

ALQURAN DAN TAFSIR DALAM PERSPEKTIF TASAWUF

Mursalin Ilyas

Universitas Muslim Indonesia (UMI) Makassar

Abstrac:t

This article elaborated the position of Quran and it exegecis in Tasawuf perspective. The research questions were how the essential of the Quran in Tasawuf perspective, and what kind of the exegecis method was used in that perpective. Collecting data based on library research, especially about Sufi's saying on the essential of Word of God and their comments on the Quran. Analysing the data based on tafsir and tasawuf approach. The finding research showed that Word of God was a part of the attribute of God as a part of His self (dhat) in the first time; and the Quran that was received by Muhammad peace be upon him was as signified of Word of God. The Tasawuf perspective on the meaning of the Quran consist of two kinds, i.e. revealed the essential meaning of the Quran and brought out the meaning to be a guidance for the spiritual seeker (salik) to obtain Knowledge of God (ma'rifatullah).

Artikel ini berkaitan dengan kedudukan al-Qur'an dan penafsirannya dalam perspektif tasawuf. Permasalahan yang hendak dijawab adalah bagaimana hakikat al-Qur'an dalam pandangan tasawuf; dan bagaimana metodologi penafsiran menggunakan perspektif tasawuf. Metode pengumpulan data yang digunakan adalah menelusuri dokumen, terutama pandangan para sufi tentang hakikat kalamullah dan beberapa tafsir al-Qur'an yang dilakukan oleh para sufi. Metode analisis menggunakan pendekatan tafsir dan tasawuf. Hasil penelitian menunjukkan bahwa kalamullah adalah bagian dari sifat Allah yang tidak terpisahkan dari zatnya sejak zaman azali dan al-Qur'an yang dibaca saat ini merupakan lambang dari kalamullah yang diterima oleh Nabi Muhammad Saw. Adapun pandangan tasawuf tentang makna al-Qur'an terbagi kepada dua hal, yaitu mengungkap

makna sesuai hakikat yang sebenarnya, dan memunculkan makna dengan tujuan untuk membimbing para salik untuk mencapai makrifatullah.

Kata kunci: *Tafsir, Isyari, Sufi, Alquran, Zuhud*

PENDAHULUAN

Sebelum lebih jauh membahas tentang Alquran dan tasawuf, terlebih dahulu penulis perlu kemukakan mengenai adab lahir dan batin dalam membaca Alquran yang dikemukakan oleh Imam al-Ghazali. Adab lahir lebih bersifat fiqhiyah seperti berwudhu, menghadap kiblat, menjaga tajwid, khatam paling cepat dalam tiga hari, dan hal-hal sunnah lainnya.¹ Adapun adab batiniah merupakan titik tolak pembacaan para pelaku tasawuf terhadap Alquran. Aspek batin yang dimaksud adalah memiliki perasaan terhadap Alquran sebagai berikut: 1) posisi kalamullah sebagai sifat Allah, 2) Allah sebagai mutakallim, 3) hadirnya hati di hadapan Allah, 4) *tadabburi* makna batin, 5) *tafahhum* secara layak khususnya terkait zat dan sifat Allah, serta keadaan para nabi, 6) Melepaskan diri hal-hal yang menghalangi pemahaman karena suatu sebab atau hijab: tidak sesuai tajwid, taklid, sombong/maksiat, mengabaikan makna ayat selain makna zhahir, 7) *takhshish*, yakni merasa dikhususkan untuk dirinya, 8) *ta'atstsur* dimana jiwanya tenggelam dalam makna ayat sehingga terkadang sedih, takut, berharap dll; 9) *taraqiy*, yakni jiwanya terangkat sehingga bacaan yang dibaca/didengarnya adalah suara Allah yang berbicara pada dirinya; ada tiga bentuk: merasa di hadapan Allah, merasa dalam hati menyaksikan Allah berbicara; melihat kalam sebagai Allah, dan kata sebagai sifat-Nya sehingga tidak lagi melihat dirinya (*muqarrabun*), dan 10) *tabarriy*, yakni merasa tak memiliki daya dan upaya, dan tidak mengganggu dirinya

¹ Al-Ghazali mengemukakan 10 adab lahir dan 10 adab batin dalam membaca Al-Qur'an. Lihat Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad al-Ghazali al-Thusi, *Ihya' Ulum al-Din*, juz I(Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.th), 275-288.

berarti dan berada di antara ridha dan penyucian diri. Ketika Alquran memuji orang shaleh maka ia merasa tidak termasuk di antaranya, dan jika bicara tentang dosa dan lalai maka ia merasa bagian daripadanya.² Adab batiniyah inilah, menurut penulis, yang kemudian melahirkan pemahaman dan pemaknaan terhadap ayat-ayat Alquran yang kemudian disebut sebagai tafsir isyari sufistik.

Pro-kontra mengenai penggunaan pendekatan isyari dan atau sufistik telah lama mewarnai wajah penafsiran Alquran sepanjang masa. Kontroversi tersebut tidak terlepas dari hadis Rasulullah Saw tentang larangan menggunakan nalar/ra'yu dalam menjelaskan ayat Alquran:

قَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ

“Siapa yang menafsirkan Alquran dengan akal maka persiapkanlah tempat duduknya di neraka (HR. al Nasai, Turmudzi, Ahmad dll)”

Atau, keengganan yang sangat kuat dari Abu Bakar r.a. untuk menggunakan nalar dalam memahami Alquran dengan mengatakan, “Bumi mana yang akan aku pijak dan langit mana yang akan menaungiku jika aku bicara tentang Alquran dengan menggunakan nalar!

Faktanya, tafsir Alquran dengan menggunakan nalar logika dengan berbagai sudut pandang telah menghiasi perpustakaan Islam sepanjang masa. Apa makna larangan Rasulullah Saw. dan alasan Abu Bakar r.a. untuk menafsirkan Alquran dengan menggunakan ra'yu? Apa pula yang dimaksud dengan tafsir isyari sufistik, apa dasar nashnya, dan manfaatnya dalam pengamalan Alquran? Tulisan ini mencoba menjawab berbagai permasalahan tersebut dengan tasawuf sebagai pendekatan dan sudut pandang, insya' Allah.

PEMABAHASAN

² Al-Ghazali, *Ihya' Ulum al-Din*, juz I, h. 280-288.

Hakikat Tafsir Isyari Sufistik

Penulis menggunakan istilah *isyari sufistik* karena pada dasarnya penafsiran Alquran yang menggunakan *ra'yu* selalu melihat dari aspek yang tidak tersurat dari nash Alquran. Tafsir falsafi atau ilmi pun merupakan *tafsirisyari* dengan filsafat dan ilmu pengetahuan sebagai sudut pandang.

Menurut al-Zarqani, *tafsir isyari* adalah tafsir berdasarkan isyarat/indikator di balik zhahir ayat berdasarkan pengalaman yang diperoleh seorang ahli suluk dan antara makna zhahir dan makna batin dari ayat tersebut masih dapat dikompromikan.³ Menurut Muhammad Ali Iyazi, *tafsir isyari* adalah tafsir yang menunjukkan suatu pengamatan yang mendalam yang lahir dari pikiran seseorang yang ahli makrifat tentang sesuatu yang sangat halus tetapi masih memiliki hubungan dan kesesuaian dengan makna zhahir ayat.⁴

Dari dua definisi ini, terdapat perbedaan yang sangat penting yaitu dasar penafsirannya. Al-Zarqani melihat bahwa *tafsir isyari* itu berasal dari 'pengalaman' seorang ahli suluk, sementara M. Ali Iyazi melihatnya sebagai hasil 'pengamatan dan pemikiran.' Yang lebih tepat adalah pendapat al-Zarqani karena ahli suluk atau ahli makrifah mengemukakan sesuatu bukan atas dasar pemikiran melainkan atas dasar pengalaman ruhaninya.

Keduanya cenderung menolak tafsir sufistik yang dipahami sebagai tafsir yang terlepas dari makna zhahir ayat. Menurut Ali Iyazi, tafsir sufistik berbeda dengan *tafsir isyari*, terutama pada hubungannya dengan makna zhahir ayat. Karena itu, tafsir sufistik tidak bisa disebut sebagai tafsir karena tidak mengikuti kaidah tafsir, atau kaidah ta'wil dan Bahasa. Ia hanya didasarkan atas

³ Muhammad Abd al-'Azhim al-Zarqani, *Manahil al-Irfan fi 'Ulum al-Qur'an*, jilid 2 (Kairo: Mathba'ah 'Isa al-Babi al-Halabi wa Syurakauh, t.tp), Cet. III, h. 78.

⁴ Muhammad Ali Iyazi, *Al Mufasssirun: Hayatuhum wa manhajuhum* (Teheran: Wizarah al-Tsaqafah wa al Irsyad al Islamiy, 1415H), h. 58.

pengalaman kasyaf dan syuhud.⁵ Ini sejalan dengan apa yang dikatakan oleh Al-Zarkasyi dalam *al-Burhan fi 'Ulum Alquran*, bahwa perkataan sufi tentang makna Alquran tidak bisa disebut sebagai tafsir, melainkan sebuah pemaknaan dan hasil pengalaman saat membaca Alquran. Padahal, dalam definisinya tentang *tafsir isyari* jelas menunjukkan bahwa yang melakukan tafsir demikian adalah ahli suluk atau makrifat yang notabene adalah seseorang yang sedang bertasawuf.

Al-Zarqani mensyaratkan 5 hal agar *tafsir isyari* dapat diterima: 1) tafsir tersebut tidak menafikan makna zhahir ayat; 2) bahwa hasil tafsir tersebut tidak dianggap sebagai satu-satunya tafsir yang benar; 3) tidak boleh dalam bentuk ta'wil jauh; 4) tidak bertentangan dengan syarak dan akal; dan harus ada dalil syarak lain yang mendukung.⁶

Tasawuf sebagai Sebuah Perspektif dalam Tafsir

Secara umum, sumber pengetahuan terdiri atas tiga yaitu, indrawi, *aqliyah*, dan *ladunni*. Indrawi melahirkan ilmu fisika, *aqliyah* melahirkan ilmu filsafat, sedangkan *ladunni* melahirkan ilmu hakikat. Masing-masing ilmu ini memiliki epistemologi tersendiri dan tidak bisa diterapkan kepada ilmu yang lainnya. Untuk itu, epistemology ilmu fisika tidak bisa diterapkan kepada ilmu filsafat dan sebaliknya, demikian pula epistemology ilmu filsafat tidak dapat diterapkan kepada ilmu hakikat dan sebaliknya. Pengujian kebenaran terkait dengan ilmu fisika tentu dengan kriteria ilmiah yang diterima dalam ilmu fisika. Sementara kebenaran ilmu filsafat jika ia berkaitan dengan fisika biasanya dapat diuji secara fisika, tetapi jika ia berkaitan dengan ilmu

⁵ Muhammad Ali Iyazi, *Al Mufasssirun: Hayatuhum wa manhajuhum*, h. 61; Muhammad Abd al-'Azhim al-Zarqani, *Manahil al-Irfan fi 'Ulum al-Qur'an*, jilid 2, h. 78.

⁶ Muhammad Abd al-'Azhim al-Zarqani, *Manahil al-Irfan fi 'Ulum al-Qur'an*, jilid 2, h. 81.

metafisika maka ia bersifat spekulatif dan relatif. Sementara pembuktian ilmu ladunni hanya bisa dicapai melalui rasa nurani jika persyaratan dalam tahapan/maqam kesucian jiwa tercapai atas pertolongan Allah Swt.

Dalam kaitannya dengan makna Alquran, kalangan salik (dalam arti sedang berproses dalam tazkiyatun nafs) akan memiliki tingkat dan kualitas pemahaman yang berbeda karena bergantung pada maqamnya masing-masing. Semakin tinggi maqamnya maka akan semakin banyak pengalaman batiniah yang diperolehnya sehingga semakin dalam dan luas pula pemahamannya terhadap Alquran. Di sini, penulis membedakan orang-orang yang bertasawuf antara salik dengan sufi. Salik dalam arti seseorang yang sedang berproses dalam tazkiyatun nafs (bertasawuf), sedang seorang sufi adalah mereka yang mencapai maqam tertinggi dalam ma'rifatullah sehingga rahasia-rahasia Allah dibukakan untuknya. 'Penafsiran' para sufi tentang Alquran sebenarnya sama, tidak ada perbedaan antara satu dengan lainnya karena mereka telah mencapai hakikat kebenaran sejati. Hanya saja, bahasa yang digunakan dan konteks yang melingkupinya menyebabkan mereka terkadang kita melihat mereka berbeda antara satu dengan lainnya.

Fenomena perbedaan bahasa dan konteks di atas menjadikan Al-Zahabi membagi tasawuf kepada dua macam, yaitu nazhari/teoretis dan amali/praktis. Menurutny, tasawuf teoretis adalah orientasinya melakukan riset dan pengkajian, sementara tasawuf amali adalah tasawuf yang berorientasi pada meditasi, zuhud, dan sibuk dalam ketaatan kepada Allah.⁷ Kedua bentuk tasawuf ini masing-masing berpengaruh besar dalam melakukan tafsir Alquran. Yang pertama disebutnya dengan *tafsir shufi nazhari* dan yang kedua disebut dengan *tafsir shufi*

⁷ Muhammad Husain Al Dzahabi, 2000. *al Tafsir wa al Mufassirun*. Jilid II. Kairo: Maktabah Wahbah, h. 251

faydhiy/isyari. Kategorisaasi ini membuat al-Dzahabi sendiri mengakui bahwa Ibnu Arabi sebagai tokoh utama tafsir shufi nazhari di satu sisi, tetapi sebenarnya juga banyak melakukan tafsir isyari pada sisi yang lain.⁸

Adapun tafsir sufistik emanatif/isyari, yaitu takwil terhadap ayat Alquran berbeda dengan makna zhahirnya karena adanya isyarat pengetahuan dari Allah yang diperoleh oleh seorang sufi, meskipun makna zhahirnya tetap dapat digunakan pula.

1. Perbedaan tafsir sufistik isyari dengan tafsir sufistik teoretis/nazhari adalah bahwa tafsir sufistik teoretis didasarkan pada teori ilmiah seperti wahdatul wujud sebagai alas berfikir untuk menafsirkan Alquran, sementara tafsir sufistik isyari tidak didasari pada teori ilmiah, tetapi lebih fokus pada latihan ruhiyah untuk memperoleh derajat yang tinggi di sisi Allah sehingga tersingkaplah pengetahuan ketuhanan dari Allah dan terhujam ke dalam hatinya.
2. Tafsir sufistik teoretis memandang bahwa semua makna yang memungkinkan pada satu ayat itu yang benar, dan selain itu tidak bisa diterima. Sementara itu, tafsir sufistik isyari beranggapan bahwa makna-makna lain itu juga mungkin diterima.

Jenis tafsir isyari sufistik ini sebenarnya sudah ada sejak turunnya Al Qur'an dan para sahabat juga mengetahui hal ini. Di antara ayat yang menunjukkan adanya pengetahuan yang bersifat isyarat dari Allah adalah sebagai berikut:

{فَمَالِهَاؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا (النساء: 78)}

Maka mengapa orang-orang itu (orang munafik) hampir-hampir tidak memahami pembicaraan sedikitpun (QS. Al-Nisa'/4: 78)

{أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا (النساء: 82)}

Maka apakah mereka tidak memperhatikan Al Quran? Kalau kiranya Al Quran itu bukan dari sisi Allah, tentulah mereka

⁸ Muhammad Husain Al Dzahabi, 2000. *al Tafsir wa al Mufasssirun*, jilid 2, h. 253

mendapat pertentangan yang banyak di dalamnya (QS. Al-Nisa’/4: 82)

{أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا} (محمد: 24)

Maka apakah mereka tidak memperhatikan Al Quran ataukah hati mereka terkunci (QS. Muhammad/47: 24)

Menurut al Dzahabi, ayat di atas menunjukkan bahwa makna Al Quran ada yang bersifat zhahir dan batin. Beberapa hadis terkait dengan makna zhahir dan batin, antara lain:

عن ابن عباس أنه قال: "إن القرآن ذو شجون وفنون، وظهور وبطن، لا تتقضى عجائبه، ولا تُبلغ غايته، فمن أوغل فيه برفق نجا، ومن أخبر فيه بعنف هوى، أخبار وأمثال، وحلال وحرام، وناسخ ومنسوخ، ومُحكّم ومتشابه، وظهر وبطن، فظهره التلاوة، وبطنه التأويل، فجالسوا به العلماء، وجانبوا به السفهاء" (رواه ابن أبي الحاتم)

Ibnu Abbas meriwayatkan bahwa Nabi Saw pernah bersabda, "Al-Quran itu memiliki berbagai cabang dan disiplin ilmu, aspek lahir dan batin, tidak pernah habis keistimewaannya, tak pernah terjangkau ujungnya, siapa yang sibuk dengannya maka ia akan selamat, siapa yang menjauhinya itu karena kekerasan hawa nafsu, ada berita dan perumpamaan, halal dan haram, nasikh dan mansukh, muhkam dan mutasyabih, zhahir dan batin, aspek zahirnya adalah bacaan dan aspek batinnya adalah takwil, maka pelajarilah dengan duduk bersama para ulama, dan hindari orang-orang bodoh. (HR. Ibnu Abi Hatim)

وروى عن أبي الدرداء أنه قال: "لا يفقه الرجل كل الفقه حتى يجعل للقرآن وجوهاً" (جامع الأحاديث رقم 41616)

Abu Darda' r.a. meriwayatkan bahwa Rasulullah Saw pernah bersabda, "Seseorang tidak akan benar-benar memahami Al-Quran sebelum ia menemukan berbagai bentuk pemahaman." (Al-Suyuthi, *Jaami' al-Hadits*, nomor 41616)

وعن ابن مسعود أنه قال قال رسول الله ص م : وإن القرآن نزل على سبعة أحرف لكل آية منها ظهر وبطن ولكل حد مطلع (رواه أبو يعلي و ابن حبان وأحمد والطبراني وغيرهم)

Ibnu Mas'ud r.a. mengatakan bahwa Rasulullah Saw pernah bersabda, “Sungguh Al-Quran itu diturunkan dalam 7 huruf, siapa ayat di dalamnya memiliki makna zahir dan makna batin, dan pada setiap Batasan hokum adalah dasar titik tolaknya.” (HR. Abu Ya'la, Ibnu Hibban, Ahmad, dan At-Thabarani, dll) Ibnu Arabi mengomentari sabda Rasulullah Saw tentang makna Alquran terbagi makna lahir dan makna batin, bahwa yang dimaksud makna zhahir dalam Alquran adalah tafsir sedangkan makna batin adalah ta'wil. Takwil menurutnya bukanlah tafsir bi ra'yi yang menyebabkan orang dinamakan kafir, melainkan takwil itu berbeda dengan tafsir berdasarkan audien dan waktu penyampaiannya. Audiens ta'wil Alquran adalah para salik yang akan selalu mendapatkan pertambahan pemahaman ketika maqam kesalikannya meningkat.⁹

Contoh tafsir isyari sufistik yang dilakukan oleh Sahabat Umar r.a. dan Ibnu Abbas sebagaimana diriwayatkan oleh Bukhari tentang makna surat al-Nasr. Suatu ketika Umar r.a. mengajak Ibnu Abbas untuk bergabung dengan majelis para sahabat senior yang pernah ikut perang Badr. Sebagian merasa keberatan dengan kehadiran Ibnu Abbas, dan mereka mengatakan, “Kami juga punya anak-anak kecil seperti dia!” Umar r.a. menjawab, “Coba kalian jelaskan apa makna ayat *idzaa jaa'a nashr Allah wa al fath?*” Mereka menjawab, “Allah memerintahkan kita untuk memuji dan memohon ampunan-Nya ketika Allah menolong dan memenangkan kita dalam perang.” Umar r.a. bertanya kepada Ibn Abbas, “Menurut kamu apa maknanya?” Ibnu Abbas menjawab, “Tidak begitu maknanya, tetapi itu tanda ajal Rasulullah Saw. Yang diberitahukan Allah kepadanya.” Sedangkan *idzaa jaa'a nashr Allah wa al*

⁹ Abd al-Qadir al-Jilani, *Tafsir al-Jilani*, tahqiq, takhrij dan ta'liq oleh Ahmad Farid al-Mazidi, Juz I (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1435H/2014M) Cet. II, h. 3-4.

fath?”(apabila telah datang pertolongan Allah dan kemenangan) itu adalah tanda-tanda ajalnya.” Umar r.a., “Apa yang aku ketahui sama dengan yang kamu katakan itu...”

Demikian halnya dengan ketika turun QS. Al-Maidah/5: 3 tentang telah sempurnanya agama Islam lalu sehingga para sahabat pun senang tetapi Umar r.a. menangis.

Karena adanya kemungkinan salah dalam menangkap pesan isyarat, apalagi jika mufassir ada kesengajaan untuk mengelabui, maka perlu hati-hati menerima penafsirannya. Syarat bisa diterimanya tafsir isyari atau makna batin adalah sebagaimana disebutkan di atas.¹⁰

Sebenarnya, tafsir sufistik tafsir sufistik isyari atau pun sufistik teoretis, sama-sama menggunakan bahasa isyari dengan memanfaatkan bahasa bumi. Sebagai bahasa isyari, maka bahasa bumi tidak cukup untuk mewadahi fenomena yang dialami oleh para sufi tentang hakikat. Spekulasi filsafat tentang Tuhan/khaliq dan hubungannya alam/makhluk saja banyak menggunakan istilah yang datang dari filsafat yunani atau dari terma-terma yang ada dalam Alquran atau Sunnah sebagai padannya. Maka, wajar jika terma yang digunakan oleh para sufi pun ketika berbicara hakikat Tuhan dan hubungannya dengan alam terkadang meminjam istilah filsafat dan atau terma Alquran atau Sunnah. Hal ini dilakukan untuk menggambarkan Tuhan dan kaitannya zat, sifat, dan af'al-Nya. Walaupun terkadang istilah yang digunakan antara filsafat dan tasawuf itu sama, namun epistemologinya berbeda. Filsafat bersifat spekulatif intelektual, sementara tasawuf bersifat hakiki ekperimental spiritual.

¹⁰ Al-Dzahabi, *al-Tafsir wa al Mufasssirun*, jilid 2, h 265-6, 279-280; dan Muhammad Abd al-'Azhim al-Zarqani, *Manahil al-Irfan fi 'Ulum al-Qur'an*, jilid 2, h. 81.

Tanggapan terhadap beberapa komentar terkait penafsiran isyari sufistik

Ibnu Arabi dianggap banyak terpengaruh oleh teori filsafat, sebagaimana dalam tafsirnya atau dalam buku *al Futuhat al Makkiyah* dan *Fushush al Hikam*. Menurut al-Dzahabi, keterpengaruhan tersebut terlihat pada penjelasannya tentang Nabi Idris a.s dalam QS. Maryam/19:57

... {وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا}

“Kami angkat Dia pada tempat yang tinggi”

Ibnu Arabi mengatakan bahwa tempat tertinggi adalah tempat beredarnya alam beberapa falak sebagai falak matahari, di sana tempat ruhaniah Nabi Idris a.s., di bawahnya ada 7 alam falak dan di atasnya juga ada 7 alam falak sehingga jumlahnya ada 15. Tempat paling tinggi adalah falak umat Muhammad saw berdasarkan firman Allah Swt QS. Muhammad/47: 36:¹¹

{وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ}

“Dan kalian adalah orang-orang yang berada di tempat tertinggi dan Allah bersama kalian.

Menurut penulis, sebenarnya pandangan Ibn Arabi di atas tidak murni pengaruh filsafat sebab dasar-dasar tentang falak, keberadaan para nabi di langit, dan posisi umat Nabi Muhammad Saw semuanya ada dasarnya dalam Alquran maupun Sunnah Rasulullah Saw. Tentang falak Alquran menyebutkan adanya 7 lapis langit dan tujuh lapis bumi, keberadaan nabi di langit terkait dengan kisah Isra’ dan Mikraj, dan kemuliaan umat Nabi Muhammad Saw banyak ditemukan nash terkait dengannya. Kalaupun Ibn Arabi menggunakan terma filsafat itu karena itulah bahasa yang dapat dipahami kala itu. Bahasa itu pun adalah isyari, bukan dalam arti yang sebenarnya.

¹¹ Muhammad Husain Al Dzahabi, *al Tafsir wa al Mufasssirun*, jilid 2, h. 252

Pada bagian lain, Ibnu Arabi menjelaskan tentang tingkatan akal dalam konsep emanasi, seperti pada uraiannya tentang surat Al Baqarah/2:87 – 100. Ibnu Arabi mengatakan, “sebenarnya, Jibril adalah ‘*aql fa’*’*aal* , Mikail adalah ruh falak keenam sebagai ‘*aql* yang memancarkan jiwa universal tumbuhan sebagai pembawa rizki manusia; Israfil adalah ruh falak keempat dan sebagai ‘*aql* yang memancarkan jiwa universal hewan dan bertugas untuk para hewan, ‘Izrail adalah ruh falak ketujuh dan sebagai petugas mengurus pencabutan nyawa manusia.¹²

Penafsiran tentang malaikat ini pun termasuk isyari karena itulah bahasa yang dapat diterima karena beredar dalam nash maupun dunia filsafat. Bukan hanya Ibn Arabi yang mangartikan malaikat sebagai sebuah sosok makhluk, tetapi Muhammad Abduh pun mengartikannya sebagai energi alam.¹³

Ibn Arabi juga menggunakan qiyas hadhir (fisika) kepada qiyas ghaib (metafisika) seperti pada QS. Al-Rahman/55: 19-20,

{مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ * بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ} ...

“Dia membiarkan dua laut yang kemudian keduanya bertemu, di antara keduanya ada perantara yang tidak dilampau masing-masing”

Ibn Arabi mengatakan bahwa *maraja al Bahrain* (membiarkan dua lautan mengalir), yaitu lautan rangka jasmaniah sebagai asin dan pahit, dan lautan ruh asli yang merupakan tawar dan segar. Keduanya bertemu dalam wujud manusia. Di antara keduanya ada pemisah (*barzakh*), yaitu nafsu hewani yang berada di luar kesucian dan kelembutan ruh asli dan juga bukan di rangka jasmaniah. Pemisah tersebut tidak bisa dilewati oleh salah satu dari unsur jasad dan ruh. Ruh tidak bisa memurnikan jasad sehingga

¹² Muhammad Husain Al Dzahabi, *al Tafsir wa al Mufasssirun*, jilid 2, h. 253

¹³ Muhammad Abduh dan Muhammad Rasyid Ridha, *Tafsir al-Manar*, jilid I (Kairo: al-Hai`ah al-Mishriyah al-`Aammah li al kitab, 1990), h. 217.

berubah menjadi ruh, dan sebaliknya, jasad tidak bisa membentuk ruh menjadi jasad material.¹⁴

Sekali lagi, ini adalah bahasa yang dapat mewakili apa yang dialami oleh para sufi. Namanya saja bahasa isyari atau simbolik sehingga tidak mewakili hakikat yang sebenarnya.

Al Dzahabi juga menganggap bahwa Ibnu Arabi terpengaruh oleh konsep *wahdatul wujud* dalam tafsirnya, sampai-sampai dianggap sudah keluar dari makna ayat itu sendiri. Sebagai contoh, Ibnu Arabi menafsirkan QS. Al Nisa’/4:1

{يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ} ...

“Hai manusia, takwalah kepada tuhan kalian yang telah menciptakan kalian dari jiwa yang satu...”

Bahwa yang dimaksud *ittaquu rabbakum* adalah jadikanlah apa yang tampak dari diri kalian sebagai pemelihara atas Tuhan kalian, dan jadikanlah apa yang tersembunyi (tuhan) dari diri kalian sebagai pemelihara bagi kalian. Di sini ada unsur pujian dan hinaan, maka jadilah sebagai pemelihara bagi Tuhan dalam kehinaan dan jadikanlah Tuhan sebagai pemelihara kalian dalam pujian sehingga kalian akan menjadi orang-orang beradab di dunia ini.

Dalam ayat lain, Ibnu Arabi menjelaskan makna QS. Al Fajr/89: 29-30:

{فَادْخُلِي فِي عِبَادِي * وَاَدْخُلِي جَنَّتِي} ...

“Masuklah ke dalam golongan hamba-hamba-Ku, dan masuklah ke dalam surga-Ku.”

Udkhulii jannatii berarti hijabku dan penghijab itu tidak lain adalah engkau. Engkau menghijabku melalui sifat kemanusiaanmu sehingga Aku tidak mungkin dikenali kecuali melalui dirimu, dan kamu juga tidak pernah ada jika tanpa Aku. Siapa yang mengenal dirimu maka dia akan mengenal Aku. Jika Aku tidak dikenal maka engkau pun tidak dikenal. Jika kamu masuk ke dalam surga-Nya

¹⁴ Muhammad Husain Al Dzahabi, *al Tafsir wa al Mufasssirun*, jilid 2, h. 253

maka kamu akan masuk dalam dirimu, sehingga kamu akan mengenali dirimu dengan pengenalan yang berbeda dari apa yang kamu ketahui ketika mengenal tuhanmu. Dengan begitu, kamu memiliki dua pengenalan (ma'rifah), yaitu makrifat dari sisi kamu sebagai kamu, dan makrifat kepada-Nya melalui dirimu dari sisi sebagai Dia. Pada posisi itu kamu adalah hamba yang melihat Tuhan, dan kamu adalah Tuhan bagi orang yang dalam posisi kamu sebagai hamba. Dan kamu adalah tuhan dan hamba bagi orang yang dalam posisi ikatan... dst.¹⁵

Begitu pula ketika menafsirkan QS. Ali Imran/3: 191:

... {رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا}

“Ya tuhan kami, Engkau tidak menciptakan ini secara batil/sia-sia”

Kata *bathilan* diartikan ‘sesuatu selain Engkau’.Sebab, sebenarnya sesuatu selain Tuhan adalah batal atau tidak ada. Sesuatu yang lain itu Engkau jadikan sebagai nama-Mu dan manifestasi dari sifat-Mu. Maha suci Engkau dari sifat-sifat adanya sesuatu yang lain selain Engkau, sesuatu yang dapat dibandingkan dengan kesendirian-Mu atau diduakan dari keesaan-Mu. Perhatikan pula tafsirannya pada QS.al Syams/91: 9-10:

... {قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا}

“Sungguh beruntung orang yang mensucikan/mengembangkannya, dan sungguh merugi orang yang mengotori/mengekangnya...”

Maksudnya adalah bahwa diri tidak bisa suci kecuali melalui pertolongan/ kebersamaan tuhan.Ini adalah bentuk pemuliaan dan pengagungan kepada diri.Kesucian itu bertumbuh.Siapa yang merasakan Tuhan adalah pendengaran, penglihatan, dan segenap potensi dirinya, walau bentuk dirinya secara lahir adalah bentuk makhluk, maka dirinya telah suci dengan sifat tersebut.Daripadanya

¹⁵ Muhammad Husain Al Dzahabi, *al Tafsir wa al Mufasssirun*, jilid 2, h. 254

tumbuh benih matang, seperti nama-nama tuhan sebagai milik Allah. Semua makhluk akan menjadi sifat dalam waktu yang bersamaan. Jika tidak demikian adanya, maka tidak benar adanya wujud dan bentuk makhluk. Maka karena itulah sehingga merugilah/gagallah orang yang mengekang diri/jiwanya. Hal itu disebabkan ketidaktahuan mereka maka seakan ia mengekang jiwanya. Mereka tidak tahu bahwa sifat ketuhanan itu adalah milik dirinya merupakan sifatnya yang sebenarnya, tidak terpisah dari dirinya dan mustahil hilang. Itulah alasan sehingga ia disebut gagal karena tidak tahu hakekat dirinya. Kata *qad aflaha* mengandung arti kekekalan (*baqa'*), dan yang *baqa'* hanya Allah, atau apa yang ada di sisi Allah, tidak ada sesuatu di sana kecuali Allah atau di sisi Allah, perbendaharaannya tidak pernah berhenti melainkan sesuatu yang melahirkan sesuatu yang lain.¹⁶

Memang betul bahwa wujud yang hakiki hanyalah Allah Swt, sementara wujud yang lain adalah wujud nisbi. Namun, Ibn Arabi sendiri tidak pernah menggunakan istilah *wahdatul wujud*. Istilah ini dipopulerkan oleh muridnya dan ulama sesudahnya. Apa yang dikemukakan oleh Ibn Arabi di atas hendak menunjukkan tauhid yang hakiki, *la wujuda illa Allah* (tidak ada yang ada/wujud kecuali Allah). Yang ada secara hakiki hanya zat Allah, sementara lainnya adalah perwujudan sifat dan af'alnya. Hubungan antara zat dengan sifat dan af'al inilah yang kemudian dinarasikan secara logika filosofis agar mudah dan bisa diterima akal manusia, meskipun hakikat yang sebenarnya tetap saja tidak terwakili dalam bahasa.

Dari kritik yang dikemukakan al-Dzahabi terhadap tafsir isyari lebih disebabkan oleh ketidaktahuan tentang apa yang dirasakan dalam pengalaman para sufi tersebut. Maka wajar dan dapat dimengerti jika al-Dzahabi menganggap: (1) tafsir sufistik

¹⁶ Muhammad Husain Al Dzahabi, *al Tafsir wa al Mufasssirun*, jilid 2, h. 254

umumnya menempatkan Al Qur'an di luar dari tujuan utamanya, sebab para sufi cenderung hanya mencari pembenaran atas pemikiran dan pengalamannya. Bahkan, terkadang tujuan sufi bertentangan dengan tujuan dan maksud Al Qur'an itu sendiri; (2) sufi lebih mengutamakan pemikiran filsafat tasawufnya dan tidak melakukan sesuatu untuk menjelaskan Alquran sama sekali; (3) pandangan yang demikian akan menghancurkan sendi-sendi agama Islam, terutama karena didasari pada konsep wahdatul wujud. Wahdatul Wujud adalah suatu paham yang mengatakan bahwa tidak ada wujud kecuali satu, seluruh alam hanyalah fenomena atau perwujudan dari wujud yang satu itu, dan wujud yang sebenarnya hanyalah Allah. Keberadaan wujud-wujud alam ini bersifat nisbi.

Menurut al Dzahabi, pandangan ini berasal dari filsafat dan aliran kebatinan, serta dari ajaran Syiah Ismailiyah yang menyakini bahwa Tuhan menempati (hulul) tubuh imam mereka. Pandangan para sufi itu sebenarnya persis sama dengan pandangan kebatinan, mereka berbeda hanyalah dalam menggunakan istilah dan kata saja. Pandangan mereka ini akan sampai kepada paham *wihdatul adyan* yang mengatakan bahwa semua agama itu sama dan tuhanya sama. Yang berbeda hanyalah namanya saja. Karena itu, Al-Dzahabi menolak tafsir sufi yang lebih diorientasikan pada paham wahdatul wujud, dan filsafat metafisika. Demikian juga pendekatannya yang menggunakan analogi terhadap hal yang metafisika kepada yang fisika, yang gaib dengan yang nyata. Dan, kaitannya dengan pemanfaatan qaidah nahwu dalam mendukung argumentasi dapat diterima jika sesuai dengan konteks kalimat.¹⁷

Apa yang disampaikan oleh al-Dzahabi mendapat dukungan al Syathibi. Di sisi lain, ada sejumlah ulama besar yang berprasangka baik terhadap berbagai penafsiran sufistik, antara lain Ibn al Shalah, Sa'aduddin al-Taftazani, dan Ibnu Athaillah al

¹⁷ Muhammad Husain Al Dzahabi, *al Tafsir wa al Mufasssirun*, jilid 2, h. 259

Sakandari. Ibn al-Shalah mengatakan bahwa apa yang mereka sampaikan itu sebenarnya mereka tidak menganggapnya sebagai tafsir Alquran. Itu mereka ungkapkan berdasarkan pengalaman batin mereka, kemudian dianalogikan dengan apa yang ada di dalam Alquran. Al-Taftazani justru menolak orang yang tidak menerima tafsir isyari dengan mengatakan bahwa penolakan mereka itu hanya karena tidak persis sama dengan zhahir makna Alquran, padahal Alquran itu memiliki banyak makna batin yang hanya diketahui oleh orang tertentu. Justru pengetahuan yang mampu memandukan antara makna zahir dan batin merupakan bentuk kesempurnaan iman seseorang. Sementara itu, Ibn Athaillah al-Sakandari mengatakan bahwa pemahaman yang berbeda dengan zhahir ayat bukanlah menafikan makna zahirnya, karena pemahaman makna batin hanya diberikan kepada orang yang telah dibukakan hatinya oleh Allah. Itu bukan suatu kemustahilan. Yang salah adalah jika mereka mengatakan bahwa hanya makna batin saja yang menjadi makna ayat dimaksud.¹⁸

Ibn Arabi mengatakan bahwa seandainya ulama *rusum* (zhahir) sadar, sebenarnya di antara mereka sendiri terjadi perbedaan dalam menafsirkan Alquran dengan kelebihan masing-masing. Tapi, mengapa mereka menolak pemahaman orang-orang yang sibuk dengan Allah (*ahl Allah/sufi*) hanya karena pengetahuan mereka tidak sampai di sana. Ulama *rusum* hanya mengakui bahwa pengetahuan diperoleh secara konvensional belajar sehingga orang sufi bukanlah ulama. Padahal, mereka itu mendapatkan pembelajaran dari Allah secara langsung (QS al-Alaq, 1-5).¹⁹

Akhirnya, al-Dzahabi mengakui bahwa keberatannya terhadap penafsiran isyari yang tidak memenuhi dua syarat yang

¹⁸ Muhammad Husain Al Dzahabi, *al Tafsir wa al Mufasssirun*, jilid 2, h. 272-3

¹⁹ Muhammad Husain Al Dzahabi, *al Tafsir wa al Mufasssirun*, jilid 2, h. 275

dikemukakan di atas, disebabkan karena ia sendiri tidak terjun dalam dunia kesufian. Kalau saja ia terjun di dunia tasawuf sehingga tersingkap apa yang mereka ketahui, katanya, tentu akan mengubah pendapat dan persepsinya terhadap penafsiran isyari tersebut. Al-Alusi sendiri menyarankan jika bertemu dengan penafsiran sufistik yang tidak sejalan makna zhahir ayat maka hendaknya serahkan makna itu kepada yang mengatakannya dengan tetap berbaik sangka.²⁰

Abd al-Qadir al-Jailani mengingatkan kepada pembaca tafsirnya agar tidak mencemooh apa yang ia ditulis dalam tafsirnya karena semata-mata ia lakukan berdasarkan apa yang diajarkan Allah kepada dirinya. Selain itu, ia juga mengingatkan agar dalam membaca tafsirnya, harus dengan menggunakan sudut pandang pembejaran batin (*'ibrah*) dan bukan pemikiran (*fikrah*); harus dengan menggunakan rasa dan emosi batin (*dzauq wa wujudan*), bukan dengan dalil dan logika argumentatif (*dalil wa Burhan*); harus dengan pandangan mata batin (*kasyf wa 'ayyan*), bukan dengan kira-kira dan spekulasi (*takhmin wa husban*).²¹ Dalam pengantarnya, Abd al-Qadir al-Jailani menulis seperti berikut:

... سبحانه من تجلي لذاته بذاته، في ملابس أسمائه وصفاته وتعزز بكبريائه عن أن يصفه السنة مظاهره ومصنوعاته جل جناب قدسه عن أن يكون شرعة كل وارد ووجهة كل قاصد، فيا عجبا من المدرك وما إلا إدراك في مقام لا يسع فيه سوي ما عرفناه.

تعالى الحق عن علم الرجال # وعن وصف التفرق والوصال
إذا ما جل شئ عن خيال # يجل عن الإحاطة والمثال²²

Terjemahan:

“Mahasuci Tuhan Yang bertajalli pada zat-Nya melalui zat-Nya sendiri, yang terbingkai dalam nama dan sifat-Nya, menjadi Mulia melalui keagungan-Nya yang terbebas dari

²⁰ Muhammad Husain Al Dzahabi, *al Tafsir wa al Mufasssirun*, jilid 2, h. 278

²¹ Abd al-Qadir al-Jilani, 2014, *Tafsir al-Jilani*, Jilid I, h. 51.

²² Abd al-Qadir al-Jilani, 2014, *Tafsir al-Jilani*, Jilid I, h. 51.

segala bentuk gambaran lisan tentang fenomenanya dan karya-Nya. Maha Mulia dengan segala kesucian-Nya dari berbagai cara seorang hamba yang datang kepada-Nya, dan suci daripada segala arah bagi setiap hamba yang bermaksud pada-Nya. Sungguh aneh, orang yang mengenal di mana pengenalannya itu tak lain kecuali pengetahuan di mana ia ia tak sanggup menghimpunnya kecuali apa yang telah dikenalkannya pada kami.

Maha tinggi Allah dari pengetahuan seorang tokoh ilmu # dan dari segala deskripsi tentang keterpisahan atau ketersambungan Ketika sesuatu itu muncul dari khayalan # maka itu itu muncul buka dari pengetahuan atau analogi.”

Dari paragraf tersebut tergambar bagaimana ia memandang tuhan dengan perspektif pengetahuan hakiki. Allah digambarkan bertajalli pada zat-Nya melalui zat-Nya sendiri. Allah adalah zat yang meliputi segala sesuatu, maka hakikatnya ia bertajalli kepada zat-Nya melalui zat-Nya sendiri. Hanya saja ia digambarkan memiliki nama-nama dan sifat-sifat. Nama itu adalah lambang atau simbol dari zat-Nya sebagai media bagi hamba untuk menyeru atau memanggilnya. Allah Swt berfirman (QS. Al-A'raf/7: 180).

وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا

“Dan Allah memiliki asma-ul husna (nama-nama yang terbaik), maka panggillah Dia dengan menyebut nama-nama tersebut ...”

Nama bukanlah zat tetapi bingkai dari zat-Nya, demikian pula dengan sifat-Nya. Sifat Allah digambarkan untuk dapat dipahami saja agar ia berbeda dengan makhluk. Sebab, Mahasuci Allah dari segala bentuk ungkapan tentang sifat-sifat yang dilekatkan padanya berdasarkan penyifatan yang referensinya adalah makhluk. Allah juga maha suci dari segala bentuk tatacara yang dapat menyampaikan seorang hamba kepada-Nya, karena

iamustahil disentuh oleh makhluk-Nya kecuali Dia sendiri yang mengenalkan diri-Nya. Dia juga suci dari segala bentuk arah yang menjadikan tujuan yang hendak diraih, sebab itu semua adalah analogi pada makhluk. Al-Jailani menggambarkan bahwa yang aneh adalah bahwasanya kesadaran akan ketidakmampuan seorang hamba untuk mengenalnya justru itulah pengenalan yang benar. Ini sejalan dengan ungkapan Abu Bakar r.a. yang mengatakan:

العجز عن الإدراك هو الإدراك

“Ketidakmampuan untuk mengenal Allah, itu merupakan suatu pengenalan pada-Nya.

Selanjutnya, dalam syairnya ia mengatakan bahwa Allah Swt Mahatinggi dari segala pengetahuan seorang tokoh. Artinya, setinggi apa pun ilmu seseorang apabila ia masih menggunakan akal pikirannya untuk mengenal Allah maka itu mustahil mengenal-Nya. Sebab, apa yang diungkapkan oleh akal pikiran tersebut hanya logika-logika yang bersifat spekulatif dan tidak dapat dibuktikan secara empiris.

Perhatikan pula ungkapan berikutnya:

بحمدك لنفسك نتوسل إليك، وبشأنك لذاتك نثني عليك...

“Dengan pujian-Mu pada diri-Mu, kami bertawasil kepada-Mu; dan dengan perhatian-Mu pada zat-Mu, kami memuji kepada-Mu.”

Pada hakikatnya, ketika seseorang memuji Allah sebenarnya Allah jua yang memuji diri-Nya sendiri. Sebab, manusia hanyalah wadah yang diberi petunjuk untuk memuji, dilengkapi fasilitas dan kesempatan untuk memuji. Hakikatnya, Dia sendiri yang memuji diri-Nya sendiri melalui hamba-Nya. Inilah kesadaran seorang sufi yang merasa dirinya tidak lain hanyalah bagian dari sifat Allah sehingga ketika ia memuji Allah pada hakikatnya sifat yang memuji kepada zat-Nya.

Dengan demikian, adalah keliru jika seseorang menafikan tafsir isyari sufistik karena tidak sesuai dengan pendekatan

konvensional yang biasa digunakan para mufasir. Untuk memahami dan menilai corak tafsir seperti ini harus menggunakan pendekatan dan sudut pandang yang digunakan oleh para sufi. Inti dari ajaran tasawuf untuk menemukan hakikat tauhid yang sebenarnya. Untuk menemukan hakikat tersebut, para sufi lebih mengedepankan praktik-praktik yang disertai berbagai nasihat dan pengajaran. Maka, untuk melihat tafsir ini, pendekatannya harus melihat sebagai sebuah upaya tanzih terhadap zat Allah Yang Mahasatu dan dalam rangka untuk membimbing dan mendidik para salik untuk sampai kepada-Nya.

Beberapa contoh dan karakter tafsir Isyari/sufistik

1. *Tafsir Alquran al-Azhim* atau *Tafsir al-Tustari* oleh Abu Muhammad Sahl bin Abdullah bin Yunus bin Isa bin Abdullah al-Tustari (200/201H-273/283H). Seorang tokoh ahli makrifat, sangat warak, memiliki banyak kekeramatan, pernah jumpa dengan Zunnun al-Mishri. Lahir di Tustar, tinggal di Bashrah cukup lama dan memiliki banyak ijthad. Tafsir ini, menurut muhaqqiqnya Muhammad al Basil ‘Uyuud al-Suud, bahwa tafsir ini hanya menjelaskan sebagian ayat Alquran, di antaranya ada yang menjadi jawaban atas pertanyaan murid-muridnya, sehingga wajar jika tafsir ini sangat ringkas. Banyak pandangan tasawuf dari orang lain yang dikutip oleh Tustari.²³
2. *Haqaiq al-Tafsir* oleh Abu Abdurrahman Muhammad bin al-Husain bin Musa al Azadi al-Salmiy (330H-412H). Penulis adalah seorang ulama dan sufi dari Khurasan. Dalam uraian tafsirnya, al Salmiy tidak menjelaskan makna zhahir ayat tetapi langsung pada makna isyarnya. Namun, itu bukan berarti ia menolak tafsir makna zhahir, tetapi lebih sebagai penyeimbang

²³ Abu Muhammad Sahl bin Abdullah bin Yunus bin Isa bin Abdullah al-Tustari, *Tafsir al-Tustari*, Jilid I (Beirut: Mansyurat Muhammad Ali Baidhun, Darul al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1423H), h. 12.

karena banyak tafsir makna zhahir tetapi tidak menjelaskan makna batin dari ayat tersebut. Ulama terkemuka yang banyak dikutipnya antara lain, seperti Ja'far ibn Muhammad al Shadiq, Ibn Athaillah al Sakandari, al Junaid, al Fudhail ibn Iyadh, dan Suhail bin Abdullah al-Tustari.²⁴

3. *'Arais al Bayan fi Haqaiq Alquran* oleh Abu Muhammad al Syairazi (w.666H). Beliau adalah seorang sufi dan tafsirnya dikhususkan hanya pada makna batin/isyari satu walau tidak menafikan makna zhahir dan bahkan mengatakan bahwa dalam menafsirkan Alquran mutlak terlebih dahulu menjelaskan makna zhahirnya. Dalam muqaddimahny, Al Syairazi mengatakan bahwa dalam menafsirkan secara isyari, ia melakukan istikharah dan memohon pertolongan kepada Allah agar senantiasa tetap sesuai dengan maksud Allah, dan dengan mengikuti Sunnah Rasulullah serta para auliya yang lain.²⁵
4. *Ta'wilat al-Najmiyah* oleh Najm al Din Dayah (w.654H) dan 'Ala' al Daulah al Simnani (659-736H). Najm al Din adalah seorang sufi yang awalnya menulis tafsir ini namun belum selesai beliau meninggal dunia lalu dilanjutkan oleh Simnani.²⁶
5. *Lathaiif al-Isyarat* atau *Tafsir al-Qusyairiy* oleh Abu al Qasim Abd al-Karim ibn Hawazin al-Qusyairiy (376H/986M-465H/1074M) seorang yang bermazhab Syafiiy, Asy'ariy, ahli tasawuf. Sebelumnya sudah menulis tafsir lengkap yang diberi judul *al-Tafsir al-Kabir* atau *al-Taisir fi al-Tafsir*. Dalam pengantar tafsir *Lathaiif al-Isyaraat*, al-Qusyairi mengatakan, "Kami menulis tafsir ini dengan menjelaskan aspek isyarat-isyarat Alquran yang diungkapkan oleh orang-orang ahli ma'rifah, baik untuk menjelaskan konsep ataupun masalah-

²⁴ Muhammad Husain Al Dzahabi, *al Tafsir wa al Mufasssirun*, jilid 2, h. 285.

²⁵ Muhammad Husain Al Dzahabi, *al Tafsir wa al Mufasssirun*, jilid 2, h. 288.

²⁶ Muhammad Husain Al Dzahabi, *al Tafsir wa al Mufasssirun*, jilid 2, h. 290-

masalah ushul mereka, dengan uraian singkat agar tidak membosankan.²⁷ Menurut Ibrahim al-Basiyuni yang mengtahqiq tafsir ini bahwa al-Qusyairi berusaha untuk menyelaraskan antara ilmu hakikat dengan ilmu syariat melalui tafsir ini. Dengan membaca tafsir ini maka anda akan menemukan bahwa ajaran sufi semuanya bersumber dari Alquran dan bukan dari pengahur dari luar (Yunani, Persia, India dst). Istilah-istilah yang digunakan dalam dunia tarekat juga diambil berdasarkan isyarat dari Alquran seperti *shuhbah*, *shahib*, *syaiikh*, *murid*, *riyadhah*, *mujahadah*, *muwashalat*, *kasyaf*, dll.²⁸ Tafsir ini berbeda dengan tafsir yang lain karena untuk memehaminya harus disertai kebersihan hati dan jiwa, mengosongkannya dari kesibukan duniawi, dan harus disertai dengan perilaku akhlak yang baik sesuai Sunnah Rasulullah.²⁹

6. *Tafsir al-Jilani* oleh Syekh Mahyuddin Abd al-Qadir al-Jilani (w.561H), seorang pendiri tarekat Qadiriyyah. Inilah tafsir isyari yang paling lengkap menjelaskan ayat Alquran dari awal hingga akhir. Menurut muhaqqiq, Ahmad Farid al-Mazidi, tafsir ini selain dinisbatkan kepada Syekh Abd al-Qadir al-Jailani, juga kepada Ni'matullah ibn Mahmud al-Nakhjuwani al-Hanafi (w.920H) yang juga seorang zahid dan sufi. Namun, pentahqiq lebih cenderung menisbatkannya kepada Abd al-Qadir al-Jailani karena adanya banyak naskah yang dinisbatkan kepadanya. Tafsir ini secara khusus menjelaskan makna-makna batin berdasarkan ajaran tasawuf. Pada prinsipnya, ajaran hakikat dalam tafsir ini sama dengan yang ada di dalam tafsir

²⁷ Abu al Qasim Abd al-Karim ibn Hawazin al-Qusyairiy, *Lathaif al-Isyarat*, Ibrahim al-Basiyuni, Jilid I (Kairo: Hai'at al-Mishriyah al-'Aammah li al-Kitab, 2000), Cet. III, h. 41.

²⁸ Abu al Qasim Abd al-Karim ibn Hawazin al-Qusyairiy, *Lathaif al-Isyarat*, Jilid I, h. 6

²⁹ Abu al Qasim Abd al-Karim ibn Hawazin al-Qusyairiy, *Lathaif al-Isyarat*, Jilid I, h. 23.

sufistik/isyari yang lain. Hanya bahasa dan cara pengungkapannya yang berbeda. Sebelum menafsirkan satu surat, Abd al-Qadir al-Jailani memulainya dengan pengantar surah (*faatihat al-surah*) dan mengakhirinya dengan penutup surat (*khatimat al-surah*).³⁰

KESIMPULAN

Dari uraian di atas dapat diambil beberapa point penting, *pertama*, eksistensi tafsir isyari sufistik sudah ada sejak masa sahabat, seperti yang dilakukan oleh Abu Bakar, Umar, Ibn Abbas dan sahabat lainnya *radhiyallahu ‘anhum*. Apa yang dilakukan oleh sahabat dan para auliya sesudahnya tentu saja memiliki rujukan dari Alquran dan Sunnah Rasulullah Saw.

Kedua, tafsir isyari sufistik menggunakan pendekatan ilmu hudhuri atau ladunni yang diperoleh langsung dari Allah dalam pengalaman spiritual para sufi. Pengalaman ini menemukan bahwa wujud hakiki hanya Allah, sementara yang lain adalah fenomena yang merupakan sifat dan af’alnya. Hakikat diri manusia adalah sifat Tuhan yang ditiupkan ke dalam jasadnya dan alam lainnya (af’al-Nya). Proses menemukan ketauhidan sejati inilah yang disebut bertasawuf, yakni proses menyucikan dari segala ketergantungan selain kepada Allah. Ketika jiwa benar-benar hanya bergantung kepada Allah, maka hidup, kuasa, kehendan, pengetahuan, pendengaran, penglihatan, dan perkataan akan terasa sebagai sifat Allah sehingga eksistensi diri menjadi nisbi. Membahasakan fenomena spiritual seperti ini tentu wajib meminjam bahasa bumi dan karenanya ia bersifat isyari atau simbolis metaphor. Maka, wajar jika tidak pernah mengalami dan merasakan apa yang para sufi rasakan sehingga seseorang meragukan bahkan menentang dan membantah apa yang mereka kemukakan.

³⁰ Abd al-Qadir al-Jilani, *Tafsir al-Jilani*, Jilid I, h. 51.

Ketiga, tujuan tafsir isyari sufistik adalah untuk pembelajaran hati dan jiwa bagi orang-orang yang menempuh jalan tazkiyatun nafs atau tasawuf. Oleh karena itu, isinya ada yang memang bersifat hakiki agar para murid/salik termotivasi untuk meraihnya, dan ada pula yang sengaja dibuat sebagai sarana untuk mendidik dan tarbiyah ruhani.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Dzahabi, Muhammad Husain. 2000. *Al-Tafsir wa al-Mufasssirun*. Jilid II. Kairo: Maktabah Wahbah.
- Al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad. t.t. *Ihya' Ulum al-Din*. juz I. Beirut: Dar al-Ma'rifah.
- Iyazi, Muhammad Ali, 1415H, *Al-Mufasssirun: Hayatuhum wa Manhajuhum*. Teheran: Wizarah al-Tsaqafah wa al Irsyad al Islamiy.
- al-Zarqani, Muhammad Abd al-'Azhim. t.t. *Manahil al-Irfan fi 'Ulum Alquran*. jilid 2. Kairo: Mathba'ah 'Isa al-Babi al-Halabi wa Syurakauh. Cet. III.
- Al-Jilani, Abd al-Qadir. 1435H/2014M. *Tafsir al-Jilani*. tahqiq, takhrij dan ta'liq oleh Ahmad Farid al-Mazidi. Juz I Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah. Cet. II.
- Abduh, Muhammad dan Muhammad Rasyid Ridha. 1990. *Tafsir al-Manar*. jilid I. Kairo: al-Hai`ah al-Mishriyah al-'Aammah li al-Kitab.
- Tustari, 1423H. *Tafsir al-Tustari*, Jilid I (Beirut: Mansyurat Muhammad Ali Baidhun, Darul al-Kutub al-'Ilmiyah.
- al-Qusyairiy*, Abu al Qasim Abd al-Karim ibn Hawazin. 2000. *Lathaif al-Isyarat*, tahqiq Ibrahim al-Basiyuni. Jilid I. Kairo: Hai`at al-Mishriyah al-'Aammah li al-Kitab., Cet. III.