

Ketiga, dalam perspektif tafsir, kedudukan *Nûr Muḥammad* berbeda antara tafsir *ibârî* dan tafsir *isyârî*. Tafsir *ibârî* lebih menekankan aspek tekstual-eksoteris sehingga cenderung berhati-hati dalam membicarakan hakikat metafisik *Nûr Muḥammad*. Sementara itu, tafsir *isyârî* memberi ruang lebih luas bagi penafsiran esoteris, sehingga menjadikan *Nûr Muḥammad* sebagai dasar kosmologi dan epistemologi tasawuf kesufian. Perbedaan ini juga terkait dengan respons para ulama, termasuk dalam konteks kontemporer seperti fatwa MPU Aceh 2017, yang memperlihatkan adanya ketegangan antara pendekatan formal-*syarî'at* dengan pendekatan sufistik.

Dalam kontek akedimisi keilmuan janganlah kita mudah menyalahkan karena memahami Al-Qur'an melalui metode tafsir sifatnya relatif, pada dasarnya semua ulama tafsir menginginkan Al-Qur'an dapat difahami umat sebagai petunjuk, tafsir *isyârî* yang menjadi jalan bagi ulama sufi untuk memahami Al-Qur'an dapat menjelaskan lebih mendalam pada sisi kontekstual/esoterik maksud dan tujuan yang terkandung di dalamnya. Meskipun sering kali kontroversial, tafsir *isyârî* memiliki kontribusi signifikan dalam memperkaya khazanah pemikiran Islam dan memahami dimensi esoterik dalam Al-Qur'an.

Adapun perbedaan pandangan yang muncul seyogianya dijadikan ruang *muhâsabah* bersama dalam meneguhkan prinsip adab *ikhtilaf* (etika perbedaan). Dalam tradisi keilmuan Islam, perbedaan adalah rahmat jika disikapi dengan adil dan bijak. Oleh sebab itu, pendekatan fatwa yang bersifat eksklusif dan menghukumi sesat terhadap bentuk-bentuk spiritualitas seperti yang dikembangkan MPTT-I perlu dikaji ulang secara objektif. Penelitian ilmiah ini hadir untuk menjembatani pemahaman, bukan menghakimi. Ia menjadi ruang tengah yang adil bagi keberagaman ekspresi keagamaan yang tetap berpijak pada nilai-nilai Islam.

Dengan demikian, penelitian ini menutup dengan seruan akademik dan spiritual: bahwa dalam memahami tauhid harus dilihat sebagai dinamika yang memperkaya khazanah ajaran Islam, bukan ancaman yang harus dihabisi. Ajaran Abuya Amran Waly al-Khalidi melalui MPTT-I adalah salah satu ekspresi Islam yang hidup, yang menawarkan pendekatan alternatif dan solusi sekaligus jawaban dari merosotnya moral dan etikabilitas umat dan memberikan kesejukan pada hati yang telah lama gersang dari kehadiran Allah serta menyirami hati umat dari kekeringan nilai-nilai spiritualitas. Selama ajaran tersebut menghidupkan kesadaran akan ke-Esaan Tuhan, tidak meninggalkan *syarî'at* Nabi SAW., mendorong akhlak yang baik, serta menyatukan umat dalam cinta dan kasih sayang, dihiasi dengan keikhlasan, maka ia layak dipertahankan, dikaji lebih dalam, dan dikembangkan sebagai bagian dari khazanah Islam Nusantara yang agung.

Daftar Pustaka

- Aceh, M. (2017). *Fatwa MPU Aceh No. 4 tahun 2017, "Tentang Kitab-kitab Tauhid yang Muktabarah di Aceh.* MPU Aceh.
<https://mpu.acehprov.go.id>
- Al-Anshari, I. H. (2004). *Mughnî al-Labîb 'an Kutub al-A'ârîb, Jilid 1.* Dâr al-Hadîts.
- Al-Banjari, M. A. (1996). *Jawâmi' al-Asrâr.* Matba'ah Ahmadiyah.
- Al-Jîlî, A. K. (1975). *Al-Insân al-Kâmil fî Makrifat al-'Awâkhir wa al 'Awâ'il.* Dâr al-Fikr.
- Al-Jîlî, A. K. (1997). *Al-Insân al-Kâmil fî Ma'rifat al-Awâkhir wa al-Awâ'il, Jilid 1.* Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Jîlî, A. K. (2014). *Insân Kâmil: Ikhtiar Memahami Kesejatian Manusia dengan Sang Khalik Hingga Akhir Zaman, diterjemahkan oleh Misbah Al Majid.* Pustaka Hikmah Perdana.
- Al-Razi, F. (1999). *Al-Tafsîr al-Kabîr, Jilid 32.* Dâr Ihya' al-Turâth al-'Arabî.
- Al-Thabrani. (2012). *Al-Mu'jam al-Awsat, , Jili VI.* Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Zamakhshari. (1995). *Al-Kasysyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl, Jilid 4.* Dâr al-Kitâb al-'Arabî.
- As-Sumathrani, S. bin A. (2009). *Jauhar Al-Haqaiq.* Maktabah Al-Wathaniyah Liljumhuriyah Indonesia.
- Bungin, B. (2007). *Metodologi Penelitian Kualitatif Aktualisasi Metodologi ke Arah Ragam Variasi Kontemporer.* Raja Grafindo Persada.
- Handoyo, B. (2022). Fenomena Dan Dinamika Perkembangan Ilmu Tasawuf Di Aceh. *Teungku, 1*(1).
- Handoyo, B. (2025). *Kontroversi Ilmiah Dhamir Huwa Kalam Syekh Abdul Karim Al-Jili.* Jatman.or.Id. <https://jatman.or.id/kontroversi-ilmiah-dhamir-huwa-kalam-syekh-abdul-karim-al-jili>
- Hornbay, A. . (1963). *Oxford Advanced Learners Dictionary of Current English.* Oxford University Press.
- Mudzhar, A. (1998). *Pendekatan Studi Islam, dalam Teori dan Praktek.* Pustaka Pelajar.
- Rubaidi, S., & Handoyo, B. (2023). *Menghidupkan Kembali Khazanah Klasik Tasawuf Aceh.* IMTIYAZ.

- Wijaya, M., Pratomo, B., Citta, A. B., & Efendi, S. (2025). *Metodologi Penelitian: Kombinasi Pendekatan Kuantitatif, Kualitatif dan Mixed Methods*. PT. Media Penerbit Indonesia.
- Zaidan, Y. (1998a). *Al-Fikr al-Shûfî Baina ‘Abdu al-Karîm al-Jîlî wa Kabâir al-Shûfiyyah*. Dâr al-Amîn.
- Zaidan, Y. (1998b). *Al-Fikr al-Shûfî Baina ‘Abdul Karim al-Jîlî wa Kabâir al-Shûfiyyah*. Dâr al-Amîn.