

AL-'ADZ B DALAM ESKATOLOGI IBN 'ARAB

Oleh : Muhammad Yasir

Abstract

The existence of hell and doom that will be experienced in habitants of hell is one of doctrines that make up the integrity of islam teaching based on various verses of the Qur'an and hadiths the prophet SAW, you can be sure that none of the muslims who deny the existence of the doctrine of hell. however, whether this fact also means that all muslims have the same perspective on this teaching.

This discussion about the final fate of the inhabitants of hell Ibn Arabi's thought would not have been successful without adequate attention about meaning and classification al-azab (hell) in the eschatological Ibn Arabi's perspective.

Keywords : Al'Azab and Doom In Ibn Arabi's Perspective

I. PENDAHULUAN

Pembagian neraka menjadi neraka Allah (*neraka Allah*) dan neraka yang menyala-nyala (*neraka al-lahab*) seperti yang dibentangkan Ibn 'Arab dalam perspektif eskatologisnya ternyata juga mengharuskan penelitian ini untuk menyetujui pembahasan yang komprehensif tentang azab yang selama ini dipersepsikan sebagai bagian tidak terpisahkan dari neraka itu sendiri. Dalam hal ini dan selain dari mengkaji makna kata *'adz b*, pembahasan juga difokuskan pada pertanyaan apakah Ibn 'Arab juga membagi azab sebagaimana beliau membagi neraka atau tidak. Mengingat beberapa ayat dalam Qur'an ada yang menyebutkan *'adz b Allah*, *'adz b al-Rabb* dan *'adz b al-Ram n*, apakah Ibn 'Arab juga sampai pada pemikiran bahwa setiap Asma juga memiliki azabnya masing-masing?

Pertanyaan-pertanyaan yang seperti itulah yang dikaji secara

seksama pada bab ini. Akan tetapi sebelum melangkah lebih jauh, perhatian ditujukan terlebih dahulu pada tinjauan etimologis dari kata *al-'adz b*, yang dilanjutkan dengan analisa terhadap ayat-ayat Qur'an tentang makna, penggunaan dan aktualisasi dari kata *'adz b* itu sendiri. Dengan pembahasan ini diharapkan penelitian terhadap perspektif eskatologis Ibn 'Arab tentang nasib terakhir penghuni neraka akan semakin menemukan jawabannya.

II. TINJAUAN ETIMOLOGIS

Kata azab yang terdapat dalam bahasa Indonesia berasal dari kata *'adz b* yang terdapat dalam bahasa Arab. Sesuai dengan penjelasan yang terdapat dalam KBBI, orang Indonesia memaknai kata azab sebagai siksa Tuhan yang diganjarkan kepada manusia yang melanggar larangan agama.¹ Ada dua konteks makna yang tampak di sini, yaitu azab sebagai hukuman dan sekaligus sebagai siksa, yaitu bentuk dari hukuman yang diberikan sesuai dengan kesalahan yang pernah diperbuat sebelumnya.

Kata azab itu sendiri sering digandengkan dengan kata sengsara. Berasal dari kata *samsara* yang terdapat dalam bahasa Sangsekerta, sengsara diartikan dengan dua konteks berikut, yaitu 1) kesulitan dan kesusahan hidup; penderitaan; dan 2) menderita kesusahan, kesukaran dan sejenisnya.² Dengan demikian azab sengsara adalah ungkapan yang menggambarkan bahwa siksa yang ditimpakan kepada seseorang akan membuat orang itu berada dalam keadaan penderitaan (kesulitan, kesusahan, dan kesukaran) yang berkepanjangan selama dia menjalani azab yang ditetapkan terhadap dirinya. Jika dikaitkan dengan neraka, maka azab yang dialami oleh para penghuninya tentulah azab yang sangat berat dan berkepanjangan karena neraka itu sendiri, sebagaimana yang tergambar dari pemaknaan KBBI yaitu alam akhirat tempat orang kafir dan orang durhaka mengalami

¹ Lihat KBBI Luar Jaringan (Luring) atau *Offline* 1.5

² Ibid.

siksaan dan kesengsaraan³ tidak memiliki ruang sedikitpun untuk cinta, kasih sayang maupun kebaikan.

Akan tetapi, bagaimana dengan makna kata azab sebagaimana yang terdapat dalam bahasa Arab itu sendiri? Perlu diketahui bahwa secara etimologi kata 'adz b berasal dari akar kata '-DZ-B. Dari pemaparan Ibn Man r dalam *Lis n al-'Arab* diketahui bahwa ada dua derivasi yang mencolok dari akar kata ini yang maknanya tampak saling bertolak belakang, yaitu 'adzb dan 'adz b.

Dalam konteks yang pertama, 'adzb (jmk. 'idz b atau 'udz b) bermakna baik. Ini terlihat jelas dalam ungkapan "adzb fur t" yang terdapat dalam Q. S. *al-Furq n* [25]: 53 dan *F ir* [35]: 12, yang jika diterjemahkan bermakna air yang baik (*al-m ' al-ayyib*). Ibn Man r juga menukilkan bahwa al-ajj j b. Y suf (41/661-95/714), jenderal perang dan gubernur Hijaz, Yaman dan Yam ma (73/692) dan Irak (75/694) yang bertangan besi namun juga dikenal sebagai salah seorang negarawan terbaik dengan selera sastra yang tinggi yang pernah dimiliki oleh dinasti atau negara Islam,⁴ juga pernah menggunakan ungkapan yang serupa, "m ' idz b", untuk air yang manis. Namun demikian Ibn Man r juga menunjukkan bahwa kata 'adz b (jmk. 'udzub), derivasi lain dari akar kata '-DZ-B, dimaknai sebagai keadaan di mana seseorang tidak bisa makan karena rasa haus yang luar biasa.

Untuk derivasi kata yang kedua, yaitu 'adz b, maknanya agak sedikit berbeda dari yang difahami dalam bahasa Indonesia, yaitu pelajaran dan hukuman (*al-nak l wa al-'uq ba*). Dalam konteks ini kata 'adz b, baik sebagai pelajaran maupun hukuman, sama-sama mengindikasikan suatu sanksi yang memberatkan yang harus dijalani seseorang karena apa yang telah diperbuatnya sebelumnya. Namun kata *nak l* (pelajaran) yang menjadi bagian dari makna kata 'adz b di sini menunjukkan bahwa penyiksaan atau membuat seseorang berada dalam keadaan yang menderita bukanlah maksud utama dari eksekusi azab yang ditetapkan ke atas

³ Ibid.

⁴ Lihat A. Dietrich, "al- adjdj dj," dalam *Encyclopaedia of Islam*, New Edition (Leiden: E. J. Brill, 1986), 3: 39-43

dirinya. Sebaliknya, ini hanya sekedar pelajaran yang melaluinya seseorang akan menyadari dan sekaligus merasakan akibat dari kesalahan/dosa yang telah dilakukannya.

III. 'ADZ B DALAM QUR'AN

Kata *'adz b* dan derivasinya disebutkan di \pm 307 ayat-ayat Qur'an dan tampil dalam berbagai bentuk. Sebagai bentuk kepemilikan, misalnya, Qur'an mengungkapkannya dengan *'adz b All h* (azab [milik] Allah),⁵ *'adz b rabbika* (azab [milik] Tuhanmu),⁶ atau *'adz b min 'indihi* (azab [yang datang] dari sisi-Nya).⁷ Perlu diketahui bahwa Qur'an juga menyebutkan bahwa azab bisa datang dari *al-Ra m n* (Allah dalam karakternya-Nya sebagai Tuhan yang Maha Pengasih) seperti yang tampak dalam firman "*'adz b min al-Ra m n*" (azab dari sisi Allah dalam karakter-Nya sebagai Tuhan yang Maha Pengasih) pada Q. S. *Maryam* [19]: 45. Berkaitan dengan ini pembacaan yang menyeluruh terhadap ayat-ayat Qur'an mendapati bahwa Nama ini merupakan satu-satunya dari sekalian partikularisasi Asma yang dipakai sebagai sandaran dalam kepemilikan azab.

Penelusuran yang lebih jauh terhadap kata *'adz b* yang terdapat dalam Qur'an mendapati bahwa azab tidak semata-mata diberikan di akhirat, tetapi juga di dunia. Ada dua ungkapan yang digunakan Qur'an untuk pernyataan ini, yaitu "*al-'adz b al- adn* " (azab dunia) yang terdapat di Q. S. *al-Sajada* [32]: 21 dan "*al-'adz b al-akbar*" (azab akhirat) di Q. S. *al-Sajada* [32]: 21 dan *al-Gh syiya* [88]: 24. Termasuk dalam konteks azab dunia adalah seperti yang telah diberikan kepada umatrasul-rasul terdahulu, sedangkan untuk azab akhirat adalah siksaan yang bakal diterima seseorang di neraka.

Dari gambaran di atas bisa disimpulkan bahwa azab

⁵ Q. S. *al-An' m* [6]: 40, 47; *Y suf* [12]: 107; *Ibr h m* [14]: 21; *al- ajj* [22]: 2; dan *al-'Ankab t* [29]: 10, 29.

⁶ Q. S. *al-Isr '* [17]: 57; *al-Anbiy '* [21]: 46; dan *al- r* [52]: 7.

⁷ Q. S. *al-Tawba* [9]: 52. Sebagaimana yang bisa dilihat, kata ganti '-Nya' di sini kembali pada lafaz 'Allah' yang terdapat sebelumnya.

tidak selamanya dalam bentuk api yang membakar. Bencana banjir gadang pada masa Nabi Nuh a.s., angin puting beliung yang meratakan perumahan orang-orang yang durhaka dari kaum ' d pada masa Nabi H d a.s., dan bumi yang merengkah yang menelan kaum Sodom yang inkar pada masa Nabi L a.s. adalah di antara bentuk-bentuk azab yang bukan api yang pernah diturunkan di dunia. Dalam hal ini bisa dikatakan bahwa keberadaan api baru mengemuka ketika dikaitkan dengan azab di akhirat sejauh yang berkaitan dengan neraka, yaitu tempat khusus yang dipenuhi api yang menyala (*sa' r*)⁸ dan membakar (*ar q*)⁹ bagi para pendurhaka.

Namun demikian, variasi azab yang dialami di neraka itupun tidak melulu berkaitan dengan api. Q. S. *Gh fir* [40]: 70-72, misalnya, berbicara tentang belunggu (*aghl l*) dan rantai (*sal sil*) yang dipasang di leher seseorang, di mana kemudian dia diseret ke dalam air yang sangat panas (*yus ab na f al- am m*) dan, selanjutnya, dibakar di dalam api (*f al-n r yusjar na*). Pada Q. S. *al-Dukh n* [44]: 43-46 pula didapati berita tentang pohon *Zaqq m* yang buahnya menjadi makanan penghuni neraka, yang jika dimakan serasa menelan cairan tembaga (*al-muhl*) yang mendidihkan isi perut atau seperti menelan air panas yang baru mendidih (*ka ghaly al- am m*). Pada ayat ke 48 dari surat yang sama didapati pula jenis azab lain yang disebut dengan *'adz b al- am m*, yaitu pengguyuran dengan air yang sangat panas.

Qur'an mengajarkan bahwa segala sesuatu diciptakan menurut ukurannya masing-masing.¹⁰ Jika diperluas, ukuran ini juga meliputi azab yang diterima para penghuni neraka, seperti yang tergambar dari ungkapan "*'adz b mustaqirr*" (azab yang [telah di]tetap[kan]) pada firman Allah di Q. S. *al-Qamar* [54]: 38. Keumuman lafaz ini mengizinkan seseorang untuk berpersepsi bahwa ketetapan

⁸ Lihat Q. S. *al- ajj* [22]: 4; *Luqm n* [31]: 21; *al-Saba'* [34]: 12; dan *al-Mulk* [67]: 5.

⁹ Lihat Q. S. *li 'Imr n* [3]: 181; *al- ajj* [22]: 9, 22; *al-Bur j* [85]: 10.

¹⁰ Q. S. *al-Qamar* [54]: 49.

mencakup berbagai aspek yang berkaitan dengan azab, seperti waktu, durasi, dan bobot azab yang bakal ditimpakan. Dalam konteks ini keberadaan “*inn kull syay' khalaqn hu bi qadar*” (sungguh, Kami menciptakan segala sesuatu menurut ukurannya [masing-masing]) di bagian akhir dari Q. S. *al-Qamar* [54]—tepatnya pada ayat ke 49— merupakan kehadiran yang sulit difahami jika tidak dikaitkan dengan isu azab yang telah dibicarakan pada ayat-ayat sebelumnya.

Untuk ketetapan dari segi waktu, misalnya, Qur'an menggambarkan azab sebagai sesuatu yang dekat (*'adz b qar b*).¹¹ Dari segi durasi, azab disebutkan sebagai sesuatu yang tidak beranjak dan kekal (*wa b*,¹² *muq m*,¹³ dan *khuld*¹⁴). Dari segi bobot pula Qur'an menyebutnya, misalnya, sebagai sesuatu yang sangat berat (*'adz b ba' s*,¹⁵ *'adz b ghal*,¹⁶ *'adz b a'ad*,¹⁷ *'adz b a m*,¹⁸ dan *'adz b syad d*¹⁹), sangat mengerikan (*'adz b nukr*),²⁰ sangat pedih (*'adz b al m*),²¹ dan sangat menghinakan (*'adz b al-khizy*²² dan *al-h n*²³ atau *al-muh n*²⁴). Apapun itu, ukuran azab dan semua karakter yang

¹¹ Q. S. *H d* [11]: 64 dan *al-Naba'* [78]: 40.

¹² Q. S. *al- aff t* [37]: 9.

¹³ Q. S. *al-M 'ida* [5]: 37 dan *al-Sy r* [42]: 45.

¹⁴ Q. S. *al-Sajada* [32]: 14.

¹⁵ Q. S. *al-A' r f* [7]: 165.

¹⁶ Q. S. *H d* [11]: 58; *Ibr h m* [14]: 17; dan *Fu ilat* [41]: 50.

¹⁷ Q. S. *al-Jinn* [72]: 17.

¹⁸ Q. S. *al-Baqara* [2]: 7, 114; *li 'Imr n* [3]: 105, 176; *al-M 'ida* [5]: 33, 41; *al-Anf l* [8]: 68; *al-Tawba* [9]: 101; *al-Na l* [16]: 94, 106; *al-N r* [24]: 11, 14, 23; dan *al-J tsiya* [45]: 10.

¹⁹ Q. S. *li 'Imr n* [3]: 4, 56; *al-An' m* [6]: 124; *al-A' r f* [7]: 164; *Y nus* [10]: 70; *Ibr h m* [14]: 2; *al-Mu'min n* [23]: 77; *al-Saba'* [34]: 46; *F ir* [35]: 7, 10; *d* [38]: 26; *Fu ilat* [41]: 27; *al-Sy r* [42]: 16, 26; *Q f* [50]: 26; *al- ad d* [57]: 20; *al-Muj dala* [58]: 15; dan *al- al q* [65]: 10.

²⁰ Q. S. *al- al q* [65]: 8.

²¹ Ini disebutkan sebanyak 46 kali. Lihat, misalnya, Q. S. *al-Baqara* [2]: 10, 104, 174, 178; *li 'Imr n* [3]: 21, 77, 91, 188; dan *al-M 'ida* [5]: 36, 73, 94.

²² Q. S. *Y nus* [10]: 98 dan *Fu ilat* [41]: 16.

²³ Q. S. *Fu ilat* [41]: 17; *al-A q f* [46]: 20.

²⁴ Q. S. *al-Baqara* [2]: 90, *li 'Imr n* [3]: 178, *al-Nis '* [4]: 14, *al- ajj* [22]: 57, *Luqm n* [31]: 6; *al-Dukh n* [44]: 30; *al-J tsiya* [45]: 9, dan *al-Muj dala* [58]: 5,

menyertainya sudah ditentukan oleh Allah SWT.

Akan tetapi pembahasan tentang ketetapan di atas ternyata tidak hanya berhenti sampai di sana. Penghayatan yang mendalam terhadap isu ini juga menghantarkan seseorang pada perspektif bahwa Allah pun sudah *menetapkan* orang-orang yang bakal menerima azab. Jika pendapat ini diterima, maka itu berarti bahwa kesalehan atau keingkaran nyaris tidak berperan sama sekali dalam masuk surga atau nerakanya seseorang. Sebab, sebagaimana yang disebutkan dalam Q. S. *al-A'raf* [7]: 156 berikut ini, semuanya tergantung pada Allah semata:

قال عذابي أصيب به من أشاء ورحمتي وسعت كل فسأكتبها
للذين قيون و يؤتون الزكاة و الذين هم بآياتنا يؤمنون

[Allah] berfirman, “Siksa-Ku akan Kutimpakan kepada siapa yang Aku kehendaki, dan rahmat-Ku meliputi segala sesuatu. Makanya, Aku akan menetapkan [rahmat-Ku] bagi orang-orang yang bertakwa dan menunaikan zakat, dan bagi orang-orang yang percaya pada ayat-ayat Kami.”

IV. 'ADZ B DALAM PERSPEKTIF IBN 'ARAB

Perspektif Ibn 'Arab tentang makna kata *'adz b* dalam kaitannya dengan neraka merupakan salah satu pandangan yang unik dan sekaligus berbeda dari yang selama ini difahami oleh kebanyakan ulama dan umat Islam. Kesan ini begitu nyata tidak hanya dalam konteks pemaknaan yang telah diberikannya, tetapi juga dalam penjelasannya tentang tujuan diazabnya orang yang durhaka ketika di dunia pada saat di akhirat kelak. Menariknya, dalam pembahasannya tokoh sufi kelahiran Andalusia ini membungkus permasalahan ini dengan argumentasi yang tidak hanya didukung oleh paparan dalil naqli, melainkan juga dengan logika dan

rasionalitas yang mudah dicerna.

Ada tiga penekanan khusus yang diberikan Ibn 'Arab tentang makna kata *'adz b*. Pertama, persis seperti yang lazimnya disebutkan dalam leksikografi Arab, penulis kitab *al-Futūḥāt al-Makkiyya* ini mengatakan bahwa jika *na'm* (kebahagiaan) adalah *mul'im* (menyenangkan, disukai), maka *'adz b* adalah kebalikannya, yaitu *ghayr mul'im* (tidak menyenangkan, tidak disukai). Secara eksplisit Ibn 'Arab menyatakannya sebagai berikut:

فليس النعم إلا َمَلَامٌ و ليس العذاب إلا غير الملام كان ما كان ،
فكن حيث كنتوا إذ يطير من الجبال إلا فانت وما عند الملاك فانت لى نعم ، و
ما لا يلام من

Bagaimana pun juga, tidaklah kenikmatan itu melainkan sesuatu yang menyenangkan dan tidaklah azab itu melainkan sesuatu yang tidak menyenangkan. Jadilah engkau sebagaimana dirimu sebelumnya. Jika engkau tidak ditimpa kecuali oleh sesuatu yang menyenangkanmu, maka engkau bahagia, jika engkau tidak ditimpa melainkan oleh sesuatu yang tidak menyenangkan dirimu (*miz jaka*), maka engkau berada dalam azab.²⁵

Dari kutipan ini diketahui bahwa menurut Ibn 'Arab ukuran dari sesuatu yang menyenangkan atau tidak menyenangkan itu adalah diri orang per orang, dan ini betul-betul harus diperhatikan mengingat setiap orang memiliki rasa atau pikiran yang berbeda tentang apa yang menyenangkan dan tidak menyenangkan dirinya. Jika demikian halnya, maka bisa disimpulkan bahwa di satu pihak ukuran tersebut bersifat subjektif karena apa yang menyenangkan seseorang belum tentu juga menyenangkan orang bagi orang lain dan, di pihak lain, juga bersifat relatif karena apa yang menyenangkan pada hari ini belum

²⁵ Ibn 'Arab, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, cetakan baru yang dipersiapkan oleh Muhammad 'Abd al-Rahmān al-Mur'asyil (Beirut: D r I y ' al-Tur ts al-'Arab, 1418/1998), 4:18.

tentu juga menyenangkan pada keesokan harinya, dan demikian sebaliknya.

Dalam praktiknya ukuran ini serta subjektivitas dan relativitas yang mengikutinya bisa berlaku umum di berbagai bidang kehidupan seseorang. Dalam konteks nilai-nilai kehidupan yang diyakini, misalnya, yaitu sesuatu yang dipandang baik atau buruk, baik menurut kacamata agama maupun menurut pribadi orang itu sendiri. Secara umum norma yang berlaku di masyarakat mendiktekan bahwa menyakiti atau menyiksa orang lain adalah perbuatan buruk dan bahkan kejahatan yang harus dihindari karena perbuatan ini bisa menjerumuskan orang lain dalam penderitaan (*azab*). Akan tetapi sisi normatif ini tidak selamanya seperti ini, dan oleh karenanya bisa menjadi sesuatu yang baik secara subjektif dan relatif.

Dalam konteks kegairahan seksual yang terjadi pada pelaku parafilia (seks menyimpang) seperti seorang masokis, misalnya, dia justru mendapat kepuasan yang luar biasa setelah *disiksa* terlebih dahulu. Dalam hal ini jeritan rasa sakit yang dialaminya tidak bisa disamakan dengan jeritan serupa yang dialami oleh seseorang yang jarinya terjepit pintu. Parafilia ini akan semakin subjektif jika terjadi antara masokis dan sadomasokis, yaitu orang yang menikmati hubungan seksnya setelah terlebih dahulu *menyiksa* lawan mainnya. Dalam konteks kedua orang ini, yang menyakiti maupun disakiti sama-sama berada dalam suasana nikmat yang luar biasa, bukan penderitaan yang mengesankan. Namun demikian tidak semua penyiksaan bisa dinikmati oleh masokis, dan oleh karenanya bersifat relatif. Sebagaimana yang bisa ditebak, di luar konteks hubungan seksual penyiksaan anggota tubuh yang dialami seorang masokis merupakan momok yang sangat tidak diharapkan.

Subjektivitas dan relativitas nikmat dan azab bahkan juga bisa dibaca dalam konteks amaliah keagamaan. Bersedekah, misalnya, adalah baik menurut Islam dan, konsekwensinya, semua orang Islam seharusnya merasakan kenikmatan ini ketika melakukannya. Akan tetapi ini tidak berlaku umum atau selamanya. Dalam keadaan dan situasi

tertentu seseorang bisa saja mempersepsikan sedekah sebagai sesuatu yang tidak baik, sehingga kalau dia tetap melakukannya maka dia merasa berada dalam azab. Daftar contoh yang seperti ini bisa diperpanjang bahkan sampai ke berbagai ibadah yang diwajibkan dalam Islam seperti salat, puasa, zakat dan haji. Sebab, diakui atau tidak, rasa suka dan tidak suka terhadap ibadah-ibadah tersebut berbeda secara waktu, tempat dan bahkan antara satu individu dengan yang lainnya.

Penekanan kedua yang diberikan Ibn 'Arab tentang makna kata *'adz b* berkaitan dengan hakikat azab di hari akhirat kelak: azab adalah bagian dari rahmat yang harus dilaksanakan agar si penerima azab menjalani pensucian diri. Dalam *Futūḥ* Ibn 'Arab menulis sebagai berikut:

ما بعد ما بعد الله ، ولكن بعد جزا ، فإن الرحمة لا
تنفي في العذاب الجزاء للتبشير ، ولو لا التبشير ما وقع

Sesungguhnya Allah yang Maha Tinggi tidak memberi azab di awal [suatu perbuatan]. Sebaliknya, Dia mengazab sebagai suatu ganjaran[atas suatu perbuatan]. Sesungguhnya a rahmat tidak terdapat dalam suatu azab melainkan sebagai ganjaran dalam rangka mensucikan seseorang. Kalau tidak karena tujuan pensucian, niscaya tidak akan pernah ada azab.²⁶

Kutipan di atas menyatakan bahwa azab bukanlah tujuan yang berakhir pada dirinya sendiri. Itulah sebabnya mengapa azab, demikian Ibn 'Arab, selalu diberikan pada seseorang di akhir perbuatan sebagai ganjaran atas dosa yang telah dilakukannya, bukan di awal. Kenyataan ini berbeda sepenuhnya dari rahmat yang sejak awal sampai akhir selalu meliputi segala sesuatu, persis seperti yang disebutkan dalam Q. S. *al-An' m* [6]: 12, "*kataba 'al nafsihī al-ra ma*" (Dia telah menetapkan sifat kasih sayang pada diri-Nya) dan Q. S. *al-A' r f* [7]: 156, "*ra mat wasi'at kull syay*" (rahmat-Ku

²⁶ Ibid., 3:342.

meliputi segala sesuatu). Sebab, demikian Ibn 'Arab :

و رحمة الله لا تخص محلا من محل و لا دار ا من دار بل وسعت كل
 شئ ، فدار الرحمة هي دار الوجود أنه يغفر الذنوب جميعا و لم
 يعنى وقتا ، فقد تكون المغفرة سابقة لبعض العبد لا لاحق لبعض العبد

Dan rahmat Allah tidak dikhususkan pada suatu waktu dari waktu tertentu atau suatu tempat dari tempat tertentu, melainkan [rahmat-Nya] meliputi segala sesuatu. Makanya, tempat rahmat Allah itu adalah tempat wujud.... Sesungguhnya Dia mengampuni semua dosa, dan Dia tidak menetapkannya pada suatu waktu tertentu, sehingga di antara ampunan itu ada yang diberikan kepada sebagian hamba sebelum [suatu terjadinya dosa]²⁷ dan kepada sebagian yang lain setelah [terjadinya dosa].²⁸

Jika dihubungkan dengan azab, maka ayat Q. S. *al-A'raf* [7]: 156 plus hadis Qudsi yang mengatakan “*ghalabat* (atau, *sabaqat*) *ra mat gha ab*” (rahmat-Ku mengalahkan (atau, mendahului) amarah-Ku)²⁹ akan mengindikasikan bahwa dalam azab itu pun terdapat rahmat, yaitu pensucian diri orang yang mendapat azab. Dengan demikian azab di akhirat adalah ganjaran yang berada di luar konteks balas dendam, dan oleh karenanya tidak akan terjadi selama-lamanya (*'adam sarmad al-'adz b*),³⁰ baik terhadap orang-orang kafir, musyrik dan munafik, apalagi terhadap orang-orang yang beriman dari para pengikut Nabi dan Rasul.

Sikap Ibn 'Arab ini tentu jauh berbeda dari yang pernah dikatakan oleh para tokoh yang datang sebelum dan

²⁷ Di antara yang masuk dalam kategori ini menurut Ibn 'Arab adalah mereka yang disebutkan Allah SWT dalam Q. S. *al-Azab* [33]: 35; *al-Nisaa* [4]: 69; *al-Tawba* [9]: 112, 114; *Hadid* [11]: 7; dan *ad-Dhuha* [38]: 30. Ibid., 2: 25-26. Untuk pembentangan yang lengkap tentang karakteristik mereka lihat *ibid.*, 2: 26-41.

²⁸ Ibid., 3:7-8.

²⁹ Diriwayatkan oleh al-Bukhari, Ibn Majah, dan Ahmad bin Hanbal.

³⁰ Ibn 'Arab, *Futuh*, 4:18.

sesudahnya—seperti al-ahw (w. 321/933), al-Ghazali (w. 505/1111), al-Nasafi (w. 537/1142), al-Ij (w. 756/1355)³¹ dan Taq al-Din Ab Bakr al-Aun (w. 829)³²—yang berkeyakinan bahwa orang-orang kafir dan musyrikin tidak hanya akan kekal di neraka buat selama-lamanya,³³ tetapi juga akan selalu dan selama-lamanya diazab di sana. Sikap ini tercermin dari *ijm'* yang mengatakan bahwa orang-orang tersebut akan tinggal dan diazab di neraka selama-lamanya.³⁴ Bagi Ibn 'Arab, mereka memang akan kekal di dalamnya, tetapi tidak akan diazab buat selama-lamanya.

Berkaitan dengan konteks di atas—yaitu, azab tidak abadi—maka penekanan terakhir yang diberikan Ibn 'Arab tentang makna *'adzab* adalah asal katanya yang datang dari kata *'adzb*, yaitu kelezatan (*ladzda*). Dalam hal ini penulis kitab *Fu* yang kontroversial ini menyatakan:

³¹ Lihat W. Montgomery Watt, *Islamic Creeds: A Selection* (Edinburgh, UK: Edinburgh University Press, 1994), 53–54, 78, 82, dan 88. Untuk argumentasi rasional atas keabsahan doktrin ini lihat terjemahan Earl Edgar Elder, *A Commentary on the Creed of Islam: Sa'd al-Din al-Taftazani on the Creed of Najm al-Din al-Nasafi* (New York: Columbia University Press, 1950), 104–15.

³² Imam Taq al-Din Ab Bakr bin Muhammad al-Aun (w. 829), *Daf' Syubah man Syabbaha wa Tamarrada wa Nasaba dzalika ilal-Sayyid al-Jalil al-Imam Ahmad*, ed. al-Imam al-'Allamah al-Syaykh Muhammad Zuhdi bin Asan bin 'Al al-Kawtsar (w. 1371). Buku ini merupakan satu dari 8 karya yang diedit oleh al-Kawtsar dan dihimpun dalam *al-'Aqda wa 'Ilm al-Kalim min 'Amal al-Imam Muhammad Zuhdi al-Kawtsar*, cet. pertama (Beirut: Dar Kutub al-'Ilmiyya, 1425/2004), 338–339.

³³ Lihat, misalnya, Ibn 'Arabi, *Mar'at al-Ijm' f al-'Ibdat wa al-Mu'malat wa al-Mu'taqadat*, cet. 3 (Beirut: Dar al-Fit al-Jadida, 1402/1982), 193; Sayf al-Din al-Midani, *Abkar al-Afkar f Ul al-Din*, ed. Ahmad Muhammad al-Mahdi (Kairo: Maktaba al-Dar al-Kutub wa al-Wat'iq al-Qawmiyya, 1423–25/2002–4), 4:360; Fakhr al-Din al-Razi, *Mu'awalat Afkar al-Muta'akkhkhin min al-'Ulam' wa al-Ukam' wa al-Mutakallimin*, ed. Muhammad 'Abd al-Ra'f Sa'd (Kairo: Maktaba al-Kulliyah al-Azhariyyah, n.d.), 237; dan Syams al-Din Ab 'Abd Allah Muhammad bin Ab Bakr bin Fara al-Qurub, *al-Tadzkirah f Awwal al-Mawt wa Umur al-Khira* (Beirut: al-Maktaba al-'Arabiyyah, 1426/2005), 2:149.

³⁴ 'Ad al-Din 'Abd al-Rahman bin Ahmad al-Ij, *Kitab al-Mawqif*, komentar oleh al-Jurjani (Beirut: Dar al-Jil, 1417/1997), 3:397.

العذاب فإنه من العذوبة و هي اللذة بالأمر..... و هي اللذة باللذة
أي أنه بلذ باللذة لا أنه بلذ بالأشياء

Sesungguhnya [lafaz] *al-'adz b* dari *al-'adz ba* , yaitu merasa lezat dengan sesuatu..... [*al-'Adz ba*] itu adalah kelezatan dengan kelezatan atau merasa lezat dengan kelezatan; jadi, bukan merasa lezat dengan sesuatu [yang lain dari kelezatan].³⁵

Sebagaimana tertera di atas, kelezatan yang dimaksud oleh Ibn 'Arab di sini bukanlah sesuatu yang diakibatkan atau yang datang dari luar rasa lezat, seperti kelezatan yang ditimbulkan ketika sedang memakan/meminum suatu makanan/minuman (lihat pemaparan etimologis sebelumnya). Sebaliknya, ini adalah kelezatan dari rasa lezat itu sendiri. Akan tetapi bagaimana membaca kelezatan ini dalam konteks azab yang terdapat di neraka?

Menurut Ibn 'Arab , sebagai ganjaran yang ditetapkan atas dosa yang telah mereka lakukan selama hidup di dunia, azab yang ditimpakan kepada penghuni neraka betul-betul terasa sakit. Beberapa ayat Qur'an mendeskripsikan rasa sakit ini dengan rintihan sembari berharap kepada Allah Ta' 1 agar berkenan mengembalikan mereka ke dunia guna menjalani kehidupan sebagai orang yang taat dan saleh. Akan tetapi ketika masa hukuman itu telah selesai, Allah SWT menukar azab yang mereka derita dengan rasa nikmat.³⁶ Menurut Ibn 'Arab , ini terjadi karena pada tahap ini mereka sudah menjadi *bagian dari neraka* dan sangat mencintainya sampai ke tingkat di mana mereka, seperti yang akan dibahas pada bab berikutnya, tidak mempunyai selera untuk tinggal di surga dan bahkan, jika dipaksa pindah, akan merasakan sakit yang luar biasa (*la-ta'allam*) atau akan membahayakan diri mereka (*la-ta arrara*).³⁷

³⁵ Ibn 'Arab , *Fut* t, 4:187.

³⁶ Ibid., 4:123.

³⁷ Ibid.

Harus diakui bahwa ungkapan 'menjadi bagian dari neraka' adalah penjelasan yang tidak lazim tentang konotasi 'adz b, apalagi sampai merasa tersiksa jika tinggal di surga. Akan tetapi ini tidak sepenuhnya 'aneh', apalagi jika mempertimbangkan keberadaan beberapa elemen neraka—seperti malaikat yang ditugaskan di nereka, api neraka itu sendiri, ophon *Zaqq m* dan ular—yang selalu berada di neraka namun tidak menderita apapun juga di sana: malah dalam Q. S. *Q f* [50]: 30 reaksi Qur'an secara tersirat menunjukkan rasa gembira dan oleh karenanya meminta kepada Allah SWT agar menambah orang-orang yang akan diazab di dalamnya.

Artinya, jika tidak semua yang di neraka mengalami azab dan, dus, merasa tersiksa dengan neraka, maka pengalihan rasa sakit yang diderita menjadi suatu kenikmatan bukanlah perkara yang sulit untuk dipertimbangkan. Dalam sejarah kenabian pengalihan yang seperti inipun pernah terjadi pada Nabi Ibrahim a.s. ketika beliau dijatuhi hukuman bakar oleh raja Namrud. Sebagaimana diketahui, api yang mengurung bapak pembawa tiga agama besar dunia ini *diperintahkan* Allah SWT agar menjadi dingin dan membawa keselamatan baginya (Q. S. *al-Anbiy* ' [21]: 69). Walhasil, ketika kayu bakar sudah habis dilalap api, Nabi Ibrahim a.s. tetap berada dalam keadaan sediakala tanpa kurang suatu apapun juga. Kelihatannya tidak ada alasan untuk menolak drama azab yang seperti ini, apalagi neraka dalam perspektif Ibn 'Arab bukanlah tempat bagi Allah untuk melakukan balas dendam atas *keterbatasan* dosa yang dilakukan oleh manusia yang juga *serba* terbatas.

Selain dari ketiga penekanan di atas, ada satu isu lagi yang perlu dikembangkan dalam penelitian tentang azab menurut eskatologis Ibn 'Arab ini. Sebagaimana yang telah disinggung pada bab sebelumnya, propagator faham *wa da al-wuj d* ini membagi neraka pada dua bagian, yaitu *n r All h* dan *n r al-lahab*. Walaupun pada hakikatnya semua neraka adalah milik Allah, akan tetapi keberadaan lafaz *n r*

All h dalam Qur'an dikategorikannya sebagai *n r wuj d* yang ada pada setiap insan, sedangkan *n r al-lahab* sebagai *n r* yaitu neraka yang memiliki bahan bakar.

Seirama dengan itu, kata '*adz b* dalam Qur'an juga ada yang disandarkan kepada Allah. Beberapa ungkapan yang telah disebutkan pada sejumlah ayat di subjudul 3.2 di atas—yaitu '*adz b All h* (azab [milik] Allah),³⁸ '*adz b rabbika* (azab [milik] Tuhanmu),³⁹ '*adz b min 'indihi* (azab [yang datang] dari sisi-Nya),⁴⁰ dan '*adz b min al-Ra m n* (azab dari sisi Allah dalam karakter-Nya sebagai Tuhan yang Maha Pengasih)⁴¹ merupakan bukti yang tidak bisa dinafikan. Pertanyaannya, karena kata '*adz b* itu ada yang disandarkan kepada *All h*, *Rabb* dan Nama dari Asma, yaitu *al-Ra m n*, apakah Ibn 'Arab juga mengkategorikan azab sebagaimana beliau mengka-tegorikan *n r*?

Sebelum menjawab pertanyaan ini, perlu diketahui bahwa *All h* dalam perspektif Ibn 'Arab adalah *ism al-j mi'*, yaitu Nama yang menghimpun semua Nama yang terdapat dalam Asma. Sebaliknya *Rabb*—karena *rub biyya* yang ada pada-Nya sedangkan *rub biyya* itu sendiri berkaitan dengan makhluk—merujuk pada Nama-Nama partikular dari Asma. Maksudnya, sebagai suatu keseluruhan, maka segala yang ada pada masing-masing Asma terhimpun dalam lafaz *All h*. Keadaan ini tidak terjadi sebaliknya sebab apa yang ada pada suatu Nama tertentu seperti *al-Mu y* (Allah dalam karakternya-Nya sebagai Tuhan yang Maha Menghidupkan) tidak terdapat dalam Nama yang lain seperti *al-Mum t* (Allah dalam karakternya-Nya sebagai Tuhan yang Maha Mematikan).

Partikularisasi dan polarisasi *ism al-j mi'* menjadi Nama-Nama dalam kumpulan Asma merupakan suatu keniscayaan yang tidak terelakkan bagi keberadaan alam dan

³⁸ Q. S. *al-An' m* [6]: 40, 47; *Y suf* [12]: 107; *Ibr h m* [14]: 21; *al- ajj* [22]: 2; dan *al-'Ankab t* [29]: 10, 29.

³⁹ Q. S. *al-Isr '* [17]: 57; *al-Anbiy '* [21]: 46; dan *al- r* [52]: 7.

⁴⁰ Q. S. *al-Tawba* [9]: 52. Sebagaimana yang bisa dilihat, kata ganti '-Nya' di sini kembali pada lafaz 'Allah' yang terdapat sebelumnya.

⁴¹ Q. S. *Maryam* [19]: 45.

segala isinya. Alasannya, demikian Ibn 'Arab, secara keseluruhan alam adalah manifestasi lahiriah (*tajall*) Allah, sedangkan secara partikular (*taf l*) manifestasi dari setiap Nama yang terdapat dalam Asma. Makanya dikatakan bahwa gabungan semua yang ada di alam disebut sebagai 'Abd All h (Hamba Allah), sedangkan setiap partikularnya adalah hamba dari manifestasi Nama tertentu, seperti 'Abd al-'Al m (Hamba Allah dalam karakter-Nya sebagai Tuhan yang Maha Mengetahui), 'Abd al-Ghan (Hamba Allah dalam karakter-Nya sebagai Tuhan yang Maha Kaya), atau 'Abd al-Syak r (Hamba Allah dalam karakter-Nya sebagai Tuhan yang Maha Menghargai).

Jika pembacaan terhadap perspektif di atas diteruskan dalam konteks manusia, maka berarti setiap orang berada di bawah atau terikat dengan makam (*maq m t*) dan kondisi (*a w l*) yang terdapat pada Nama tertentu dari Asma, yang karenanya dia disebut hamba dari Nama itu. Keterikatan ini akan semakin bertambah jika orang yang bersangkutan bisa menghimpun dalam dirinya makam dan kondisi yang berada di bawah Nama-Nama yang lain. Dengan demikian, jika semula dia adalah seorang 'Abd al-'Al m tetapi kemudian bisa meningkatkan diri dengan merealisasikan makam dan kondisi pada Nama-Nama yang lain, maka pada dirinya akan bertambah kapasitas dari makam dan kondisi yang telah dihimpun dirinya sehingga dia juga disebut, misalnya, dengan 'Abd al-Ghan dan 'Abd al-Syak r. Kemungkinan ini akan terus bertambah sesuai dengan peningkatan kapasitas diri yang dimilikinya sehingga akhirnya dia bisa menghimpun semua makam dan kondisi pada masing-masing Asma. Pada tingkat ini—dan hanya pada tingkat ini sajalah—makanya dia layak dipanggil dengan hamba dari *ism al-j mi'*, yaitu 'Abd All h.

Kembali ke pertanyaan semula, apakah Ibn 'Arab juga mengkategorikan azab sebagaimana beliau mengkategorikan *n r*? Sepintas, berdasarkan pemaparan di atas dan keberadaan istilah 'adz b All h dan 'adz b Rabbika atau 'adz b min al-Ra m n dalam Qur'an, bisa dipastikan bahwa Ibn 'Arab juga mengkategorikan azab menjadi azab yang disandarkan kepada Allah dan yang disandarkan kepada masing-masing Asma.

Dalam hal ini dikatakan bahwa *'adz b All h* adalah totalitas azab karena disandarkan pada *ism al-j mi'*, sedangkan *'adz b Rabbika* atau *'adz b min al-Ra m n* adalah azab partikular yang datang dari masing-masing Asma.

Walaupun Qur'an mengungkapkan adanya *'adz b min al-Ra m n*, namun keterangan dalam Bab 379 *Fut t* terkesan menafikan ungkapan ini sebagai alasan keberadaan azab yang disandarkan pada masing-masing Nama dalam himpunan Asma. Dalam penjelasannya Ibn 'Arab berkata bahwa semua rahmat berasal dari *al-Ra ma nal-Dz tiyya*, yaitu rahmat asal yang ada pada Zat, yang dengannya Allah menciptakan alam semesta. Dalam kaitannya dengan makhluk, rahmat dibagi 3, yaitu:

1. *al-Ra ma al-Il hiyya*, yaitu rahmat Allah sebagai yang disembah, yang diwujudkan dalam diri makhluk agar mereka saling berkasih sayang;
2. *al-Ra ma al-Makt ba*, yaitu rahmat yang diwajibkan-Nya atas Diri-Nya untuk sekalian alam, sebagaimana yang tertera dalam Q. S. *al-An' m* [6]:12, yaitu "*kataba 'al nafsih al-ra ma*".
3. *al-Ra ma al-Imtin niyya*, yaitu rahmat penghargaan (Q. S. *al-A' r f* [7]: 156, yaitu "*ra mat wasi'at kull syay*") yang dengannya Allah di akhirat kelak menjumpai para kekasih-Nya.⁴²

Dalam prakteknya rahmat, menurut Ibn 'Arab, dimanifestasikan dalam dua bentuk, nikmat dan azab, yang kadang-kadang keduanya terjadi secara serentak.⁴³ Tidak susah memahami konteks pertama dari manifestasi tersebut. Tapi bagaimana dengan yang kedua, yaitu rahmat dalam bentuk azab? Ibn 'Arab menjelaskan bahwa ini terjadi ketika rahmat tidak bisa dilaksanakan kecuali dengan menyakiti si

⁴² Ibn 'Arab, *Fut t*, 3: 480. Lihat juga Ma m d Ma m d Ghur b, *al-Fiqh 'inda al-Syaykh al-Akbar Mu y al-D n Ibn al-'Arab*, edisi kedua (Damaskus: Ma ba'a Na r, 1413/1993), 3: 53-4.

⁴³ *Ibid.*, 3: 481.

penerima rahmat.⁴⁴

Ada dua contoh yang diberikan Ibn 'Arab . Pertama, seperti yang dinyatakan dalam hadis Qudsi, bahwa Allah tidak pernah teragak-agak dalam melakukan sesuatu kecuali ketika mencabut nyawa orang yang beriman agar kembali kepada-Nya, padahal ketika itu orang tersebut membenci kematian sedangkan Allah harus segera memanggilnya. Dalam konteks ini kematian adalah sesuatu yang menyakitkan (azab) sedangkan pertemuan dengan Allah (rahmat) tidak akan terjadi kecuali melalui kematian. Contoh kedua adalah tindakan seorang dokter yang terpaksa menyakiti seorang pasien demi mengobati luka infeksi yang dialaminya demi kebaikannya.⁴⁵

Dari pemaparan ini bisa dikatakan bahwa kata *'adz b* dalam *'adz b min al- Ra m n* tidaklah azab dalam artian yang sebenarnya. Sebaliknya, ini adalah rahmat yang diturunkan dalam bentuk azab. Kembali pada pertanyaan di atas, maka jawabannya adalah azab selamanya dimiliki dan disandarkan kepada Allah, *Rabb al-' lam n*, bukan pada Asma yang partikular.

V. KESIMPULAN

Keberadaan neeraka dan azab yang bakal dialami penghuninya merupakan salah satu ajaran pokok dalam Islam dan menjadi doktrin yang wajib diimani oleh segenap umat Islam. Namun demikian fakta menunjukkan bahwa pemahaman tentang ajaran ini tidak seragam, terutama yang berkaitan dengan kekekalan neraka dan azab yang ditimpkan kepada penghuninya. Dalam hal ini dikatakan bahwa perdebatan yang serius dikalangan para ulama sejak abad II sampai IV hijriah merupakan indikasi yang tegas akan kealotan tarik menarik intelektual diseputar doktrin ini.

Penelitian terhadap pandangan Ibn 'Arabi tentang azab menyimpulkan bahwa beliau melihatnya sebagai salah satu

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ Ibid.

tampilan dari rahmat dan oleh karena itu, maknanya pun selalu terkait dengan kata '*adzubah* (kenikmatan) yang menurutnya adalah asal dari kata '*adzab*. Menurut Ibn 'Arabi, konteks rahmat pada azab terletak pada tujuan dari pemberian azab itu sendiri, yaitu sebagai bentuk pengislahan atau pembersihan bagi diri yang menerimanya. Artinya, neraka dan azab bukanlah sarana yang diciptakan Allah SWT untuk balas dendam terhadap perlakuan hamba-hamba-Nya yang menyimpang selama hidup didunia. Makanya, ketika azab yang telah ditetapkan bagi seseorang selesai, maka dia tidak lagi merasakan kepedihan dan penderitaan azab di neraka.

Berbeda dari perspektif yang lain, Ibn 'Arabi melihat bahwa semua penghuni neraka sebagai orang yang beriman, baik dalam artian *khusus* seperti para pengikut Nabi dan Rasul, maupun dalam artian *umum*, yaitu sekalian makhluk, apapun spesies dan keyakinannya. Dalam hal ini analisisnya terhadap beberapa ayat Qur'an tidak memberinya ruang melainkan untuk meyakini bahwa setiap makhluk tidak bisa melepaskan diri dari keimanan universal kepada Allah SWT, walaupun secara lisan dan perbuatan didapati ada yang mengingkarinya secara terang-terangan.

Akan tetapi harus diakui bahwa penelitian ini masih perlu ditingkatkan terutama karena ketidakhadiran analisa tentang hadis-hadis Nabi s.a.w yang berkaitan dengan topic yang dibahas. Ini seharusnya bisa dilakukan sejak awal penelitian, akan tetapi mengingat banyaknya kitab-kitab hadis yang harus disimak sedangkan waktu penulisan sangat terbatas, maka tinjauan tentang neraka, azab, dan penghuni neraka dari sudut hadis tidak dapat dipenuhi. Selain dari itu kajian ini juga belum sempat melakukan perbandingan yang memadai terhadap pandangan dari sejumlah tokoh-tokoh lainnya dalam isu yang berkaitan dengan topic penelitian ini, seperti Imam al-Ghazzali dan Ibn Taymiyyah. Diharapkan perbandingan ini bisa dilakukan oleh peneliti yang lain sehingga isu ini bisa dipahami secara lebih seksama.

DAFTAR PUSTAKA

- A. E. Affifi. *The Mystical Philosophy of Mu yid D n-Ibnul 'Arab* (Cambridge: Cambridge University Press, 1939).
- A mad b. F ris. *Mu'jam Maq y s al-Lugha* . Ed. 'Abd al-Sal m Mu ammad H r n (Kairo: Ma ba'a Mu af al-B b al- alab , cet. 2, 1970).
- A mad b. anbal. *al-Radd 'al al-Zan diqa wa al-Jahmiyya* (Kairo, t.tn).
- 'Al , 'Abdullah Y suf. *The Meaning of the Holy Qur' n*. New edition with revised translation and commentary (Brentwood, Maryland: Amana Corporation, 1412/1992).
- al- mid , Sayf al-D n. *Abk r al-Afk r f U l al-D n*. 5 vol. Ed. A mad Mu ammad al-Mahd (Kairo: Ma ba'a D r al-Kutub wa al-Wats 'iq al-Qawmiyya , 1423–25/2002–4).
- Arnel, Iskandar. “*Wal yah: An Analysis on the Hierarchy of Awliy 'in the Works of Ibn 'Arab .*” Disertasi doktoral ISTAC-IIUM yang tidak dipublikasikan (Oktober 2014).
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Prolegomena to the Metaphysics of Islam*. Edisi kedua (Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 2001).
- Chittick, William C. *Sufi Path of Knowledge: Ibn 'Arab 's Metaphysics ofImagination* (Albany: the State University of New York Press in 1989). Karya ini telah diterjemahkan ke bahasa Indonesia oleh Achmad Nidjam, M. Sadat Ismail, dan Ruslani dalam tiga judul yang diterbitkan secara serentak pada tahun 2001 oleh penerbit Qalam di Yogyakarta. Ketiga judul tersebut adalah *The Sufi Path of Knowledge: Tuhan Sejati dan Tuhan-Tuhan Palsu* (memuat pendahuluan dan bab 1-3 dari *SPK*); *The Sufi Path of Knowledge: Hermeneutika al-Quran Ibnu al-Araby* (memuat bab 4 dan 5 dari *SPK*); dan *The Sufi Path of Knowledge:*

Pengetahuan Spiritual Ibnu al-Araby (memuat bab 6 dan 7 dari *SPK*).

_____. *Imaginal Worlds: Ibn 'Arab and the Problem of Religious Diversity* (Albany: the State University of New York Press in 1994). Lihat juga terjemahannya oleh Achmad Syahid, *Dunia Imaginal Ibnu Arabi: Kreativitas Imaginasi dan Persoalan Diversitas Agama* (Jakarta: Risalah Gusti, 2001).

_____. *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn 'Arab 's Cosmology* (Albany: The State University of New York Press, 1998).

_____. *Ibn 'Arabi: Heir to the Prophets* (Oxford: Oneworld Publications, 2005).

al-D rim .*Kit b al-Radd 'al al-Jahmiyya* . Ed. G. Vitestam (dengan pendahuluan dan komentar) (Lund dan Leiden, 1960).

Dietrich, A. "al- adjdj dj." *Encyclopaedia of Islam*. New Edition (Leiden: E. J. Brill, 1986), 3: 39-43.

Elder, Earl Edgar. *A Commentary on the Creed of Islam: Sa'd al-D n al-Taft z n on the Creed of Najm al-D n al-Nasaf* (New York: Columbia University Press, 1950).

Fahd, T. "N r." *Encyclopaedia of Islam*. New Edition (Leiden dan New York: E. J. Brill, 1993), 7:957-60.

Goldziher, Ignaz, C. Van Arendonk dan A. S. Tritto. "Ahl al-Bayt." *The Encyclopaedia of Islam*. New Edition (Leiden: E. J. Brill, 1986), 1: 257-258.

Gwynne, Rosalind W. "Hell and Hellfire." *Encyclopaedia of the Qur'an* (Leiden dan Boston: E. J. Brill, 2002), 2:414-9.

al- a un , Im m Taq al-D n Ab Bakr b. Mu ammad (w. 829). *Daf' Syubah man Syabbaha wa Tamarrada wa Nasaba dz lika il al-Sayyid al-Jal l al-Im m A mad*. Ed. al-Im m al-'All ma al-Syaykh Mu ammad Z hid b. asan b. 'Al al-Kawtsar (w. 1371). Buku ini merupakan satu dari 8 karya yang diedit oleh al-Kawtsar dan dihimpun dalam *al-'Aq da wa 'Ilm al-Kal m min A'm l al-Im m Mu ammad Z hid al-Kawtsar* . Cet. 1 (Beirut: D r Kutub al- 'Ilmiyya ,

1425/2004).

- Hoover, Jon. "Islamic Universalism: Ibn Qayyim al-Jawziyya's Salaf Deliberations on the Duration of Hell-Fire." *The Muslim World* 99 (Januari 2009): 181-201.
- Ibn 'Arab . *Fu al- ikam*. 2 vol. Ed. A. E. Affifi. Edisi kedua (Beirut: D r al-Kit b al-'Arab , 1980/1400).
- _____. *al-Fut t al-Makkiyya f Marifa al-Asr r al-M likiyya wa al-Mulkiyya* . 4 vol. Ed. Mu ammad Abd al-Ra m n al-Mur asyil (Beirut: D r I y ' al-Tur ts al-'Arab , 1418/1998).
- _____. *Ras il Ibn al-Arab* . 2 vol. (Heyderabat, Deccan: The D iratu 'l-Ma' rifi 'l- Osmania, 1948).
- _____. *The Tarjum n al-Ashw q: A Collection of Mystical Odes*. Ed. dan terj. R. A. Nicholson (London: Royal Asiatic Society, 1911).
- Ibn azm. *Mar tib al-Ijm ' f al-'Ib d t wa al-Mu' mal t wa al-Mu'taqad t*. Cet. 3 (Beirut: D r al- f t al-Jad da , 1402/1982).
- Ibn Man r. *Lis n al-'Arab*. Eds. Am n Mu ammad 'Abd al-Wahh b dan Mu ammad al- diq al-'Ubayd . Edisi ketiga (Beirut: D r I y ' al-Tur ts al-'Arab , t.th.)
- al-Ij , 'Ad d al-D n 'Abd al-Ra m n b. A mad. *Kit b al-Maw qif*. 3 vol. Komentar oleh al-Jurj n (Beirut: D r al-J l, 1417/1997).
- Juynboll, Th. W. "Adh b." *Encyclopaedia of Islam*. New Edition (Leiden: E. J. Brill, 1986), 1: 186.
- al-Jurj n , al-'All mah 'Al b. Mu ammad al-Syar f. *Kit b al-Ta'rf t*. Ed. Gustavus Fl gel (Beirut: Librairie du Liban, 1985).
- al-Kawtsar , al-Im m al-'All ma al-Syaykh Mu ammad Z hid b. asan b. 'Al (w. 1371). *al-'Aq da wa 'Ilm al-Kal m min A'm l al-Im m Mu ammad Z hid al-Kawtsar* . Cet. 1 (Beirut: D r Kutub al-'Ilmiyya , 1425/2004).
- Khalil, Mohammad Hassan. "Muslim Scholarly Discussions on Salvation and the Fate of 'Others'." Disertasi doktoral, Department Near Eastern Studies, Universitas

- Michigan (2007).
- Ma m d Ma m d al-Ghur b. *Syar Fu ikam min Kal m al-Syaykh al-Akbar Mu y al-D n Ibn al-‘Arab* (Damaskus: Ma ba’a Na r, 1416/1995).
- _____. *al-Radd ‘al Ibn Taimiyya min Kal m al-Syaykh al-Akbar Mu y al-D n Ibn al-‘Arab* (Damaskus: Ma ba’a Na r, 1402/1981).
- _____. *Ra ma min al-Ra m n f Tafs r wa Isy r t al-Qur’ n min Kal m al-Syaykh al-Akbar Mu y al-D n Ibn al-‘Arab* (Damaskus: Ma ba’a Na r, 1410/1989).
- _____. *al-Fiqh ‘inda al-Syaykh al-Akbar Mu y al-D n Ibn al-‘Arab*, edisi kedua (Damaskus: Ma ba’a Na r, 1413/1993).
- _____. *Syar Fu ikam min Kal m al-Syaykh al-Akbar Mu y al-D n Ibn al-‘Arab* (Damaskus: Ma ba’a Na r, 1405/1985), cetak ulang pada tahun 1416/1995.
- al-Man ‘, ‘ isya bt. Y suf. “*Aq da Fan ’ al-N r bayna Ibn ‘Arab wa Ibn Taymiyya wa Ibn al-Qayyim*”, dalam *Majalla Markaz Bu ts al-Sunna wa al-S ra* (Universitas Qatar), 11 (2004): 85-141.
- al-Mar gh , A mad Mu af. *Tafs r al-Mar gh*. Cet. ketiga (Beirut: D r al-Fikr, 1394/1974).
- al-Q sy n , ‘Abd al-Razz q. *Syar al-Q sy n ‘al Fu al-ikam* (Kairo, 1321).
- al-Qur ub , Syams al-D n Ab ‘Abd All h Mu ammad b. A mad b. Ab Bakr b. Fara . *al-Tadzkira f A w l al-Mawt wa Um r al- khira* (Beirut: al-Maktaba al-‘A riyya , 1426/2005).
- al-R z , Fakhr al-D n. *Mu a al Afk r al-Mutaqaddim n wa al-Muta’akhhir n min al-‘Ulam ’ wa al- ukam ’ wa al-Mutakallim n*. Ed. ha ‘Abd al-Ra’ f Sa’d (Kairo: Maktaba al-Kulliyaa al-Azhariyya , t.th.).
- Smith, Jan Idelman dan Yvonne Yazbek Haddad. *The Islamic Understanding of Death and Resurrection* (Oxford: Oxford University Press, 2002).
- Su’ d al-Hak m. *al-Mu’jam al- f: al- ikmah f ud d al-Kalimah* (Beirut: D r al- Nadra , 1981/1401).

- Turner, Alice K. *The History of Hell* (San Diego, New York, dan London: A Harvest Book, 1993).
- Watt, W. Montgomery. *Islamic Creeds: A Selection* (Edinburgh, UK: Edinburgh University Press, 1994).
- Wensinck, A. J. dan A. S. Tritton, “‘Adh b al- abr.” *Encyclopaedia of Islam*. New Edition (Leiden: E. J. Brill, 1986), 1: 186-7.