

MAQĀMAT SUFI DAN TAFSIR ALQURAN

(Kajian Tafsir Sufi Imam Al-Qusyairī dengan Teori Hierarki
Makna Abdullah Saeed)

Syamsul Wathani

STAI Darul Kamal NW Kembang Kerang, NTB

Email: Wathoni89@gmail.com

Tajul Muluk

STAI Sunan Pandanaran, Yogyakarta

tajulmuluk.md@gmail.com

Abstract:

The history of Qur'anic Exegesis shows that there is a pattern of interpretation of the Qur'an that originates not only from reasoning (ta'qulī), but also from spiritual emanations (at'ta'ammul ad-diniyyah). The importance of understanding the exegetical patterns / models driven by the Sufis, in order to become a better alternative to the patterns of understanding / interpreting the Qur'an. This article will conduct an analysis with a focus on: Sufi interpretation; scientific analysis and religious appreciation, discourse of meaning in Sufi interpretation, and patterns / models of al-Qusyairi's Sufistism interpretation. The research framework used is Abdullah Saeed's hierarchy of values to read the hierarchy of meaning of the Sufi al-Qusyairi interpretation. The findings of this research include: Sufi interpretation is a tafīr based on knowledge (knowledge) and the depth of Islamic charity (experience). Al-Qusyair Sufi interpretation is elaborates between knowledge and Islamic spiritual experience. In the discourse of meaning, Sufi interpretation is based on the condition of the Sufi soul at different states (ahwāl) and spiritual levels (maqā māt). However, mystical perception of the Qur'an must come to terms with its birth meaning. The Sufistic interpretation of al-Qusyairi can combine the meaning of isyā riyah with the meaning of lā hiriyah verse. Al-Qusyairi understands that the contents of

the Koran have three levels of meaning according to the level of maqām in the concept of tasawwuf, namely: irfāni, burhāni and bayāni.

Sejarah tafsir memperlihatkan adanya pola penafsiran Alquran yang bersumber tidak hanya dari penalaran akal (*ta'aqulī*), namun juga bersumber dari pancaran spritualitas (*at-ta'ammul ad-diniyyah*). Pentingnya memahami pola/model penafsiran yang digerakkan oleh kalangan sufi, agar menjadi *alternasi* pola pemahaman/tafsir Alquran yang lebih baik. Artikel ini akan melakukan analisis dengan fokus pada: tafsir sufi; analisis keilmuan dan penghayatan keagamaan, diskursus makna dalam tafsir sufi, serta pola/model tafsir sufistik al-Qusyairi. Kerangka penelitian yang digunakan adalah *hierarchi of values* Abdullah Saeed untuk membaca *hierarchi of meaning* tafsir sufi al-Qusyairi. Temuan penelitian ini antara lain : tafsir sufi adalah tafir yang dilandaskan dengan keilmuan (*knowledge*) dan dan kedalaman penghayatan amal (*experience*). Tafsir sufi Al-Qusyairi mengelaborasi antara *knowledge* dan *spiritual experience*. Dalam diskursus makna, tafsir sufi, interpretasi berbasis kondisi jiwa sufi pada perbedaan keadaan (*ḥāl*) dan tingkat (*maqām*) spiritual. Namun pencerapan mistis terhadap Alquran harus berdamai dengan makna lahirnya. Tafsir sufistik al-Qusyairi dapat memadukan antara pemaknaan *isyāriyyah* dengan makna lahiriah ayat. al-Qusyairi memahami kandungan Alquran terdapat tiga level makna sesuai dengan tingkatan *maqām* dalam konsep tasawwuf, yakni: *irfāni*, *burhāni*, dan *bayāni*."

Kata Kunci: *Tafsir, Makna, Tingkatan, Esoteri, al-Qusyairi*

PENDAHULUAN

Keberadaan tafsir sebagai sebuah *produk* pemikiran ulama' merupakan salah satu bukti kemu'jizatan Alquran dari segi kedalaman bahasanya (*nahju al-balāghah*). Alquran yang telah terokoptasi dalam teks tertulis 30 juz, telah melahirkan hasil

pemahaman terhadapnya dalam bentuk tulisan tafsir yang berjilid-jilid. Alquran yang dalam bentuk teks terbatas, telah memunculkan kreatifitas berfikir para pembacanya sehingga melahirkan produk pemahaman yang tidak terbatas. Jika Alquran bersifat mutlak, maka tafsir merupakan sesuatu yang nisbi, hasil pemikiran yang lahir dipengaruhi/dibentuk oleh *horizon*,¹ baik: pendidikan, konteks lingkungan, budaya, sosio-religius dan lainnya. Karena memiliki sifat nisbi (*hāl an-nisbiyyah*), maka tafsir dapat disebut sebagai pemahaman subjektif manusia terhadap sesuatu yang mutlak (Alquran), yang perlu pengkajian dan perhatian lebih lanjut guna melihat akurasi dan validitas dari pemahaman tersebut.²

Perkembangan tafsir Alquran bukan hanya sekedar metode penafsiran, namun juga coraknya beragam. Jika pada tataran metode terdapat beberapa model yang sudah familiar, maka pada ranah kecenderungan penafsiran, terdapat beberapa varian pemikiran yang sekaligus menjadi identitas mufassir itu. Variasi corak-corak penafsiran tersebut masing-masing memiliki latar belakang keilmuan yang berbeda-beda dari para mufassir. Latar belakang tersebut yang mendorong munculnya corak penafsiran tertentu, seperti: *linguis-sastrawi*, *filosofis-teologis*, *'ilmi*, *fiqhi*, *sufi (isyārī)*, dan lain sebagainya³ Kekayaan latar belakang keilmuan ini membuat kajian Alquran hidup, berkembang serta

¹ Istilah horizon merujuk kepada adanya peran dari realitas dan kesejarahan pendidikan, budaya sosial seorang -dalam hal ini mufassir- terhadap cara berfikir atau hasil pemikiran tafsir yang diproduksi. Aḥmad Shaykh 'Abd al-Salām, "Iḥtimāliyyat al-Dilālāh fī al-Nuṣuṣ al-Qur'āniyyah," dalam *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 2, No. 2 (2000): 172. Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Maḥūm al-Naṣṣ: Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (Kairo, Hay'ah al-Maṣriyyah al-'Āmmah li-al-Kitāb, 1993), 8.

² Istilah Akurasi dan Validasi ini termaktub dalam analisis tafsir sebagai sebuah epistemology, tafsir menjadi ilmu pengetahuan yang menerima kritik, pengujian teori hingga validasi objektivitas penafsiran. Ace Saefuddin, "Metodologi dan Corak Tafsir Modern: Telaah terhadap Pemikiran J. J.G. Jansen," dalam *Jurnal Al-Qalam*, Vol. 20, No. 1 2003, 58

³ Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, (Bandung: Mizan, 1999), 73.

melahirkan mufassir-mufassir baru di setiap fase perjalanannya. Dalam konteks Indonesia misalnya belakangan ini ramai dengan kajian *living quran* dengan pendekatan antropologi⁴ ataupun pendekatan psikologis.⁵ Kenyataan ini melatarbelakangi kemungkinan pluralitas makna dalam memahami teks Alquran.⁶ Kajian tersebut menunjukkan penalaran akal (*ta'acquḫ*) sangat kuat dalam penafsiran Alquran. Sementara itu, aspek spritualitas (*at-ta'ammul ad-diniyyah*) kurang mendapat perhatian dari para pengajar studi Alquran. Padahal aspek spritualitas dalam dunia tafsir tidak kalah penting dibanding dengan pendekatan yang lain, apalagi di tengah masyarakat yang kekeringan aspek spritualitas. Berangkat dari kondisi ini, memahami dan meneliti pola/model penafsiran yang digerakkan oleh kalangan sufi sangat mendesak agar menjadi *alternasi* pola pemahaman/tafsir Alquran yang lebih baik.

Artikel ini melakukan analisis dengan fokus utama pada: diskursus makna dalam tafsir sufi, tafsir sufi antara kekuatan analisis keilmuan dan penghayatan keagamaan, serta pola/model tafsir sufistik dalam tokoh Sufi Ahlussunnah wal Jama'ah, Imam al-Qusyairī, melihat pada pandangan dasar mengenai Alquran serta memetakan model penafsirannya. Selain memberikan sumbangsih teoritis, temuan penelitian dalam artikel ini juga bisa menjadi model/pola pemahaman Alquran yang secara praksis bisa

⁴ Darlis Dawing, "Living Qur'an Di Tanah Kaili (Analisi Interaksi Suku Kaioli Terhadap Alquran Dalam Tradisi Balia Di Kota Palu, Sulawesi Tengah," *NUn* 3, no. 1 (n.d.): 61–87.

⁵ Darlis et al., "Quran as A Trauma Healer for Community Victims of Earthquake and Lequification in Palu Municipality Alquran Sebagai Trauma Healer Bagi Masyarakat Korban Gempa Bumi Dan Likuifkasi Di Kota Palu" 20, no. 2 (2020): 407–24.

⁶ Abdullah Saced, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* (London and New York: Routledge, 2005),103-106

disampaikan dalam setiap kesempatan interaksi publik syiar keislaman.

HIRARKI MAKNA ABDULLAH SAEED

Penelitian dalam artikel ini menggunakan kerangka *hierarchi of values* dari Abdullah Saeed. Secara terminologis, hierarki berasal dari bahasa Yunani: *hierarchia* (ἱεραρχία), dari *hierarches*, yang bermakna suatu susunan hal (objek, nama, nilai, kategori, dan sebagainya) di mana hal-hal tersebut dikemukakan sebagai berada di "atas," "bawah," atau "pada tingkat yang sama" dengan yang lainnya. Maka secara abstrak, sebuah hierarki adalah sebuah tingkatan atau sebuah kumpulan yang disusun.⁷

Dalam karyanya *Interpreting The Qur'an*, Saeed bermaksud menawarkan pembacaan baru terhadap Alquran melalui upaya pemetaan bertingkat (*hierarkis*) nilai-nilai (*values*) yang ada dalam Alquran. Abdullah Saeed memperkenalkan hierarki nilai dalam Alquran sebagai dasar penafsiran ayat *ethico-legal*. Saeed menggambarkan hierarki nilai dalam lima tingkatan: (1) masalah-masalah kepercayaan (*obligatory values*), (2) *fundamental values*, (3) *protectional values*, (4) *implementational values* dan (5) *Instructional values*.⁸ Nilai-nilai ini yang secara spesifik termuat dan menjadi perhatian dalam setiap memahami/menafsirkan Alquran.

Teori Abdullah Saeed ini menjadi dasar pemetaan, dengan menggeser fokus ke pola pemaknaan/tafsir ayat, bukan pada nilai. Maka teori ini akan digunakan dalam melihat adanya pola pemaknaan yang bertingkat dalam tafsir tradisi sufistik, Imam al-Qusyairi. Terkadang, Alquran menggunakan bahasa (ungkapan) yang kadang-kadang secara literal menunjuk pada struktur yang

⁷ <https://id.wikipedia.org/wiki/Hierarki>

⁸ Abdullah Saeed, *Interpreting the Quran*, 130-137. Abdullah Saeed, *Alquran Abad 21: Tafsir Kontekstual*, terj. Ervan Nurtawab (Bandung: Mizan, 2016), 110.

hierarkis, namun secara moral ia justru ingin menyampaikan pesan moral/ethic tertentu.

Dalam tradisi Islam, istilah demikian daikenal dengan dua pola pemaknaan, yakni Tafsir dan Ta'wil. Tafsir memainkan satu makna, ta'wil memainkan makna yang beragam dari *hierarkis* makna yang ada. Tafsir dikenal sebagai cara untuk mengurai bahasa, konteks dan pesan-pesan moral yang terkandung dalam teks atau nas kitab suci. Teks dikategorikan sebagai paradigma penafsiran yang menggunakan epistemologi bayani. Sedangkan ta'wil adalah cara untuk memahami teks dengan menjadikan teks dan atau lebih tepat disebut pemahaman, pemaknaan dan interpretasi terhadap teks sebagai objek kajian.⁹

Dalam status ontologi Alquran sendiri dan dalam konteks otoritas wacana keagamaan, hierarki juga muncul dalam statuta ia sebagai sumber ajaran agama, sumber teks agama. Dalam konteks ini, hierarki terkait dengan cara memahami dan struktur proses memahami. Alquran, karena diyakini bersumber dari Allah, menempati posisi yang paling tinggi. Sunnah (hadis) karena bersumber dari Nabi menempati posisi setelah Alquran. Sementara, ijtihad, karena bersumber dari kekuatan nalar manusia, menempati posisi terakhir dalam tingkatan otoritas. Maka, dalam kasus-kasus tertentu di mana terjadi kontradiksi antara satu dengan yang lain, misalkan antara makna Alquran yang bertentangan dengan Hadis, atau dengan akal, maka yang diambil sebagai pegangan adalah sesuatu yang menempati hierarki otoritas lebih tinggi. Begitu pula jika penalaran rasio bertentangan dengan makna Alquran, menurut sebagian besar ulama, yang dijadikan pegangan adalah Alquran, bukan rasio.

⁹ Syamsul Wathani, "Konstruksi Takwil Al-Qur'an Ibn Qutaybah (Telaah Hermeneutis-Epistemologis)", Tesis Pasca Sarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2016, 124-125.

Dalam dunia sufi, sering menekankan dimensi mistiknya, atau *maqām* dan *ahwāl* seperti taubat, sabar, *wara'*, tawakkal, ridlo, dan lainnya. Dalam dunia sufi dikenal pula hierarki kekuasaan kerohanian. Tingkatan-tingkatan itu ditempati oleh para wali sesuai dengan tingkat kesempurnaan kewalian yang dicapainya. Tingkatan kekuasaan rohani tertinggi disebut *qutb* (poros, kutub) atau *gauṣ* (pertolongan), *qutb* atau *gauṣ* dikeliling oleh tiga *nuqab* (pengganti), empat *autād* (tiang), tujuh *abrār* (saleh), empat puluh *abdāl* (para pengganti), tiga ratus *akhyār* (yang terpilih), dan empat ribu wali tersembunyi.¹⁰

Dalam pandangan penulis, kerangka ini *-hierarchi of values-* menjadi tepat dalam membaca pola pemaknaan Alquran kaum sufi. Penekanan tafsir kaum sufi sebagai tafsir *isyāri* menyisakan satu aksentuasi mengenai terminologi ini, dengan sebutan tafsir walaupun sebetulnya para pembacanya melakukan penalaran yang lebih jauh, sehingga lebih tepat disebut dengan *ta'wīl isyāri*. Keluar dari perdebatan terminologis, level praxis yang melahirkan nuansa *isyāri* sebagai diskursus dalam pemahaman Alquran terbangun dari pandangan para pembacanya mengenai hakikat Alquran. Kaum sufi meyakini bahwa Alquran sebagai kalam Tuhan memiliki lapisan dan dimensi makna yang bersifat hierarkis. Lapisan makna yang dikandungnya dapat dicapai sesuai dengan sudut pandang serta penghayatan yang juga hierarkis, tergantung dari para pembacanya.¹¹

TAFSIR SUFI: KNOWLEDE DAN SPIRITUAL EXPERIENCE

Kehadiran tafsir sufi memberikan warna berebda dalam analisis wacana ilmu tafsir. Seringkali pemetaan tafsir yang

¹⁰ Ismatillah, dkk. "Makna Wali dan Auliya' Dalam al-Qur'an (Suatu Kajian dengan Pendekatan Semantik Toshihiko Izutsu)", dalam Jurnal *Diya al-Afkar* Vol. 4 No.02 Desember 2016, 49.

¹¹ 'Abd as-Salām, *Ihtimālat ad-Dilālah*, 172. Abdul Karīm bin Ḥawāzin Al-Qusyairī, *Laṭā'if al-Isyārāt* (t.t: Dār al-Khair, t.th), 1:231.

terpolarisasi pada *bi al-ma'sūr* dan *bi al-ra'yī* terbantahkan dengan kehadiran tafsir sufi. Hal demikian terjadi, sebab tafsir sufi seringkali menggunakan sumber tafsir yang tidak ter-cover dalam polarisasi tafsir di atas. Para sufi seringkali memunculkan tafsir yang memiliki cakupan makna yang dalam, maupun membaca makna ayat yang selama ini tidak dilakukan dalam tafsir *riwāyah* maupun tafsir *dirāyah*.

Dengan demikian, perlu menggunakan pemetaan pembagain tafsir dengan sudut lain, untuk melihat model tafsir sufistik ini. Dalam penelitian disertasinya, Martin Whittingham menawarkan pola pemetaan baru, bahwa penafsiran terhadap Alquran dapat dipandang dengan dua sisi pemetaan, tafsir yang dilandaskan dengan keilmuan (*knowledge*) dan tafsir yang dilandaskan pada kedalaman penghayatan amal (*experience*). Model pertama ini terlihat dalam pola tafsir Alquran yang berjalan selama ini, baik yang tekstual maupun kontekstual. Dalam dunia tafsir, model ini dikenal dengan tafsir *eksoteric*, tafsir dengan pengetahuan yang *ikhthiyārī*, dicari dalam jejak pemahaman kaidah bahasa dan *ijtihādiyyah* para ulama. Model kedua adalah tafsir yang dilandaskan atas pengetahuan yang bersifat *kasbiyyah*, pemberian langsung oleh Allah swt, atau dikenal dengan *esoteris*.¹²

Jika disederhanakan, pola pemetaannya dapat difahami, bahwa tafsir eksoterik mengandalkan '*Ulūm al-Tafsīr*', sedangkan tafsir *esoteric* mengandalkan suluk sufi dan ilmu tasawwuf. Pada abad keempat sebagai abad perkembangan ilmu tafsir, lahir seorang sufi besar Ahlussunnah wal Jama'ah bernama 'Abd al-Karīm ibn Hawāzin al-Qusyairī.¹³ Kehadiran al-Qusyairi menjadi warna baru

¹² Martin Whittingham, *al-Ghazālī and the Qur'ān; one Book Many Meanings*, (New York: Routledge Taylor and Francis Group, 2007), 40-63.

¹³ Nama lengkap al-Qusyairi adalah Abu al-Qāsim Abd al-Karīm bin Hawāzin bin Abd al-Malik bin Ṭalhah bin Muhammad al-Ustuwā'i al-Qusyairi al-Naisābūrī al-Syāfi'i. Seorang pakar hadits dan juga seorang sufi, ia lahir pada

dalam meneruskan tradisi tafsir sufistik awal Islam yang dicetuskan oleh sufi besar Islam, Saḥl at-Tustārī dengan tradisi tafsir sufinya yang dikenal dengan tradisi tafsir *allegorical*.¹⁴

Kehadiran al-Qusyairī ingin menegaskan bahwa tidak ada penyimpangan dalam metode (*manhaj*) tasawuf yang ditempuh oleh kaum sufi. al-Qusyairī menulis beberapa karya yang berkaitan dengan otoritas dirinya sebagai ahli Tasawuf, antara lain: *al-Risālah al-Qusyairiyyah* dalam bidang kesufian-tarekat, amalan dan perilaku sufistik- dan Tafsir *Laṭā'if al-Isyārat* dalam bidang tafsir Alquran. Dalam mukaddimah *al-Risālah al-Qusyairiyyah*, al-Qusyairī menulis bahwa ahli tasawuf adalah orang-orang yang mengikuti *manhaj* Alquran dan Hadis, tidak sedikit pun terdapat penyimpangan di dalamnya, mereka adalah orang-orang yang mengikuti jalan *salaf al-ṣāliḥ* dalam keimanan, akidah dan cara ibadahnya.¹⁵

Al-Qusyairī adalah seorang tokoh sufi sunni yang memiliki kehati-hatian yg cukup tinggi. Sikap *ikhtiyāt*/hati-hati ini lah yang mempengaruhi penafsiran al-Qusyairī. Kedalaman spritualitas, membuat para sufi sangat berhati-hati dalam menguraikan makna ayat Alquran, tidak sembarangan dan menjauhkan diri dari sifat penafsiran yang mengedepankan akal semata, atau penafsiran yang

bulan Rabi' al-Awwāl tahun 376 H di sebuah daerah bernama Ustuwā. Nama al-Qusyairi merupakan penisbatan kepada suku Bani Qusyair bin Ka'ab, Naisābūr adalah ibu kota Khurāsān yang juga merupakan salah satu kota Islam terbesar di abad pertengahan bersama beberapa kota lainnya, Balkh, Harrah dan Marwa. Syamsu ad-Dīn Muḥammad bin Aḥmad bin 'Uṣman az-Zahabī, *Siyār A'lam an-Nubalā'*, (Libanon,: Muassasah al-Risālah, 1990), XVIII: 229. 'Abd al-Karīm bin Hawāzin al-Qusyairī, *al-Risālah al-Qusyairiyyah*, (Libanon: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2001), 5.

¹⁴ Syamsul Wathani "Tradisi Akademik dalam Khalaqah Tafsir (Orientasi Semantik Al-Qur'an Klasik dalam Diskursus Hermeneutik)", dalam Jurnal *Maghza* Vol. 1, No. 1, Januari-Juni 2016, 98-99.

¹⁵ Al-Qusyairī, *al-Risālah al-Qusyairiyyah*, 20.

didorong oleh *hawa'* (nafsu). Jelas tafsir sufi ini menempuh jalur tafsir lain dari tradisi yang selama ini di kenal dalam ilmu tafsir.

Annabel Keeler menganalogikan interpretasi sufistik -dalam kasus tafsir al-Qusyairī- sebagai permainan di antara dua cermin, cermin batin mistis dan cermin batin teks suci. Mekanisme ini menghasilkan refleksi makna tak terbatas dan merupakan proses terus-menerus dalam pencarian level makna paling dalam. Agar mampu memantulkan makna batin Alquran, seseorang harus terlebih dahulu membersihkan cermin jiwanya (*wayuzakkīkum wayu'alimukum al-kitāb wa al-ḥikmah* dalam QS. Al-Baqarah : 151).¹⁶

Namun demikian, tafsir *isyārī* tidak berarti tafsir mistis murni yang tidak lagi terikat oleh dimensi teks. Dalam arti beberapa tafsir sufi tidak berarti mengeluarkan/menyimpulkan sebuah makna dengan melepaskan redaksi literal ayat. Keeler melihat tafsir analisis sufi yang digunakan oleh al-Qusyairī tidak keluar dari penjelasan literal ayat.¹⁷ Hal ini tentu senada yang ditegaskan oleh al-Qusyairi, bahwa ia konsisten memegang *manhaj* Alquran dan Hadis.¹⁸

Ukuran konsistensinya dapat dilihat, bahwa dalam melakukan tafsir sufi, al-Qusyairī sebelum menjelaskan makna *ishārī*-esoterik, ia terlebih dahulu menjelaskan makna eksoteriknya. Maka, dapat disimpulkan bahwa Interpretasi *eksoterik* merupakan starting point bagi analogi *esoteris* yang terkandung dalam teks suci.¹⁹ Dengan demikian pula, maka dapat disimpulkan bawa al-Qusyairī menegaskan tafsir sufi adalah elaborasi antara *knowledge*

¹⁶ Annabel Keeler, "Sūfī tafsir as a Mirror: al-Qushayrī the murshid in his Laṭā'if al-Ishārāt," *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 8, No. 1 (2006): 1-21

¹⁷ Annabel Keeler, *Sūfī tafsir as a Mirror*, 1-21

¹⁸ Al-Qusyairī, *al-Risālah al-Qusyairīyyah*, 20.

¹⁹ Annabel Keeler, *Sūfī tafsir as a Mirror*, 1-21.

dan *spiritual experience*. Elaborasi antara kedalaman pengetahuan ilmu dengan kedalaman penghayatan agama.

INTERPRETASI SUFSITIK AL-QUSYAIRĪ DAN DISKURSUS MAKNA

Dalam tradisi tafsir, penafsiran selalu dimulai dari adanya pandangan dasar (*fundamental ideas*) atas Alquran itu sendiri. Maksud pandangan dasar ini bisa berupa pandangan teologis dari seorang mufassir, dan bisa pula berupa pandangan akan hakikat/ontologis Alquran itu sendiri.

Komentar dan tafsir yang diutarakan oleh para sufi beragam, namun pada dasarnya ada persamaan asumsi hermeneutis diantara mereka terkait teks Alquran. Asumsi *pertama*, Alquran memuat makna multi dimensi (*multiple dimensions*). *Kedua*, pengetahuan dan peningkatan yang diperoleh kaum sufi bukan sekedar interpretasi berbasis tradisi propetik (kenabian/*ar-riwāyah*). *Ketiga*, interpretasi berbasis pengalaman interior -*bathin*- selalu dalam keadaan menjadi karena kondisi jiwa sufi yang selalu berubah (*constant flux*). Makna bergerak mengikuti perbedaan keadaan (*ḥāl*) dan tingkat (*maqām*) spiritual.²⁰ Dengan demikian, jika terjadi perbedaan tafsir antara kelompok sufi, kemungkinan didasarkan pada : perbedaan *maqāmāt* antara sufi dan perbedaan hierarki pengetahuan di antara mereka.

Dalam konteks pengambilan makna ayat Alquran, tafsir sufi-*ishārī* pada dasarnya merupakan upaya memaknai teks Alquran melalui penyingkapan spiritual. Penyingkapan ini merupakan pengalaman murni personal, sehingga sulit untuk bisa diverifikasi melalui metode pembuktian rasional-demonstratif maupun literal-formalistik. Atas dasar itu, para praktisi tafsir *isyārī* menandakan

²⁰ Kristin Zahra Sands, *Sūfī Commentaries on the Qur'ān in Classical Islam* (New York: Routledge, 2006).

bahwa pencerapan mistis terhadap Alquran esensinya harus bisa berdamai dengan makna lahirnya.²¹

Signifikansi spiritual berfungsi tidak untuk merubah makna yang termaktub dalam narasi literal teks Alquran, namun hanya memberikan nuansa makna berbeda, yang tidak lain merupakan makna turunan dari makna literalnya. Maka, interpretasi *esoterik* merupakan makna tambahan yang harus didasarkan pada makna *eksoterik*, bukan malah menghapuskannya.²² Artinya, sinergitas antar keduanya menjadi penting. Selanjutnya, sinergitas antara keduanya juga akan meneguhkan posisi tafsir *isyārī* sebagai tafsir yang mengeluarkan makna melalui petunjuk teks, tidak mengeluarkan makna secara sewenang-wenang (*i'tibāī*).

Secara geneologis, pemaknaan esoterik terhadap teks Alquran merujuk kepada tradisi propetik sendiri. Dalam beberapa riwayat Nabi mengungkapkan bahwa Alquran dalam setiap ayatnya memiliki banyak arti (*ihtimāl al-ma'nā*).²³ Perbedaan antara tafsir *riwāyah-dirāyah* dengan tafsir sufi adalah bahwa yang pertama berorientasi pada makna langsung (*immediate meanings*), sementara tafsir sufi menyingkap makna tak langsung (*transposed meanings*). Namun, interpretasi sufistik juga memperhatikan makna literal teks, bahkan ia bisa lebih memegang makna literal teks daripada model interpretasi lainnya.²⁴

Penyingkapan makna terdalam dalam sebuah ayat atau makna batin ayat, pada esensinya merupakan karunia Allah yang dianugerahkan kepada hamba-hamba yang dikehendaki-Nya. Namun dalam praktiknya, kelompok sufi mendapatkan makna ini

²¹ Al-Qushayrī, *al-Risālah al-Qushayriyyah*, 51.

²² Martin Whittingham, *al-Ghazālī and the Qur'ān*, 40-63.

²³ Muḥammad Ḥuseyn az-Zāḥabī, *at-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, (t.t. Maktabah Mus'ab bin Umar al-Islamiyyah, 2004), I:16-17.

²⁴ Titus Burckhardt, "Sufi Interpretation of the Qur'ān," dalam *Introduction to Sufi Doctrine*, Ed. Titus Burckhardt (t.t.: World Wisdom, Inc., 2008), 31-40.

yang masuk dalam kategori *‘ilm ladunnī*, adalah mereka yang telah mencapai pencapaian spiritual tinggi. Pemberian ini tentu sesuai dengan *maqāmāt wa al-aḥwāl* dalam perjuangan jalan kesufian mereka masing-masing, perjuangan melaksanakan dan mengamalkan *‘ubūdiyyah* nya.

Dalam ilmu tasawwuf, *‘ubūdiyyah* adalah menjalankan semua bentuk ketaatan secara benar, dengan syarat sempurna dan menyeluruh dalam melakukannya, namun engkau memandang semua itu masih sangat kurang, sehingga engkau melihat keutamaanmu merupakan kehendak Tuhan (bukan atas usahamu).²⁵

Pemberian *‘ilm* tersebut sebagaimana yang dijelaskan dalam QS. Al-Kahfi : 65: *فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا*:²⁵
Dalam memahami ayat Ini, salah satu tokoh Sufi dari kalangan sunni yang terkenal, Imam ‘Abd al-Qādir al-Jīlanī berpendapat :

(فَوَجَدَا) عندها (عَبْدًا) كاملا في العبودية و العرفان لانه (مِنْ) خَلَصَ (عِبَادِنَا) و خيارهم
لانا من وفور جودنا و انعامنا عليه (ءَاتَيْنَاهُ) اعطيناه (رَحْمَةً) كشفا و شهودا تاما موهوبا له
(مِنْ عِنْدِنَا) تفضيلا بلا عمل له في مقابلتها يقتضى ذلك (و) مع ذلك (عَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا) بلا
وسائل الكسب و التعلّم و الطلب و الاستفادة بل بمجرد توفيقنا و فضلنا اياه امتنانا له و
احسانا عليه (عِلْمًا) متعلّقا بالغيوب، حيث اخبر بما وقع و يقع و سيقع.

“(Maka mereka bertemu) di dekat batu besar itu (dengan seorang hamba) yang sempurna tingkat kehambaan [*al-‘ubūdiyyah*] dan makrifatnya, dan termasuk (di antara hamba-hamba) pilihan (Kami), yang karena kejembaran dan kebaikan Kami, (Kami berikan dia rahmat) berupa ilmu *kashf* dan *mushāhadah* secara sempurna sebagai anugrah baginya, dan (kami mengajarnya dari sisi Kami), tanpa pelantara usaha, belajar, mencari, ataupun mengambil dari orang lain, namun berkat taufik

²⁵ Al-Qushayrī, *al-Risālah al-Qushayriyyah*, 233.

dan anugrah kami dan kenikmatan dan kebaikan kami kepadanya, (ilmu) yang berkaitan dengan halhal gaib”²⁶.

Kehadiran tafsir sufi dalam wacana pemaknaan Alquran menghadirkan pola pemaknaan lahir selain mengandalkan kekuatan berfikir, namun juga mengandalkan penyingkapan spiritual personal seorang mufassir. Makna-makna ayat yang tersikap bisa berasal dari kedalaman berfikir, kedalaman spritualitas (*ta’abbudī*) dan bisa berasal dari sinergitas antara keduanya.

Dengan demikian, tafsir Isyari dapat menjadi jalan baru yang dapat dipejari untuk menggali makna-makna yang terdapat dalam ayat Alquran. Ia dapat menjadi metode tafsir yang dapat diterima di kalangan luas. Para ulama tafsir menggariskan setidaknya terdapat lima persyaratan agar tafsir isyari dapat diterima: (1) Makna isyari yang ditangkap oleh mufassir sufi tidak menafikan makna lahir suatu ayat. (2) Tidak mengklaim bahwa makna yang didapatkan secara isyarat adalah satu-satunya penafsiran yang benar. (3) Pentakwilan terhadap ayat-ayat Alquran tersebut tidak terlalu jauh dari makna lahir ayat. (4) Tidak bertentangan dengan terhadap syari’at, dan (5) Terdapat dalil syar’i yang menguatkan makna isyari yang diperoleh.²⁷

Dalam pemaknaan tafsir sufistik al-Qusyairī, persyaratan terpenting yang ditetapkan untuk tafsir *isyārī* adalah, kemungkinan untuk dapat dipadukan antara pemaknaan *isyāriyyah* dengan makna lahiriah ayat. Hal ini menjadi penting karena Alquran yang turun dengan bahasa arab tidak difahami dengan cara yang bertentangan dengan kaidah-kaidah kebahasaan yang berlaku

²⁶ ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī, *Tafsīr al-Jīlānī, Tafsīr al-Jīlānī*, ed. Muḥammad Fāḍil Jīlānī (Istanbul: Markaz al-Jīlānī li-al-Buḥūth al-‘Ilmiyyah, 2009), III : 214.

²⁷ Muḥammad ‘Abdul ‘Azīm az-Zarqānī, *Manāḥil al-‘Irfān fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (Beirut: Dār al-Kutūb al-‘Ilmiyyah, 2004), 312.

dalam bahasa arab.²⁸ Dalam kitab ini, al-Qusyairī menafsirkan ayat-ayat tertentu yang telah dipilihnya, dan ditafsirkan dari aspek hakikat dan makrifatnya.²⁹

INTERPRETASI SUFISTIK AL-QUSYAIRĪ DAN HIRARKI MAKNA

Interpretasi sufistik seringkali disebut sebagai corak, *laūn* atau kecenderungan yang dimiliki oleh seorang mufassir.³⁰ Penamaan tersebut muncul berdasar kecenderungan setiap mufassir dalam tafsirnya. Ketika Alquran menyatakan bahwa di dalam dirinya terdapat ayat-ayat *mutasyābihāt*, maka sikap yang benar adalah sikap orang-orang yang berilmu mendalam (*al-rāsikhūn fī al-‘ilm*) dengan menakwilkannya berdasarkan ilmunya, jika tingkat atau hierarki keilmuan berbeda akibat adanya rasa, etika dan estetika mu’awwil dalam menghayati ayat *mutasyābih*, maka struktur ilmu awal yakni bahasa Arab tetap tidak boleh ditinggalkan.³¹

Adapun dalam konteks tafsir sufi al-Qusyairī, corak dan model penafsirannya tidak dapat dipisahkan dari latar belakang keilmuannya. Dari latar belakang intelektualitasnya, keahliannya di bidang tasawuf lah yang mendominasi. Dengan demikian, dalam menafsirkan ayat hampir tidak dijumpai pendapatnya tentang ayat-ayat tertentu yang berbau fiqh, jika pun ada, maka itu pun sedikit dan tetap saja dibumbui dengan konsep tasawuf. Menurut Abid al-Jabiri, cara penafsiran yang ditempuh oleh kaum sufi termasuk dalam kategori *‘Irfāni*. Penafsiran *‘irfāni* yang ditempuh oleh kaum sufi berangkat dari hasil *riyāḍah* dan *mujāhadah*, olah jiwa. Mereka melihat lafal dan berbagai *dalālah* yang terkandung di dalamnya

²⁸ Nur al-Din ‘Itr, *‘Ulūm al-Qur’ān*, (Damaskus: Maṭba’ah al-Shabbah, 1996), 97.

²⁹ Al-Qusyairī, *al-Risālah al-Qusyairīyyah*, 16.

³⁰ Ahmad Izzan, *Metodologi Ilmu Tafsir*, 200.

³¹ Syamsul Wathani, *Konstruksi Takwil al-Qur’an*, 252.

sampai makna-makna tersebut tertancap di hati mereka. kemudian mereka mengulang-ulang makna-makna tersebut dengan lisan dan hati mereka hingga sumber-sumber makrifat bermunculan dan memancarkan sinarnya dalam *qalbu* mereka, dan pada titik ini lah kemudian mereka dapat menyaksikan berbagai hakikat dan rahasia.³² Dalam sejarah tafsir, Saḥl at-Tustarī tercatat sebagai orang pertama yang merintis penafsiran Alquran dengan model seperti sufi ini.³³

Teori pemaknaan Alquran yang ditawarkan oleh al-Qusyairī dapat difahami sebagai tingkatan makna Alquran (*hierarchi of meaning*). Berpijak pada konsep *hierarchi of values* Abdullah Saeed, keberadaan teori pemaknaan ayat dalam tafsir al-Qusyairī selanjutnya akan mengantarkan pada kenyataan tafsir sufi sebagai tafsir yang menawarkan kekayaan makna dalam kalam Ilahi ini. Al-Qusyairī telah mengisyaratkan beberapa hal yang perlu disadari, difahami dan menjadi umum dalam tradisi sufi. Dalam memahami kandungan Alquran terdapat tiga level makna sesuai dengan tingkatan *maqām* dalam konsep tasawwuf, yakni: *'irfāni* bagi kalangan *aulā'*, *burhānī* bagi kalangan *sālik*, dan *bayāni* sekaligus mukizat bagi Rasulullah saw. Makna-makna yang terkandung dalam setiap lafal, akan berbeda dalam pandangan masing-masing orang sesuai dengan kelasnya.³⁴

Sebagai contoh dari pemaknaan *hierarkis*, al-Qusyairī menggunakan istilah-istilah yang berkonotasi memiliki stratifikasi tingkatan yang berbeda-beda antara satu dengan lainnya misalnya;

³² Muḥammad 'Ābid al-Jābirī, *Binyah al-Aql al-Arabi*, (Mesir: Markaz Dirāsāt al-Wahdah al-Arabiyyah, 2009), 285.

³³ Syamsul Wathani, *Tradisi Akademik dalam Khalaqah Tafsir*, 99.

³⁴ al-Jābirī, *Binyah al-Aql al-Arabi*, 284.

يَتَّيِبُهُا الَّذِينَ ءَامَنُوا ءَامِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ءَوَالِكَتِبِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ
وَالْكَتِبِ الَّذِي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ ۚ وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ
وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا ﴿١٦﴾

يا أيها الذين آمنوا من حيث البرهان , آمنوا من حيث البيان, إلى أن تؤمنوا من حيث الكشف والعيان. ويقال يا أيها الذين آمنوا تصديقا آمنوا تحقيقا بأن نجاتكم بفضل لا بإيمانكم. ويقال يا أيها الذين آمنوا في الحال آمنوا باستدامة الإيمان إلى المال ويقال يا أيها الذين آمنوا آمنوا وراء كل وصل وفصل ووجد وفقد”³⁵.

Model penafsiran pada contoh di atas memperlihatkan bahwa al-Qusyairī membuat klasifikasi dalam menafsirkan kalimat يا أيها الذين آمنوا, dengan 3 sudut pandang; *pertama* dari sisi *burhānī*. *Kedua*, ia menyebut sisi *bayānī* dan yang *ketiga* dari sisi *kasyaf* atau *‘irfanī*. Dari tiga sudut pandang berbeda itu, penafsiran yang dihasilkan pun juga berbeda. *Pertama*, beriman sebagai *taṣdīq* dan *taḥqīq*, kedua beriman dengan *ḥāl* (perilaku/sikap) dan *ketiga* beriman dengan hikmah dari semua yang ada/terjadi. Model semisal ini dapat dibaca sebagai sebuah tingkatan kedalaman makna ayat yang disampaikan oleh pembacaan seorang sufi.

Dalam contoh pemaknaan ayat tentang Infaq, al-Qusyairī meluaskan jangkauan definisinya menjadi lebih luas, tidak sekedar mengeluarkan harta benda. Ia menulis:

وَأَنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا ۗ إِنَّ اللَّهَ مُحِبُّ
الْمُحْسِنِينَ ﴿١٦٥﴾

³⁵ Al-Qusyairī, *Laṭā’if al-Isyārāt*, I: 231.

إنفاق الأغنياء من أموالهم، وإنفاق العابدين بنفوسهم لا يدخرونها عن العبادات والوظائف، وإنفاق العارفين بقلوبهم لا يدخرونها عن أحكامه، وإنفاق المحبين بأرواحهم لا يدخرونها عن حبه.

إنفاق الأغنياء من التعم وإنفاق الفقراء من الهمم.

إنفاق الأغنياء إخراج المال من الكيس، وإنفاق الفقراء إخراج الروح عن أنفس النفيس، وإنفاق الموحدون إخراج الخلق من السر³⁶.

Dari tafsir di atas, dapat difahami bahwa Infaq adalah amal agama yang bernilai tinggi dalam perolehan pahalanya. Bukan hanya akan dibalas dengan syurga, melainkan juga keridlaan Tuhan bagi pengamalnya karena infaq juga sebagai sarana pembuktian atas *ikrār* keimanan. Al-Qusyairi memberi makna yang variatif seperti pada ayat di atas; (1) bagi orang yang berkecukupan materinya, kewajiban berinfaq baginya berupa mengeluarkan harta, (2) bagi orang miskin kewajiban infaq bagi mereka dapat ditempuh dengan cara menginfaqkan dirinya, melakukan ibadah dan aktivitas lainnya dengan loyalitas tinggi dan penuh kesungguhan dan (3) Bagi orang-orang yang termasuk dalam kategori ahli *ma'rifah*, mereka dapat menunaikan infaq dengan memasrahkan hatinya untuk menerima dan mentaati hukum-hukum Allah. Dan (4) infaq para pecinta, *muhibbīn*, ruh-ruh mereka dikosongkan dari segala sesuatu selain Allah kemudian dipenuhi dengan rasa cinta kepadaNya.

Pemaknaan yang diberikan oleh al-Qusyairi terhadap ayat-ayat di atas terpengaruh oleh pandangan kesufiannya. Penggunaan istilah lahir dan batin dalam kategori pengamalan ibadah puasa, menyiratkan tentang *maqam-maqam* spiritualitas yang berbeda-beda antar satu individu dengan lainnya. Puasa lahir berarti *maqam*

³⁶ Al-Qusyairi, *Laṭā'if al-Isyārāt*, I: 94.

syariat dan puasa batin adalah *maqam ma'rifat*. Dan dalam dunia tasawwuf, *maqam ma'rifat* lebih tinggi posisinya dari pada *maqam syari'at*.

Model pekamaan al-Qusyairi ini mirip dengan pola pemaknaan Saeed, hanya saja saeed menggunakan kata kunci *values* dan *al-Qusyairi* menggunakan kata kunci *meaning*. namun sama-sama memberikan penjelasan hierarkis dalam menafsirkan. Misalnya Abdullah Saeed menafsirkan lafadz *Jihad*:³⁷ dalam analisis pemikiran tafsirnya, Saeed menulis bahwa Jihad berasal dari kata "*jahada*" yang makna asalnya adalah "*using, or exerting, one's utmost power, efforts, endeavours, or ability, in contending with an object of disapprobation*" (menggunakan, kekuatan penuh seseorang, usaha, kemampuan, dalam menghadapi suatu hal yang sulit diterima). Jihad tersebut demikian memiliki makna yang bervariasi/bertingkat/hierarkis, yaitu: "*'struggle', 'striving for, and 'exertion' or 'expenditure of effort'*" (berjuang, berusaha, atau pengeluaran suatu usaha).

Bagi Saeed, makna "*struggle*" ini bisa diwujudkan dalam beberapa macam tingkatan atau cara: (1) *Jihad al-Nafs* yaitu membebaskan diri dari dorongan nafsu dan dosa, (2) *Jihad al-Mal* yaitu menggunakan harta untuk tujuan yang baik. (3) Menggunakan kemampuan untuk berbuat kebaikan untuk mengharap Ridha Allah SWT, (4) Jihad dengan pena, yaitu menulis sesuatu untuk mempertahankan keyakinan dari serangan musuh agama dan (5) Jihad berarti berjuang melawan penindasan dan ketidakadilan terhadap seseorang atau terhadap masyarakat.³⁸ Dari sini, Saeed menyimpulkan bahwa Jihad adalah bukan berarti harus dengan kekerasan, meski kekerasan atau peperangan juga

³⁷ Tony Coady and Michael O'keefe, *Terrorism and Justice* (Victoria: Melbourne University Press, 2002), 73-74.

³⁸ Tony Coady and Michael O'keefe, *Terrorism and Justice*, 73-74.

diperbolehkan untuk melawan ketidakadilan, penindasan, dan untuk melindungi tanah air dan agama seseorang.³⁹

Dengan mengakui adanya kemungkinan bagi kedua makna tersebut dan makna-makna lain yang telah disebutkan sebelumnya, pendapat Saeed mengenai makna Jihad sesuai dengan prinsip penafsirannya yaitu mengakui kompleksitas makna suatu ayat tertentu. Kemungkinan-kemungkinan makna tersebut dipertimbangkan berdasarkan konteks yang dihadapi dengan tidak melanggar nilai fundamental dalam Alquran.

Dapatlah dibaca dari analisis hierarkis dan contoh disini, bahwa pemetaan hierarki makna dalam tafsir sufi menegaskan posisi dan kemapan dari orang-orang yang beriman itu sendiri, apakah masuk dalam kategori orang awam, orang sufi, wali, *'arif* atau lainnya. Maqamat sufi jelas memberikan pengaruh kepada hasil penafsiran mereka. Hasil tafsir sufi al-Qusyairi di atas, menjadikan bahwa makna ayat Alquran memang dapat dibaca secara bertingkat tergantung pada *maqāmat* dan *aḥwāl* sufinya. Hasil pembacaan ayat dari kalangan sufi yang hierarkis ini pun dapat diamalkan sesuai dengan tingkat kesungguhan dan kemampuan *ikhtiārī* masing-masing orang beriman, semisal tingkatan awam melaksanakan lapisan makna *bayāni*, tingkatan orang *'ālim* mengamalkan tingkatan makna *burhānī* dan orang-orang yang *auliya'* dan *'arif* mengamalkan tingkatan *'irfānī*.

KESIMPULAN

Alquran dapat dipandang dengan dua sisi pemetaan, tafsir yang dilandaskan dengan keilmuan (*knowledge*) dan tafsir yang dilandaskan pada kedalaman penghayatan amal (*experience*). Tafsir *eksoteri* menggunakan pengetahuan yang *ikhtiyāri*, pemahaman kaidah bahasa dan *ijtihādīyah* para ulama. Model kedua adalah

³⁹ Tony Coady and Michael O'keefe, *Terrorism and Justice*, 86.

tafsir yang dilandaskan atas pengetahuan yang bersifat *kasbiyyah*, pemberian langsung oleh Allah swt, atau dikenal dengan *esoteris*, tafsir sufi atau tafsir *isyārī*.

Dalam diskursus makna, tafsir sufi berangkat dari asumsi *pertama*, Alquran *multiple dimensions*. *Kedua*, pengetahuan dan penyingkapan (*al-'lūm wa al-kasb*). *Ketiga*, interpretasi berbasis kondisi jiwa sufi pada perbedaan keadaan (*ḥāl*) dan tingkat (*maqām*) spiritual. Tafsir *ishārī* menandakan bahwa pencerapan mistis terhadap Alquran esensinya harus bisa berdamai dengan makna lahirnya. Signifikansi spiritual berfungsi tidak untuk merubah makna yang termaktub dalam narasi literal teks Alquran, namun hanya memberikan nuansa makna berbeda, yang tidak lain merupakan makna turunan dari makna literalnya. Sinergitas antara keduanya juga akan meneguhkan posisi tafsir *isyārī* sebagai tafsir yang mengeluarkan makna melalui petunjuk teks, tidak mengeluarkan makna secara sewenang-wenang (*i'tibāfī*). Perbedaan antara tafsir *riwāyah-dirāyah* dengan tafsir sufi adalah bahwa yang pertama berorientasi pada makna langsung (*immediate meanings*), sementara tafsir sufi menyingkap makna tak langsung (*transposed meanings*).

Teori pemaknaan Alquran yang ditawarkan oleh al-Qusyairi dapat dipahami sebagai tingkatan makna Alquran (*hierarchi of meaning*). Berpijak pada konsep *hierarchi of values* Abdullah Saeed, keberadaan teori pemaknaan ayat dalam tafsir al-Qusyairi selanjutnya akan mengantarkan pada kenyataan tafsir sufi sebagai tafsir yang menawarkan kekayaan makna dalam kalam ilahi ini. Al-Qusyairī telah mengisyaratkan beberapa hal yang perlu disadari, dipahami dan menjadi umum dalam tradisi sufi. Dalam memahami kandungan Alquran terdapat tiga level makna sesuai dengan tingkatan *maqām* dalam konsep tasawwuf, yakni: *irfāni* bagi kalangan *aulīā'*, *burhāni* bagi kalangan *salik*, dan *bayāni* sekaligus mukizat bagi Rasulullah saw.

DAFTAR PUSTAKA

- Abd al-Qādir al-Jīlānī, *Tafsīr al-Jīlānī*, ed. Muḥammad Fāḍil Jīlānī (Istanbul: Markaz al-Jīlānī li-al-Buḥūth al-‘Ilmiyyah, 2009)
- ‘Abd al-Salām, Aḥmad Shaykh. “Iḥtimāliyyat al-Dilālāh fī al-Nuṣūṣ al-Qur’āniyyah,” *Journal of Qur’anic Studies*, Vol. 2, No. 2 (2000)
- Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid. *Mafhūm al-Naṣṣ: Dirāsah fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, (Kairo, Hay’ah al-Maṣriyyah al-‘Āmmah li-al-Kitāb, 1993)
- as-Ṣābuni, Muḥammad ‘Alī. *al-Tibyān fī ‘Ulūm Al-Qur’ān*. Jakarta: Pustaka Amani, 2001.
- at-Tustarī, Saḥl bin ‘Abdullāh *Tafsīr al-Tustarī*. Lebanon: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2007.
- az-Zahabi, Syamsu ad-Dīn Muḥammad bin Aḥmad bin ‘Usman. *Siyār A’lam an-Nubalā’*. Libanon: Muassasah al-Risālah, 1990. Jilid XVIII.
- az-Ḥābībī, Muḥammad Ḥuseyn. *at-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*. t.t. Maktabah Mus’ab bin Umar al-Islamiyyah, 2004. Jilid I
- az-Zarkasyī, Badruddīn Abī ‘Abdillāh Muḥammad bin Bahādir bin ‘Abdillāh. *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Kutūb al-‘Ilmiyyah, 20011. Jilid 1
- az-Zarqānī, Muḥammad ‘Abdul ‘Aẓīm. *Manāḥil al-‘Irfān fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (Beirut: Dār al-Kutūb al-Ilmiyyah, 2004
- Al-Qusyairī, Abdul Karīm bin Ḥawāzin. *Laṭā’if al-Isyārāt*. t.t: Dār al-Khair, t.th Jilid I,II dan III.
- al-Qusyairī, Abdul Karīm bin Ḥawāzin. *al-Risālah al-Qusyairīyyah*. t.t, Dār al-Kheir, t.th.
- al-Jābirī, Muḥammad ‘Ābid. *Binyah al-Aql al-Arabī*. Mesir: Markaz Dirāsāt al-Wahdah al-Arabiyyah, 2009.

- Burckhardt, Titus “Sufi Interpretation of the Qur’ān,” in Introduction to Sufi Doctrine, Ed. Titus Burckhardt (t.t.: World Wisdom, Inc., © 2008
- Darlis Dawing, “Living Qur’an Di Tanah Kaili (Analisi Interaksi Suku Kaioli Terhadap Alquran Dalam Tradisi Balia Di Kota Palu, Sulawesi Tengah,” *NUn* 3, no. 1 (n.d.): 61–87.
- Darlis et al., “Quran as A Trauma Healer for Community Victims of Earthquake and Lequification in Palu Municipality Alquran Sebagai Trauma Healer Bagi Masyarakat Korban Gempa Bumi Dan Likuifkasi Di Kota Palu” 20, no. 2 (2020): 407–24.
- Itr, Nur al-Din. ‘*Ulūm al-Qur’ān*. Damaskus: Maṭba’ah al-Shabbah, 1996.
- Ismatillah, dkk. “Makna Wali dan Auliya’ Dalam al-Qur’an (Suatu Kajian dengan Pendekatan Semantik Toshihiko Izutsu)”, dalam Jurnal *Diya al-Afkar* Vol. 4 No.02 Desember 2016.
- Izzan, Ahmad. *Metodologi Tafsir*. Bandung: Tafakkur, 2009.
- Keeler, Annabel. “Ṣūfī tafsīr as a Mirror: al-Qushayrī the murshid in his *Latha’if al-Ishāra’t*,” *Journal of Qur’anic Studies*, Vol. 8, No. 1 (2006)
- Keeler, Annabel. *Tafsir Sufistik Sebagai Cermin; Al-Qusyairī Sang Mursyid dalam karyanya Latha’if al Isyarat*, diterjemahkan oleh Eva F. Amrullah dan Faried F. Saenong dari *Journal of Qur’anic Studies* 8:1 (2006).
- Saeed, Abdullah. *Interpreting the Qu’ran Towards a Contemporary Approach*. London and New York: Routledge, 2005.
- Saeed, Abdullah. *Alquran Abad 21: Tafsir Kontekstual*, terj. Ervan Nurtawab, Bandung: Mizan, 2016.
- Saefuddin, Ace “Metodologi dan Corak Tafsir Modern: Telaah terhadap Pemikiran J. J.G. Jansen,” dalam *Jurnal Al-Qalam*, Vol. 20, No. 1 (2003)

Shihab, M. Quraish. *Membumikan Alquran*. Bandung: Mizan, 1999.

Tony Coady and Michael O'keefe, *Terrorism and Justice* (Victoria: Melbourne University Press, 2002)

Wathani, Syamsul. "Konstruksi Takwil Al-Qur'an Ibn Qutaybah (Telaah Hermeneutis-Epistemologis)", Tesis Pasca Sarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2016.

Wathani, Syamsul. "Tradisi Akademik dalam Khalaqah Tafsir (Orientasi Semantik Al-Qur'an Klasik dalam Diskursus Hermeneutik)", dalam Jurnal *Maghza* Vol. 1, No. 1, Januari-Juni 2016.

Whittingham, Martin. *al-Ghazālī and the Qur'ān; one book many meanings*. New York: Routledge Taylor and Francis Group, 2007

Zahra Sands, Kristin. *Ṣūfī Commentaries on the Qur'ān in Classical Islam* (New York: Routledge, 2006)

nirmala_ko@yahoo.com