

EPISTEMOLOGI IRFANI
(Sebuah Tinjauan Kajian Tafsir Sufistik)

Irfani Epistemology (A Review of Sufistic Interpretations)

M. Ulil Abshor

Mahasiswa Pasca Sarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Konsentrasi Hermeneutika Alquran
ulilabshor90@yahoo.com

Abstact

Irfani Epistemology is one of reasoning system known in Islamic knowledge tradition, besides these are *Bayāni and Burhāni*. It is different with of *bayāni and burhāni* based on holy scripture and logic. Irfani is based on *kasyf* (Illuminative), overflowing knowledge by presence without through reason analytic. The way of reaching is the exercise of soul (hearth) through the steps of certain sprituality (*maqamat*) and the experince of certain devine inspiration (*hal*). 'Irfani Epistemology in study of *tafsir* known by the *Tafsir* of sufistik, this consists of two tipologies or variaty of interpretation is *tafsir* of *Nazari sufistik* and *Isyari sufistik*. Both these tipologies are to be discussed in this research, the first *tafsir* interpretes the teks of holy Qur'an by a mistical theory and the second of that is using a number of *qalb* means (*inner meaning*) because the *Tafsir* of sufistik explores the aspect of inner meaning in teks or scripture. Historically, the development of sufistik exegesis had expanded since the second century of Hijriyah to the present. The *Tafsir* of sufistik is by means of validity couldn't be proved empirically, however the contex of sufistik (*Irfan*) is not based on external objection or logical sequence but it is by from itself, in fact the reality of self-consciousness in which is well-known in Sufistik (*Inner experience*) or *Kasyf*(Illuminative). Therefore it couldn't be examined based on correspondent or coherent validity. Further the object is not only immaterial and essential characteristic, but also it is swa-objective (*self-object-knowledge*), so what the matter is known as objective is a characteristic of analysis and appeared in the act of recognizing itself.

Keywords: *Irfani Epistemology, Nazari Sufistic Interpretations, Isyari Sufistic Interpretation*

Abstrak

Epistemologi irfani merupakan salah satu sistem penalaran yang dikenal dalam tradisi keilmuan Islam, di samping *bayāni* dan *burhāni*. Berbeda dengan *bayāni* dan *burhāni* yang mendasarkan diri pada teks suci dan logika. Irfani mendasarkan pengetahuannya pada *kasyf*, terlimpahnya pengetahuan secara langsung dari Tuhan tanpa perantara analisa nalar. Cara pencapaiannya adalah dengan olah ruhani lewat tahapan-tahapan spiritual tertentu (*maqâmât*) dan pengalaman batin tertentu (*hâl*). Epistemologi irfani dalam kajian tafsir dikenal dengan istilah tafsir sufistik. Tafsir sufistik ini memiliki dua tipologi atau varian penafsirannya yaitu berupa *tafsir sufi al-Nazari* dan *tafsir sufi al-'Isyāri*. Kedua tafsir ini menjadi pembahasan dalam penulisan ini, yang pertama memaknai teks Alquran dengan teori mistik sedangkan yang kedua menggunakan sejumlah perangkat qalb (bathin) karena tafsir sufistik menelusuri aspek makna dibalik teks. Secara historis perkembangan penafsiran sufistik sudah berkembang sejak abad ke-2 H hingga sekarang ini, tafsir bercorak sufi secara validitas tidak bisa dibuktikan secara empiris akan tetapi konteks sufi (irfan) tidak didasarkan atas objek eksternal atau runtutan logis, melainkan dari diri sendiri, tepatnya dari realitas kesadaran diri yang dalam bahasa tasawuf disebut *kasyf*. Sedemikian sehingga ia tidak dapat diuji berdasarkan validitas korespondensi maupun koherensi. Lebih jauh, objeknya tidak lain hanya bersifat immaterial dan essensial, tetapi sekaligus juga bersifat swaobjektif (*self-object-knowledge*), sehingga apa yang disebut sebagai objektif tidak lain bersifat analitis dan terwujudkan dalam tindakan mengetahui itu sendiri.

Kata kunci: *Epistemologi Irfani, Tafsir Sufistik Nazari, Tafsir Sufistik Isyari*

Pendahuluan

Epistemologi¹ atau teori pengetahuan (*theory of knowledge*), dilihat secara etimologis, berasal dari bahasa Yunani, epistemologi yang berarti pengetahuan (*knowledge*), dan *logos* yang berarti teori tentang atau studi tentang. Jadi secara terminologis, epistemologi merupakan cabang filsafat yang mempelajari asal mula atau sumber, struktur, metode, dan validitas (keabsahan) pengetahuan. Dengan cara mengetahui unsur-unsur itulah kemudian suatu pengetahuan dapat diiafirmasi validitasnya sebagai disiplin ilmu yang berdiri sendiri. Lawan katanya adalah *doxa*

¹ Beberapa persoalan pokok yang terkandung dalam epistemologi adalah hakekat (esensi), eksistensi dan ruang lingkup pengetahuan, sumber-sumber pengetahuan, metodologi ilmu tentang cara mengetahui suatu pengetahuan, sarana yang digunakan dalam rangka kerja metodologis tersebut dan uji validitas pengetahuan. Sebagaimana yang dikutip oleh Tim Dosen Filsafat Ilmu Fakultas Filsafat UGM, *Filsafat Ilmu Sebagai Dasar Pengembangan Ilmu Pengetahuan*, (Yogyakarta: Liberty Yogyakarta, 2002), cet.2, h. 32. Lihat Paul Edward (ed), *The Encyclopedia of Philosophy*, New York-London : Macmillan Publishing Co., Inc, dan the Free Press, 1990), h. 9.

yang berarti percaya, yakni percaya begitu saja tanpa menggunakan bukti (*taken for granted*).²

Epistemologi Irfani merupakan sebuah pengetahuan yang diperoleh melalui intuisi, atau istilah agamanya disebut pengetahuan *ma'rifah*. Epistemologi Irfani dalam sebuah kajian tafsir dalam pandangan penulis identik dengan model dan corak tafsir sufistik. Model pengetahuan ini dalam kajian tafsir menimbulkan perbedaan pendapat mengingat adanya aspek pengetahuan yang bersumber dari dalam tanpa memperhatikan aspek zahirnya. Sehingga ada yang menerima dan menolak. Epistemologi ini dikembangkan dan digunakan dalam konteks masyarakat sufi, berbeda dengan epistemologi *burhāni* yang dikembangkan oleh para filosof atau epistemologi *bayāni* yang dikembangkan dan digunakan dalam keilmuan-keilmuan Islam pada umumnya.³

Istilah Irfan atau makrifat berkaitan dengan pengetahuan yang diperoleh secara langsung dari Tuhan (*kasyf*) lewat olah ruhani (*riyādlah*) yang dilakukan atas dasar *hub* (cinta) atau *iradah* (kemauan yang kuat), sedang ilmu menunjuk pada pengetahuan yang diperoleh lewat transformasi (*naql*) atau rasionalitas (*aql*). Dalam perspektif Mehdi Hairi Yazdi, pengetahuan irfan inilah yang disebut sebagai “pengetahuan yang dihadirkan” (*ilm hudhuri*) yang berbeda dengan pengetahuan rasional yang disebut sebagai “pengetahuan yang dicari” (*ilm muktasab*);⁴ atau dalam perspektif Henri Bergson, pengetahuan irfān ini diistilahkan sebagai “pengetahuan tentang” (*knowledge of*) sebuah pengetahuan intuitif yang diperoleh secara langsung, yang berbeda dengan “pengetahuan mengenai” (*knowledge about*) sebuah pengetahuan diskursif yang diperoleh lewat perantara, baik indera ataupun rasio.⁵

Epistemologi dalam pandangan Archie J. Bahm, ada dua aliran pokok. Pertama, adalah idealisme, atau juga dikenal sebagai rasionalisme, yaitu suatu aliran pemikiran yang menekankan pentingnya peran akal atau ide sebagai sumber pengetahuan. Aliran kedua adalah realisme atau juga dikenal sebagai empirisisme, yang lebih menekankan pada peran indrawi (penglihatan, pendengaran, penciuman, sentuhan, dan pencicipan) sebagai sumber sekaligus alat untuk memperoleh ilmu pengetahuan.⁶ Tak jauh berbeda pengetahuan yang berasal dari khazanah keislaman, ada tiga macam teori pengetahuan, yaitu pertama, pengetahuan rasional; kedua, pengetahuan empiris; dan ketiga, pengetahuan intuitif yang diperoleh lewat ilham. Pengetahuan idealistik-rasionalistik bercorak normatif, dogmatis, dan tekstual, dan mengikuti metode *Naqliyah* atau *Bayāni*. Pengetahuan yang empiristis-realistis bercorak eksperimental –

² Wiliam James Earle, *Introduction to Philosophy* (New York-Toronto: Mc. Grawhill, Inc, 1992), h. 21.

³ Muhammad Al-Jabiri, *Takwin al-‘Aqal al-‘Arabi; Kritik Nalar Arab*, terj. Imam Khoiri, (Beirut, al-Markaz al-Wihdah al-‘Arabiyah, 1989), h. 5

⁴ Mehdi Hairi Yazdi, *Ilmu Hudhuri*, terj. Ahsin Muhammad, (Bandung: Mizan, 1994), h. 47- 48.

⁵ Ahmad Tafsir, *Filsafat Umum; Akal dan Hati Sejak Thales Sampai Capra* (Bandung: Rosdakarya, 2005), h. 26

⁶ Archie J. Bahm, *Epistemology: Theory of Knowledge* (Albuquerque: World Books, 1995), h. 1.

historis, dan mengikuti metode *Tajribiyah* atau *Burhāni*, sedangkan pengetahuan intuitif bercorak spiritualistis, dengan metode *Kasyfiyah* atau *Irfani*.

Dari ketiga cara dalam memperoleh pengetahuan tersebut, maka penulis mencoba mengulas bagian epistemologi irfani dalam sebuah kajian tafsir. Kajian tafsir dengan menggunakan pendekatan irfani lebih menitikberatkan pada aspek bathiniyah dalam memperoleh pengetahuan dari Allah, terutama dalam hal menjelaskan dan menerangkan maksud isi kandungan ayat ayat suci Alquran. Kajian penafsiran Alquran selama ini mengalami perkembangan yang cukup bervariasi. Hal ini disinggung oleh Adz-Dzahabi dalam kitabnya *at-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* menjelaskan bahwa corak penafsiran Alquran setidaknya yang dikenal selama ini antara lain [a] corak sastra bahasa (*Adabi 'Ijtimai*), [b] corak filsafat dan teologis, [c] corak penafsiran ilmiah, [d] corak fiqih dan hukum, dan [e] corak penafsiran tasawuf (*sufiah*).⁷

Banyak metode yang digunakan oleh para ulama untuk menafsirkan ayat ayat Alquran yang dirasa, masih cenderung tekstualis. Sehingga menuntun orang untuk mewujudkan suatu penafsiran yang lebih compatible dengan pemahaman masyarakat modern dan tentunya sesuai dengan *shalih kulli zamān wa makān*. Namun kali ini penulis mencoba perlu menjelaskan keterkaitannya epistemologi irfani dalam sebuah kajian tafsir sufistik. Apakah tafsir sufistik tergolong tafsir yang memiliki tingkat validitas yang bisa dipertanggungjawabkan baik secara korespondensi, koheren dan pragmatis atautkah tidak. Berikut ini kupasannya.

Epistemologi Irfani

Pengertian Epistemologi

Epistemologi secara garis besar merupakan cara dalam memperoleh suatu pengetahuan. Pengetahuan yang bersumber baik dari dalam ataupun dari luar. Runes dalam kamusnya mendefinisikan “ *Epistemology is the branch of philosophy which investigates the origin, structure, methods, and validity of knowledge.*” (epistemologi merupakan cabang filsafat yang menelusuri asal usul, susunan metode dan validitas ilmu).⁸

Sementara kalau menurut Dw. Hamlyn dalam bukunya bahwa *epistemology* atau teori pengetahuan adalah cabang filsafat yang berhubungan dengan hakikat alam dan ruang lingkup pengetahuan, pengandaian – pengandaian dan dasar dasarnya serta pertanggungjawaban atas pernyataan secara general mengenai pengetahuan yang dimiliki.⁹

Jadi epistemologi yang berhubungan dengan aspek pengetahuan manusia memiliki berbagai macam varian. Varian-varian itu ada yang berasal dari barat maupun yang berasal dari dunia timur (Islam), varian pengetahuan yang berasal dari Barat itu

⁷ Muhammad Husein adz-Dzahabi, *at-Tafsir wa al-Mufasssīrūn*, Juz II, (Mesir: Maktabah Wahbah, 2000), h. 419

⁸ Dagobert D. Runes, *Dictionary of philosophy* (Totowa & New Jersey: Little Field, 1971), h. 94

⁹ DW. Hamlyn, “ History of Philosophy ”, dalam Paul Edwards, *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 3, thn. 1967, h. 9

sebagaimana yang dijelaskan oleh Ahmad Tafsir, yaitu Empirisme, Rasionalisme, Positivismisme dan Intuitionisme. Namun berbeda jika berasal dari dunia Islam yaitu *Bayāni (Teks)*, *Burhāni (Logic)* dan Irfani (*Ma'rifah/Instuisme*).

Dalam pembahasan mengenai epistemologi ini maka penulis mencoba menghubungkan epistemologi irfani dalam sebuah kajian tafsir sufistik, sebab teori pengetahuan yang berkuat pada kajian tafsir sufistik tak ubahnya dengan irfani atau aspek bathiniyah yang ikut serta dalam konteks menafsirkan ayat-ayat Alquran.

Makna Irfani

Irfani dari kata dasar bahasa Arab “ عرف ” semakna dengan “ معرفة ”, berarti pengetahuan.¹⁰ Tetapi ia berbeda dengan ilmu (علم).¹¹ Irfani atau makrifat berkaitan dengan pengetahuan yang diperoleh secara langsung lewat pengalaman (*experience*), sedang ilmu menunjuk pada pengetahuan yang diperoleh lewat transformasi (نقل) atau rasionalitas (عقل). Karena itu, secara terminologis, Irfani bisa diartikan sebagai pengungkapan atas pengetahuan yang diperoleh lewat penyinaran hakikat Tuhan kepada hamba-Nya (كشف) setelah adanya olah ruhani (رياضة) yang dilakukan atas dasar cinta (*love*).¹² Kebalikan dari epistemologi *bayāni*, sasaran bidik Irfani adalah aspek esoterik syariat, apa yang ada dibalik teks atau dengan ungkapan lain. Sedangkan ilmu (pengetahuan eksoterik) yakni pengetahuan yang diperoleh dengan mengandalkan sarana indera dan intelek melalui *istidlāl*, *nazhar*, dan *burhān*, maka ‘Irfani (pengetahuan esoterik) yaitu pengetahuan yang diperoleh dengan *qalb* (hati) melalui *kasyf*, *ilhām*, *i'iyān* (persepsi langsung), dan *isyraq*.¹³

Pengetahuan dalam term ini tidak didasarkan atas teks seperti *bayāni*, tetapi pada *kasyf* atau istilah Henri Bergson disebut pengetahuan intuitif, tersingkapnya rahasia-rahasia realitas oleh Tuhan. karena itu, pengetahuan Irfani tidak diperoleh berdasarkan analisa teks tetapi dengan olah ruhani, dimana dengan kesucian hati, diharapkan Tuhan akan melimpahkan pengetahuan langsung kepadanya. masuk dalam pikiran, dikonsepsi kemudian dikemukakan kepada orang lain secara logis.

Dengan demikian pengetahuan Irfani setidaknya diperoleh melalui tiga tahapan, tahap *Pertama*, persiapan untuk bisa menerima limpahan pengetahuan dari Tuhan yang berupa (*Kasyf*), seseorang harus menempuh jenjang jenjang kehidupan spiritual. Setidaknya ada tujuh tahapan yang harus dijalani mulai dari bawah hingga menuju puncak. (1) *Taubat*, kembali pada Allah dan menyesali perbuatannya dengan sungguh. (2) *Wara'*, menjauhkan diri dari segala sesuatu yang *subhat*. (3) *Zuhud*, tidak tamak dan tidak mengutamakan kehidupan dunia. (4) *Faqir*, mengkosongkan seluruh fikiran dan harapan masa depan dan tidak menghendaki apapun kecuali dari Allah SWT, (5)

¹⁰ A.Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap* (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), h. 342.

¹¹ Ibn Manzur, *Lisan al-'Arab*, h. 3083

¹² Mehdi Hairi Yazdi, *Ilmu Hudhuri*, terj. Ahsin Muhammad, (Bandung: Mizan, 1994), h. 47- 48 dan 241.

¹³ Sutrisno, “Peta Epistemologi Islam menurut Muhammad ‘Abid al-Jabiri”, dalam *Jurnal Mukaddimah*, Nomor 9 tahun VI, 2000, h. 39.

Sabar, menerima segala bencana dengan laku sopan dan rela. (6) *Tawakkal*, percaya atas segala apa yang ditentukan-Nya. (7) *Ridha*, hilangnya rasa ketidaksenangan dalam hati sehingga yang tersisa hanya gembira dan suka cita.¹⁴

Tahap *Kedua* penerimaan, jika telah mencapai tingkat tertentu dalam *sufism* seseorang akan mendapatkan limpahan pengetahuan langsung dari Tuhan secara illuminatif. Pada tahap ini seseorang akan mendapatkan realitas kesadaran diri yang demikian mutlaq (*kasyf*), sehingga dengan kesadaran itu ia mampu melihat realitas dirinya sendiri (*musyāhadah*) sebagai objek yang diketahui. Namun, realitas kesadaran dan realitas yang disadari tersebut, keduanya bukan sesuatu yang berbeda tetapi merupakan eksistensi yang sama. Sehingga objek yang diketahui tidak lain adalah kesadaran yang mengetahui itu sendiri, begitulah sebaliknya (*Ittihād*) yang dalam kajian Mehdi Yazdi disebut “Ilmu Hudhuri” atau pengetahuan swaobjek (*Self-Objek-Knowledge*).

Tahap *Ketiga*, pengungkapan dengan pengalaman mistik diinterpretasikan dan diungkapkan kepada orang lain lewat tulisan atau ucapan yang dalam epistemologi al-Ghazali diungkapkannya sebagai ilmu laduni.¹⁵ Namun, karena pengetahuan irfani bukan masuk dalam tatanan konsepsi dan representasi akan tetapi kehadiran Tuhan masuk dalam diri setiap makhluk sehingga tidak bisa dikomunikasikan maka tidak semua pengalaman ini bisa diungkapkan.¹⁶

Senada dengan pemahaman di atas apa yang diungkap oleh Al-Attas yang mendefinisikan *ma’rifah* juga bermakna *al-‘ilm*.¹⁷ Kata *Irfani* atau *ma’rifah* dikenal dalam kalangan sufi muslim (*al-mutasawwifah al-Islamiyyīn*) untuk menunjukkan jenis pengetahuan yang paling luhur dan tinggi yang hadir dalam kalbu melalui *kasyf* atau *ilham*.

Kaum sufi membagi pengetahuan sesuai dengan tingkatannya yaitu; *burhāniyyah*, *bayāniyyah*, dan *irfāniyyah*, sebagaimana disebut dalam Alquran dimana kata *yaqīn* dipersandingkan dengan kata *haq* (al-Waqi’ah: 95), *ilm* (al-Takasur: 5), dan *ain* (al-Takatsur: 7). Puncaknya adalah Suhrawardi al-Maqtul membedakan dengan tegas antara *al-burhān* dan *al-irfāni*, yang pertama disebut dengan *al-hikmah al-bahtsiyyah* yang berpijak pada argumentasi, pencermatan dan rasio, sedangkan yang kedua disebut dengan *al-Hikmah al-Isyraqiyyah* yang berpijak pada *al-kasyf* dan *al-isyraq*.¹⁸

¹⁴ Abu Nashr al-Tusi mencatat 7 tingkatan, sedang Thabathabai menulis 24 Jenjang. Lihat al-Qusyairi, *al-Risalah* (Beirut: Dar al-Khair, tt), hlm 89-350; lihat Husein Nashr, *Tasawuf Dulu & Sekarang*, terj. Abd. Hadi, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), h. 89-96.

¹⁵ Murtadho Muththahari, *Menapak Jalan Spiritual*, terj. Nasrullah, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1997), h. 120-155.

¹⁶ Mehdi Hairi Yazdi, *Ilmu Hudhuri*, hlm. 245-268; lihat Wiliam James, *Verievities of Religious Experience*, (New York: 1936), h. 271-272

¹⁷ Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Risalah untuk Kaum Muslimin* (Kuala Lumpur: ISTAC Press, 2001), h. 21.

¹⁸ Lihat Sutrisno..., h. 40.

Kajian Tafsir Sufistik

Kajian tafsir yang marak dewasa ini merupakan sebuah indikasi betapa besarnya perhatian umat Islam terhadap studi Alquran yang dijadikan sebagai pedoman hidup (*way of life*), sehingga munculnya berbagai macam corak penafsiran tidak bisa dihindari termasuk perspektif tafsir *sufistik*.

Corak penafsiran ini lahir dari kalangan tokoh-tokoh tasawuf yang mencurahkan waktu untuk meneliti, mengkaji, memahami dan mendalami Alquran dengan sudut pandang sesuai dengan teori-teori tasawuf. Mereka menakwilkan ayat-ayat Alquran dengan tidak mengikuti cara-cara pentakwilan, dan memberikan penjelasan yang menyimpang dari pengertian tekstual yang telah dikenal dan didukung oleh dalil-dalil syar'i.¹⁹

Tafsir *sufistik* adalah metode penafsiran yang menekankan aspek *etika, ruhaniyah* dan memberikan motivasi terhadap sikap zuhud, mengajarkan cara hidup yang sarat dengan orientasi kehidupan *ukhrawi* yang lebih banyak dari kehidupan duniawi.²⁰ Atau kecenderungan men-ta'wil-kan ayat Alquran selain dari apa yang tersirat, dengan berdasar pada isyarat-isyarat yang nampak pada ahli ibadah.²¹

Dalam pandangan Louis Massignon, Tafsir sufistik merupakan tradisi sufisme awal, ia berkesimpulan bahwa sufisme adalah manifestasi dari Alquran itu sendiri yang dibaca, direfleksikan dan diamalkan. Hal tersebut dengan sendirinya merupakan sumber dari doktrin sufisme. Hal yang sama juga dinyatakan oleh Paul Nwyia yang meneliti sebuah tafsir yang dinisbatkan kepada Ja'far al-Sadiq (w. 765 M.). Ia berkesimpulan bahwa tafsir tersebut merupakan hasil dari dialog antara dirinya, pengalaman mistik dan teks Alquran.²² Massignon dan Nwyia menegaskan bahwa teks Alquran merupakan titik tolak; bahwa gagasan sufistik tidak muncul lebih awal sebelum teks Alquran, melainkan merupakan hasil dialog dengan teks Alquran dan pengalaman mistikal masing-masing.

Historisasi Munculnya Tafsir Sufistik

Sejarah munculnya tafsir sufistik dimulai pada abad ke-2 H. Tafsir sufistik harus dibedakan menjadi dua pemaknaan; tafsir sebagai suatu komentar lepas dan tafsir sebagai suatu kitab tafsir dengan format reguler. Menurut para pakar sejarah tafsir, kitab tafsir sufistik tertua yang sampai kepada kita adalah *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm* karya Sahl al-Tustari (w. 283 H.). Selain itu juga terdapat tafsir sufistik sebagai sebuah komentar lepas, berupa riwayat yang dimuat dalam karya yang tidak berbentuk format kitab tafsir yang dimulai sejak abad ke-2 H. Periodisasi yang populer dewasa ini

¹⁹ Ali Hasan al-'Aridl, *Sejarah dan Metodologi Tafsir* (Jakarta: Rajawali Pers, 1992), cet. I, h. 55.

²⁰ Manna' al-Qaththan, *Mabahis fi 'Ulum al-Qur'an* (t.tp: al-Ashr al-Hadits, 1973), h. 356

²¹ Abd. Kholid, *Kuliah Madzahib al-Tafsir*, (IAIN Sunan Ampel Surabaya: Fakultas Ushuluddin, 2003), h. 56

²² Lihat Kristin Zahra Sand, *Sufi Commentaries on The Qur'an In Classical Islam* (London: Routledge, tth.), h. 1

misanya ditunjukkan oleh Gerhard Bowering yang membagi fase tafsir sufistik menjadi lima periode:²³

Fase pertama formatif (abad ke-2 H./8 M sampai 4 H./10 M.) Fase ini terbagi menjadi dua tahap; Pertama dimulai dari tiga tokoh utama, Hasan al-Basri (w. 110 H./728 M.), Ja'far al-Sadiq (148 H./765 M.), dan Sufyan al-Tsaury (161 H./778 M.) dan kedua dimulai pada masa al-Sulami, penulis kitab *Haqāiq al-Tafsīr*, (w. 412 H./1021 M.) dan tujuh sumber rujukan utamanya, yaitu Dzun Nun al-Misry (w. 246 H./841 M.), Sahl al-Tustary (w. 283 H./896 M), Abu Sa'id al-Kharraj (w. 286 H./899 M), al-Junayd (w. 298 H./910 M), Ibn 'Athaal-'Adami (w. 311 H./923 M), Abu Bakral-Wasity (w. 320 H./932 M), dan al-Syibli (w. 334 H./946 M).

Fase kedua (abad ke-5 H./11 M. sd. 7 H./13 M.) Fase ini mencakup tiga varian tafsir sufistik yang berbeda; (1) Tafsir sufistik moderat, yaitu tafsir sufistik yang mencantumkan hadis Nabi, atsar sahabat, perkataan para mufassir sebelumnya, aspek gramatikal dan latar ayat. Contoh tafsir jenis ini adalah *al-Kasyf wa al-Bayān 'an Tafsīr Alquran*, karya Abu Ishaq al-Tsa'labi (w. 427H./1035 M), *Laṭā'if al-Isyārat* karya al-Qusyairy (w. 465 H./1074 M), dll. (2) Tafsir sufistik yang mensyarahi Tafsir al-Sulamy seperti *Futūḥ al-Rahman fi Isyārat al-Qur'ān*, karya Abu Tsabit al-Dailamy (w. 598 H./1183 M) serta tafsir serupa, dan (3) Tafsir Sufistik berbahasa Persia seperti *Kasyf al-Asrar wa 'Uddat al-Abrar* karya al-Maybudi (w. 530 H./1135 M.).

Fase ketiga tafsir “mazhab sufi” (abad ke-7 H./13 sd. abad ke-8 H./14 M.) Pada masa ini muncul dua tokoh sufi kenamaan yaitu Najm al-din Kubra (w. 618 H./1221 M) pengarang *al-Ta'wīlat al-Najmiyyah* dan Ibn al-'Araby (638 H./1240 M.) pengarang kitab *al-Futūḥāt al-Makkiyyah* dan *Fuṣūs al-Ḥikam*. Keduanya kemudian membentuk madrasah tafsir masing-masing, mazhab *Kubrawiyyūn* dan mazhab Ibn al-'Arabi. Di antara eksponen mazhab *Kubrawiyyūn* adalah Nizam al-din Hasan al-Naisaburi (w. 728 H./1327 M) pengarang *Gharaib Alquran wa Raghāib al-Furqān*. Sedangkan perwakilan mazhab Ibn 'Araby adalah Ibn Barrajan al-Andalusy (w. 536 H./1141 M.) pengarang *al-Irsyād fī Tafsīr Alquran*.

Fase keempat Turki Usmani (abad ke-9 H./15 M. sd. 12 H./18 M.) Fase ini menampilkan beberapa kitab tafsir yang ditulis di India selama kepemimpinan Turki Usmani dan Timurid. Di antara tafsir yang diproduksi pada masa ini adalah *Tafsir-I Multaqāt* karya Khwajah Bandah Nawaz (w. 825 H./1422 M), *Mawāhib-i 'Aliya*, karya Kamaluddin Hussein al-Kasyifi (w. 910 H./1504 M.) dan *Rūh al-Bayān* karya Ismail Haqqi Bursevi (w. 1137 H./1725 M).

Fase kelima (abad ke-13 H./19 M sampai sekarang) Beberapa karya tafsir sufistik yang terkenal pada masa ini adalah *al-Bahr al-Madīd*, karya Ibn Ajiba (w. 1224/1809 M.), *Rūh al-Ma'āni fī Tafsīr Alquran al-A'zim wa Sab' al-Matsani*, karya

²³ Alan Godlas, “Sufism” dalam Andrew Rippin (ed.), *The Blackwall Companion to The Qur'an* (Blackwell Publishing, 2006), h. 350-360

Syihab al-Din al-Alusi (w. 1854 M) dan *Bayān al-Ma’ani ‘ala Ḥasb Tartīb al-Nuzūl*, karya Mulla Huwaysh.²⁴

Jenis-Jenis Tafsir Sufistik

Adapun jenis jenis corak tafsir sufistik terbagi menjadi dua, yaitu *al-tafsir sufi nazari* sebagai turunan dari *tasawwuf nazari* dan *al-tafsīr al-sūfi al-isyāri* sebagai turunan dari *tasawwuf ‘amali*. Adapun pembahasannya adalah sebagai berikut:

Al-Tafsir al-Sufi al-Nazari

Tafsir ini menjadi sebuah bagian dalam tradisi corak tafsir filsafat karena selalu mempertimbangkan aspek filsafat dan sufistik sehingga muncul pemahaman tafsir yang baru. *Al-tafsir sufi nazari* adalah tafsir yang berpegang pada landasan teoritis dan menggunakan metode simbolis yang tidak berhenti hanya pada aspek kebahasaan saja. Tafsir ini sering digunakan untuk memperkuat teori-teori mistis dari kalangan ahli sufi. Ulama yang dianggap ahli dalam bidang ini adalah Muhyiddin bin ‘Arabi, karena beliau dianggap sering bergelut dengan kajian tafsir ini. Corak tafsir sufi Ibn ‘Arabi ini banyak diikuti oleh murid-muridnya. Selain itu, pemikiran Ibnu Arabi banyak terpengaruh oleh teori-teori filsafat sebagaimana bisa dilihat dalam kitab-kitabnya seperti *al-Futuhāt al-Makkiyyah* dan *al-Fusūs al-Hikam*.

Ibnu al-‘Arabi dalam menafsirkan ayat Alquran sangat dipengaruhi oleh paham *wahdah al-wujūd* yang merupakan teori terpenting dalam tasawufnya dan seolah-olah penafsirannya dijadikan legitimasi atas pemahamannya tersebut. Al-Dzahabi berpendapat bahwa Ibnu al-‘Arabi dalam menafsirkan ayat-ayat Alquran telah keluar dari *madlul* ayat yang dimaksud oleh Allah.²⁵ Selanjutnya al-Dzahabi menjelaskan secara panjang lebar karakteristik dan ciri-ciri *al-tafsīr al-sūfi al-isyāri* sebagai berikut: *Pertama*, dalam penafsiran ayat-ayat Alquran *al-tafsīr al-sūfi al-isyāri* sangat besar dipengaruhi oleh filsafat. Al-Dzahabi memberikan contoh penafsiran Ibnu al-‘Arabi terhadap surah Maryam ayat 57:

وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا

Artinya: “Dan Kami telah mengangkatnya ke martabat yang tinggi”. (QS. Maryam [19] : 57).

Menurut al-Dzahabi, penafsiran Ibnu al-‘Arabi tersebut sangat dipengaruhi oleh pemikiran filsafat alam yaitu dengan menafsirkan lafal *makānan ‘aliyyan* dengan antariksa (alam bintang). *Kedua*, di dalam *tafsir al-nazhari*, hal-hal yang ghaib dibawa ke dalam sesuatu yang nyata atau dengan kata lain mengqiyaskan yang ghaib kepada

²⁴ Lihat Asep Nahrul Musadad, “Tafsir Sufistik dalam Tradisi Penafsiran Al-Qur’an (Sejarah Perkembangan dan Konstruksi Hermeneutis)”, dalam *Jurnal Farabi*, Volume 12, Nomor 1, Juni 2015, h. 106-123.

²⁵ Muhammad Husein al-Zahabi, *al-Tafsir...*, juz. II, h. 370

yang nyata. *Ketiga*, terkadang tidak memperhatikan kaidah-kaidah nahwu dan hanya menafsirkan apa yang sejalan dengan ruh dan jiwa *mufassir*.²⁶

Ulama yang dianggap ahli dalam bidang ini adalah Muhyiddin bin ‘Arabi, karena beliau dianggap sering bergelut dengan kajian tafsir ini. Corak tafsir sufi Ibn ‘Arabi ini banyak diikuti oleh murid-muridnya. Selain itu, pemikiran Ibnu Arabi banyak terpengaruh oleh teori-teori filsafat sebagaimana bisa dilihat dalam kitab-kitabnya seperti *al-Futuhāt al-Makkiyah* dan *al-Fusūs*. Dalam dua kitab ini kita akan banyak melihat ayat-ayat Alquran yang ditafsirkan berlandaskan teori sufi filosofis.²⁷

Adapun kriteria serta keabsahan agar diterimanya tafsir Sufi Nazari menurut Al-Dzahabi sebagai berikut. 1) Menjadikan teori filsafat sebagai asas (dasar) dalam penafsiran ayat-ayat Alquran. 2) Memberikan perumpamaan terhadap sesuatu yang *ghaib* (abstrak) kepada sesuatu yang *syahid* (tampak/jelas). Menurut al-Dzahabi, perumpamaan seperti ini terkesan menerka-nerka, padahal masih menurut al-Dzahabi - perumpamaan seperti itu tidak boleh dilakukan kecuali ada informasi dari Rasulullah saw. sendiri. 3) Terkadang tidak memperhatikan kaidah nahwu atau balaghah. Kaidah ini akan digunakan jika senada dengan pemikirannya. Jika tidak, maka kaidah ini diabaikan. Dengan kata lain, kaidah nahwu atau balaghah akan digunakan bila membenarkan atau menguatkan teori tasawwufnya.²⁸

Al-Tafsir al-Sūfi al-‘Isyāri

Al-tafsir al-sūfi al-‘Isyāri menurut al-Dzahabi adalah menakwilkan ayat-ayat Alquran yang berbeda dengan maknanya yang dzahir (Eksoteris) berdasarkan isyarat (petunjuk) khusus yang diterima oleh para ahli sufi.²⁹ Upaya ini dilakukan karena ketekunannya dengan melakukan praktek ritual atau *riyādhah* secara istiqamah sehingga sangat memungkinkan mendapat limpahan pengetahuan dari Allah swt. Tafsir model ini dinisbatkan kepada para pelaku sufi *amali* dimana mereka ketika menafsirkan Alquran berdasarkan isyarat-isyarat Ilahi yang diilhamkan Allah swt. kepada hambanya berupa instuisi mistik dengan memberi pemahaman dan realisasi makna ayat-ayat Alquran. Dengan kata lain, *tafsir isyāri* ini merupakan usaha menta’wil ayat-ayat Alquran berbeda dari makna lahirnya menurut isyarat-isyarat rahasia yang ditangkap oleh para pelaku suluk atau ahli ilmu makrifah, dan maknanya dapat disesuaikan dengan kehendak makna lahir dari ayat Alquran.

Fenomena *tasfīr isyari* menjadi perbedaan pendapat di kalangan para ulama antara menerima dan menolak sebagaimana kriteria yang dirumuskan oleh Al-Dzahabi beberapa syarat diterima tafsir *isyari*, yaitu: 1) Penafsirannya sesuai dengan makna lahir yang ditetapkan dalam bahasa Arab. Sekiranya sesuai maksud bahasanya, maka

²⁶ Muhammad Husein al-Zahabi, *al-Tafsir...*, juz. II, h. 369

²⁷ Muhammad Husein al-Zahabi, *al-Tafsir...*, juz. II, h. 297

²⁸ Muhammad Husein al-Zahabi, *al-Tafsir...*, juz. II, h. 306

²⁹ Lihat juga dalam kitab *Arsyif Multaqa Ahli al-Tafsir* (tanpa pengarang). Jilid I. (T.Tp. T. Th), h. 1634. Dikutip oleh Lenni Lestari, “Epistemologi Corak Tafsir Sufistik” dalam jurnal *Jurnal Syadah*, Vol. 2, No. 1, April 2014, h. 17.

tidak berusaha melebih-lebihkan makna lahir. 2) Harus ada bukti *syar'i* yang bisa menguatkan. 3) Tidak menimbulkan kontradiksi, baik secara *syar'i* maupun *'aqli*. 4) Harus mengakui makna lahirnya ayat dan tidak menjadikan makna batin sebagai satu-satunya makna yang berlaku sehingga menafikan makna lahir.³⁰

Adapun contoh tafsir isyari yang dapat diterima adalah penafsiran al-Tustari terhadap QS. A-Baqarah: 22,

... فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أُنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ^ط

Artinya: "...karena itu janganlah kamu mengadakan sekutu-sekutu bagi Allah, padahal kamu Mengetahui." (QS. A-Baqarah [2] : 22)

Al-Tustari mengatakan bahwa makna (maksudnya adalah nafsu amarah. Jadi, maksud "*andādan*" adalah bukan hanya patung-patung, setan, tetapi nafsu amarah yang sering dijadikan manusia sebagai Tuhannya, sehingga ia terkadang lebih cenderung mengikuti nafsu amarahnya dibanding Tuhannya. Dengan kata lain, manusia jangan sampai diperbudak oleh nafsu amarahnya.³¹ Sebab jika diperbudak oleh hawa nafsunya sama halnya manusia menjadikan nafsu sebagai teman padahal nafsu amarah seharusnya menjadi musuh yang nyata bagi manusia.

Landasan Epistemologi Irfani dalam Kajian Tafsir Sufistik

Berbicara mengenai tafsir sufistik sejarah mencatat berbagai ragam corak dan tradisi ini, karena menafsirkan isi kandungan ayat-ayat Alquran yang mengacu pada aspek lahir batin. Kedua aspek ini merupakan konsep yang dipergunakan kaum sufi untuk melandasi pemikirannya dalam menafsirkan Alquran khususnya dan melihat dunia umumnya. Pola sistem berpikir mereka adalah berangkat dari yang zahir menuju yang batin. Bagi mereka batin adalah sumber pengetahuan sedangkan zahir teks adalah penyinar. Rujukan yang mereka pakai adalah pernyataan yang selalu dinisbatkan kepada Ali bin Abi Thalib, bahwa setiap ayat Alquran memiliki empat makna: *zahir*, *batin*, *had*, dan *matla'*.

Al-Ghazali sendiri menegaskan bahwa selain yang zahir, Alquran memiliki makna batin. Abdullah (al-Muhasibi) dan Ibn al-'Arabi memberikan penjelasan pernyataan tersebut, bahwa yang dimaksud dengan zahir adalah bacaan-bacaan dan yang batin adalah takwilnya. Sementara Abu Abdurrahman mengatakan bahwa yang dimaksud dengan zahir adalah bacaannya, sementara yang batin adalah pemahamannya.³² Baik makna zahir ataupun makna batin pada Alquran, adalah dari Allah. Zahir adalah turunnya (*tanzīl*) Alquran dari Allah kepada para nabi dengan bahasa umatnya, sedangkan batin adalah pemahaman di hati sebagian orang mukmin

³⁰ Muhammad Husein al-Zahabi, *al-Tafsir...*, juz. II, h. 330

³¹ Sahl b. 'Abd Allāh al-Tustarī, *Tafsīral-Tustarī*, Trans. Annabel Keeler and Ali Keeler, (Canada: Louisville, 2007), h. 15.

³² Asep Nurdin, "Karakteristik Tafsir Sufi: Telaah Atas Metodologi Penafsiran Alquran Ulama Sufi," *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Alquran dan Hadis*, Vol. 3, No. 2, Jan. 2003, h. 154.

yang berasal dari Allah. Oleh karena itu, dualisme lahir-batin dalam wacana Alquran, pemahaman dan penakwilannya tidak dikembalikan kepada manusia, melainkan kepada Allah. Yang zahir adalah yang bisa diindra (*al-Surah al-Hissiyah*) dan yang batin adalah *al-Ruh al-Ma'nawi*.³³ Mengenai landasan epistemologi Irfani penulis ulas sebagai berikut.

Pemahaman Teks Eksoteris (Zāhir) dan Esoteris (Bāṭin)

Konsep tentang varian makna Alquran menjadi eksoteris (zahir) dan esoteris (batin) merupakan suatu konsep yang mendasar dalam tradisi tafsir sufistik. Tradisi tafsir sufi baik yang *nazari* atau *isyāri*, berawal dari beberapa pondasi utama; bahwa Alquran memuat beberapa level makna, manusia memiliki potensi untuk menyingkap makna tersebut, dan tugas penafsiran adalah tidak terbatas.³⁴

Pembedaan makna zahir dan batin merupakan suatu landasan epistemologis yang mendasar dalam tafsir mereka. Meskipun konsep pemahaman level ini tidak secara eksplisit disebutkan dalam Alquran, namun ia ditegaskan oleh beberapa hadis dan perkataan para sahabat. Di antara hadis yang berbicara terkait hal tersebut adalah hadis Ibn Mas'ud berikut ini:

أَنْزَلَ الْقُرْآنَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ لِكُلِّ آيَةٍ مِنْهَا ظَهْرٌ وَبَطْنٌ

Artinya: “Alquran diturunkan dengan tujuh huruf, setiap ayatnya memiliki makna eksoteris (zahir) dan esoteris (batin).” (HR. Shahih Ibn Hibban)

Hadits ini merupakan hadits yang sangat populer dalam tradisi sufisme, Syi'ah dan kelompok Isma'iliyyah. Ia kemudian menjadi inspirasi bagi pergerakan kaum esoteris dalam tradisi pemikiran Islam, termasuk dalam konteks tafsir Alquran. Beberapa kitab tafsir sufistik seperti *Haqāiq al-Tafsīr*, *Rūh al-Ma'āni*, dan *Rūḥ al-Bayān*, secara langsung mengutip hadis tersebut sebagai landasan pengarangnya dalam menafsirkan suatu ayat. Dalam hal ini, Sahl al-Tustari juga seringkali memakai redaksi “*hāzā bāṭin al-āyat*” ketika mengidentifikasi makna esoteris suatu ayat.³⁵

Menemukan Makna: Relasi Pengetahuan dan Praktik Spiritual

Setelah pemahaman dualisme level makna teks, kemudian untuk mencapai makna esoteris, kaum sufi berkeyakinan adanya relasi komplementer antara penyingkapan pengetahuan dengan praktik spiritual. Basis dari tradisi tafsir sufisme terakhir adalah adanya keyakinan bahwa untuk menemukan makna terdalam Alquran yang sejati bisa dicapai dengan praktik keagamaan yang sungguh sungguh. Abu Naṣr al-Sarrāj, sebagaimana dikutip oleh Kristin Zahra, dalam al-Luma', misalnya,

³³ Lenni Lestari, “Epistemologi Corak Tafsir Sufistik” dalam jurnal *Jurnal Syahadah*, Vol. 2, No. 1, April 2014, h. 18.

³⁴ Kristin Zahra Sand, *Sufi Commentaries on The Qur'an in Classical Islam...*, h. 28

³⁵ Sahl b. 'Abd Allāh al-Tustarī, *Tafsīral-Tustarī*, Trans. Annabel Keeler and Ali Keeler, (Canada: Louisville, 2007), h. 131, 218, dan 235. Sebagaimana yang dikutip oleh Asep Nahrul Musadad, dalam *Jurnal Farabi*, Volume 12, Nomor 1, Juni 2015, h. 118

mengatakan bahwa kualitas seorang sufi ditentukan oleh pengamalannya (*isti'māl*) terhadap isi kandungan Alquran dan hadis Rasulullah yang kemudian akan menciptakan sebuah perkataan dan tindakan yang luhur. Selain itu, para sufi juga harus memiliki pengetahuan terkait jiwa (*al-nafs*) untuk dengan sebaik baiknya dari segala penyakit hati. Dengan demikian, purifikasi hati dalam tradisi sufi menempati salah satu posisi yang utama, terlebih ketika ia akan menafsirkan Alquran.³⁶

Operasional Tafsir Sufistik

Ada empat istilah yang harus disebutkan di sini, yaitu *tafsīr*, *takwīl*, *'ibārah* dan *isyārah*. Keempat istilah teknis ini merujuk kepada instrumen dalam mengungkap makna Alquran. Dalam mayoritas literatur Ulum Alquran, istilah yang merujuk kepada aktivitas interpretasi Alquran adalah *tafsīr* dan *ta'wīl*. Kedua terma ini juga terdapat dalam beberapa ayat dalam Alquran. Dalam kaitannya dengan tradisi penafsiran Alquran, sebagian ulama memandang bahwa tidak ada perbedaan antara kedua term tersebut, sementara yang lain mengatakan sebaliknya. Bagi yang membedakan, tafsir merujuk pada penjelasan eksternal dari Alquran. Tafsir secara praktis berkaitan misalnya dengan ilmu *asbāb al-nuzūl*, *nāsikh-mansūkh*, *makkiyyah-madaniyyah*, dan cabang ilmu semacamnya. Sedangkan *ta'wīl* merujuk pada penjelasan secara langsung terhadap makna-makna yang terkandung dalam Alquran.³⁷ Dalam hal ini, relasi *tafsīr* dan *ta'wīl* adalah relasi umum-khusus.

Tafsir merupakan salah satu bagian operasional dari *ta'wīl*. *Ta'wīl* berhubungan dengan penggalian makna-makna terdalam (*istinbāt*) ayat. Dua istilah lain yang tidak kalah penting adalah *'Ibārah* dan *Isyārah*. *'Ibārah* berarti suatu model eksplanasi atau ungkapan tersirat, atau pelajaran yang bisa diambil dari ayat ayat yang tersirat. Sedangkan *Isyārah* berarti ungkapan simbolik/allegoris. Kedua istilah ini memiliki kaitan erat dengan kedua istilah sebelumnya. *'Ibārah* berarti sebuah ungkapan yang menginformasikan makna eksoteris (*zahir*) yang tersurat dan telah ditentukan. Sedangkan *isyārah* suatu model ungkapan yang hanya berfungsi sebagai simbol akan adanya suatu makna yang tidak ditentukan (*dūna taḥfīdin maqsūdīn*). Hal ini dikarenakan bahasa Alquran merupakan suatu simbol yang menjadi mediator antara eksistensi Tuhan dan manusia.³⁸

Dalam hal ini, tugas tafsir sufistik terpusat pada penelusuran isyarat tersebut dalam menemukan makna-makna terdalam Alquran. Dengan demikian, berdasarkan keempat terminologi di atas, dapat disimpulkan bahwa tradisi tafsir sufistik, secara operasional berlandaskan kepada kinerja takwil yang bertujuan menelusuri isyarat-isyarat makna yang terkandung dalam makna Alquran.

³⁶ Asep Nahrul Musadad, *dalam Jurnal Farabi*, Volume 12, Nomor 1, Juni 2015, h. 117.

³⁷ Lihat Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Falsafatal-Ta'wīl* (Beirut: Dāral-Wahdah, 1983), h. 266-267. Sebagaimana yang dikutip oleh Asep Nahrul Musadad, *dalam Jurnal Farabi*, Volume 12, Nomor 1, Juni 2015, h. 121

³⁸ Sebagaimana yang dikutip oleh Asep Nahrul Musadad, *dalam Jurnal Farabi*, Volume 12, Nomor 1, Juni 2015, h. 122

Penutup

Validitas pengetahuan biasanya diuji berdasarkan salah satu dari tiga uji kebenaran. *Pertama*, korespondensi, yaitu suatu bentuk uji kebenaran yang menyatakan bahwa validitas pengetahuan ditentukan oleh kesesuaiannya dengan realitas (*fidelity to objective reality*). Menurut teori ini, kebenaran adalah kesesuaian antara pernyataan dengan fakta atau kesesuaian antara pertimbangan (*judgment*) dengan situasi yang dilukiskan oleh pertimbangan tersebut.³⁹ *Kedua*, konsistensi atau keherensi, sebuah teori yang menyatakan bahwa kebenaran adalah jika suatu pernyataan konsisten dengan pernyataan-pernyataan lain yang telah diterima kebenarannya. Pernyataan yang benar adalah pernyataan yang menurut logika koheren dan konsisten dengan pernyataan-pernyataan lain yang relevan. Bentuk paling sederhana dari teori koherensi memerlukan konsistensi yang dalam dan formal dalam bentuk sistem yang dipelajari tanpa ada hubungannya dengan interpretasi dengan dunia luar.⁴⁰ *Ketiga*, pragmatik, sebuah teori verifikasi yang menyatakan bahwa kebenaran sebuah pengetahuan berkaitan dengan kemanfaatan (*utility*), kemungkinan dikerjakan (*workability*) atau memberikan akibat yang memuaskan (*satisfactory results*). Charles S Pierce (1839-1914 M) menyatakan bahwa ujian terbaik untuk kebenaran pengetahuan adalah pertanyaan: jika ia benar, apakah akibatnya pada tindakan kita dalam hidup? Bagi kaum pragmatis, suatu ide atau pengetahuan dinilai benar jika ia dapat dilakukan atau mendatangkan kemanfaatan.⁴¹

Pengetahuan Irfan tidak didasarkan atas objek eksternal atau runtutan logis, melainkan dari diri sendiri, tepatnya dari realitas kesadaran diri yang dalam bahasa tasawuf disebut *kasyf*. Sedemikian, sehingga ia tidak dapat diuji berdasarkan validitas korespondensi maupun koherensi. Lebih jauh, objeknya tidak lain hanya bersifat immaterial dan essential, tetapi sekaligus juga bersifat swaobjektif (*self-object-knowledge*), sehingga apa yang disebut sebagai objektivitas objek tidak lain bersifat analitis dan terwujudkan dalam tindakan mengetahui itu sendiri. Namun, di sisi lain, dari sifatnya yang *noetic* dan objektif dalam hakekatnya, sebagaimana dikatakan Mehdi Yazdi, pengetahuan irfan sesungguhnya juga dapat dikategorikan dalam kelompok korespondensi, meski tidak memiliki objek transitif yang aksiden, sehingga tidak ada alasan untuk melakukan semacam transubjektivitas, apalagi mengingkari pengertian objektivitas pengetahuan irfan semata karena tidak memiliki objek luar.

Metode yang dilakukan untuk menggapai pengetahuan adalah lewat tahapan-tahapan laku spiritual (*riyâdhah*), yang dimulai dari taubat sebagai pembersihan diri sampai tawakkal, ridla dan seterusnya. Pada puncaknya, yang bersangkutan akan memperoleh kesadaran diri dan kesadaran akan hal ghaib lewat *noetic* atau pencerahan atau emanasi. Proses pencerahan dan emanasi inilah yang menuntun *sâlik* untuk

³⁹ Harold H Titus, dkk, *Persoalan-persoalan Filsafat*, terj. HM. Rasjidi (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), h. 237.

⁴⁰ *Ibid*, h. 239.

⁴¹ *Ibid*, h. 241.

menemui dan mampu menjelaskan rahasia-rahasia realitas, sehingga tidak tepat jika dikatakan bahwa pengetahuan irfan adalah hasil abstraksi atau kontemplasi. Abstraksi dan kontemplasi belaka tidak mampu membawa pada persoalan-persoalan tersebut.

DAFTAR PUSTAKA

- Tim Dosen Filsafat Ilmu Fakultas Filsafat UGM, *Filsafat Ilmu Sebagai Dasar Pengembangan Ilmu Pengetahuan*. Yogyakarta: Liberty Yogyakarta, 2002.
- Edward (ed), Paul. *The Encyclopedia of Philosophy*, New York-London : Macmilan Publishing Co., Inc, dan the Free Press, 1990.
- James Earle, Wiliam. *Introduction to Philosophy*. New York-Toronto: Mc. Grawhill, Inc, 1992.
- J. Bahm, Archie. *Epistemology: Theory of Knowledge*. Albuquerque: World Books, 1995.
- Husein adz-Dzahabi, Muhammad. *at-Tafsir wa al-Mufasssirun*. Juz II. Mesir: Maktabah Wahbah, 2000.
- D. Runes, Dagobert. *Dictionary of philosophy*. Totowa & New Jersey: Little Field, 1971.
- H Titus (dkk), Harold, *Persoalan-persoalan Filsafat*, terj. HM. Rasjidi, Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- Hamlyn, DW. “ History of Philosophy ”, *dalam Paul Edwards, The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 3, thn. 1967.
- Munawwir, A.Warson. *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap*. Surabaya: Pustaka Progressif, 1997.
- Ibn Manzur, *Lisan al-‘Arab*.
- Hairi Yazdi, Mehdi *Ilmu Hudhuri*, terj. Ahsin Muhammad, (Bandung: Mizan, 1994.
- Sutrisno, “Peta Epistemologi Islam menurut Muhammad ‘Abid al-Jabiri”, *dalam Jurnal Mukaddimah*, Nomor 9 tahun VI, 2000.
- al-Qusyairi , *al-Risalah* (Beirut: Dar al-Khair, tt.
- Nashr, Husein. *Tasawuf Dulu & Sekarang*, terj. Abd. Hadi. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994.
- Sand, Kristin Zahra. *Sufi Commentaries on The Qur’an in Classical Islam*. London: Routledge. Tt.
- Muththahari, Murtadho. *Menapak Jalan Spiritual*, terj. Nasrullah. Bandung: Pustaka Hidayah, 1997.

- Hairi Yazdi, Mehdi *Ilmu Hudhuri* terj. Ahsin M, Bandung, Mizan, 1994.
- James, Wiliam. *Verievities of Religious Experience*. New York: 1936.
- Muhammad Naquib Al-Attas, Syed. *Risalah untuk Kaum Muslimin*. Kuala Lumpur: ISTAC Press, 2001.
- Ali Hasan al-‘Aridl, *Sejarah dan Metodologi Tafsir*. Jakarta: Rajawali Pers, 1992.
- Al-Qaththan, Manna’. *Mabahis fi ‘Ulum Alquran*. t.tp: al-Ashr al-Hadits, 1973.
- Zahra Sand, Kristin. *Sufi Commentaries on The Qur’an In Classical Islam*. London: Routlege, tth.
- Tafsir, Ahmad. *Filsafat Umum; Akal dan Hati Sejak Thales Sampai Capra*. Bandung: Rosdakarya, 2005.
- Nahrul Musadad, Asep. “Tafsir Sufistik dalam Tradisi Penafsiran Alquran. Sejarah Perkembangan dan Konstruksi Hermeneutis”, *dalam Jurnal Farabi*, Volume 12, Nomor 1, Juni 2015.