

Diskursus Tafsir Esoteris dalam al-Qur'an *Esoteric interpretation discourse in the Qur'an*

Aramdhan Kodrat Permana

Sekolah Tinggi Agama Islam STAI Syamsul 'Ulum Gunungpuyuh
Sukabumi, Jawa Barat Indonesia
aramdhan@staisyamsululum.ac.id

Abstrak

Hadis yang menyatakan bahwa al-Qur'an memiliki dimensi makna eksoteris, *zâhir* dan esoteris, *bâtin* secara historis telah berimplikasi pada keniscayaan penafsiran esoteris terhadap al-Qur'an, terutama oleh dan bagi para sufi. Namun eksistensi penafsiran ini beragam, baik dilihat dari sisi epistemologis dan metodologis. Sehingga dirasa penting bagi peneliti untuk membahas diskursus makna esoteris dalam tafsir al-Qur'an dari landasan historis, metodologis dan taksonominya serta perdebatan tentang boleh atau tidaknya penafsiran yang berpegang pada makna ini. Dengan penelitian kepustakaan serta pendekatan historis peneliti ini berkesimpulan 1) Tafsir esoteris memiliki legitimasi historis masa Rasulullah saw dan teologis dari al-Qur'an dan Sunnah; 2) Tafsir esoteris haruslah didasarkan pada makna literalitas, tekstual ayat; 3) Tafsir esoteris yang karena sumbernya adalah *wijdâniyyah* individu seorang sufi, maka hasil penafsirannya bukanlah kewajiban yang harus diamalkan oleh orang lain.

Kata Kunci: Eksoteris, Esoteris, Sûfi & Tafsir

Abstract

The hadith which states that the Qur'an has dimensions of exoteric, zâhir and esoteric, inner meaning has historically had implications for the necessity of esoteric interpretation of the Qur'an, especially by and for Sufis. However, the existence of this interpretation varies, both from an historically and methodological perspective. So it is important for researchers to discuss the discourse of esoteric meaning in the interpretation of the Qur'an from its historically, methodological and taxonomic foundations as well as debates about whether or not it is permissible to interpret this meaning. With literature research and historical approach, this researcher concludes 1) Esoteric interpretation has historical legitimacy from the time of the Prophet Muhammad and theology from the Qur'an and Sunnah; 2) Esoteric interpretation must be based on the literal, textual meaning of the verse; 3) An esoteric interpretation which because the source is the individual wijdâniyyah of a Sufi, the result of the interpretation is not an obligation that must be practiced by others.

Keyword: Exoteric, Esoteric, Sûfi & interpret

I. PENDAHULUAN

Kemajemukan penafsiran al-Qur'an adalah keniscayaan historis yang tidak bisa dibantah oleh siapa pun. Selain karena warna dan kecenderungan mufassir yang memengaruhi penafsiran al-Qur'an, substansi al-Qur'an, makna, tidaklah tunggal. Hal ini terkonfirmasi dari sebuah riwayat hadis bahwa al-Qur'an memiliki dimensi makna eksoteris, esoteris, *hadd* dan *matla'*.

Tafsir esoteris adalah salah satu hasil dialektika antara mufassir dan beragam perspektifnya dengan multidimensi makna al-Qur'an. Namun seringkali tafsir ini disalahpahami sebagai tafsir yang tidak tepat karena menanggalkan makna eksoteris dalam penafsiran al-Qur'an. Sehingga "tuduhan" negatif banyak sekali berdatangan dari para sarjana Muslim terhadap jenis tafsir ini.

Oleh sebab itu penting untuk membahas bagaimana diskursus tafsir esoteris ini dilihat dari sisi epistemologis, metodologis dan historisnya sehingga tidak salah dipahami dalam diskursus tafsir secara umum.

II. METODE PENELITIAN

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif dengan menggunakan kajian pustaka sebagai pengambilan sumber datanya. Data-data kemudian akan dipandang dan dianalisis secara historis-deskriptif-analitis.

III. HASIL DAN PEMBAHASAN

A. Dimensi Makna Esoteris al-Qur'an

Eksistensi makna esoteris al-Qur'an ada sejak al-Qur'an itu diturunkan, sebagaimana yang diisyaratkan oleh al-Qur'an dan juga dijelaskan oleh Rasul dan diketahui oleh para sahabat. Terdapat beberapa ayat al-Qur'an yang mengisyaratkan keberadaan corak tafsir yang mengonfirmasi makna esoteris ini, seperti sûrat al-Nisâ' [4]: 78, *famâli hâulâi al-Qaum lâ yakâdûna yafqahûna hadîtsâ*; al-Nisâ' [4]: 82, *afalâ yatadabbarûn al-Qur'ân wa lau kâna min 'ind ghairillâhi lawajadû fih ikhtilâfan katsîra*; Muhammad [47]: 24, *afalâ yatadabbarûn al-Qur'ân am 'alâ qulûbin aqfâluhâ*.

Keseluruhan ayat ini menunjukkan bahwa al-Qur'an mengandung makna eksoteris, *zâhir* dan esoteris, *bâtin*. Dalam ayat tersebut Allâh mengingatkan pada orang kafir bahwa mereka tidak mampu memahami *hadîtsâ*, dan mendorong mereka untuk merenungi ayat-ayat al-Qur'an. Maka kemudian Allâh menggunakan kata *tadabbur* untuk sampai pada *ma'nâ* Allâh. Menurut al-Dzahabî (tt), itulah yang dimaksud dengan aspek esoteris yang

tidak diketahui dan tidak bisa dicapai oleh pikiran – semata – mereka. Adapun menurut Kristin Zahra Sands (tt), para sufi yang – memang dekat dengan penafsiran esoteris–pun memiliki basis argumentasi penafsiran mereka dari al-Qur'ân. Seperti dalam sûrah al-An'âm [6]: 28, *mâ farratnâ fi al-Kitâb min syai*; [36]:12 *wa ahsainâh fi imâm mubîn*; al-Hijr [15]: 21 *wa inna min syain illâ min 'indinâ khazâinuh wa mâ nunazziluh illâ bi qadar ma 'lûm*.

Al-Suyûtî melihat bahwa adanya ta'wîl merupakan konsekuensi logis dari universalitas – makna – al-Qur'ân yang memiliki banyak aspek, *wujûh*. Abû Nu'aim dan Ibn 'Abbâs, sebagaimana dikutip oleh al-Suyûtî, meriwayatkan hadis dari nabi; *القرآن ذلول ذو وجوه فاحملوه على أحسن وجوه*. Al-Suyûtî pun menegaskan bahwa hadis ini menunjukkan adanya dimensi ijtihâd dalam menafsirkan al-Qur'ân. Dimensi ijtihad ini mengisyaratkan level makna yang tentunya tidak terbatas dan tidak dibatasi hanya pada satu makna tertentu. Secara lebih detail hadis yang menunjukkan adanya dimensi zâhir dan bâtin dari al-Qur'an adalah hadis yang diriwayatkan oleh Ibn Abî Hâtîm melalui jalur al-Dahhâk, dari Ibn 'Abbâs;

إن القرآن ذو شجون، وفنون، وظهور، وبطن. لا تنقضي عجائبه ولا تبلغ غايته. فمن أوغل فيه برفق نجا، ومن أوغل فيه بعنف غوى. أخبار وأمثال وحرام وحلال، وناسخ ومنسوخ، ومحكم ومتشابه، وظهر وبطن، فظهره التلاوة، وبطنه التأويل، فجالسوا العلماء، وجانبوا به السفهاء، وإياكم وزلة العالم.

Keberadaan hadis di atas pun ditegaskan dengan hadis yang diriwayatkan dari al-Hasan *لكل آية ظهر وبطن ولكل حرف حد ولكل حد مطلع*

Dengan sedikit berbeda al-Tabarî (1954) mengutip sebuah hadis yang memiliki redaksi penambahan "*unzila al-Qur'ân 'alâ sab'ah ahruf*". Hadis ini menurut, Kristin Zahra Sand, merupakan ayat yang sering dirujuk para sufi untuk memperkuat interpretasi esoteris mereka. Al-Tabarî (1954) memasukkan hadis ini kedalam hadis tentang *sab'ah ahruf*. *Ahruf* tersebut dipahami oleh al-Tabarî sebagai dialek, *alsun*, Arab dan aspek, *awjuh* dari pewayhuan al-Qur'ân. Berikut pernyataan al-Tabarî (1954):

Setiap huruf memiliki *had*, “berarti masing-masing dari tujuh aspek memiliki batasan yang dibatasi oleh Allâh yang tidak semua orang mampu melaluinya. Ada pun pernyataan setiap huruf memiliki aspek *zâhir* dan *bâtin*; yang pertama adalah bacaannya dan yang kedua adalah interpretasi, ta’wîl, terhadap hal-hal yang tersembunyi. “Setiap batas memiliki titik tertentu, *matla’*, bermakna bahwa setiap batasan yang Allâh gambarkan sebagai perintah serta larangan serta kasih sayang-Nya yang menampakkan hukum-hukum yang telah diukur dengan pahala dan hukuman dari Tuhan yang akan dilihat pada hari akhir, serta hari kebangkitan. Hanya dalam hal ini ‘Umar bin al-Khattâb mengatakan, “*Apabila sesuatu di dunia ini dikembalikan kepada saya, tentu saya akan menebusnyanya dengan jiwa saya untuk melawan rasa “ngeri” dari muttala’*”.

Dengan lebih luas al-Naqîb melihat bahwa yang dimaksud dengan *zâhir al-Qur’ân* adalah makna yang tampak bagi ahli ilmu secara lahir sedangkan batinnya ialah rahasia yang terkandung di dalamnya yang diperlihatkan Allâh swt kepada ahli hakikat. Dalam hal ini al-Tabarî menambahkan bahwa adanya *zahr* itu dikhususkan untuk orang-orang yang ahli dalam bahasa ‘Arab, *ahl al-‘Arabiyyah*. Sedangkan aspek esoterisnya, *bâtin*-nya untuk orang-orang tertentu dan batasan, *hadd* untuk para ahli *zâhir*, eksoteris, serta *matla’nya* untuk orang-orang yang ditinggikan atau dimuliakan oleh Allâh, atau *ahl al-‘Irfân*, yang sudah melihat segala kebaikan dari Tuhan. (Abu Tâlib al-Makkî, 1991: 102).

Adapun menurut Nizâm al-Dîn al-Nisâbûrî – dengan melihat pemahaman Rûzbihân tentang keempat kata tersebut – bahwa aspek eksoteris, *zâhir*, al-Qur’ân adalah apa yang diketahui oleh para ulama dan aspek esoteris, *bâtin*, adalah yang tidak diketahui oleh mereka. Oleh sebab itu orang yang berbicara tentang aspek esoteris al-Qur’ân adalah orang yang dipercayakan oleh Allâh untuk mengetahui makna tersebut. (Al-Nîsâbûrî, 1926: 26). Dalam pandangan Kristin Zahra Sand semua pemahaman perihal hadis dari Ibn Mas’ûd, maupun dari al-Hasan, berputar pada dua wilayah, *twofold*, eksoteris dan esoteris. Eksoteris sebagai aspek *zâhir* dan perintah serta larangan yang terdapat dalam limit atau *hadd*. Sedangkan aspek esoteris merupakan aspek terdalam dan pengetahuan titik peninjauan, *muttala’*, *gnostic’s lookout point*. (Kristin Zahra Sand, tth : 11).

Alâ ‘al-Dawlâ al-Simnânî dalam hal ini mengatakan bahwa empat dimensi makna tersebut dapat dikembangkan menjadi *four-fold hierarchical interpretative*;

Wahai pencari aspek terdalam dalam al-Qur'ân! *Pertama*, - yang harus dilakukan – kamu harus belajar tentang literalitas al-Qur'an dan membawa jasmanimu kedalam harmonitas perintah dan larangan. *Kedua*, kamu harus membersihkan jiwa mu yang terdalam agar kamu mampu memahami aspek terdalam dalam al-Qur'ân, *batn*, sesuai dengan perintah Yang Maha Pengasih dan inspirasi dari Nya. *Ketiga*, kamu harus merenungkan pengetahuan dari *hadd* di dalam kedalaman hati. Denganya – melakukan tiga langkah tersebut – kamu akan mengetahuai aspek *matla'* tanpa harus berfikir lagi (Al-Simnani, 1995).

Dengan menitikberatkan pada aspek personalitas interpretor, menurut al-Simnânî, sumber keragaman penafsiran al-Qur'ân didasarkan perbedaan tingkatan dalam al-Qur'ân.

Penafsir dimensi eksoteris dalam al-Qur'ân seharusnya menyandarkan pada aspek luar dari *sense* sebuah ayat. Esoterian harus menyandarkan dirinya pada *ilhâm* atau inspirasi untuk – kemudian – mendapatkan aspek esoterisnya, sementara seorang sufi yang pandai yang benar-benar menyatakan *ittihâd* seharusnya hanya berkomentar tentang *hadd* dengan izin wahyu. Adapun seseorang yang memperoleh rahasia dari esensi al-Qur'ân tidak pernah berkomentar sama sekali, tetapi berproses dalam kebimbangan dalam memahami titik pendakian al-Qur'ân (Sands, tt)

Pernyataan dari al-Simnânî ini mengisyaratkan bahwa seseorang tidak akan sampai pada makna esoteris kecuali terlebih dahulu melampui level literalitas/eksoteris al-Qur'ân. Akan tetapi sebaliknya orang yang berpegang pada literalitas/eksoteris al-Qur'ân *an sich* tidak akan menemukan aspek esoteris al-Qur'ân. Hal inilah yang menyebabkan al-Ghazâlî melihat tidak ada pertentangan antara penafsiran esoteris dan penafsiran eksoteris (Heer, 2002): Para penolak makna eksoteris adalah pendapat kaum Bâtiniyyah yang memandang dimensi esoteris pada sebuah teks tanpa mengakui persesuaian antara dua makna tersebut serta tidak memahami signifikansinya. Demikian pula, kaum yang menolak esoteris adalah pendapat kaum Hâsyiwiyyâh. Barang siapa yang hanya mengambil makna lahiriah, eksoteris, adalah seorang Hasywî, dan siapa yang mengambil makna esoteris *an sich* adalah seorang Bâtinî, tetapi siapa saja yang menggabungkan keduanya adalah sempurna. Karena alasan ini, Nabi bersabda, “Al-Qur'ân memiliki makna lahir dan makna batin, sebuah awal dan akhir.... Tafsir esoteris tidak bertentangan dengan tafsir eksoteris; namun ia adalah penyempurnaan dan pencapaian makna terdalamnya, *lubâb*, dari aspek lahiriahnya. Apa saja yang disajikan di sini

adalah untuk memahami makna batin al-Qur'an, *al-Ma'âni al-Bâtinah*, bukan apa yang bertentangan dengan aspek lahir. ... Orang hendaknya tidak mengabaikan tafsir lahiriah terlebih dahulu, karena tidak ada harapan untuk mencapai aspek batin al-Qur'an sebelum menguasai aspek lahirnya. Orang yang mengklaim telah memahami rahasia-rahasia al-Qur'an, asrâr al-Qur'an, tanpa pernah menguasai tafsir lahiriyah, adalah seperti orang yang mengklaim telah mencapai ruang inti sebuah rumah, *sadr al-Bayt*, tanpa pernah melewati pintunya, atau yang mengklaim telah memahami maksud orang-orang Turki dari perkataan mereka tanpa memahami bahasa Turki. Tafsir lahiriah seperti belajar bahasa dibutuhkan untuk memahami al-Qur'an.

Al-Ghazâlî nampak ingin menegaskan bahwa hadis nabi perihal aspek eksoteris dan esoteris al-Qur'an bukanlah sesuatu yang dipertentangkan melainkan untuk dilewati secara hierarkis. Oleh sebab itu makna dari al-Qur'an sendiri tidaklah tunggal. Hal yang sama diutarakan oleh Ibn 'Arabî. Dalam pembacaan Haidar Bagir, Ibn 'Arabî percaya bahwa setiap pemahaman atas firman Allâh, seberapa dalam pun ia, tak boleh melanggar makna literalnya. Karena, Allâh telah menggunakan bahasa Arab dengan keakuratan penuh. Semuanya ada suatu makna tertentu. (Haidar Bagir, : 144).

Fakhruddîn al-Râzî bahkan dalam tafsirnya, secara implisit, menunjukkan kekayaan makna yang terkandung dalam al-Qur'an, tepatnya pada sûrah al-Fâtihah. Pada penafsiran ayat kedua al-Fâtihah, *al-Hamdu lillâh*, al-Râzî menyatakan, *wa hîna idzin yuzharu anna qaulahu jalla jalâluh – alhamdu lillâh – musytamilun 'alâ alfi alfi masalatin, aw aktsar aw aqall'*. (al-Râzî: 14). Isyarat al-Râzî ini tentunya harus dilihat bukan hanya dari pernyataan dalam hadis yang mengisyaratkan tingkatan makna dalam al-Qur'an tetapi juga historisitas penafsiran, khususnya penafsiran yang menekankan pada aspek esoteris al-Qur'an, mulai dari nabi sampai abad ke-5 sebelum dilahirkannya al-Râzî. Pada tataran teoretisnya para sarjana memiliki pandangan yang berbeda perihal definisi dari upaya pemaknaan atau pencarian makna esoteris al-Qur'an. Setidaknya ada tiga terminologi yang saling berkaitan dan “agak” mirip tetapi esensinya memiliki kinerja dan implikasi yang berbeda, *bâtinî*, *isyârî*, dan *sûfî*.

B. Penafasiran Esoteris al-Qur'an: al-Tafsîr al-Sûfî

Anwar (2004) sebagaimana dikuatkan oleh Habibi al-Amin (2016) yang menegaskan bahwa *tafsîr sûfi* adalah bagian daripada *tafsîr isyârî*. Adapun *tafsîr isyârî*, yang diistilahkan oleh Ahmad Khalil sebagai *tafsîr ramzî* terbagi, terbagi menjadi dua yaitu *isyârî bâtinî* dan *isyârî sûfi*. Dari hal ini terungkap mengapa al-Ghazâlî memberikan garis yang tegas antara kelompok *bâtiniyyah* dan *sûfiyyah* dalam konteks penafsiran yang mana kelompok pertama meloncati makna eksoteris al-Qur'an. Hal ini sebagaimana ditegaskan oleh al-Sâbûnî. Abû al-Farj menambahkan bahwa tafsir bâtinî – memang – hanya menitikberatkan pada makna-makna simbolis al-Qur'an dan tidak mengakui makna esoterik (al-Dzahabi, 1946).

Adapun *tafsîr sûfi*, sebagaimana dijelaskan di awal adalah sebuah upaya untuk memahami makna-makna terdalam al-Qur'an dengan senantiasa berpegang pada aspek eksoteris al-Qur'an. Walaupun pada realitasnya ada beberapa sufi yang melakukan upaya penafsiran jauh daripada makna teksnya. Oleh sebab itu menyikapi hal ini *istinbât* dijadikan oleh Ahmad Khalil sebagai titik temu dalam *tafsîr sûfi*. Adapun yang dimaksud dengan *istinbât* dalam konteks ini, berbeda dengan kajian fiqh, adalah sebuah sistem kerja penakwilan ayat yang menghasilkan makna baru yang bersifat simbolis dan berbeda secara teks dengan makna aslinya walaupun mempunyai korelasi signifikan dengan makna asli teks (al-Amin, 2016).

Fakta ini disadari oleh al-Dzahabî (1946) yang kemudian berupaya membagi tafsîr sûfi mejadi dua bagian, *tafsîr sûfi faidî* atau *isyârî* dan *tafsîr sûfi nazârî*. Perbedaan kedua tafsir ini terletak pada corak mufassir sendiri. Yang pertama merupakan padanan dari *tasawwuf 'amalî* dan yang kedua adalah padanan dari *tasawwuf falsafî*. Dari keragaman pandangan para sarjana ini penulis mencoba membuat tabel perilah tafsîr sûfi yang bersumber dari tafsîr isyârî dengan mensintesaikan antara teori Ahmad Khalil dengan al-Dzahabî; **TAFSIR terbagi menjadi TAFSIR ZÂHIRI, TAFSÎR BÂTINÎ DAN TAFSÎR SÛFÎ.**

Al-Tafsîr al-Sûfi al-Nazarî ini pada dasarnya bersandarkan pada premis-premis filsafat dan teologis sebagai sumber interpretasi al-Qur'an. Secara definitif al-Dzahabî (1946) menjelaskan bahwa tafsir corak ini – secara mayoritas – ingin mendekati makna yang dimaksudkan oleh ayat-ayat dalam al-Qur'an dengan pendekatan teoritis dan filosofis. Oleh sebab itu yang ingin dikembangkan dalam tafsir ini adalah pengembangan teori-teori filsafat-

sufistik bukan penekanan pada aspek praksisnya berdasarkan al-Qur'an. Oleh sebab itu al-Dzahabî (1946) menyebut tafsîr ini sebagai tafsir yang *Syarr*. Oleh al-Dzahabi (1946), contoh dari jenis tafsir ini adalah Muhy al-Dîn 'Arabî dengan *Futûhât al-Makkiyyah* serta *Fusûs al-Hikâm*-nya dikenal sebagai tokoh dalam corak tafsir ini. Hal ini nampak dalam penafsirannya pada Maryam [19]: 57, *wa rafa'nâh makânan 'aliyyâ*. Ibn 'Arabî mengatakan, "*wa 'alâ al-Amkinah al-Makân al-Ladzî tadûru 'alaih rahâ 'âlam al-Aflâk wahuwa falak al-Syams, wa fih maqâm rûhâniyyah Idrîs, wa tahta sab'ah aflâk, wa fauqa sab'ah aflâk, wa huwa al-Khâmis 'asyar.*" (al-Dzahabi, 1946).

Dalam surah yang lain al-Rahmân [55]: 19-20, *مرج البحرين يلتقيان بينهما* *برزخ لا يبغيان*, Ibn Arabî menafsirkan lafadz *bahrain* sebagai *bahr al-Hayûlî al-Jasmâniyy* dan *bahr al-Rûh al-Mujarrad* dan lafadz *yaltaqiyân* dalam wujud manusia. (al-Dzahabi, 1946). Dengan kata lain Ibn 'Arabî melihat dua dimensi yang bertemu dalam diri manusia, yaitu jasmani dan rohani. Namun al-Dzahabî pun melihat bahwa terkadang Ibn 'Arabî masih menggunakan pendekatan *nahwiyyah* dalam penafsirannya. Sebagai contoh dalam al-Hajj [21]: 30, *ذلك ومن يعظم حرمات الله فهو خير له عند ربه وأحلت لكم الأنعام إلا ما يتلى عليكم*, ketika menafsirkan kalimat '*inda rabbih*, Ibn 'Arabî menyatakan bahwa yang mendapatkan posisi ini adalah *wa man yu'azzim*.

Oleh al-Dzahabî penafsiran jenis ini bisa diterima selama tidak bertentangan dengan al-Qur'an atau bahkan menolak al-Qur'an. Namun al-Dzahabî sepenuhnya menyadari bahwa tafsir ini banyak mengandung perkiraan, *al-Takhmîn*, yang tidak boleh masuk dalam sebuah pemahaman yang akan mengantarkan seseorang pada hakekat sesuatu itu kecuali dengan jalan *wahy*. (al-Dzahabi, 1946). Tesis al-Dzahabî ini merupakan antitesis dari pernyataan William C Chittick dalam *Ibn 'Arabî's Methaphysics of Imagination the Sufi Path of Knowledge* yang menyatakan bahwa *tafsîr sûfi nazarî* mempunyai metodologi yang sangat mapan dan kuat (al-Amin, 2016). Namun perlu yang perlu digarisbawahi adalah Ibn 'Arabî menegaskan, secara implisit bahwa tafsîr sûfi haruslah berpegang pada aspek *zawâhir al-Ma'nâ*, literalitas makna.

Adapun *al-Tafsîr al-Sûfi al-Isyârî* adalah sebuah upaya untuk menakwilkan al-Qur'an dibalik makna teks yang nampak, *zâhir*, dengan perbuatan yang mulia dan dimungkinkannya penyatuan antara makna *bâtin*

dengan makna *zâhir*. (al-Dzahabi, 1946 : 261). Oleh al-Sâbûnî, dengan definisi yang lebih lengkap menyatakan, bahwa *al-Tafsîr al-Sûfî* adalah penakwilan ayat-ayat al-Qur'an yang berbeda dari *zâhir*-nya disebabkan adanya isyarat-isyarat tersembunyi, yang hanya dilihat oleh sebahagian ulama, '*ûlû al-'Ilm*, atau orang-orang '*Ârif bi Allâh* dari golongan orang yang menempuh jalan rohani dan berjihad melwan nafs; mereka adalah orang-orang yang diterangi penglihatan hatinya oleh Allâh, sehingga mereka menemukan rahasia-rahasia al-Qur'ân, atau pengungkapan terhadap apa yang terpatrit dalam benaknya dari sebahagian makna-makna yang halus dengan perantaraan ilham Ilâhi, dan ada kemungkinan untuk mengkompromikan antara keduanya, dari apa yang dimaksud oleh ayat-ayat al-Qur'ân. (al-Sâbûnî, 1405: 66).

Ilmu semacam ini, kata al-Sâbûnî, tidak termasuk dalam kategori '*ilm al-kasbî* tetapi termasuk dalam kategori '*ilm ladûnî*, yaitu pemberian langsung dari Allâh sebagai pengaruh dari ketakwaan, konsistensi dan kesalehan seseorang. '*Ilm Ladûnî* memiliki makna yang sama dengan '*Ilm al-Mukâsyafah*, sebagaimana yang diistilahkan oleh al-Ghazâlî. Dalam bahasa yang lain, Abû Nasr al-Sarrâj menyebutnya dengan ilmu isyarat, atau dalam bahasa al-Alûsî, *mâ asyârat ilaih al-Âyah*, dan ilmu *mawârits al-'amalî*. Dengan ilmu tersebut Allâh membukakan hati para ahli sufi untuk dapat mengetahui berbagai pengertian yang tersembunyi, berbagai rahasia terpendam; semuanya itu terkandung dalam makna al-Qur'ân dan hadis-hadis Rasûl (al-Amin, 2016).

Lebih lanjut Abû Nasr al-Sarrâj menyatakan bahwa untuk sampai pada tingkatan *al-Tafsîr al-Sûfî* seseorang haruslah memiliki dan melalui tahapan metode pemahaman dan metode isyarat, *tarîq al-Fahm dan tarîq al-Isyârah*. Oleh Arsyad Abrar *tarîq fahm* diidentikkan dengan penjabaran kebahasaan sedangkan *tarîq al-Isyârah* dimaksudkan sebagai penjelasan kandungan ayat yang mendalam. (Arsyad Abrar, 2015: 121). Salah satu contohnya adalah ketika ia mengilustrasikan metode pemahaman dari Abû Bakar al-Kattânî pada surah [26]:89, *illâ man atallâh bi qalbin salîm*:

Menurut metode pemahaman, suara hati terbagi menjadi tiga; satu di antaranya datang dari Tuhan dengan hati yang tidak ada sesuatu kecuali Tuhan; *kedua*, hati yang datang kepada Tuhan dengan hati yang tidak tertarik pada apa pun kecuali Tuhan; *ketiga*, hati yang datang kepada Tuhan yang keberadaannya hanya diisi oleh Tuhan dan sudah lepas dari segala sesuatu.

Adapun contoh dari metode *sûfi*, yang memperlihatkan kedalaman serta kekayaan interpretasi *ijâzî*, Abû Nasr al-Sarrâj menggutipnya dari Abû Yazîd al-Bustâmî, yang ditanya tentang ma'rifah lalu menjawabnya dengan interpretasi alegoris, al-Tafsir al-Ijâzî terhadap al-Qur'ân tepatnya pada kisah tentang nabi Sulaiman dan Ratu Bilqîs.

Dia berkata, “Sebenarnya, ketika para raja memasuki sebuah desa, mereka – seharusnya – menghancurkannya serta merendahkan derajat desa itu dan – sebaliknya – meninggikan derajat mereka di hadapan para penduduk desa tersebut. Apa yang diungkapkan disini adalah kebiasaan para raja, ketika mereka masuk suatu desa, mereka akan memperbudak penduduknya dan membuat mereka patuh pada mereka, raja. Dengan kata lain penduduk tersebut tidak bisa melakukan apa pun kecuali tanpa perintah dari raja mereka. Demikian juga, ketika *ma'rifah* memasuki hati, tidak ada yang berbekas di dalamnya tetapi tidak juga hati itu menumbangkannya, tidak ada yang bergerak di dalam hati itu tetapi hati itu tidak membakarnya (Abû Nasr al-Sarrâj, 1962).

Dalam hal ini al-Bustâmî menciptakan sebuah analogi di antara kekuatan penyerbuan para raja dengan kekuatan pengetahuan yang mampu menangkap serta menggunakan hati. Sepintas seolah tidak ada perbedaan antara metode pemahaman serta metode *isyârî* ini. Akan tetapi jika dilihat lebih mendalam maka terlihat jelas ada penggunaan analogi atau penafsiran alegoris di dalamnya yang tidak ada di dalam metode pemahaman, *tarîq al-Fahm*. Disisi lain persamaan diantaranya keduanya adalah penggunaan *ta'wîl* yang sama-sama mencoba menafsirkan suatu ayat berdasarkan aspek batin-nya.

Al-Ghazâlî dalam *Misykât al-Anwâr* memperkenalkan sebuah metodologi yang dikenal *sirr al-Tamtsîl wa Minhâjih*, rahasia serta metode menciptakan perumpamaan, atau yang dikenal dengan *minhâj darb al-Mitsâl* (Sand, tt). Kristin Zahra Sands (tt) ungkapan *darb al-Matsâl* atau *amtsâl* digunakan sebanyak 27 kali dengan berbagai bentuk dalam al-Qur'ân – yang kebanyakan menggambarkan sebuah analogi atau perumpamaan ciptaan Allâh yang ditunjukkan sebagai penjelasan kepada manusia. Metode ini menghubungkan perumpamaan kepada dua eksistensi wilayah yang digambarkan oleh al-Ghazâlî (1964) sebagai terminologi filosofis dan qur'âni. Wilayah pertama adalah wilayah spiritual, intelektual dan 'ulwî. Wilayah ini biasa disebut sebagai dunia *malakût* dan ghaib, metafisik. Wilayah yang kedua adalah wilayah fisik, panca indera serta kerendahan. Wilayah ini biasa disebut dengan kekuasaan dan penampakan, *syahâdah*. Dalam konteks *matsal*

penghubungan dua dunia ini adalah hal yang paling elementer dan penting. Karena pada dasarnya Allâh telah menciptakan dunia kehidupan ini berhubungan dengan dunia kematian, akhirat. Dengan kata lain, tidak ada di dunia ini yang tidak menyerupai atau tidak memiliki perumpamaan, di dunia yang lainnya.

Sebenarnya, terdapat substansi bercahaya yang sangat tinggi dan berharga di dunia malakût, dan itu adalah malaikat. Karena – pada dasarnya – cahaya keluar, *emanate*, dari cahaya-cahaya tersebut, *jawâhir nûrâniyyah*, dan menuju spirit manusia, cahaya yang tiada lain malaikat itu adalah *arbâb*. Namun Allâh adalah *rabb al-Arbâb*. Mereka memiliki beragam tingkatan kilauan yang memiliki *matsal* persamaan dan perumpamaan dalam dunia nyata; seperti matahari, bulan dan bintang-bintang.

Hal ini sangat nampak pada perjalanan nabi Ibrâhîm ketika mencari Tuhan dari sumber cahaya yang ada. Cahaya – dalam pandangan Ibrâhîm – pada saat itu adalah representasi dari Tuhan. Dari bintang, bulan sampai matahari, pun pernah dianggap oleh Ibrahim sebagai Tuhan. Dengan kata lain kisah Ibrâhîm ini menonjolkan metode *darb al-Matsal* yang dikonsepsikan oleh al-Ghâzâlî (al-Ghazâlî, 1993). Yang pada akhirnya Ibrâhîm menyatakan, *innî wajjahtu wajhiya lilladzî fatara al-Samâwâti wa al-Ardl hanîfa wa mâ ana min al-Musyrikîn*.

Allan Godlas mencatat bahwa *Tafsîr sûfî isyâri* secara metodologis tidak sama dengan *ta'wîl Ismâ'ilî, bâtinî*. Kategori yang kedua lebih menitikberatkan pada sosok seorang imâm – yang dipahami oleh *Ismâ'ilî*. Di sisi lain tafsir ini pun melampaui makna literal ayat sehingga cenderung semena-mena dalam memaknai ayat. Sedangkan al-Tafsîr al-Sûfî menggunakan metode *kasyf* (terbukanya hati atau fikiran seorang mufasssîr ketika membaca teks al-Qur'ân) – sebagaimana yang dinyatakan oleh al-Ghazâlî – dan tidak berlandaskan pada penafsiran seorang Imâm. Kedua, pada *al-Tafsîr al-Sûfî* ayat yang dijadikan obyek atau bahan penafsiran sejatinya dihubungkan dengan doktrin serta praktek tasawwuf. Disisi lain, sebagaimana ditekankan oleh beberapa tokoh seperti al-Ghazâlî, Ibn Qayyim al-Jawzî, al-Syâtibî dan Sa'd al-Dîn al-Taftazânî bahkan Ibn 'Arabî, dengan yang lainnya – bahwa al-Tafsîr al-Sûfî tidak dikembangkan untuk menghapuskan makna eksoteris al-Qur'ân bahkan malah memperkuat makna tersebut (Godlas, 2006: 350-351).

Al-Syâtibî, sebagaimana dikutip oleh al-Dzahabî, menyatakan bahwa yang dimaksud dengan tafsîr sūfî adalah pemahaman al-Qur'ân yang dilandaskan dengan hati (baca: mata hati). Untuk mencapai hal tersebut al-Syâtibî mengajukan dua persyaratan yang harus dipenuhi. *Pertama*, bahwa pancaran tafsîr tersebut harus barsasal dari al-Qur'ân dan bersesuaian dengan fenomena yang ada. Karena ungkapan yang benar adalah ungkapan yang menumbuhkan cahaya mata hati yang di dalamnya terdapat penutup segala sesuatu tanpa ada kebimbangan. Jika sedikit saja terdapat rasa itu maka ungkapan itu tidak benar dan paripurna walaupun ia sendiri adalah seorang sūfî, *ahl al-Tahqîq bi al-Sulûk*. *Kedua*, pancaran *Tafsîr al-Sûfî* harus sesuai dengan *maujûdât* (perasaan hati) – baik secara parsial maupun holistik – dan bersesuaian dengan *i'tibâr* (baca: ungkapan-ungkapan) al-Qur'ân. Yang pertama, itulah yang disebut dengan ungkapan yang benar karena diungkapkan dalam pemahaman terhadap dimensi esoteris al-Qur'ân tanpa ada kerancuan. Karena pemahaman al-Qur'ân (yang bersifat esoteris) bertolak dari hati yang mendapatkan kesesuaian dengan momen diturunkannya al-Qur'ân.

Dari beberapa argumen di atas nyata bahwa tafsîr sūfî adalah tafsir yang dilandaskan pada aspek eksoteris al-Qur'ân bukan malah sebaliknya. Oleh sebab itu berpegang teguh pada – hanya – makna esoteris saja adalah langkah yang tidak tepat sebagaimana yang dilakukan oleh kaum Bâtiniyyah begitu pun sebaliknya.

C. Historisitas Al-Tafsîr Al-Sûfî

Abdurrahman Habi dalam artikelnya “*Traditional Esoteric Commentaries on the Qurân*” – sebagaimana dikutip oleh Rosihon Anwar dalam disertasinya membagi sejarah dan perkembangan tafsir esoteris al-Tafsîr al-Sûfî kepada lima periode; 1) periode paling awal, ketika seluruh akar tradisi dapat ditemukan; 2) periode yang bertepatan dengan waktu tafsir-tafsir sufi awal ditulis; 3) periode Syî'ah Dua-Belas-Imam, ketika pusat tafsir esoterik al-Qur'ân berpindah ke Persia; 4) periode tafsir-tafsir sufi, klasik besar; dan 5) periode masa kini (Rosihon Anwar, 2004).

Namun pemetaan lain pun yang disusun oleh Gerhard Böwering bisa menjadi pertimbangan. Ia membaginya menjadi lima fase. Fase pertama dimulai pada abad kedua Hijriyyah sampai empat Hijriyyah. Tahapan ini kemudian terbagi menjadi dua tingkatan Tingkatan pertama, diistilahkan oleh Böwering dengan “*forebears*” (nenek moyang) penafsir al-Qur'ân, di

antaranya Hasan al-Basrî (w. 110 H/728 M), Ja'fâr al-Sâdiq (w. 148 H/765 M), dan Sufyân al-Tsaurî (w. 161/778 M). Dari ketiga penafsir ini yang paling signifikan penafsirannya adalah Ja'fâr al-Sâdiq, yang penafsirannya, sebagaimana dinyatakan oleh al-Sulamî (w. 412 H/1021 M), ditransmisikan kepada anaknya, Mûsâ al-Kâzim (w. 183 H/799 M), darinya kemudian diriwayatkan kepada cucu 'Alî Ridâ (w. 203 H/818 dan darinya kemudian sampai kepada al-Sulamî. Adapun tingkatan yang kedua, termasuk al-Sulamî adalah Dzû al-Nûn al-Misrî (w. 246/861 M), Sahl al-Tustârî (w. 283 H/896 M), Abû Sa'îd al-Kharrâz (w. 286 H/899 M), al-Junayd (w. 298 H/910 M), Ibn 'Atâ al-Adamî (w. 311 H/923 M), Abû Bakar al-Wâsitî (w. 320 H/932 M) dan al-Syiblî (w. 334/946 M). Namun dari semuanya hanya al-Tustârî, Ibn 'Atâ dan al-Wâsitî yang menghimpun penafsiran al-Qur'an (Godlas, 2006).

Periode yang kedua dimulai dari akhir abad kelima hijriyah sampai abad ke tujuh Hijriyah. Pada abad ini penafsir corak tasawwuf terbagi menjadi tiga model; moderat, penafsiran esoteris secara mendalam, penafsir esoteris asal orang Persia. Istilah moderat sendiri merujuk kepada penafsiran yang dilandaskan *riwâyah* kepada Nabi, sahabat, dan para mufassir pertama yang menafsirkan al-Qur'an pada wilayah *zawâhir*-nya, seperti sintaksis, gramatikal, *asbâb al-Wurûd*, *fiqh*, dll. Diantara para mufassir sufistik moderat ini adalah Abû Ishâq Ahmad bin Muhammad bin Ibrâhîm al-Tsa'labî (w. 427/1035) dengan '*Arâis al-Majâlis fî Qisâs al-Anbiyâ*', 'Abd al-Karîm al-Qusyayrî (w. 465 H/ 1074 M) dengan *Latâif al-Isyârât*, dan tafsîr *Nugbât al-Bayân fî Tafsîr al-Qur'ân* yang dikarang oleh Syihâb al-Dîn Abû Hafs 'Umar bin Muhammad al-Suhrawardî (w. 632 H/1234)

Adapun model kedua, yaitu *al-Tafsîr al-Sûfî* yang secara holistik ada dalam sebuah karya tafsir adalah karya Abû Tsâbit 'Abd al-Mâlik al-Daylamî (w. 598 H/1193 M) dengan judul *Tasdîq al-Ma'ârif* atau dikenal dengan *Futûh al-Rahmân fî Isyârât al-Qur'ân* dan tafsir '*Arâis al-Bayân fî Haqâiq al-Qur'ân*' yang ditulis oleh Abû Muhammad Ruzbihân bin Abî Nasr al-Baqlî al-Syirâzî (w. 606 H/1209 M). Sedangkan mode *al-Tafsîr al-Sûfî* yang ditulis oleh orang Persia adalah karya Abû 'al-Fad al-Rasyîd al-Dîn al-Maybûdî, *Kasyf al-Asrâr wa 'Uddât al-Abrâr* dan al-Dardâjikî (Godlas, 2006).

Fase ketiga diperkirakan dimulai pada permulaan abad ke-7 H sampai ke-8 H yang diistilahkan oleh Bowering dengan "Sûfî Schools". Dua diantara tokoh tersebut yang paling menonjol adalah Najm al-Dîn al-Kubrâ (*al-Ta'wîlât*

al-Najmiyyah) dan Ibn 'Arabî – yang dalam literatur biografi mufassir dua-duanya memiliki pengaruh terhadap al-Râzî dengan dua komunikasi yang berbeda. Adapun tafsîr yang berhubungan dengan Kubrawî “school” (baca: aliran atau hubungan guru-murid; atau keterpengaruhan) adalah Nizâm al-Dîn Hasan bin Muhammad bin Husayn al-Qummî al-Naisâbûrî dengan tafsirnya *Tafsîr Garâib al-Qur'ân wa Ragâib al-Furqân* (1996).

Adapun penafsiran esoteris Ibn 'Arabî kemudian mempengaruhi beberapa ulama selanjutnya semisal Ibn Barrajjân atau 'Abd al-Salâm bin 'Abd al-Rahmân Abû al-Hakam al-Ishbîlî (w. 536 H/1141 M). Walaupun hidup lebih awal namun diyakini bahwa penafsiran Ibn Barrajjân dalam skala besar sangat dipengaruhi oleh Ibn 'Arabî. Penafsir lain yang terpengaruh oleh Ibn 'Arabî adalah Jamâl al-Dîn Yûsuf bin Hilâl bin Abî al-Barakât al-Halabî al-Hanafî Abû al-Fadâ'il al-Safadî (w. 696 H/1296 M) yang menulis *Kasf al-Asrâr fi Hatk al-Astâr*, yang kadang oleh beberapa sejarawan disandarkan pada karya Ibn 'Arabî. Selain dari karya al-Safadî tafsir 'Abd al-Razzâq al-Qâsyânî (w. 730 H/1330 M) seringkali dianggap sebagai tafsir Ibn 'Arabî karena konsep Wihdat al-Wujûd Ibn 'Arabî yang sangat mempengaruhi tafsir ini.

Periode selanjutnya dimulai pada abad ke-9 H sampai ke-12 H. Masa ini bertepatan dengan masa kerajaan Turki Utsmani. Para mufassir Isyârî pada masa ini diantaranya Gîsûdirâz bernama lengkap Sayyid Abû al-Fath Muhammad bin Yûsuf al-Husaynî, yang juga dikenal dengan sebutan Khwâjah Bandah Nawâz (w. 825H/1422 M). Ia menulis tafsir dengan judul *Tafsîr al-Multaqât*. Selanjutnya seorang ulama yang menulis tafsir dengan judul *Mawâhib al-'Aliyâ* atau dikenal dengan tafsîr al-Husaynî, Kamâl al-Dîn Husayn bin 'Alî Wâ'iz al-Kâshifî (w. 910 H/1504 M). Tafsir yang masuk dalam kategori al-Tafsîr al-Sûfî pada masa ini selanjutnya adalah karya Ni'mât Allâh bin Mahmûd al-Nakhjiwânî (w. 920 H/1514 M) yang berjudul *al-Fawâtih al-Ilâhiyyah wa al-Mafâtih al-Ghaybiyyah*. Selain mereka bertiga seorang penulis Turki, prolific Turkish, pun menulis sebuah tafsir dengan judul *Nafâ'is al-Majâlis*. Dia adalah Azîz Mahmûd Hudai (w. 1038 H/1628 M). Ada beberapa mufassir yang lain semisal Naqsybandîs Khwâjah Muhammad Parsa (w. 822/1419 M) dan Ya'qûb al-Charkhî (w. 851 H/1447 M) yang menulis tafsir bercorak tasawwuf. Namun dalam pandangan Godlas kedua karya mufassir ini tidak cukup untuk dikatakan sebagai representasi dari al-Tafsîr al-Sûfî karena tidak seluruh ayat ditafsirkan seperti itu (Godlas, 2006).

Periode terakhir dari sejarah al-Tafsîr al-Sûfî dimulai dari abad ke 13 H sampai hari ini, termasuk tafsir *al-Bahr al-Madîd fî tafsîr al-Qur'ân al-Majîd* yang ditulis oleh Ibn 'Ajîba – sufi Maroko – (w. 1224 H/1809 M); *Tafsîr al-Madzharî* yang ditulis Pânîpatî atau yang dikenal dengan Qâdî Tsanâ 'Allâh 'Utsmânî Fânî Fatî (w. 1225 H/1810); *Rûh al-Ma'ânî* yang ditulis oleh Abû al-Tsanâ Shihâb al-Dîn Sayyid Mahmûd bin 'Abd Allâh al-Husaynî al-Alûsî al-Baghdâdî; *Tafsîr al-Qur'ân* yang ditulis oleh Hâjjî Mîrzâ Hasan Isfahânî yang juga dikenal dengan sebutan Sultân 'Alî Syâh (w. 1317 H/1899 M); *Bayân al-Sa'adâ fî Maqâmât al-'Ibâda* karya seorang sufi Syi'ah Sultân Muhammad bin Haydar Muhammad bin Sultan Muhammad Junâbâdî (w. 1327 M/1909) yang juga disapa dengan nama Safî 'Alî Syâh; dan tafsir Mullâ Huwaysh yang bernama lengkap 'Abd al-Qâdir bin Sayyid Muhammad Huwaysh bin Mahmûd al-Ghâzî al-'Ânî yang berjudul *Bayân al-Ma'ânî 'alâ Hasb Tartîb al-Nuzûl*.⁴⁹ Di Indonesia karya tafsir sufi ini bisa dilihat, salah satunya, dari karya Jalaluddin Rahmat Tafsir Sufi al-Fatihah (Jalaludin Rahmat, 2012). Dalam pandangan Gusmian (2013), tafsir tersebut ditulis dengan latar belakang untuk menghapus kesan negatif terhadap tafsir sufi yang terjadi selama ini.

D. Al-Tafsîr Al-Sûfî Antara Pendukung dan Penolak

Penolakan tafsîr sûfî, pertama-tama, harus dilihat dari hadis nabi tentang otoritas nalar, *ra'y*, sebagai alat untuk interpretasi sebagaimana yang di-*takhrîj* oleh al-Tirmidzî dari riwayat Ibn 'Abbâs, *man qâla fî al-Qur'ân bira'yihî falyatabawwaa maq'adah min al-Nâr*. Dalam riwayat yang lain, masih, dari Ibn 'Abbâs dengan jalur *isnâd* yang berbeda *disebutkan man qâla fî al-Qur'ân bigair 'ilm faltabawwaa maq'adahû min al-Nâr*. Dari hadis ini terlihat nampak bahwa yang dimaksud dengan *al-Tafsîr al-Madzmûm* adalah tafsir yang disandarkan pada *ra'y* yang tidak disertai dengan 'ilm. Oleh sebab itu mengapa dalam pembahasannya al-Dzahabî berusaha memilah dan memilih mana yang disebut dengan al-Ra'y al-Mahmûd dan al-Madzmûm.

Dalam konteks tafsîr sûfî hadis ini dijadikan rujukan bagi para ulama yang menolak dengan keras corak tafsir tersebut. Seolah-olah menggambarkan sebuah penafsiran tunggal yang hanya – dan harus – disandarkan pada riwayat. Oleh sebab itu baiknya dikutip ayat tentang *ta'wîl* yang ada pada surah Âlî 'Imrân [3]: 1, *wa mâ ya'lamu ta'wîlah illâ Allâh wa al-Râsikhûna fî al-'Ilm yaqûlûna rabbanâ âmannâ bihi kullun min 'indi rabbinâ wa mâ yadzdzakkar illâ ulû al-Bâb*. Dalam mengomentari ayat ini al-Tabarî (1954) membagi

makna al-Qur'ân kepada tiga bagian: 1) makna yang hanya diketahui oleh Tuhan; 2) makna yang hanya diketahui oleh Nabi serta para sahabat; dan 3) bagian yang diketahui oleh orang-orang yang mengetahui dan menguasai bahasa Arab. (al-Thabari, : 35). Namun bagi al-Râzî ayat itu tidak menunjukkan pada tingkatan makna tetapi pada kelebihan *râsikhûn fî al-'Ilm juga âmanû billâh*. Dengan kata lain al-Râzî tidak berhenti membaca ayat ini pada illâ Allâh sebagaimana al-Tabarî tetapi menjadikan huruf al-Wâ setelah illâ Allâh pada kalimat *wa al-Râsikhûn fî al-'Ilm amannâ billâh* sebagai 'ataf dan setelahnya sebagai ma'tûf. Alhasil, orang-orang yang mengetahui mutasyâbih adalah Allâh beserta mereka yang memiliki kedalaman ilmu yang ditopang dengan keimanan.

Lebih jauh lagi ayat tersebut – terutama yang membacanya dengan *wâ al-Ibtidâ'/al-Istni'nâf* - menjadi legitimasi al-Tafsîr bi al-Atsar tanpa al-Ra'y yang dalam hal ini dikembangkan dan sempurnakan oleh Ibn al-Jauzî dan Ibn Taymiyyah. Pendapat kedua ulama ini tiada lain merupakan respon terhadap konsep ta'wîl dan pembenaran tafsîr sûfî yang dikembangkan secara teoretis oleh al-Ghazâlî. Oleh sebab itu penerimaan dan penolakan dalam konteks tafsir ini akan dipersempit pada ketiga ulama ini. Walaupun selain dari ketiga ulama ini, seperti Ibn al-Salâh, al-Taftâzânî memiliki andil dalam konteks ini. Namun memang secara fundamental al-Ghazâlî dan al-Jauzî yang disempurnakan oleh Ibn Taymiyyah, memiliki peran signifikan dalam wacana penerimaan serta penolakan al-Tafsîr al-Sûfî.

a. Al-Ghazâlî dan al-Tafsîr al-Sûfî

Di awal sudah dipaparkan beberapa pandangan al-Ghazâlî terhadap al-Tafsîr al-Sûfî. Inti dari definisi serta corak al-Tafsîr al-Sûfî dalam pandangan al-Ghazâlî adalah keterhubungan struktural yang tidak bisa dilepaskan antara dimensi esoteris dan eksoteris atau dalam bahasa al-Râzî, *al-Haqîqah innamâ tafsîr mafhûmatan bi i'ânah al-Syarî'ah wa al-Bâtinah innamâ tafsîr mafhûmatan bi i'ânah al-Zâhirah*. Namun sebelum itu perlu kiranya melihat tanggapan al-Ghazâlî terhadap penafsiran yang otoritasnya hanya disandarkan pada *naql*. Dalam *Ihyâ' 'ulûm al-Dîn*, al al-Ghazâlî menyatakan:

Apa yang dimaksudkan dengan – pelarangan penafsiran al-Qur'ân – dan hanya didasarkan sesuatu yang ditransmisikan, *naql*, atau didengar – dari otoritas penafsir – meninggalkan metode *istinbât* dan *istiqlâl bi al-Fahm*

(pemahaman individual)! Semua itu sebenarnya salah bahwa seseorang harus berbicara tentang al-Qur'ân – hanya – didasarkan pada naql an sich.⁹⁷

Pendapat al-Ghazâlî tentang tidak bolehnya penafsiran didasarkan pada riwayat diperkuat dengan empat argumentasi fundamental. *Pertama*, hanya beberapa penafsiran nabi terhadap al-Qur'an yang bisa dilacak. Mayoritas penafsiran yang ditransmisikan berasal dari sahabat semisal Ibn 'Abbâs dan Ibn Mas'ûd yang menafsirkan dengan pemahaman mereka sendiri, bukan atas dasar yang mereka dapatkan dari nabi. Oleh sebab itu penafsiran Ibn 'Abbas dan Ibn Mas'ûd dan juga sahabat lainnya disebut tafsir rasional. *Kedua*, sahabat dan para penafsir awal tidak setuju dengan penafsiran ayat-ayat al-Qur'an. *Ketiga*, adanya perbedaan antara penafsiran dan pewahyuan. Hal ini dapat ditunjukkan dalam doa nabi kepada Ibn 'Abbas, *Allâhumma 'Allimh al-Ta'wil*. Dalam hal ini al-Ghazali mengajukan sebuah pertanyaan, "Apabila penafsiran adalah sesuatu yang didengar sebagaimana pewahyuan, *al-Tanzîl*, lalu untuk apa tujuan doa tersebut". *Keempat*, al-Qur'an mengonfirmasi kemungkinan adanya *instibât* individu yang ada dalam al-Qur'an, sebagaimana disebutkan dalam surah al-Nisâ [4]: 83 (Sands, tt).

Argumentasi ini adalah landasan bagi tafsîr sûfî yang ia kembangkan. Untuk melegitimasi tafsir tersebut tentunya harus kembali kepada wacana tafsir otoritatif yang seolah-olah yang disandarkan pada atsar. Karena walaupun tafsîr sûfî tidak disandarkan pada *al-ra'y* tetapi ia juga berada di luar wilayah atsr. Walaupun pada kenyataan historisnya benih-benih itu sudah ada pada masa nabî dan para sahabat. Dengan kata lain al-Ghazâlî secara metodologis menyatakan bahwa *al-Tafsîr al-Sûfî* adalah tafsir yang harus melalui tahapan al-Tafsîr al-Atsarî dan al-Ra'yî yang berkuat pada eksoteris al-Qur'ân. Wilayah ini tidak boleh dilewati dalam pandangan al-Ghazâlî. Baru kemudian seorang mufassir jika sudah melewati kedua tahapan tersebut boleh melakukan penafsiran terhadap dimensi esoteris al-Qur'ân. Lebih lanjut al-Ghazâlî menyatakan, "Sejatinya, penafsiran eksoteris sama halnya dengan pembelajaran bahasa yang diperlukan dalam sebuah pemahaman. Dan tentunya ada pula wilayah-wilayah penafsiran yang hanya bisa dihasilkan dari riwayat dan tidak ada harapan untuk memperluas atau memperdalam dimensi batin-nya tanpa menguasai wilayah zâhir-nya.

b. Ibn al-Jauzî dan Ibn Taymiyyah; Penolakan terhadap al-Tafsîr al-Sûfî

Pernyataan kritis dari Ibn al-Jauzî dapat dilacak dari karyanya yang berjudul *Tablîs Iblîs*. Dalam bukunya ini Ibn al-Jauzî mengidentifikasi serta memperbaiki kesalahan-kesalahan yang ia lihat dari para sarjana muslim, yang kira-kira setengah dari isi dalam bukunya menunjukkan kesalahan-kesalahan sufi (al-Bagdadi, tt). Menurut Ibn al-Jauzî, titik permulaan khayalan, *delusion*, dari para sufi dimulai dari penolakannya terhadap pengetahuan yang diriwayatkan, *transmitted knowledge*.

Dalam konteks penafsiran terhadap al-Qur'ân, Ibn al-Jauzî menghadirkan penafsiran-penafsiran para sufi yang menurutnya keliru. Seperti penafsiran al-Junaid ketika menafsirkan *sanuqriuka falâ tansâ* sebagai sebuah ayat yang menganjurkan agar seseorang tidak melupakan amal perbuatan, *lâ tansa al-'amal bih*. Dalam surah al-A'râf [7]: 169, *wa darasûh mâ fih* al-Junaid menyatakan bahwa penggalan ayat tersebut bermakna *wa tarakû al-'amal bih*, mereka meninggalkan amal perbuatan dengannya (al-Bagdadi, tt). Ibn al-Jauzî menilai bahwa penafsiran al-Junaid ini sudah meninggalkan makna zâhir dan terlepas dari aspek kebahasaan. Karena yang dimaksudkan dalam huruf *lâ* dalam surah al-A'lâ ayat 6 adalah *lâ khabar* bukan *lâ al-Nahy* sebagaimana yang ditafsirkan oleh al-Junaid. Begitu pula pada *darasû* yang seharusnya dimaknani dengan *al-Tilâwah* bukan *al-Tark*.

Selanjutnya penafsiran Abû al-'Abbâs bin 'Atâ yang memaknai *al-Rûh* dalam surâh al-Wâqi'ah [56]: 88-89 dengan *al-Nazar ilâ wajh Allâh 'azza wajal*, melihat wujud Allâh dan *al-Rîhân* dengan *al-Istim'â likalâmihim*, mendengarkan seraya memperhatikan ungunannya dan *wa jannat al-Na'im* dengan tiadanya hijab diantara makhluk dengan tuhan, Allâh. Tentunya, lanjut Ibn al-Jauzî penafsiran seperti ini adalah penafsiran yang bertentangan dengan penafsiran para mufassir (al-Bagdadi, tt). Namun sayangnya Ibn al-Jauzî tidak menampilkan mufassir mana yang dimaksud sebagai mayoritas sehingga penafsiran dari Abû al-'Abbâs 'Atâ dianggap bertentangan. Dalam bacaan penulis tentu yang dijadikan perbandingan oleh Ibn al-jauzî adalah penafsiran eksoteris.

Dalam kritiknya terhadap para sufi Ibn al-Jauzî sampai menggelari mereka dengan *kufir mahd* karena para sufi seolah-oleh mengisyaratkan pada sikap memperolok serta memainkan ayat-ayat al-Qur'ân. Disini seolah Ibn al-Jauzî telah melakukakn hal yang sama dengan Khawârij dengan melakukan klaim kebenaran tunggal pada sebuah penafsiran dan menutup kemungkinan

makna al-Qur'ân yang sampai pada kategori batn, hadd dan matla'. Padahal dalam pandangan al-Ghazâlî selama penafsirannya tidak berada pada wilayah fundamental dan perkara-perkara penting agama, maka janganlah dikafirkan, *fa in kâna ta 'wîlah fî amr lâ yata 'allaqu bi usûl al- 'Aqâid mu muhimmât al-Dîn falâ yukaffir* (al-Ghazâlî, 1993).

Secara umum pernyataan atau komentar Ibn al-Jauzî terhadap al-Tafsîr al-Sûfî yang berkembang pada masanya adalah; 1) tafsir ini adalah tafsir yang para ulama tidak pernah melakukannya, *hâdzâ sya 'un lam yaqulhu ahadun min al-Mufasssîrîn*; 2) tafsir ini nsangat buru karena bertentangan dengan tafsir mayoritas ulama, *hâdzâ qabîhun li annahu yakhtalifu aqwâl al-Mufasssîrîn*; 3) tafsir ini jauh dari kebenaran dan keilmuan, *hâdzihî ba 'îdah al-Sihhah, hâdzâ qillat 'ilm, dan*; 4) tafsir ini jauh dari syari'at dan makna literal yang bertentangan dengan makna esoteris, *fanzurû ikhwânî ilâ hadza al-Takhlît al-Qabîh wa al-Id'â 'alâ al-Syarî'ah anna zâhirahâ yukhâlifu bâtinahâ*.

Pernyataan-pernyataan Ibn al-Jauzî diatas seolah memperlihatkan permasalahan pada penafsiran para sufi adalah hasil daripada kesalahan serta distorisi dari aspek bahasa, penyimpangan dari para mufasssîr, meninggalkan makna-makna zâhir, dan kepercayaan yang salah (Sands, tt).

Disisi lain pernyataan dari Ibn al-Jauzî ini bisa disebut sebagai benih-benih literalitas al-Qur'ân yang sudah tersistematis dalam sebuah metodologi yang mendekatkan kesalahan-kesalahan, terutama sufî, sebagai bentuk penipuan dari syetan. Akan tetapi dalam mengkritik para sufî perihal penafsirannya terhadap al-Qur'ân Ibn al-Jauzî hanya melampirkan penafsiran para sufi secara parsial dan bahkan hanya mengutip dari pendapat para sufi yang lebih menitikberatkan pada makna bâtiniyyah. Padahal ada al-Qusyairî dan Abû Hâmid al-Ghazâlî yang mencoba secara metodologis tidak mempertentangkan antara makna eksoteris dan esoteris.

Selanjutnya ada Ibn Taymiyyah yang merupakan pengagum dari Ibn al-Jauzî, yang memiliki persamaan persepsi tentang pentingnya *al-'ulûm al-Naqliyyah* dan menyerang pemahaman-pemahaman yang bertentangan dengan ilmu tersebut sebagai pengaruh yang salah dari filsafat. Salah satu kritiknya tertuju pada Abû Hâmid al-Ghazâlî dalam beberapa hal terutama perihal praktek spiritual yang mampu mendengar kalâm Allâh sebagaimana nabi Mûsâ.

Dalam pandangan Ibn Taymiyyah pernyataan Abû Hâmid al-Ghazâlî bertentangan dengan kepercayaan yang benar yang disandarkan pada empat imam madzhab, muhadditsîn serta sûfiyya muhaqqiqûn (Ibn Taimiyyah, 1949). Bagaimana pun, Ibn Taymiyyah tidak menolak bahwa ada relasi antara pengetahuan dengan 'amal tetapi ia pun menuntut bahwa pengetahuan ini tidak akan diterima kecuali dengan cara para nabi.

Dalam konteks tafsir Ibn Taymiyyah menulis *Muqaddimah fi usûl al-Tafsîr* yang menolak teori al-Ghazâlî yang tidak membatasi penafsiran al-Qur'ân pada tradisi periwayatan. Sebagaimana yang sudah dipaparkan di awal-awal oleh al-Ghazâlî bahwa penafsiran nabi hanyalah sebahagian sumber penafsiran al-Qur'ân, dan penafsiran berdasarkan riwayat secara mayoritas berasal dari para sahabat yang muncul dari hasil pemikiran mereka sendiri. Dengan kata lain penafsiran para sahabat adalah model pertama dari penafsiran independen, ijtihâd. Pendapat ini bertentangan dengan pendapat Ibn Taymiyyah. Pertama bahwa nabi telah menafsirkan semua makna al-Qur'ân kepada para sahabat sebagaimana nabi telah menjelaskan kepada mereka lafadz lafadznya (Ibn Taimiyyah, 1949) *Kedua*, bahwa sahabat dan ta'biîn memiliki otoritas yang tinggi dalam menafsirkan al-Qur'ân dibandingkan masa-masa selanjutnya.

Ia pun selanjutnya membagi tafsir pada dua kategori yang disebut dengan *musaddaq* dan *mahaqqaq*, yang pertama disandarkan pada riwayat dan yang kedua disandarkan pada istidlâl. Ibn Taymiyyah meyakini bahwa kesalahan pun bukan hanya banyak dilakukan pada kategori kedua pada kategori pertama pun, yang disandarkan pada *naql* pun banyak kesalahan yaitu tidak disandarkannya pada riwayat-riwayat yang otoritatif.

Al-Tafsîr al-Sûfi yang merupakan interpretasi para sufi terhadap al-Qur'ân oleh Ibn Taymiyyah masuk dalam kategori tafsir yang disandarkan pada istidlâl. Akan tetapi banyak dari para sufi, menurut, Ibn Taymiyyah yang salah menempatkan dalil tetapi benar didalam pemaknaanya terhadap al-Qur'ân, *alladzîna yukhtiûna fî al-Dalîl lâ fî al-Madlûl*. Hal ini sebagaimana yang dilakukan oleh al-Sulamî dalam *Haqâiq al-Tafsîr* (Ibn Taymiyyah, 1949).

Bahkan, lanjut Ibn Taymiyyah, penafsiran para sufi bisa masuk dalam kategori *al-Khatâ fî al-Dalîl wa al-Madlûl*. Oleh sebab, sebagai sebuah solusi, metode terbaik dalam penafsiran al-Qur'ân dalam pandangan Ibn Taymiyyah,

bukanlah yang disandarkan pada istidlâl, tetapi penafsiran al-Qur'ân dengan al-Qur'ân (Ibn Taymiyyah, 1949).

Dari keterangan di atas terlihat jelas bahwa pandangan Ibn al-Jauzî-Ibn Taymiyyah bertentangan dengan al-Ghazâlî. Namun yang disayangkan dari Ibn al-Jauzî, terlebih Ibn Taymiyyah, hanya menampilkan beberapa penafsiran dari para sufi terhadap al-Qur'ân. Sehingga ada kecenderungan generalisasi keburukan al-tafsîr sûfî. Alhasil pemahaman kedua belah pihak memang tidak bisa didamaikan.

Dalam hal ini al-Dzahabî menilai sah sebuah tafsîr sûfî karena memiliki klaim legitimasi dari al-Qur'ân dan hadis. Bukan karena ia mengingkari pernyataan dari Ibn Taymiyyah bahwa al-Qur'ân telah ditafsirkan secara keseluruhan oleh Rasûlullâh tetapi lebih kepada upaya menengahi perdebatan antara ulama yang mendukung penafsiran esoteris dan eksoteris di pihak lainnya. Oleh sebab itu al-Dzahabî membuat syarat-syarat agar tafsîr sûfî itu bisa diterima. Bisa diterima dalam arti al-Zahabî mengandung dua makna: Syarat-syarat ini apabila semuanya terpenuhi maka tafsîr sûfî bisa diterima. Adapun arti diterima disini adalah tidak adanya penolakan tanpa adanya keharusan untuk mengambalnya. Adapun yang dimaksud dengan tidak adanya penolakan karena ia – dengan terpenuhinya persyaratan tersebut – tidak bertentangan dengan dimensi eksoteris dan juga tidak sampai pada penyimpangan. Dan ia pun tidak bertentangan dengan dalil-dalil syari'at. Kemudian yang dimaksud dengan '*adam wujûb al-Ahdz bih*' karena tafsîr sûfî adalah suatu – pemahaman – yang didapatkan dan dirasakan oleh hati dan penyandaran terhadap hati, *al-Wijdâniyyah* tidak berdasarkan pada dalil juga pada nalar, tetapi ia merupakan suatu hal yang didapatkan oleh seorang sûfî dari dirinya, dan – sekaligus – merupakan rahasia antara diri dan Tuhan-Nya. Oleh sebab itu dia – yang mengalami proses *wijdâniyah* – harus mengamalkannya tanpa mewajibkan orang lain untuk mengamalkannya (al-Dzahabi, 1946).

Adapun syarat-syarat tersebut adalah: *Pertama*, Al-Tafsîr al-Sûfî tidak boleh bertentangan dengan *al-Tafsîr al-Zâhirî*; dengan kata lain adanya dimensi esoteris disebabkan adanya dimensi eksoteris. Dengan kata lain, pemahaman esoteris al-Qur'ân harus berada dalam konteks *wacana al-Fad al-'Arabî al-Qur'ân*; *Kedua*, Harus memilik *syâhid syar'î* yang akan memperkuat penafsirannya; *Ketiga*, Tidak boleh bertentangan dengan syari'at dan akal dan *Keempat*, sebagaimana yang dinyatakan oleh al-Ghazâlî bahwa klaim terhadap al-tafsîr sûfî baru boleh dikatakan jika telah melalui pra syarat al-Tafsîr al-

Zâhirî. Pernyataan al-Ghazâlî (sesorang yang mengakui memahami rahasia-rahasia al-Qur'ân namun belum menyentuh otoritas eksoterisnya seperti ia sampai di ruang inti rumah tanpa melewati pintu).

Disini al-Dzahabî tidak lagi berdebat tentang metodologi penafsiran tetapi berlanjut pada sikap yang seharusnya orang miliki terhadap al-Tafsîr al-Sûfî. Karena perdebatan metodologis itu sendiri berpegang pada *al-Adillah al-Syar'iyyah* masing-masing yang terutama al-Ghazâlî menembangkannya dengan premis-premis logika dengan senantiasa menjaga sikap moderatnya terhadap keberlakuan penafsiran eksoteris terhadap penafsiran esoteris. Sikap yang ditunjukkan oleh al-Dzahabî di sisi lain memang harus dilakukan agar kekayaan intelektual para ulama sufi dalam konteks penafsiran al-Qur'ân tidak tertutupi hanya karena argumentasi penolak tafsîr sûfî.

IV KESIMPULAN

Dari paparan singkat tentang diskursus tafsir esoteris di dalam al-Qur'an dapat disimpulkan tiga poin utama. *Pertama*, Tafsir sûfî adalah tafsir yang menitikberatkan pada dimensi makna esoteris al-Qur'an, sebagaimana dijelaskan di dalam Hadis yang menjelaskan tentang multidimensi makna al-Qur'an. Oleh sebab itu tafsir ini memiliki legitimasi teologis dan historis dari Rasulullah. *Kedua*, tafsir esoteris haruslah didasarkan pada makna literalitas, tekstual ayat. Hal ini didasarkan pada pandangan al-Ghazâlî yang dipertegas oleh Muhammad Husein al-Dzahabî. Walaupun demikian banyak tafsir sûfî yang menanggalkan literalitas al-Qur'an. Jenis ini banyak terdapat di dalam tafsîr sûfî nazârî, tafsir esoteris teoretis, seperti Ibn 'Arabi. *Ketiga*, tafsir esoteris yang karena sumbernya adalah wijdâniyyah individu seorang sufi, maka hasil penafsirannya bukanlah kewajiban yang harus diamalkan oleh orang lain.

DAFTAR PUSTAKA

- Abrar, Arsyad. (2015). *Memahami Tafsir Sufi Sejarah, Sumber dan Metode: Studi terhadap Tafsir al-Sulamî dan al-Qusyayrî*. Ciputat: Cinta Buku Media.
- Al-Amin, Habibi. (2016). *Emosi Sufistik dalam Tafsir Ishari: Melacak Kejiwaan Mufassir*. Ponorogo: PIP Press,
- Al-Alûsî. (2008). *Rûh al-Ma'ânî*. DVD ROM al-Maktabah al-Syâmilah.
- Al-Bagdâdî. (tt). Abû al-Farj bin al-Jauzî, *Tablîs Iblis*. Dâr Ibn Khaldûn.
- Al-Dzahabî. (1946). Muhammad Husain. al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn.

- Al-Ghazâlî, Abû Hâmid. (1993). *Faisal al-Tafrîqah bain al-Islâm wa al-Zindiqah*. tk: ttp.
- Al-Ghazâlî, Abû Hâmid. (1964). *Ihyâ 'ulûm al-Dîn*. Beirut: Dâr al-Ma'rifah.
- Ali, Mukti. (2015). *Islam Madzhab Cinta: Cara Sufi Memandang Dunia*. Bandung: Mizan.
- Al-Kalâbâdzî, Abû Bakr. (1994). *Kitâb al-Ta'arruf li Madzhab Ahl al-Tasawwuf*. al-Qâhirah: Maktabah al-Khâniyât.
- Al-Kubrâ, Najm al-Dîn dan al-Simânî. (2009). *al-Ta'wîlât al-Najmiyyah* ed. Ahmad Farîd al-Mizyâdî. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Mutârî, Abdullah bin Alî al-Maumûnîn. (2006). *al-Taisîr fi 'Ilm al-Tafsîr min Awwal al-Kitâb ilâ Nihâyah Sûrah al-Baqarah. Disertasi Kuliyyah al-Da'wah wa Usûl al-Dîn: Jâmi'ah Ummi al-Qur'ân*.
- Al-Naisâbûrî, Nizâm al-Dîn al-Hasan al-Qummî. (1996). *Gharâib al-Qur'ân wa ragâib al-Furqân*. Beirut: Dâr al-Nasyr.
- Al-Qusyairî, (2007). *Latâif al-Isyârât* ed. Abd al-Latîf Hasan Abd al-Rahman (Lebanon: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah,
- Al-Tabarî, Jarir. (1954). *Jâmi' al-Bayân fi ta'wîl al-Qur'ân*. Mesir. Mustafâ al-Bâbi al-Halabî.
- Al-Tustarî, Muhammad Sahl. (2004). *Tafsîr al-Qur'ân al-'Azîm* ed. Tâhâ Abd al-Raûf Sa'd dan Sa'd Hasan Muhamamd Alî. al-Qâhirah: Dâr al-Haram li al-Turâts.
- Anwar, Rosihon. (2004). *Tafsir Esoterik Menurut Pandangan al-Thabâthabâ'i. Disertasi: Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta*.
- Godlas, Alan "Sûfism" on Andre Rippin (ed.), *The Blackwell Companion to the Qur'ân*. 2006. Malden, Oxford, Victoria: :Blackwell Publishing.
- Gusman, Islah. (2013). *Khazanah Tafsir Indonesia*. Yogyakarta: LkiS.
- Heer, Nicholas. (2002). *Tafsir Esoteris al-Qur'ân Abû Hâmid al-Gazâlî* dalam Nicholas Heer (dkk), *Sufisme Persia Klasik, dari Permulaan hingga Rumi (700-1330)* terj. Gafna Raizha Wahyudi. Yogyakarta: Penerbit Pustaka Sufi.
- Rahmat, Jalaluddin. (2012). *Tafsir Sufi al-Fatihah*. Bandung: Mizan, – Cetakan Baru.
- Sands, Kristin Zahra. (tt). *Sufi Commentaris on the Qur'an in Classical Islam*. London and Newyork: Routledge,

Ibn Taimiyyah. (1949). *al-Radd 'alâ al-Mantiqiyiyîn*. Bombay: al-Matba'ât al-Qayyimâh.