

Globethics Repository



emosi sufistik dalam tafsir ihari

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Thesis
Authors	Al Amin, Habibi
Publisher	Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-14 06:36:58
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/156561

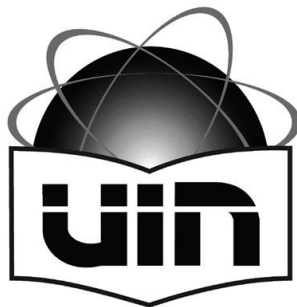
EMOSI SUFISTIK DALAM TAFSIR ISHĀRĪ

Studi atas Tafsīr *Laṭā'if al- Ishārāt* Karya al-Qushairī

Disertasi

Dimajukan untuk Memenuhi Syarat Memperoleh
Gelar Doktor Pengkajian Islam dalam Bidang Ilmu Tafsir

Habibi Al Amin
NIM.10.3.00.1.05.01.0013



Promotor

Prof. Dr. Rif'at Syauqi Nawawi, M.A.

Prof. Dr. Yunasril Ali, M.A.

**SEKOLAH PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI (UIN)
SYARIF HIDAYATULLAH JAKARTA
2015**

EMOSI SUFISTIK DALAM TAFSIR ISHĀRĪ

Studi atas Tafsīr *Laṭā'if al- Ishārāt* Karya al-Qushairī

Disertasi ini dipertahankan pada sidang terbuka Sekolah Pascasarjana Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar Doktor Pengkajian Islam Konsentrasi Tafsir

Promovendus

Habibi Al Amin
NIM.10.3.00.1.05.01.0013

Promotor :

Prof. Dr. Rif'at Syauqi Nawawi, M.A.

Prof. Dr. Yunasril Ali, M.A.

**SEKOLAH PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI (UIN)
SYARIF HIDAYATULLAH JAKARTA
2015**

KATA PENGANTAR

بسم الله الرحمن الرحيم

Segala puji sebagai puncak kekaguman dan keagungan, hanya semata tertuju kepada Allah swt. Dia-lah yang telah menurunkan al-Qur'an dengan keelokan dan kedalaman maknanya. Shalawat serta salam semoga terlimpahkan kepada Nabi Muhammad Saw. dan manusia pilihan-Nya, Nabi dan Rasul Allah sebagai pembawa, penyampai, pengamal, serta penafsir utama *al-Qur'ān al-'Aẓīm*. Alhamdulillah, disertasi dengan judul **EMOSI SUFISTIK DALAM TAFSIR ISHĀRĪ; Studi atas Tafsir *Laḥā'if al- Ishārāt* karya al-Qushairī** ini akhirnya dapat penulis selesaikan. Disertasi ini disusun untuk memenuhi persyaratan memperoleh gelar doktor pengkajian Islam konsentrasi Tafsir pada Sekolah Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta.

Dalam proses penyusunan disertasi ini, penulis telah banyak mendapat arahan, masukan, dan bimbingan dari yang terhormat Bapak Prof. Dr. H. Rifat Syauqi Nawawi, M.A. selaku promotor I dan yang terhormat Prof. Dr. H. Yunasril Ali, M.A. selaku promotor II. Untuk itu, rasa hormat dan terima kasih yang sangat mendalam dihaturkan kepada keduanya, yang di tengah-tengah kesibukannya masih mau menyempatkan diri untuk memberikan arahan yang sangat bernilai kepada penulis. Tidak lupa kepada Prof. Dr. Masykuri Abdillah selaku direktur Sekolah Pascasarjana (SPs), Prof. Azyumardi Azra Direktur SPs sebelumnya, Prof. Suwito, Dr. Yusuf Rahman, Dr. Fuad Jabali dan para dosen Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, yang telah banyak berjasa dalam memberikan wawasan ilmiah. Penulis sampaikan penghargaan kepada mereka, serta *Allahumma yaḥfazhum*.

Penulis menyampaikan terima kasih tak terhingga dan penghargaan kepada Bapak H. SETIANTORO dan keluarga serta seluruh karyawan PT. ANSARI JAYA SAKTI (*Oil and Gas Company*) yang telah memberikan keleluasaan waktu dan pembiayaan dalam proses studi strata III sampai selesainya studi.

Penulis menghaturkan salam sungkem dan “maturnuwun” kepada Ibunda yang telah melahirkan dan merawat dengan penuh kasih sampai penulis diberi kesempatan mengenyam kehidupan. *Rabbighfirli wa li wādayya warḥamhumā kamā rabbayānī ṣaghīra*. Untuk al-marhum abah semoga selalu mendapat limpahan maghfirah dan kenikmatan dari Allah, *Allāhummaghfirlahū warḥamhu wa ‘āfihi wa’fu anhu*.

Kepada istri tersayang Erna Nurhayati, S.Pd.I yang telah selalu sabar mengikhhlaskan waktunya kepada penulis untuk menyelesaikan disertasi, walaupun sering keluar candaan “*kono yah... kelonono laptope, awan bengi ngapeli laptop thok*” (sana yah....tidur sama laptop, siang malam apel sama laptop). Walaupun begitu istri tercinta selalu memberikan motivasi untuk segera menyelesaikan studi dan disertasi. semoga semua itu tercatat sebagai pengabdian seorang istri. Untuk anakku tercinta Kisna Syifaka Aulia, terima kasih sayang..dan maaf karena waktu yang seharusnya menemani untuk bermain akhirnya hilang selama menyelesaikan studi, semoga disertasi ini dapat jadi motivasi semangat belajar dalam mencapai cita-cita di masa depan yang lebih baik. Terima kasih untuk Bapak dan Ibu mertua Mbah Maul dan Mbah Istilah yang telah rela dan tulus membantu penulis dalam menjaga amanah rumah tangga selama penyelesaian disertasi.

Untuk seluruh keluarga Jombang Mas Imron dan ning Nurul, Mas anwar dan Mbak Mia, Adek Mahrus dan dik Falikhah, penulis ucapkan terima kasih atas dukungannya dalam mensupport semangat penulis demi menyelesaikan studi ini. Keluarga Gresik khususnya Mas Anang mbak Khusna, Cak Usup dan istri serta mbak-mbak yang lain penulis sampaikan terima kasih atas dukungannya. Semoga mendapat balasan yang lebih baik. amin

Kepada seluruh jajaran kepengurusan Masjid Raya Cinere-Depok, Masjid at-Taqwa Dapur Susu-Pondok Labu penulis sampaikan terima kasih yang tak terhingga atas bantuan yang diberikan selama menyelesaikan studi doktoral.

Kepada semua pihak yang tidak dapat menyebutkan satu persatu yang telah memberikan dorongan moral dan material untuk suksesnya program studi ini, tidak lupa disampaikan ucapan terima kasih dan penghargaan, semoga segala bantuan mereka dicatat sebagai amal saleh dan dibalas oleh Allah Swt. dengan balasan yang lebih bernilai.

Saya menyadari disertasi ini jauh dari kesempurnaan. Oleh karena itu, saya mengharapkan kritik dari para pembaca demi kesempurnaan penelitian ini. terlepas dari kekurangan-kekurangannya, saya berharap semoga disertasi ini bermanfaat bagi pembaca dan menjadikan amal saleh bagi saya. Amin.

Jakarta, 14 Juni 2015

Habibi Al Amin

SURAT PERNYATAAN

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Habibi Al Amin
NIM : 10.3.00.1.05.01.0013
Tempat/Tgl. Lahir : Jombang, 04 September 1982
Pekerjaan : Dosen Sekolah Tinggi Agama Islam Madiun
Alamat : Jln. Wilis – Desa takeran-Kecamatan Takeran-
Kabupaten Magetan-Jawa Timur- RT/RW: 12/03

Menyatakan dengan sebenarnya bahwa disertasi yang berjudul: **EMOSI SUFISTIK DALAM TAFSIR ISHĀRĪ; Studi atas Tafsir *Laṭā'if al- Ishārāt karya al-Qushairī*** adalah benar-benar karya asli saya dan bukan jiplakan (plagiasi), kecuali kutipan-kutipan yang dijelaskan sumbernya sesuai dengan aturan dan ketentuan yang berlaku di Sekolah Pascasarjana Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta. Apabila ternyata di kemudian hari karya ini terbukti bukan karya asli saya atau merupakan hasil jiplakan maka saya bersedia menerima sanksi berupa pencabutan gelar akademik sesuai yang berlaku di Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

Demikian surat pernyataan ini saya buat dengan sesungguhnya.

Ciputat, 12 Juni 2015

Yang membuat pernyataan

Habibi Al Amin

LEMBAR PERSETUJUAN

Disertasi berjudul **EMOSI SUFISTIK DALAM TAFSIR ISHĀRĪ; Studi atas Tafsir *Laṭā'if al- Ishārāt* karya al-Qushairī** yang ditulis oleh Habibi Al Amin, NIM: 10.3.00.1.05.01.0013 telah disetujui oleh Promotor I untuk diajukan ke sidang Ujian Pendahuluan Disertasi di Sekolah Pascasarjana Universitas Islam Negeri (SPS UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta.

Promotor I	Disetujui:
	Di : Jakarta
	Tanggal
Prof. Dr. Rif'at Syauqi Nawawi, MA	

LEMBAR PERSETUJUAN

Disertasi berjudul **EMOSI SUFISTIK DALAM TAFSIR ISHĀRĪ; Studi atas Tafsir *Laṭā'if al- Ishārāt* karya al-Qushairī** yang ditulis oleh Habibi Al Amin, NIM: 10.3.00.1.05.01.0013 telah disetujui oleh Promotor II untuk diajukan ke sidang Ujian Pendahuluan Disertasi di Sekolah Pascasarjana Universitas Islam Negeri (SPS UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta.

Promotor II	Disetujui:
	Di : Jakarta
	Tanggal
Prof. Dr. Yunasri Ali, MA	

SURAT PENGESAHAN

Disertasi berjudul **EMOSI SUFISTIK DALAM TAFSIR ISHĀRĪ**; **Studi atas Tafsir *Laṭā'if al- Ishārāt* karya al-Qushairī** yang ditulis oleh Habibi Al Amin, NIM: 10.3.00.1.05.01.0013 telah lulus pada ujian pendahuluan pada Jumat 10 Juli 2015 dan telah diperbaiki sesuai dengan saran dan komentar Tim Penguji.

Jakarta, Agustus 2015
Penguji

Prof. Dr. Zaitunah Subhan, M.A.

SURAT PENGESAHAN

Disertasi berjudul **EMOSI SUFISTIK DALAM TAFSIR ISHĀRĪ**; **Studi atas Tafsir *Laṭā'if al- Ishārāt* karya al-Qushairī** yang ditulis oleh Habibi Al Amin, NIM: 10.3.00.1.05.01.0013 telah lulus pada ujian pendahuluan pada Jumat 10 Juli 2015 dan telah diperbaiki sesuai dengan saran dan komentar Tim Penguji.

Jakarta, Agustus 2015
Penguji

Prof. Dr. Hamdani Anwar, M.A.

SURAT PENGESAHAN

Disertasi berjudul **EMOSI SUFISTIK DALAM TAFSIR ISHĀRĪ**; **Studi atas Tafsir *Laṭā'if al- Ishārāt* karya al-Qushairī** yang ditulis oleh Habibi Al Amin, NIM: 10.3.00.1.05.01.0013 telah lulus pada ujian pendahuluan pada Jumat 10 Juli 2015 dan telah diperbaiki sesuai dengan saran dan komentar Tim Penguji.

Jakarta, Agustus 2015
Penguji/Promotor I

Prof. Dr. Rif'at Syauqi Nawawi, M.A.

SURAT PENGESAHAN

Disertasi berjudul **EMOSI SUFISTIK DALAM TAFSIR ISHĀRĪ**; **Studi atas Tafsir *Laṭā'if al- Ishārāt* karya al-Qushairī** yang ditulis oleh Habibi Al Amin, NIM: 10.3.00.1.05.01.0013 telah lulus pada ujian pendahuluan pada Jumat 10 Juli 2015 dan telah diperbaiki sesuai dengan saran dan komentar Tim Penguji.

Jakarta, Agustus 2015
Penguji/Promotor II

Prof. Dr. Yunasril Ali, M.A.

SURAT PENGESAHAN

Disertasi berjudul **EMOSI SUFISTIK DALAM TAFSIR ISHĀRĪ**; Studi atas Tafsir *Laṭā'if al- Ishārāt* karya al-Qushairī yang ditulis oleh Habibi Al Amin, NIM: 10.3.00.1.05.01.0013 telah lulus pada ujian pendahuluan pada Jumat 10 Juli 2015 dan telah diperbaiki sesuai dengan saran dan komentar Tim Penguji.

Jakarta, Agustus 2015
Penguji/Ketua Sidang

Prof. Dr. Masykuri Abdillah, M.A.

ABSTRAK

Habibi Al Amin. 2015. *Emosi Sufistik dalam Tafsir Ishārī*. Studi atas Tafsir *Laṭā'if al-Ishārāt* karya al-Qushairī. Disertasi Sekolah Pascasarjana Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta.

Disertasi ini menyimpulkan bahwa metodologi penafsiran al-Qushairī dalam *Laṭā'if al-Ishārāt* dipengaruhi oleh unsur emosi sufistik. Hal ini dibuktikan dengan emosi yang ditampilkan al-Qushairī dalam penafsiran sufistiknya terhadap ayat-ayat al-Qur'an. Unsur emosi diekspresikan al-Qushairī dalam bentuk penafsiran bahasa syair. Di antara emosi itu adalah; emosi cinta penghambaan (*al-maḥabbah al-'ubūdiyyah*) dan emosi cinta kekasih (*al-'ishq al-muḥibb*). Disertasi ini menunjukkan bahwa unsur emosi ikut berkontribusi dalam metodologi tafsir melalui bahasa simbolis dan bahasa syair dalam penafsiran.

Emosi cinta penghambaan terlihat pada penafsiran al-Qushairī terhadap ayat-ayat yang berkaitan dengan beberapa hal: pertama penafsiran tentang sifat-sifat kemahaan Allah. Kedua, sifat-sifat ubudiyah manusia. Ketiga, penafsiran tentang huruf *muqāṭa'ah* pada awal surat. Keempat, penafsiran tentang simbol-simbol kedekatan seorang hamba dengan Tuhan. Emosi cinta kekasih (*al-'ishq al-muḥibb*) terlihat pada penafsiran al-Qushairī terhadap ayat-ayat yang berkaitan dengan janji manis Allah kepada hamba. Dalam tafsirnya baik jilid I, II dan III al-Qushairī konsisten melakukan penafsiran dengan mengekspresikan emosi sufistiknya melalui syair. Pada jilid satu ada 305 (tiga ratus lima) syair, jilid kedua 239 (dua ratus tiga puluh sembilan) syair dan jilid ketiga ada 152 (seratus lima puluh dua) syair.

Kesimpulan ini merevisi pendapat *pertama*, Ignaz Goldziher yang mengatakan bahwa tafsir sufi itu didominasi oleh faktor ideologis dari pada faktor-faktor yang lain. Titik fokus tafsir sufi ditulis hanya untuk memperkuat eksistensi ideologi sufi agar terkesan mapan berdasarkan dalil-dalil al-Qur'an. *Kedua*, Ian McConnon menegaskan bahwa substansi teologi dalam bahasa-bahasa puitis yang digunakan dalam tradisi sufi adalah untuk mensupport keberadaan kelompok sekte mereka.

Disertasi ini memperkuat pendapat beberapa tokoh sebelumnya; *pertama* Khālid 'Abdurrahmān mengatakan bahwa tafsir sufi, merupakan wujud keseriusan spiritual yang bertumpu pada pengetahuan *riyāḍah* yang menghasilkan kehalusan emosi. *Kedua*, Michael A. Sells menyimpulkan bahwa tulisan-tulisan 'Abdul Karīm ibn Hawāzin al-Qushairī sangat kaya dengan kerangka narasi indah, keragaman bahasa dan aspek emosi.

Sumber utama yang digunakan dalam penelitian ini adalah kitab tafsir sufi yang otoritatif yaitu tafsir al-Qushairī (w. 465 H /1072 M) *Laṭā'if al-Ishārāt*. Metode yang digunakan adalah penelitian kepustakaan (library research). Pendekatan yang dipakai adalah pendekatan sufi dan kritik sastra (*'ilm al-balāghah*). Pendekatan sastra Arab (*'ilm al-balāghah*) dipakai untuk membaca penafsiran al-Qushairī yang menunjukkan gejala-gejala emosi berupa syair.

Sedangkan pendekatan sufi digunakan untuk membaca korelasi penafsiran ayat-ayat al-Qur'an dengan tasawuf.

Kata Kunci: tafsir *ishāri*, metodologi tafsir, syair, emosi.

ملخص البحث

حبيبي الأمين، ٢٠١٥. العاطفة الصوفية في التفسير الإشاري: دراسة التفسير القشيري المسمى بلطائف الإشارات.

خلاصة هذا البحث أن منهج التفسير الصوفي للقشيري في كتابه المسمى بلطائف الإشارات مسند على عنصر عاطفة المفسر، وقد استدلت هذه الخلاصة بأن عواطف المفسر قد قدمها القشيري في تفسيره المسمى بلطائف الإشارات. و العواطف هي عاطفة المحبة العبودية و عشق المحب. و عنصر العاطفة يدلها القشيري من خلال الرمز اللغوية التأويلات و قصيدة الشعر. وهذا البحث في الحقيقة يدل أن العاملة العاطفية تؤثر كثيرا في منهج التفسير الصوفي على طريقة اللغة الرمزية و الشعر. .

وأثر عاطفة المحبة العبودية في التفسير تدلها التأويلات الآيات القرآنيات المتعلقة : الأولى في تأويل صفات الله المعظمة، الثانية تأويل صفات العبد للعبودية، الثالثة تأويل حروف المقطعة فواتح السور و الرابعة تأويل الآيات القرآنيات عن سمة العبد المتقرب الى الله. وأثر عاطفة و عشق المحب في التفسير تدلها التأويلات الآيات القرآنيات المتعلقة بوعده الله و البشرى به. و قد قام محمد ابو القاسم عبد الكريم ابن هوازن القشيري دائما في التفسير على طريقة الشعر تصور الأحوال و المقامات. و قد احتوى تفسير لطائف الإشارات ثلاثة أجلا على كثير من الشعر وفي الجلد الأول كان أشعاره زيد من ٣٠٥ شعرا (خمس و ثلاث مائة) وفي الجلد الثاني كان أشعاره زيد من ٢٣٩ (تسع و ثلاثين و مائتين) شعرا وفي الجلد الثالث كان أشعاره زيد من ١٥٢ (اثنا و خمسين و مائة). شعرا

ولذلك فإن هذه الخلاصة ترفض و تعيد النظر في آراء المتقدمين. الأول إغنازخلمر (Ignaz Goldziher) وقد قال أن التفسير الصوفي قد قيم على اسس الأيديولوجية (ideology) وهذه الجانب أكثر من غيرها. وقد رأى أن التفسير الصوفي يرجع إلى النصوص القرآنيات لتقوية طائفة الصوفية لا أجل إلا ذلك لتظهر أنها راسخة عندما لا. الثاني، إين مكنون (Ian McConnon)، وقد قال أن حقيقة اللغات الأدبية البديعة تقدمها الصوفية لتثبت طائفته وجودا ثابتا ما تبني على بناء الأيديولوجية فقط لا غيره. وهذه بحثي تثبت أن التفسير الصوفية لم تبني على أسس الأيديولوجية (مذهب طائفة الصوفية) فقط ولو كان الظاهر أنها تأثرت فيها ولكن أن ممارسة تأويلات الصوفية تنفيذ العواطف النفسية عند المفسر، و العكس ليست تسعى مبرر للمذهب الصوفية فقط.

هذا البحث يؤيد ما قاله المتقدمون من الباحثين السابقين. الأول خالد عبد الرحمن وقد قال أن التفسير الصوفي أثمر من خطورة الروحية الإلهية التي تقوم على رياضة النفس

وبدلل على دقة الذوق. الثاني ما قاله Michael A. Sells وقد قال أن كتب عبد الكريم بن هوازن القشيريّ غالباً تركب من اللغات الأدبيّة البديعة وزيّنت بتنوع الجوانب العاطفية. و المصدر الأولى لهذا البحث هو كتاب الفسير لطائف الإشارات لمحمد ابو القاسم عبد الكريم ابن هوازن القشيريّ و بعض مؤلفاته الأخرى التي تدعم ما في الفسير لطائف الإشارات فمنهج هذا البحث هو البحث المكتبية. وأما طريقة قراءتها فمنهج الصوفيّ ودراسة الأدب. فمنهج الصوفيّ لقراءة نص التفسير و تعلقه بالتصوف و أما ودراسة الأدب لقراءة نص التفسير و تعلقه باللغة الأدبيّة.

كلمات البحث: : التفسير الإشاريّ ، منهج التفسير ,الشعر والعاطفة

ABSTRACT

Habibi Al Amin. 2015. *Sufistic Emotion in Sufi's Interpretation : A Study of al-Qushairi Laṭā'if al-Ishārāt*. Dissertation. Post-graduate School of Islamic State University Syarif Hidayatullah of Jakarta.

This dissertation concludes that methodology of al-Qushairi's interpretation in his interpretation book *Laṭā'if al-Ishārāt* is more dominated by emotional side of interpreter. This is shown by the variety of emotions displayed al-Qushairi in his interpretation book. The variety of emotions are the emotional love of worship (*al-maḥabbah al-'ubūdiyyah*) and emotional love of lover (*al-'ishq al-muhibb*). This dissertation shows that emotional factors contribute to the sufistic interpretation methodologies through the symbols of the language by the form of poetic language.

The emotional love of worship (*al-maḥabbah al-'ubūdiyyah*) looks at al-Qushairi's verses interpretation it have relation with four aspect: first, about Allah the Greateast, secondly about worship of man, third about *ḥuruf muqatta'ah fawātiḥ al-suwar*, fourth about the simbol of man's nearby to Allah. Emotional love of lover (*al-'ishq al-muhibb*) looks at al-Qushairi's verses interpretation it have relation with Allah's promise for worshipman. in his interpretation book *Laṭā'if al-Ishārāt* of al-Qushairi's interpretation he interpreted by expression his emotion through poetic language. In his interpretation book volume I there are 305 poems, volume II there are poems, and volume III there are 152 poems.

This conclusion revises the first opinion, Ignaz Goldziher, who says that the sufistic interpretation was dominated by ideological factor than other factors. The focus point of sufistic interpretation is written only to reinforce the existence of the sufistic ideology in order to be seen more well-established based on the arguments of the Koran. Secondly, Ian McConnon confirmed that teological substance of usage poetry language is often built to strengthen ideological building only. This dissertation proves that the sufistic interpretation shows the sufistic ideology (model/sect) of an interpreter, but those interpretations were reflection of interpreter's psychological emotion, not merely seeking a justification for that sufistic ideology (model/sect).

This dissertation confirms and strengthens some scholars' opinion; first, Khalid 'Abdurrahman who said that the sufistic interpretation is an evidence of spiritual seriousness, which is based on knowledge from *riyāḍah* that produces fine spiritual emotion (*dhauq*). Second, Michael A. Sells concluded that the writings of 'Abdul Karim ibn Hawazin al-Qushairi are very rich of beautiful narrative framework, the diversity of language and emotional aspects.

The primary data sources used in this research are the authoritative book of sufi interpretations, al-Qushairi (d. 465 H /1072 M) entitled *Laṭā'if al-Ishārāt*. The method used by the researcher is the library research. The approach used in this research is a sufistic approach and literary criticism (*'ilm al-balāghah*). The Arabic literary criticism (*'ilm al-balāghah*) used to read the interpretation of al-Qushairi

which shows symptoms such as emotional poems. Whereas the Sufi approach used to read the correlation of interpretation on the Koran verses by sufistic.

Keywords: sufistic interpretation, methodology of interpretation, poem, emotion.

. PEDOMAN TRANSLETERASI ARAB-LATIN

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	Alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	Ba	b	Be
ت	T	t	Te
ث	Sa	th	te dan ha
ج	Jim	j	Je
ح	Ha	ḥ	ha (titik di bawah)
خ	Kha	kh	ka dan ha
د	Dal	d	De
ذ	Zal	dh	de dan ha
ر	Ra	r	Er
ز	Zai	z	Zet
س	Sin	s	Es
ش	Shin	sh	es dan ha
ص	Sad	ṣ	es (dengan titik di bawah)
ض	Dad	ḍ	de (dengan titik di bawah)
ط	T	ṭ	te (dengan titik di bawah)
ظ	Za	ẓ	zet (dengan titik di bawah)
ع	‘ain	...‘.....	Koma terbalik di atas

غ	Gain	gh	ge dan ha
ف	Fa	f	Ef
ق	Qaf	q	Qi
ك	Kaf	k	Ka
ل	Lam	l	El
م	Mim	m	Em
ن	Nun	n	En
و	Wau	w	We
ه	Ha	h	Ha
ء	hamzah	...’ ...	Apostrof
ي	Ya	y	Ye

Catatan:

Huruf *al-madd* berupa *al-alif* dilambangkan dengan ā seperti *nāma* (نام). Huruf *al-madd* berupa *al-wāw* dilambangkan dengan ū seperti *nāmū* (ناموا). Huruf *al-madd* berupa *al-yā’* dilambangkan dengan ī seperti *nīma* (نيم). Huruf *al-tā’ al-marbūṭah* (ة) yang terletak di akhir kata ditulis *h*, sedangkan *al-tā’ al-marbūṭah* (ة) yang menjadi *al-muḍāf* ditulis *t* seperti *shahwat al-nafs* (شهوة النفس), kata yang di akhirnya *al-tā’ al-marbūṭah* (ة) yang menjadi *sifat* dan *mawsūf* ditulis *h* seperti *al-Risālah al-Qushairiyyah* (الرسالة القشيرية). Tanda titik tiga berderet (...) adalah pemisah antara *al-‘arūḍ* (penggalan bait pertama) dengan *al-ḍarb* (penggalan bait kedua) dalam bait-bait syair.

DAFTAR ISI

Kata Pengantar	iii -iv
Pernyataan Bebas Plagiasi	v
Persetujuan Pembimbing	vi - vii
Surat Pengesahan Penguji ...	viii - xii
Abstrak	xiii - xvi
Pedoman Transliterasi	xvii - xviii
Daftar Isi	xix

BAB I PENDAHULUAN ... 1

- A. Latar Belakang Masalah ... 1
- B. Permasalahan ... 17
 - 1. Identifikasi Masalah ... 17
 - 2. Pembatasan Masalah ... 18
 - 3. Perumusan Masalah ... 18
- C. Penelitian Terdahulu yang Relevan ... 18
- D. Tujuan Penelitian ... 20
- E. Manfaat dan Signifikansi Penelitian ... 20
- F. Metode Penelitian ... 21
 - 1. Sumber Data Penelitian ... 21
 - 2. Pendekatan Penelitian ... 21
 - 3. Langkah-Langkah Penelitian ... 21
- G. Sistematika Pembahasan ... 22

BAB II METODOLOGI TAFSIR BI AL-ISHĀRĪ... 25

- A. Karakteristik Tafsir *bi al-Ishārī* ... 26
- B. Epistemologi Penafsiran dalam Tradisi Kaum Sufi ... 35
- C. Ideologisasi Tafsir Sufi dalam Pandangan Orientalis ... 42
- D. Tafsir Sufi; Persimpangan Tafsir dan Ekspresi Sufi ... 53

BAB III TAFSIR *LAṬĀ'IF AL-ISHĀRĀT* DALAM PERSPEKTIF TASAWUF DAN PSIKOLOGI SASTRA ... 61

- A. Al-Qushairī dan *Laṭā'if al-Ishārāt* dalam Peta Keilmuan Tafsir Sufi ... 62
- B. Membaca Tafsir Sufi dengan Psikologi Sastra... 68
- C. Psikoanalisis Sastra Sufi dalam Tafsir *Laṭā'if al-Ishārāt* ... 77
- D. Aktualisasi Kejiwaan al-Qushairī dalam *Laṭā'if al-Ishārāt* ... 88

BAB IV TAFSIR EMOSIONAL AL-QUSHAIRĪ.

- A. Definisi Tafsir Emosional ... 99
- B. Tafsir Emosional dalam *Laṭā'if al-Ishārāt*. ... 104
- C. Ekspresi Cinta Penghambaan (*al-Mahabbah al-'Ubūdiyyah*) dalam Penafsiran ... 117
 - a. QS. Al-Fātiḥah ... 118
 - 1. Penafsiran *al-ḥamd lillāh* QS. Al-Fātiḥah ayat ke-2 ... 118
 - 2. Penafsiran *Rabb* QS. Al-Fātiḥah ayat ke-2 ... 125
 - 3. Penafsiran *mālik* QS. Al-Fātiḥah ayat ke-4 ... 130
 - 4. Penafsiran *na'bud* dan *nasta'in* QS. Al-Fātiḥah ayat ke-4 ... 131
 - b. QS. Al-Baqarah ... 137
 - 1. Penafsiran huruf *muqāṭa'ah* alif lam mim (الم) QS. Al-Baqarah ayat 1... 137
 - 2. Penafsiran *al-kitāb* QS. Al-Baqarah/2:2 ... 142
 - 3. Penafsiran lafal *yu'minūn bil-ghayb* QS. Al-Baqarah:2/3 ... 144
 - c. QS. Ali Imran ... 148
 - 1. Penafsiran *ulul 'ilmi* (أُولُوا الْعِلْمِ) QS. Āli Imran ayat 18 ... 148
 - 2. Penafsiran *bayt / rumah* (بَيْتٍ) QS. Āli Imran 3/96 ... 150
 - d. QS. Yunus ... 152
 - 1. Penafsiran *shams* (matahari), *qamar* (bulan), dan *nūr* (cahaya) QS. Yunus/10:5 ... 152
 - 2. Penafsiran *ikhtilāf al-layl wa al-nahār* (اِخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ) QS. Yunus/10:6 ... 153

c. QS. Hud ... 156

1. Penafsiran *adhaqnā* /kami berikan rasa (أَذَقْنَا) QS. Hud/11:9 ...
... 156

D. Penafsiran Cinta Kekasih (*Ishq al-muḥibb*)... 160

a. QS. Al-Baqarah. ... 161

1. Penafsiran *bashshir alladhīna āmanū* (وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا) QS. Al-Baqarah /2:25 ... 161

b. QS. Ali Imran ... 162

1. Penafsiran *ḍamīr ka* (عَلَيْكَ) QS. Āli ‘Imrān /3:4 ... 163
2. Penafsiran *tunfiqū mimmā tuḥibbūn* (تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ) QS. Āli Imrān /3:92 ... 165

c. QS. Yunus ... 167

1. Penafsiran *al-ẓann*/persangkaan (الظَّنَّ) QS. Yunus/10:22 ...
... 167
2. Penafsiran *tahdī*/memberi hidayah (تَهْدِي) QS. Yunus/10:43
... 168

d. QS. Hūd ... 170

1. Penafsiran *shāhid* (شاهد) QS. Hud/11:17 ... 170
2. Penafsiran *bi al-bushrā* QS. Hud/11:69-70 ... 172
3. Penafsiran *wa ma nu’akhkhiruh* QS. Hud/11:104 ... 173

e. QS. Al-Muṭaffifin/83 ... 174

1. Penafsiran *naḍrat al-na’īm* QS. Al-Muṭaffifin/83:24 ... 174

**BAB V UNSUR EMOSI SEBAGAI MODEL PENAFSIRAN AL-QUSHAIRĪ. ...
... 179**

- A. Tafsir Syair al-Qushairī; khazanah Penafsiran al-Qur'an 179
- B. Emosionalitas Syair al-Qushairī dalam
Sejarah Metodologi Tafsir ... 193
- C. Unsur Emosi Sufistik al-Qushairī dalam Metodologi Tafsir ... 202
- D. Aplikasi Tafsir Emosional al-Qushairī (*al-tafsīr bi al-infi'āl*/Tafsir
Ekspresif) ... 209

BAB VI PENUTUP ... 213

- A. Kesimpulan ... 213
- B. Temuan ... 214
- C. Rekomendasi ... 214

DAFTAR PUSTAKA ... 215

LAMPIRAN I DAFTAR AYAT DALAM DISERTASI ... 233

**LAMPIRAN II DAFTAR PENAFSIRAN AL-QUSHAIRI YANG DIGUNAKAN
DALAM DISERTASI ... 235**

**LAMPIRAN III DAFTAR SYAIR AL-QUSHAIRI YANG DIGUNAKAN DALAM
DISERTASI ... 241**

INDEKS ... 247

BIODATA PENULIS 261

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Secara umum dapat dikatakan bahwa kitab-kitab tafsir dari yang klasik sampai kontemporer menggunakan dua pendekatan. Pertama, pendekatan eksoterik (*ẓāhir*) yakni tafsir yang lebih menitikberatkan pada sisi lahir teks-teks Al-Qur'an. Kedua, pendekatan esoterik (*bāṭin*), yakni tafsir yang lebih menitikberatkan pada sisi isyarat atau pesan batin yang secara implisit terkandung di balik teks-teks lahiriah Al-Qur'an dalam wadah tafsir sufi maupun tafsir *ishārī*. Pendekatan eksoterik mengelaborasi seluruh potensi makna teks lahiriah yang ada sesuai keahlian mufasssir. Para ahli semisal Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī¹ (849–911 H / 1445–1505 M) dengan *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*² banyak membuat aturan-aturan jelas yang dapat dikatakan standar baku dalam pendekatan eksoterik. Buku lain misalnya *Manāhil al-'Irḥān*.³ yang ditulis oleh Muḥammad 'Abd al-'Aẓīm al-Zarqānī⁴ (1367 H/1948 M) menjelaskan metodologi penafsiran pada lafaz Al-Quran secara jelas, syarat-syarat, dan kriteria kemampuan mufasssir.

Perhatian para ulama terhadap pendekatan eksoterik lebih dominan dari pada pendekatan esoterik. Di antara indikasinya adalah keberhasilan mereka dalam

¹ Nama lengkapnya al-Imām Jalāl al-Dīn 'Abd Raḥmān bin al-Kammāl Abī Bakr bin Muḥammad bin sābiq al-Dīn ibn al-Fakhr 'Uthmān ibn Nāzir al-Dīn al-Himam al-Khaḍirī al-asyūṭī al-Shāfi'ī. lahir di daerah asyūṭ dekat Maroko Sabtu malam Ahad, Rajab 849 H, wafat pada Kamis 19 Jumādīl ūlā 911 H. Dia hapal al-Qur'an sebelum umur 8 tahun. Diantara Guru-gurunya: Shaikh Aḥmad Shihābuddīn al-Shārmisāhī (ahli faraid), Shaikh al-Islam 'umar al-Bulqīnī (ahli fiqh), 'ālim al-dīn Ṣāliḥ bin 'Umar al-Bulqīnī (ahli fikih), al-ustadh Muḥyiddīn al-Kāfījī (ahli tafsir, ilmu usūl, bahasa Arab, dan sastra). Shaikh Sharaf al-Dīn al-Manāwīy. Salah satu murid kesayangannya adalah Shaikh al-Dāwūdī al-Miṣriy al-Shāfi'iy, seorang ahli hadits terkemuka di Mesir. Teman seangkatan belajarnya adalah Shaikh Shamsuddīn al-Sakhāwī dan Shaikh 'Ali al-Ashmūnī. Buku-buku karangan yang sampai kepada kita ada 600 judul buku, meliputi kajian: tafsir dan ilmu tafsir, hadits dan ilmu hadits, fiqh dan ushul fiqh, sastra dan tata bahasa Arab, dan sejarah. Lihat penjelasan Muḥammad Sālim Hāshim dalam *-turjumat al muallif-* : al-imam Jalāl al-Dīn 'Abd Raḥmān bin al-Kammāl abī Bakr al-Suyūṭī al-Shāfi'iy, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Bairūt: Dār al Kitāb al-'Ilmyyah, TT), Juz I, 4-7.

² Buku ini terdiri dari dua juz (jilid). Secara fisik juz pertama memuat 404 halaman dan juz kedua 406 halaman (buku dengan penerbit Dār al Kitāb al-'Ilmyyah). Buku ini total membahas 80 tema mulai dari tema mengetahui ayat-ayat makkiyah dan madaniyyah sampai dengan tema kaidah-kaidah penting yang harus diketahui seorang mufasssir (juz I), sedangkan juz kedua (II) dimulai dari tema ayat-ayat *muḥkam* dan *mutashābih* sampai dengan tingkatan-tingkatan para mufasssir. Buku ini dianggap sebagai induk dari buku-buku ilmu tafsir dan 'ulūm al-Qur'an karena buku ini sering dijadikan rujukan, misalnya buku *Manāhil al-'Irḥān* banyak merujuk pada buku *al-Itqān*. Buku ini dijadikan standar kurikulum pengajaran di banyak pesantren al-Qur'an di Indonesia dan universitas Islam.

³ Buku ini terdiri dari dua jilid berisi tentang kajian ulumul Qur'an. Lihat Muḥammad 'Abd al-'Aẓīm al-Zarqānī, *Manāhil al 'Irḥān* (Bairūt: Dār al-Kutub, 1996)

⁴ Muḥammad 'Abd al-'Aẓīm al-Zarqānī keturunan ja'fariyyah yang berada di Mesir bagian Barat di daerah Zarqān. Dia lahir pada permulaan abad 14 Hijriyah, tanggal kelahirannya masih belum dapat ditelusuri. Karir puncaknya diraih dengan predikatnya sebagai guru besar di bidang 'ulūm al-Qur'an di fakultas usuluddin Universitas Al-Azhar Mesir. Lihat Muḥammad 'Abd al-'Aẓīm al-Zarqānī, *Manāhil al 'Irḥān* (Bairūt: Dār al-Kutub, 1996), mukaddimah penerbit.

merumuskan beragam metodologi (*manhaj*) dan kaidah penafsiran eksoterik. Kita dapat dengan mudah menemukan kaidah-kaidah penafsiran eksoterik dalam buku-buku rujukan ilmu tafsir. Kaidah yang sangat populer dalam akademik penafsiran al-Qur'an diantaranya pertama kaidah *al-'ibrah bi 'umūm al-lafẓ lā bi khuṣūs al-sabab* yaitu pendekatan penafsiran ayat dengan metode eksplorasi tekstual. Pendekatan tekstual ini mencoba menjelaskan ayat dari sisi pengungkapan makna teks tanpa terbelenggu pada sebab-sebab khusus yang melatari turunnya sebuah ayat atau kepada siapa ayat diturunkan. Kedua, *al-'ibrah khuṣūs al-sabab lā bi umūm al-lafẓ* yaitu pendekatan penafsiran dengan metode eksplorasi histori atau sejarah yang melatar belakangi turunnya sebuah ayat. Pendekatan ini menekankan bahwa untuk memahami sebuah ayat diperlukan pemahaman yang mendalam tentang kenapa sebuah ayat itu diturunkan, peristiwa apa yang melatarbelakangi turunnya ayat, bagaimana kondisi budaya dan sosial pada saat turunnya ayat baik kondisi dalam lingkup lokal tempat diturunkannya ayat maupun kondisi global. Kaidah ketiga *al-'ibrah bi maqāsid sharī'ah* yaitu pendekatan penafsiran dengan metode eksplorasi esensi tujuan-tujuan pensyariatan sebuah aturan. Pendekatan ini menekankan pada *maqāsid al-sharī'ah* yaitu tujuan pensyariatan sebuah aturan yang dikandung oleh ayat. Ketiga kaidah di atas menjadi pondasi yang kuat dalam menaungi penafsiran eksoterik yang dilakukan oleh para mufasir.

Indikasi lain yang menunjukkan kemajuan kajian-kajian penafsiran eksoterik adalah produk-produk penafsiran eksoterik lebih banyak daripada produk penafsiran esoterik. Pada setiap generasi penafsiran karya tafsir eksoterik selalu muncul dengan corak yang identik, misalnya kitab *al-Tafsīr Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm* karya Ibn Jarīr al-Ṭabarī (w. 310 H) *Ma'ālim al-Tanzīl*, karya al-Baghawī (w. 516 H.), *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, karya Ibn Kathīr (w. 774 H.) *Mafātīḥ al-Ghayb* karya Fakhr al-Rāzī (w. 606 H), *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl* karya al-Baidāwī (w. 691 H), *Lubab al-Ta'wīl fī Ma'ān al-Tanzīl* karya al-Khāzin (w. 741 H), *al-Durr al-Manthūr fī al-Tafsīr bi al-Ma'thūr*, karya al-Suyūṭī (w. 911 H.) dan lain sebagainya.

Kajian-kajian dan penjelasan tentang pendekatan tafsir esoterik, tidak sedetil pendekatan eksoterik. Kita dapat melihat literatur-literatur kajian Al-Qur'an misalnya al-Dhahabī (1333-1365 H/1915-1945 M), menulis tentang metodologi tafsir sufi⁵ dalam kitab *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* hanya pada sub bagian saja dan itupun tidak lebih dari 20 halaman. Penjelasan-penjelasan itu cenderung membatasi diri hanya pada metodologi umum dan review karya-karya tafsir sufi, tidak menyentuh pada aplikasi metode. Berbanding terbalik dengan metodologi tafsir eksoterik yang mempunyai banyak tempat dalam kajian literatur '*ulūm al-Qur'ān* (kajian al-Qur'an). Padahal kedua sisi penafsiran baik eksoterik maupun esoterik memiliki urgenitas yang sama, bahkan dalam kasus tertentu, tafsir esoterik menempati tingkatan yang lebih tinggi. Hal ini dikuatkan dengan penjelasan al-

⁵ Muḥammad Ḥusain al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* (Qāhirah: Dār al-Maktub al-Ḥadīthah, 1976).

Ghazālī⁶(450-505 H/1058-1111 M), bahwa tafsir eksoterik tidak memadai untuk menjelaskan kandungan Al-Qur'an.⁷

Kebanyakan para tokoh studi *'ulūm al-Qur'ān* hanya berkomentar tentang urgensi kajian tafsir esoterik (tafsir *ishārī /sufi/ bāṭin*), epistemologi sufi serta perdebatan para ahli tentang motif tafsir sufi yang dianggap sebagai pembelaan ideologi sufi. Pada ranah aplikasi yang detil dan sistematis, penjelasan para tokoh jarang ditemui menyentuh pada metodologi dan metode yang mengantarkan pembacaan tafsir sufi secara jelas sebagaimana kajian-kajian ilmu tafsir eksoterik. Para ahli telah banyak menulis dengan begitu jelas, apa, bagaimana dan mengapa penafsiran pada tataran lahiriah teks itu dilakukan. Penemuan metode-metode tafsir baru kadang lemah dalam aplikasi interpretasi yang dirasa mandul tanpa membuahkan karya tafsir, atau bahkan tidak konsisten dalam penafsiran. Senada dengan pernyataan ini Fejrian Yazdajird Iwanebel melakukan riset yang dimuat dalam sebuah jurnal dengan judul “paradigma dan aktualisasi interpretasi dalam pemikiran Muḥammad al-Ghazālī.” Kesimpulan yang dihasilkannya adalah aktualisasi metode baru dalam interpretasi Al-Qur'an yang ditemukan para cendekiawan muslim mengalami keterputusan intelektual yang ditandai dengan kegagalannya dalam mengaplikasikan paradigmanya tersebut.⁸ Data yang disajikan oleh Iwanebel adalah karya dari hasil studi tokoh Muḥammad al-Ghazālī yang merupakan salah satu pemikir terkemuka Ikhwanul Muslimīn yang dinilai memiliki gagasan progresif yang cenderung pada karakter akomodatif dan kontekstualis akan tetapi tidak menyediakan konsep aplikatif yang dapat diikuti oleh para pengkaji dalam membaca Al-Qur'an.

Berkaca pada kemajuan kaidah penafsiran eksoterik (*ẓāhir*), pembacaan metodis dalam studi tafsir esoterik (tafsir *ishārī /sufi/ bāṭin*) menjadi permasalahan tersendiri dengan polemik yang meruncing pada kaidah penafsiran. Hal ini disebabkan para pencetus awal mufasir sufi tidak memberikan pembatasan yang detil tentang kaidah penafsiran sufi, hanya pembatasan yang bersifat menghakimi tafsir dalam kategori *maḥmūd/maqbūl* “terpuji/diterima” dan *madhmūm/mardūd* “buruk/ditolak”. Penjelasan kaidah tafsir sufi relatif tidak aplikatif dan cenderung

⁶ Nama lengkapnya adalah Muḥammad ibn Muḥammad ibn Aḥmad Abu Hāmid al-Ghazālī Ḥujjah al-Islām Zain al-Dīn Al-Tūsīy al-Shāfi'ī. Lahir pada tahun 450 H. di Thus, lalu pergi ke Naisabur; Belajar kepada Imām al-Haramain dengan sungguh sehingga menjadi orang yang sukses; menyusun banyak karya; dan terus berada di samping Imām al-Haramain sampai gurunya ini wafat. Setelah gurunya wafat, ia berjumpa dengan Nizām al-Mulk lalu mengajar di Universitas Nizāmiyyah di Baghdad pada tahun 484 H. Setelah itu, ia menempuh cara hidup zuhud, menunaikan haji, lalu kembali ke Syam. Di dalam *Asāmī al-Kutub* dituturkan bahwa ia menulis sebuah karya berjudul *Al-Dhahab al-Ibriz fī Khawwāṣ al-Qur'ān al-'Aẓīm*, dan *Jawāhir al-Qur'ān* di dalamnya diutarakan berbagai keutamaan al-Qur'an. Lihat: Muhammad Abul Quasem, “Al-Ghazali's Theory of Qur'an Exegesis According to One's Personal Opinion”, dalam A.H. Johns (Ed.), *International Congress for the Study of the Qur'an*, Australian National University, Canberra, 1980, 69; Lihat juga: Rosihon Anwar, *Samudera al-Qur'an* (Bandung: Pustaka Setia, 2001), 251-254.

⁷ Lihat Nicholas Heer, “Tafsir Esoterik Al-Qur'an Abū Hāmid al-Ghazaliy”, dalam Seyyed Hossen Nasr, *et. al.*, (Ed.), *Warisan Sufi*, terj. Gafna Raizha Wahyudi dari *The Heritage of Sufism*, (Yogyakarta: Pustaka Sufi), 294-295; Lihat juga: Abū Hāmid al-Ghazālī, *Iḥyā' Ulūm al-Dīn*, jilid 1, 263.

⁸ Fejrian Yazdajird Iwanebel, “Paradigma dan Aktualisasi Interpretasi dalam Pemikiran Muḥammad al-Ghazālī”, *Hunafa: Jurnal Studia Islamika* Vol. 11, No.1 (Juni 2014): 1-22.

dalam area yang sulit dijangkau. Tidak heran jika tafsir esoterik atau tafsir sufi diidentikan dengan tafsir eksklusif, hanya dapat dijangkau sebagian kecil komunitas mufasir. Eksklusifitas tafsir yang mengakibatkan *kemandegan* pertumbuhan metodologi tafsir sufi. Hal ini dibuktikan dengan pembatasan yang secara tajam dijelaskan al-Ghazālī (450-505 H /1058-1111 M) dengan menegaskan pembatasan otoritas penafsiran. Al-Ghazālī (450-505 H /1058-1111 M) menyimpulkan bahwa makna esoterik Al-Qur'an hanya dapat diakses oleh pemilik jiwa yang suci (*al-qulūb al-zākiyyah*), yakni para sufi yang memperoleh ketersingkapen pengetahuan (*mawhūb*) bukan sekedar makna-makna lahiriah. Al-Ghazālī menggarisbawahi otoritas penafsiran sufi dibatasi hanya pada orang-orang khusus, yaitu para sufi yang mendapatkan pengetahuan *mukāshafah*. Makna esoterik diklaim para sufi sebagai ilmu khusus yang diberikan Allah kepada mereka secara transenden. Ini artinya tafsir sufi bersifat eksklusif disebabkan oleh faktor ketersingkapan makna esoterik yang menurut para sufi mempunyai spektrum makna yang lebih dalam isi dan cakupannya ketimbang makna eksoteriknya.

Doktrinasi pembenaran makna esoterik dalam penafsiran Al-Qur'an menjadi keniscayaan dalam tradisi tafsir sufi. Al-Ghazālī menegaskan bahwa siapapun yang menganggap ilmu lahiriah (eksoterik) bertentangan dengan ilmu batin (esoterik), maka ia seorang kafir⁹. Tokoh sebelum al-Ghazālī menyebutkan hal yang sama, al-Ḥākim al-Tirmidhī (w. 255 H/869 M) mengatakan bahwa siapapun menolak ilmu batin ia adalah seorang munafik.¹⁰ Pernyataan senada dikemukakan Abū Ṭālib al-Makkī (w. 386 H/996 M).¹¹ Sesungguhnya ilmu lahir dan ilmu batin merupakan dua ilmu yang dapat mengantarkan seseorang pada derajat keimanan dan keislaman. Hubungan antara keduanya adalah bagaikan tubuh dan hati yang tidak dapat dipisahkan.¹²

Mempertimbangkan kenyataan akademik tentang perkembangan metodologi tafsir eksoterik yang begitu pesat, seharusnya perkembangan tafsir esoterik atau tafsir sufi berjalan berimbang. Metodologi tafsir sufi seharusnya berkembang pesat berbanding lurus dengan dengan maraknya kajian psikologi tasawuf yang semakin menunjukkan peningkatan signifikan dalam masyarakat modern. Bekir Kole memberikan testimoninya tentang stagnasi metodologi tafsir sufi itu diakibatkan oleh doktrinasi otoritas interpretasi makna sufisme hanya dibatasi pada sebagian kecil komunitas muslim. Menurutnya, metodologi tafsir sufi seharusnya berkembang pesat dengan maraknya kajian psikologi tasawuf yang semakin menunjukkan peningkatan signifikan dalam masyarakat modern. Kole menjelaskan keterpengaruhan tasawuf terhadap interpretasi ayat Al-Qur'an dalam tafsir sufi memang lebih kuat di banding keterpengaruhan akal. Persoalannya apakah benar interpretasi tasawuf berakar dari intuisi, Kole mempertanyakan sekaligus meragukannya. Dia memberikan tawaran sederhana bahwa interpretasi tasawuf akan lebih berkembang dengan pendekatan inklusif yang berbasis pengalaman

⁹ Muhammad Abul Qasem, "Al-Ghazali's Theory of Qur'an Exegesis, 70-71.

¹⁰ Lihat 'Abdul Tawwab Abdul Hadi, *al-Ramziyyah al-Ṣūfiyyah fī al-Qur'ān al-Karīm*, terj. Afif Muhammad (Bandung: Pustaka, 1986), 7-8.

¹¹ Abdul Tawwab 'Abdul Hadi, *Lambang-Lambang Sufi*, 7-8.

¹² Abdul Tawwab 'Abdul Hadi, *Lambang-Lambang Sufi*, 7-8.

spiritual, dan tidak terbatas otoritasnya pada kaum sufi.¹³ Kole menjelaskan bahwa emosi memberikan stimulant kepada pintu interpretasi sufi dengan prosesnya yang unik yang dapat diaplikasikan oleh “orang awam”. Menurut Kole orang awam seharusnya mampu berinteraksi dengan Al-Qur’an melalui pengalaman-pengalaman ibadahnya yang membawa pengaruh kepada emosi yang terbimbing. Ketika seorang melaksanakan salat dan merasakan kedekatan dengan-Nya maka secara otomatis dia akan merasakan kedamaian. Perasaan damai itulah yang dapat dijadikan dasar untuk mendialogkan Al-Qur’an dengan kondisi perasaannya. Pengembangan emosi inilah yang menjadi pintu masuk inklusifitas penafsiran sufi menurut Kole, agar semua orang diperbolehkan mengekspresikan emosinya melalui pembacaan Al-Qur’an. Epistemologi yang eksklusif dalam penafsiran sufi memberi efek eksklusifitas tafsir sufi yang kemudian menyebabkan metodologi tafsir menjadi kurang diminati “pasar akademik (masyarakat) islam modern”.

Jika ditelusuri dari sisi epistemologis, penafsiran sufi lahir dari nafas sufisme, tetapi tanpa melupakan faktor kejiwaan. Ini ditunjukkan dengan produk penafsiran yang berupa identitas perlambangan (alegorasi) ayat-ayat Al-Qur’an dalam bentuk metafora jiwa suci yang diorientasikan menuju eksistensi Yang Maha Suci. Pengembangan struktur jiwa dalam sufi terbentuk melalui pengalaman-pengalaman yang kemudian digunakan untuk mengelaborasi makna di balik teks. Menariknya, kejiwaan para sufi yang dikelola melalui latihan-latihan olah jiwa (*riyāḍah*) kurang disentuh dan dikritisi sebagai sebuah bentuk epistemologi. Selain proses pengalaman kejiwaan, dalam memahami kalam ilahi para sufi tidak terlepas dari kaidah linguistik serta makna lahiriah dari ayat-ayat dan susunan gramatika. Mereka menjelaskan ayat dengan menembus batas-batas makna teks menyelami makna ayat dengan pengalaman dan doktrin mereka. Proses jelajah dan eksplorasi yang tertimbun dari makna lahir dalam studi ilmu tafsir masuk pada kajian takwil. Konsep umum tentang takwil dalam perspektif sufi merupakan pendekatan yang menanjak/transendensi/ *su’ūdfī*, mengambil emanasi dari *tanzīl* (ayat-ayat ilahiah) yang bercorak menukik (imanensi/*nuzulī*)¹⁴.

Kaum sufi hanya mengakui penafsirannya sebagai pengetahuan ilmunasi, bukan bersumber dari original jiwa mereka. Penegasan ini dapat kita jumpai dalam banyak literatur studi al-Qur’an. Konsensus para ahli ‘ulūm al-Qur’an klasik membunyikan kesepakatan bahwa alegorasi penafsiran al-Qur’an secara esoterik hanya bersumber dari intuisi transenden. Metodologi yang mendasari pendekatan menurut mereka sebagaimana dikatakan al-Dhahabī dan oleh para ahli adalah metode ilmu pemberian langsung (*given/mauhibah*) dari Allah¹⁵. Hal ini juga dikuatkan oleh Aḥmad Khafīl, dia menjelaskan bahwa penafsiran para sufi dengan *al-manhaj al-ramzī* diperoleh setelah amalan-amalan tasawuf berdasarkan *wijd*

¹³ Bekir Kole, “The Location of the Mind in Apperception of Divine Truths According to Sufism,” Iğdir University, *Journal of Social Sciences*, No. 3, Nisan (April 2013), 81-96.

¹⁴ Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn ‘Arabi* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1969), 377.

¹⁵ Muḥammad Ḥusain al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* (Qāhīrah: Maktabah Wahbiyyah, 2000 M. / 1421 H.), jilid 2, 288. Lihat juga, Abū Ḥamid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazālī, *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn* (Qāhīrah: Dār al Nashr wa al-Ṭab’I, tt), jilid 1, 30.

(pengalaman ibadah) dan *dhawq* (rasa dalam beribadah).¹⁶ Berbeda dengan pernyataan itu Hüseyin Demir lebih memilih olah rasa dan jiwa sebagai modal utama penafsiran sufi. Dia memberi komentar tentang perkembangan metode interpretasi yang digunakan para sufi. Demir menjelaskan bahwa setiap sudut pandang atau ide mempunyai akar yang kuat dalam jiwa baik berasal dari akal maupun rasa. Kedua aspek, -akal dan rasa- ini mempengaruhi interpretasi baik sufi maupun bukan sufi. Seorang sufi memberikan interpretasinya dengan konsep-konsep yang telah dibiasakannya, dilatih setiap waktu. Konsep itu dapat berupa konsep asketisme maupun konsep cinta. Asketisme berarti pembiasaan diri seorang sufi dengan bertumpu pada gagasan mengambil sikap yang jelas untuk gaya hidup tertentu dan menahan diri tanpa eksibisionisme. Konsep cinta dalam konteks ini berarti pembiasaan-pembiasaan menghambakan kepada *Al-Haqq* dengan melatih perasaan cinta hanya untuk-Nya.¹⁷ Dengan kata lain metodologi tafsir sufi menurut Hüseyin Demir didapat melalui perjalanan spritual yang ditempuh para sufi, sesuai dengan pengalaman dan tingkatan (*aḥwāl* dan *maqāmāt*) masing-masing.

Para ahli baik dari kalangan orientalis (outsider) maupun Islam (insider) masih memperdebatkan pendekatan dan metodologi yang dipakai dalam tafsir sufi. Perdebatan itu mengerucut pada dua hal, yaitu metodologi perolehan penafsiran sufistik dan motif penafsiran. Salah satu orientalis yang pendapatnya lebih condong setuju dengan pendapat para sarjana muslim, Henry Corbyn, seorang pengkaji tafsir sufi mengatakan bahwa tafsir ayat-ayat suci yang datang dari para sufi didapatkan dari pengetahuan yang bersifat limpahan (*given/mauhibah*) dari Tuhan. Pengetahuan itu didapatkan melalui serangkaian tahapan-tahapan tasawuf, mulai dari penyucian diri sampai kepada bersatunya seseorang dengan Allah.¹⁸ Ibn ‘Arabi¹⁹ menjelaskan bahwa dalam proses menuju kepada Allah itulah seorang sufi

¹⁶ Muhammad Abū al-Qāsim al-Qushairī, *al-Risālah al-Qushairiyyah* (Damaskus: Dār al-Khair, 1991), 38.

¹⁷ Hüseyin Demir, “The Beginnings Of The Sufism”, *Turkish Studies – International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* Volume 8/8 Summer (2013): 447-459.

¹⁸ Henry Corbin, *Creative Imagination*, 378.

¹⁹ Nama lengkap Ibn ‘Arabi adalah Muḥammad ibn ‘Aliy ibn Aḥmad ibn ‘Abdullāh al-Ṭā’ī al-Haitamī. Ia lahir di Murcia, Andalusia Tenggara, Spanyol, tahun 560 H., dari keluarga berpangkat, hartawan, dan ilmuwan. Namanya biasa disebut tanpa “al” untuk membedakan dengan Abū Bakr Ibn Al-‘Arabī, seorang *qāḍī* dari Sevilla yang wafat tahun 543 H. Di seville (Spanyol), ia mempelajari al-Qur’an, hadits serta fiqh pada sejumlah murid seorang faqih Andalusia terkenal, yakni Ibn Ḥazm al-Zāhiri. Setelah berusia 30 tahun, ia mulai berkelana ke berbagai kawasan Andalusia dan kawasan Islambagian barat. Di antara deretan guru-gurunya tercatat nama-nama seperti Abū Madyān al-Ghauth al-Talimsariy dan Yasmin Mushaniyah (seorang wali dari kalangan wanita). Keduanya banyak mempengaruhi ajaran-ajaran Ibn ‘Arabi. Dikabarkan, ia pun pernah berjumpa dengan Ibn Rusyd, filof muslm dan tabib istana dinasti Berbar dari Alomohad, di Kordova. Ia pun dikabarkan mengunjungi al-Mariyyah yang menjadi pusat madrasah Ibn Masarrah, seorang sufi falsafi yang cukup berpengaruh dan memperoleh banyak pengaruh di Andalusia. Di antara karya monumentalnya adalah *al-Futūḥāt al-Makkiyyah* yang ditulis pada tahun 1201 tatkala ia sedang menunaikan ibadah haji. Karya lainnya adalah *Tarjūmān al-Ashwāq* yang ditulisnya untuk mengenang kecantikan, ketakwaan dan kepintaran seorang gadis cantik dari keluarga seorang sufi dari Persia. Lihat: Annemarie Schiemel, *Mystical Dimension of Islam* (Chapel Hill: The University of North Carolina Pres, 1975), 72.

mendapatkan pencerahan-pencerahan yang kemudian direpresentasikan ke dalam tafsir sufi.²⁰ Hasil kesimpulannya didapatkan berdasarkan telaahannya yang mendalam dan objektif terhadap karya sufi agung Muhyiddin Ibn 'Arabī yaitu *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*.

Louis Gardet, seorang pengkaji tasawuf dari Barat berkesimpulan sama bahwa metodologi tafsir esoterik bersumber dari pengetahuan yang bersifat *given/mauhibah* tidaklah tepat. Menurut Louis Gardet sebenarnya tafsir para sufi lebih mengarah kepada ekspresionis kejiwaan. Louis Gardet menulis sebuah buku dalam bahasa perancis *Prancis L Islam, Hier, Demain* untuk menjelaskan hal tersebut. Menurutny, dengan bimbingan seorang syekh atau guru rohani serta wakilnya, secara bertahap dilakukan latihan-latihan yang tujuannya adalah membangkitkan kesadaran jiwa yang disebut dengan *ḥāl* (tahapan-tahapan keadaan jiwa). Dalam proses praktik tasawuf itulah karakter seorang sufi terbentuk dengan proyeksi doktrinasi yang digunakan dalam kerja penafsiran. Keadaan-keadaan seperti ini jarang didapati praktik-praktik ritual gereja.²¹ Ini artinya kaum sufi memperoleh dan membangun metodologi penafsiran mereka dalam sebuah epistemologi sufistik sebagai *background*-nya. Secara spesifik, kajian psikologi memiliki ruang dalam ranah ini karena baik metodologi maupun produk tafsir yang digunakan *mufassir* sufi tidak bisa terlepas dan sangat dipengaruhi oleh latar belakang keahlian olah jiwa.

Berbeda dengan gardet, Louis Massignon²² seorang pengkaji Islam dari Perancis memberikan penjelasan yang menguatkan para sufi. Dia mengatakan

²⁰ Muhyiddin Ibn 'Arabī, *Rasā'il ibn 'Arabī* (Bairūt: Maktabah al-Taufiqiyyah, TT), 81.

²¹ M. Arkoun dan Louis Gardet, *Prancis L 'Islam, Hier, Demain*”, terj. M. Arkoun, *Islam al-Amsu wa al-Islam al-Ghadd* (Beirut: Darut Tanwir li al-Thiba'ah al-Nasyr), terj. Ahsin Muhammad (Bandung: Penerbit Pustaka, 1997), cet. I, 33. Rupanya kesimpulannya ini sama persis dengan penjelasan *Ibn 'Arabī*. Lihat *Rasā'il ibn 'Arabī* (Bairūt: Maktabah al-Taufiqiyyah, TT), 86

²² Biografi Massignon, lihat Patrick J Ryan, “The 'Catholic Muslim'”, *Commonweal* 140. 2 (Jan 25, 2013): 15-18. Massignon adalah seorang Katolik yang mempunyai perhatian khusus dalam bidang kajian keislaman. Lahir pada tahun 1883 di pinggiran kota Paris, Massignon dibesarkan di sebuah keluarga yang liberal, ayahnya dikenal sebagai seorang agnostisisme, dan ibunya seorang Katolik. Massignon menyelesaikan baccalauréat nya (BA/sarjana muda) pada tahun 1899, ia mengikuti kurikulum pendidikan yang terkonsentrasi pada klasik Yunani dan Romawi, ia dan teman sekelasnya Henri Maspero memutuskan bahwa mereka akhirnya akan mengkhususkan diri dalam studi budaya non-Barat. Bertahun-tahun kemudian mereka berdua belajar di College de France - Maspero sebagai ahli kebudayaan Cina dan Massignon sebuah Islamicist. Maspero melanjutkan untuk berperan aktif dalam melawan pendudukan Nazi, dan meninggal di Buchenwald pada tahun 1945. Setelah melakukan perjalanan sebagai seorang remaja ke Italia dan Jerman, Massignon pada tahun 1901 melakukan perjalanan ke Aljazair, di mana ia melihat Sahara untuk pertama kalinya, di oasis al-Qantara. Pemandangan yang memenangkan dia atas apa yang kemudian dia disebut "sekolah padang pasir," dan ia tetap seorang mahasiswa setia sepanjang hidupnya. Gelar pertama, selesai pada tahun 1902, berada di sastra Perancis. Barulah pada tahun 1903 Massignon pertama kali melakukan studi bahasa Arab, Penelitian pascasarjana awal nya mengambil seorang tokoh yang tidak biasa dari abad keenam belas, Leo Africanus. Terlahir sebagai Muslim di Granada sebelum penaklukan nya pada tahun 1492, al-Hasan bin Muhammad berlindung di kota Maroko Fez. Ditangkap oleh bajak laut dan dibawa ke Roma, pemuda Muslim dibaptis dengan diberikan dan tahta nama pelindungnya, Paus Leo X (Giovanni di Lorenzo de 'Medici) - sehingga menjadi Johannes Leo Africanus. Leo Africanus menulis (dalam bahasa Italia) deskripsi Afrika, sebagian besar terkonsentrasi di Maroko, dan Massignon menelitinya sebagai tesis dan melakukan rekonstruksi pemikiran Leo Africanus dalam

bahwa sumber utama yang menjadi inspirasi penafsiran para gnostik Islam adalah *riyāḍah* atau laku spiritual. Pengetahuan dalam perspektif tasawuf merupakan limpahan Ilahiah (*al-faiḍ al-ilāhī*) yang bersifat transendental, diturunkan ke dalam jiwa manusia sesuai kesiapan dan tingkatan jiwa mereka²³. Dalam hal ini, para gnostik Islam juga membangun teori *maqāmāt* dan *aḥwāl*²⁴ bahwa jiwa manusia memiliki *maqām-maqām* (*check points*) yang didaki satu per satu untuk mencapai *al-mala' al-a'lā* yang merupakan sumber pengetahuan. Dalam sufisme, manusia harus berusaha mensucikan diri (batiniah) untuk mencapai *maqām* tertinggi agar selalu terkoneksi dengan *al-Mala' al-A'lā* yang merupakan sumber pengetahuan. Ketika seseorang sudah mencapai taraf tersebut, maka manusia akan memperoleh pengetahuan yang memiliki tingkat kebenaran *ḥaqq al yaqīn*, dan tidak sekedar pengetahuan yang bertaraf *'ilm al yaqīn* dan *'ain al-yaqīn*.²⁵

Dari uraian interpretasi para ahli di atas, sebenarnya para ahli ingin membunyikan sebuah kesepakatan bahwa metodologi tafsir sufi/esoterik bersumber dari pengetahuan yang bersifat *given/mauhibah* dan interpretasi kejiwaan. Pengetahuan itu berupa anugerah yang diberikan oleh Allah kepada hamba-Nya melalui rangkaian laku-laku *sulūk* (jalan kehidupan menuju kepada-Nya). Berbeda dengan pendapat-pendapat di atas yang menyepakati metodologi ilmu pemberian langsung sebagai metode tafsir esoterik, seorang orientalis generasi pertama²⁶ ahli

abad keenam belas, karya tesisnya selesai pada tahun 1904. Massignon tinggal di Paris selama dua tahun setelah itu dan membenamkan dirinya dalam bahasa Arab dan sastra, Massignon diperkenalkan ke mistisisme Islam (tasawuf), topik di mana ia kemudian mengambil spesialisasi. Setelah menyelesaikan studinya di Arab, selama dua puluh tiga tahun dia berangkat ke Kairo untuk berpartisipasi dalam sebuah proyek penelitian arkeologi. Di atas kapal dari Marseilles ke Mesir, ia bertemu dan jatuh cinta dengan Islamicist Spanyol, Luis de Cuadra tetapi tidak menikah dengannya.

²³ Louis Massignon dan Muḥammad 'Abd al-Rāziq, *al-Taṣawwuf* (Bairūt: Dar al-Kitāb al-Lubnani, 1984), cet I, 55.

²⁴ Abū Bakr Muḥammad ibn Abū Bakr ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Madārij al-Sālikīn bayna Manāzil Iyyāka Na'bud wa Iyyāka Nasta'in* (Qāhiroh: Dār al-Ḥadīth, 1996), 130. Maqāmāt adalah bentuk jamak dari maqām dan aḥwāl bentuk jama dari ḥāl yang diakui oleh Ibn 'Aṭā'illāh dan Ibn Qayyim sebagai suatu kondisi batin seorang sālik yang sedang berjalan menuju tingkat pencapaian akhir ber-taqarrub kepada Allah swt. Manakala sifatnya permanen, maka disebut dengan maqām dan yang berubah sifatnya disebut ḥāl. Lihat Juga Abū Faḍl Aḥmad ibn Muḥammad ibn 'Abd al-Karīm ibn 'Abd al-Raḥmān ibn 'Abdullāh ibn 'Isā al-Ḥasanī ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī, *Bahjah al-Nufūs* (Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.), 42. Ajaran maqāmāt dan aḥwāl dari segi peristilahan tidak jauh berbeda dengan *manāzil*, *madārij* atau *kasbiyah* dan *mawhūbah*. Satu maqām dapat dijadikan tangga untuk mendapat yang lain dan pencapaiannya tidak terlepas dari *'ilm* dan *ma'rifah* yang dimiliki.

²⁵ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), 67.

²⁶ Jacques Waardenburg, *Studi Islam di Jerman dalam Peta Studi Islam: Orientalisme dan arah baru Kajian Islam di Barat*, terj. (Yogyakarta: Fajar Pustaka baru, 2003), cet. I., 5-6. Jacques Waardenburg memilah dua generasi orientalis yang masih tetap eksis melakukan penelitian dan kajian-kajian keislaman. Generasi pertama adalah seperti Theodor Noldeke (1836-1930 M), Julius Wellhausen (1844-1918 M) dan Ignaz Goldziher (1850-1921 M). Sedangkan generasi kedua adalah seperti Helmut Ritter (1882-1971 M), Carl Brockelmann (1868-1956 M), dan Hans Heinrich Schaeder (1896-1957 M).

pengkajian Islam, Ignaz Goldziher²⁷ (1850-1921). Dia berseberangan pendapat bahwa penafsiran-penafsiran para sufi tidak berasal dari ilmu yang datang dari Tuhan, tetapi berasal dari hasil olah pikiran dan nalar yang memang disengaja hanya untuk membenarkan (mencari pembenaran) ajaran tasawuf²⁸.

Ignaz Goldziher (1850-1921) menunjukkan hasil telaahannya tentang tafsir esoterik/sufi yang mengindikasikan secara jelas bahwa penafsiran para sufi itu *ideology oriented* dengan pendekatan-pendekatan nalar²⁹. Ada dua karya monumental yang dihasilkan oleh Goldziher yaitu *Muhāḍarāt fī al-Islām* (Heidelberg, 1910) dan *Ittijāhāt Tafsīr al-Qurʾān ʿinda al-Muslimīn* (Lieden, 1920). Secara umum, buku pertama berbicara Islam ditinjau dari berbagai aspeknya sedangkan buku yang kedua mendiskusikan dan mengulas tentang penafsiran dan ilmu tafsir. Untuk memperkuat pendapatnya, Ignaz Goldziher (1850-1921) membuat skema motif-motif penafsiran dalam tradisi Islam. Menurut Ignaz ideologisasi tafsir jelas terbukti dalam tiga tipikal dari lima model tafsir yang dikategorikannya yaitu pertama penafsiran dogmatik, yaitu penafsiran dengan pendekatan teologis. Ignaz menempatkan tafsir al-Zamakhsharī dengan tipe penafsiran dogmatik. Ini artinya bahwa rasionalitas penafsiran yang digagas oleh al-Zamakhsharī lebih banyak bertendensi dogma atau keyakinan teologisnya. Kedua, penafsiran mistik, termasuk dalam tafsir ini adalah *tafsīr ikhwān al-ṣafā* serta tafsir para gnostik Islam yang lain, misalnya Ibn ʿArabī. Ketiga, penafsiran sektarian, yaitu penafsiran yang ditulis untuk memperkuat mazhab atau aliran tertentu.³⁰

Berdasarkan penelusuran Goldziher dari *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, takwil yang dilakukan Ibn ʿArabī adalah dengan melakukan penafsiran terhadap asal-muasal (derivasi) kata. Ibn ʿArabī melakukan penafsiran yang kontroversial dan berseberangan dengan doktrin positif, yang semua itu dia uraikan dengan berpijak pada pendekatan *iʿtibār*, bukan intuisi *given*.³¹ Tuduhan Ignaz menegaskan bahwa agar ajaran dan teori para gnostik Islam bisa diterima, mereka berusaha menemukan di dalam Al-Qurʾān hal-hal yang bisa menjadi sandaran atau mendukung teori mereka. Untuk itu, menurut Ignaz, para gnostik Islampun “mempolitisir” pemahaman ayat-ayat Al-Qurʾān dan menjelaskannya dengan penjelasan yang keluar dari maksud yang diinginkan dan dikehendaki bahasa.³²

²⁷ Ignaz Goldziher adalah orientalis berdarah Yahudi, memperoleh gelar doktoralnya-dengan topik *Penafsir Taurat yang Berasal dari Tokoh Yahudi Abad Pertengahan*” dibawah asuhan Flieser, seorang orientalis yang menonjol saat itu. Ia telah banyak berkecimpung dalam kajian keislaman dan telah dijadikan bahan rujukan oleh umat Islam. Abdu al-Rahman Badawi, *al-Mausūʿah al-Mushtariqīn*, terj. Amroeni Derajat, *Ensiklopedi Tokoh Orientalis* (Yogyakarta: LkiS, 2003), 143-145.

²⁸ Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsīr dari aliran klasik hingga modern* (Yogyakarta: Elsaq Press, 2006) cet. III, 219. diterjemahkan dari buku *Madhāhib al-Tafsīr al-Islāmī*, (Bairūt: Dar- Iqraʾ, 1983)

²⁹ Ignaz Goldziher, *Madhāhib al-Tafsīr al-Islām* terj. Abd al-Halim al-Najjār (Baghdad: Maktabah al-Ghanji, 1374/1954), 219.

³⁰ Taufik Kamal Amal, *Sir Ahmad Khan Bapak Tafsīr Modernis* (Jakarta: Teraju, 2004), ix. bandingkan dengan Ignaz Goldziher, *Madhāhib al-Tafsīr al-Islām* terj. Abd al-Halim al-Najjār (Baghdad: Maktabah al-Ghanji, 1374/1954), 141. Lihat juga Abdul Mustaqim, *Aliran-Aliran Tafsīr: Mazhab Tafsīr dari Periode Klasik hingga Kontemporer* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2005), 20.

³¹ Ignaz Goldziher, *Madhāhib al-Tafsīr*, 222.

³² Ignaz Goldziher, *Madhāhib al-Tafsīr*, 219.

Ignaz Goldziher memberikan contoh penafsiran Ibn ‘Arabī yang menurutnya politisasi penafsiran membela ideologi semata, bukan pengetahuan yang bersifat *given* atau *mauhibah* tentang *innallāha lama’a al muḥsinīn* “sesungguhnya Allah benar-benar bersama dengan orang-orang yang berbuat kebaikan.” Titik fokus penafsiran Ibn ‘Arabī berada pada lafal *lama’a*, dalam pandangan Ibn ‘Arabī kata ini adalah satu kata bukan dua kata sebagaimana penjelasan para mufassir secara umum. *Lama’a* berarti memproyeksikan cahaya, jika diterjemahkan menjadi “sesungguhnya Allah memproyeksikan cahaya kepada orang-orang yang mencapai derajat muḥsin.” Menurut Ibn ‘Arabī ayat *innallāha lama’a al muḥsinīn* merupakan dasar ajaran *ishraq* (terbitnya nur ilahiah sebagai awal proses *wiḥdat al-wujūd*) yang diusungnya. Menurut Ignaz Goldziher pendekatan yang dipakai Ibn ‘Arabī dalam pemaknaan kata *lama’a* bukan bersifat intuitif transenden akan tetapi menggunakan pendekatan linguistik yaitu mencari-cari makna lain dari lafal *lama’a* selain dari makna yang disepakati para mufassir.³³

Sebenarnya sebuah proses kerja penafsiran merupakan perilaku mufassir dengan segudang pengalaman, pengetahuan serta kondisi psikologi. Seorang ahli psikologi Sigmund Freud, mengatakan bahwa apapun yang dilakukan seseorang sangat dipengaruhi oleh psikologi alam bawah sadarnya, yang salah satu variannya adalah emosi.³⁴ Ketika seseorang berbuat sesuatu sebenarnya ada alam bawah sadar yang mengendalikannya. Tidak terlepas dari kerja penafsiran esoterik yang merupakan sebuah perilaku, maka penafsiran itu juga dapat dipengaruhi oleh alam bawah sadar psikologinya.

Secara empiris sulit bagi para peneliti sosial, budaya, dan agama membuktikan epistemologi tafsir sufi bersumber dari pengetahuan transenden. Bahkan klaim para peneliti adalah tafsir sufi jika diakui sebagai karya transenden adalah hal yang dipaksakan kecuali memang ada indikasi-indikasi penguat (*qarīnah*) ke arah tersebut. Menurut hipotesa penulis, diantara dua kubu yang berseberangan dalam epistemologi tafsir sufi, keadaan jiwa tasawuf lebih dominan dalam mendasari penafsiran esoterik, bukan pengetahuan dari Allah secara *given* (*mauhibah*), atau bukan sebuah nalar ideologis para gnostik Islam, melainkan aktualisasi emosi sufistik.

Penulis mencoba menjembatani dua kubu yang berseberangan dalam epistemologi tafsir sufi. Penulis menawarkan model penafsiran sufi berbasis pengalaman sufistik yang dikemas dalam bahasa emosional berupa syair. Ada kemungkinan mufassir diintervensi oleh emosi sufistiknya dalam menulis tafsir. Mufassir berusaha mengekspresikan kondisi kejiwaan tasawufnya, tidak jarang karya-karya tafsir esoterik mempunyai kecenderungan menulis tafsir ayat dengan simbol-simbol kebahasaan yang mengandung keindahan serta merefleksikan gejala-gejala emosi dan jiwa.

Dua pandangan berbeda dalam epistemologi tafsir sufi antara epistemologi tafsir sufi berbasis transenden dan epistemologi sufi berbasis nontransenden dapat dikompromisasi melalui tafsir sufi al-Qushairī yang mendasarkan epistemologinya berdasarkan pada pengalaman (*wijd*) dan perasaan (*dhawq*). Metodologi tafsir sufi

³³ Ignaz Goldziher, *Madhāhib al-Tafsīr*, 222.

³⁴ K. Bertens, *Psychoanalysis Sigmund Freud* (Jakarta: Pustaka Gramedia Utama, 2006), 50.

al-Qushairī mawadahi dua arus perbedaan dan mampu menjembatani tudingan negatif kaum orientalis dan fanatisme kaum sufi. Pengalaman dan olah rasa sebagai sebuah epistemologi pengetahuan diperbincangkan oleh Al-Qushairī³⁵, seorang mufassir, dan sufi dalam konsep *wijd* dan *dhawq*. Al-Qushairī menjelaskan bahwa salah satu bentuk pengalaman mengesankan dalam tasawuf adalah *al-wajd* dan *dhawq*. Konsep *al-wajd* sebagai pengalaman pengalaman spiritual didapatkan seorang sufi dalam tahapan-tahapan tasawuf menuju *wuṣūl* kepada Allah. Al-Qushairī menjelaskan bahwa *al-wajd* merupakan pengetahuan apa saja yang muncul dalam hati, tanpa kesengajaan hadir ketika seseorang merasakan pengalaman batin yang kuat. Sedangkan *dhawq* adalah apa yang dirasakan seorang hamba berkenaan dengan hal-hal yang gaib, sebagai hasil dari ketekunan ibadah³⁶. Ini artinya al-Qushairī lebih menekankan pengalaman kejiwaannya dibanding konsep *mawhibah*.

Karya tafsir al-Qushairī yaitu *Laṭā'if al-Ishārāt*³⁷ mengindikasikan temuan tersebut. Sesuai dengan namanya juga diakui pengarangnya sendiri, kitab tafsir *Laṭā'if al-Ishārāt* berusaha mengungkap isyarat-isyarat yang terdapat di dalam al-Qur'an melalui lidah ahli makrifah. Interpretasi al-Qushairī mendasarkan pada konsep *naṭāqū 'alā marātibihim* "interpretasi berdasarkan tingkatan *aḥwāl* dan *maqāmāt*". Kedua hal inilah *aḥwāl* dan *maqāmāt* sebagai sebuah pengalaman tasawuf yang menjadi dasar ekspresi al-Qushairī dalam penafsirannya yang dikemas dalam bahasa syair.

Interpretasi sufistik al-Qushairī walaupun mengekspresikan tasawuf tetapi sama sekali tidak bertentangan dengan syariat. Sebab, syariat tanpa hakekat tidak dapat diterima, dan hakekat tanpa syariat tidak akan menghasilkan apa-apa. Penyataannya itu sekaligus membuktikan bahwa ia termasuk mufasir yang menolak keterpisahan antara dimensi eksoterik dan esoterik al-Qur'an.³⁸ Salah satu contoh ekspresi kejiwaannya (dalam hal ini ekspresi tasawuf), dia memberikan penafsiran kata *yu'minūna bi al-gaib*³⁹ dengan sangat kental dalam elaborasi-elaborasi emosi kerinduan. Untuk menerangkan lafal tersebut Al-Qushairī membutuhkan empat bait

³⁵ Al-Qushairī adalah salah seorang tokoh sufi utama dari abad kelima Hijriah. Kedudukannya demikian penting mengingat karya-karyanya tentang para sufi dan tasawuf aliran Sunni abad-abad ketiga dan keempat Hijriah, yang membuat terpeliharanya pendapat dan khazanah tasawuf pada masa itu, baik dari segi teoritis maupun praktis. Nama lengkapnya adalah 'Abd al-Karīm ibn Hawāzin, lahir tahun 376 H. di Istiwa, kawasan Nişafur, salah satu pusat ilmu pengetahuan pada masanya. Di sinilah ia bertemu dengan gurunya, Abū 'Alī al-Daqqāq, seorang sufi terkenal. (lihat Habil, "Traditional Esoteric Commentaries", 32; Habil, "Tafsir-Tafsir Esoteris Tradisional Al-Qur'an", 42.)

³⁶ Muḥammad Abū al-Qāsim al-Qushairī, *al-Risālah al-Qushairiyyah*, 38.

³⁷ Periode penafsiran esoterik keempat dimulai dengan tampilnya karya-karya sufi besar seperti *Laṭā'if al-Ishārāt* (diselesaikan pada 434 H.) karya Abu al-Qāsim al-Qushairī (w. 465 H/1072 M) yang setelah karya al-Tustariy dan karya Al-Sulamī, merupakan karya tertua ketiga di antara tafsir-tafsir sufi berkesinambungan yang masih ada. Menarik untuk ditambahkan bahwa Al-Qushairī juga diakui sebagai penulis tafsir eksoterik besar lainnya yang diperuntukkan bagi pembahasan masalah linguistik, hukum, dan sejarah, serta diakui sebagai "salah satu yang terbaik" di kelasnya. Adanya karya eksoterik ini bersama dengan pasangan esoteriknya oleh penulis yang sama menekankan perbedaan masing-masing jenis tafsir ini. (Lihat : Habil, "Traditional Esoteric Commentaries", 32; Terj. *Tafsir-Tafsir Esoteris Tradisional al-Qur'an*, 42.)

³⁸ 'Abd al-Ḥalīm Mahmūd, *Manāḥij Al-Mufasssīrīn* (Qāhirah: Dār al-Kātib, 1987), 89.

³⁹ QS. Al-Baqarah/2: 3

syair yang menggambarkan kerinduan kepada Tuhan. Dia menjelaskan bahwa iman kepada yang gaib secara sempurna hanya dapat dilakukan oleh orang yang mempunyai lampu penerang kegaiban dan *mukāshafah*. Kondisi *mukāshafah* sendiri itu digambarkan Al-Qushairī dalam syair-syair kerinduan dan keasyikan seorang hamba dengan Pencipta. Berikut ini petikan tafsirnya pada surat al-Baqarah ayat ke tiga

حقيقة الإيمان التصديق ثم التحقيق ، وموجب الأمرين التوفيق والتصديق بالعقل والتحقيق ببذل الجهد ، في حفظ العهد ، ومراعاة الحد . فالمؤمنون هم الذين صدّقوا باعتقادهم ثم الذين صدّقوا في اجتهادهم .

“Keimanan sejati adalah *taṣḍīq* (membenarkan) kemudian diikuti dengan *taḥqīq* (penelitian yang menghasilkan keyakinan) keduanya mutlak *tawfiq* (pertolongan Allah). *Taṣḍīq* bekerja melalui akal sedangkan *taḥqīq* bekerja melalui latihan yang sungguh-sungguh dalam menjaga ‘*ahd* (aturan antara manusia dengan Allah), menjaga *ḥad* (batas/aturan-aturan hubungan antar sesama manusia). Orang-orang yang benar-benar mukmin adalah orang-orang yang membenarkan / meluruskan aqidahnya kemudian benar-benar menjalani *mujahadah* (kesungguhan menjalani aturan-aturan menuju Allah)”

وأما الغيب فما يعلمه العبد مما خرج عن حد الاضطراب؛ فكل أمر ديني أدركه العبد بضرب استدلال ، ونوع فكر واستشهاد بالإيمان به غَيْبٌ . فالرب سبحانه وتعالى غيب . وما أخبر الحق عنه من الحشر والنشر ، والثواب والمآب ، والحساب والعذاب - غيب .

“Hal-hal yang gaib merupakan pengetahuan hamba yang melewati batas ikatan pengetahuan. Berbeda dengan masalah-masalah agama yang diketahui seorang hamba melalui *istidlāl* (analogi), cara berpikir dan melihat fenomena. Iman/percaya kepada Allah adalah hal yang gaib. Allah Tuhan Maha Suci adalah gaib, hari dikumpulkan manusia dan dibangkitkan yang telah diceritakan oleh Allah juga gaib, pahala dan surga tempat kembali juga gaib, hari perhitungan dan azab juga hal gaib.”

وقيل إنما يؤمن بالغيب من كان معه سراج الغيب ، وأن من آيدوا ببرهان العقول آمنوا بدلالة العلم و إشارة اليقين ، فأوردتهم صدق الاستدلال ساحات الاستبصار ، وأوصلهم صائب الاستشهاد إلى مراتب السكون؛ فيأمنهم بالغيب بمزاحمة علومهم دواعي الريب . ومن كوشف بأنواع التعريف أسبل عليهم سحوف الأنوار ، فأغنأهم بلوائح البيان عن كل فكر وروية ، وطلب بخواطر ذكية ، وردّ وردع لدواعٍ ردية ، فطلعت شمس أسرارهم فاستغنوا عن مصابيح استدلالهم ،

“Dapat dikatakan bahwa orang yang beriman kepada yang gaib adalah orang yang mempunyai lampu gaib. Orang yang kokoh dengan argumentasi akal pikiran maka mereka akan beriman dengan cara ilmiah dan isyarat-isyarat keyakinan. Berikutnya mereka akan mendapatkan *istidlāl* /analogi rasional yang benar dan cara pandang yang luas. Hal yang demikian dapat mengantarkan mereka kepada tingkatan ketenangan (*sukūn*). Maka keimanan mereka kepada hal yang gaib melalui banyaknya kaca mata ilmu akan menghilangkan keragu-raguan. Sedangkan orang

yang di buka (*kashf*) oleh Allah terhadap berbagai macam *makrifat* (pengetahuan Allah) maka akan terbuka bagi mereka berbagai macam cahaya. Maka mereka tidak memerlukan lagi penjelasan-penjelasan rasiol dan *riwayah*. Mereka tidak memerlukan lagi usaha-usaha kecerdasan karena matahari-matahari rahasia mereka telah terungkap, maka mereka tidak lagi memerlukan lentera-lentera *istidlāl* (rasional).”

لَيْلِي مِنْ وَجْهِكَ شَمْسُ الضُّحَا وَظِلَامُهُ فِي النَّاسِ سَارِي
وَالنَّاسُ فِي سَدَفِ الظَّلَا م وَنَحْنُ فِي ضَوْءِ النَّهَارِ
طَلَعَتْ شَمْسٌ مِنْ أَحْبَابِكَ لَيْلًا ... فَاسْتَضَاءَتْ وَمَا لَهَا مِنْ غُرُوبٍ
إِنْ شَمْسُ النَّهَارِ تَغْرُبُ بِاللَّيْلِ ... وَشَمْسُ الْقُلُوبِ لَيْسَتْ تَغِيبُ⁴⁰

Malamku ini bersama wajah-Mu bak waktu matahari di saat duha, padahal gelapnya malam bagi manusia terus berjalan
Pada saat manusia merasakan berada di pucuk kegelapan malam - Justru kami merasakannya seperti terangnya siang
Di malam petang, matahari orang-orang yang cinta kepada-Mu telah terbit – kemudian terang bercahaya dan tak pernah padam
Sesungguhnya mataharinya siang tenggelam dengan hadirnya malam, tetapi mataharinya hati takkan pernah sirna.

Setelah menerangkan bagaimana sebenarnya iman itu baru kemudian Al-Qushairī merepresentasikan emosi rindu seorang hamba ke dalam syair-syair yang merupakan inti dari kondisi *mukāshafah*. Sedangkan iman kepada gaib secara sempurna hanya dapat dilalui oleh orang yang sudah di-*kashf*. Dengan gaya bahasa yang unik Al-Qushairī memadu-padankan kerinduan dengan teori *kashf*. *Kashf* itu orang-orang yang menguatkan dirinya dengan dasar-dasar akal untuk menguatkan iman dengan dalil-dalil keilmuan serta isyarat-isyarat keyakinan. Dengan begitu orang tersebut mendapatkan cara yang benar untuk meraih kelapangan *baṣīrah* (*melihat*), *mushāhadah* sampai pada derajat *sukūn* (ketenangan yang luar biasa). Siapapun yang di-*kashf* / dibukakan (hal-hal yang gaib) dengan berbagai macam pengetahuan (ma'rifah/gnosis) berarti dia dibukakan jalan oleh Allah kepada jalan cahaya. Gudang-gudang cahaya rahasia gaib akan terbit dalam diri mereka.⁴¹

Dalam teori Freud, seseorang yang mengalami suatu kondisi kejiwaan akan mengungkapkan gejala-gejala kejiwaannya. Seseorang akan bercerita dan berbicara tentang ungkapan-ungkapan yang akan sering berkorelasi. Dari situ dapat analisis kondisi kejiwaan apa yang melingkupi seseorang.⁴² Pada kasus penafsiran Al-Qushairī ini juga berlaku demikian, ketika seseorang sedang mengalami kondisi rindu kepada kekasihnya maka gejala itu akan tampak dari hasil tulisan, atau ungkapan-ungkapan yang didesain khusus untuk menjangkau informasi itu. Kondisi-kondisi emosional inilah yang mungkin dapat mempengaruhi seorang mufassir sufi

⁴⁰ Muḥammad Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā'if al-Ishārāt* (Bairūt: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2007), Jilid I, cet. II, 18-19.

⁴¹ Muḥammad Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā'if al-Ishārāt*, 18-19.

⁴² K. Bertens, *Psychoanalysis* (New York: Harvester Wheatsheaf, 1994), 50.

dalam menulis tafsirnya. Menurut Sigmund Freud gejala kejiwaan seseorang dapat dianalisis dengan mengamatinya dan menginterview. Sejauhmana aspek-aspek kejiwaan itu dikeluarkan baik dalam bentuk kata-kata maupun ekspresi. Kata-kata yang mengandung ungkapan perasaan dan berulang-ulang diucapkan serta mempunyai keterkaitan dengan ungkapan disinyalir merupakan salah satu ciri gejala kejiwaan yang ditampilkan.⁴³ Masoud Kianpour memberikan kontribusi penting dalam penelitian emosi dan pengalaman sebagai aspek penting dalam interpretasi ilmiah, menguatkan pendapat Freud. Studi yang dilakukan Masoud Kianpour meletakkan sosiologi emosi dan pengalaman spiritual dalam satu sudut pandang ekspresi dalam bentuk interpretasi. Dia menyelidiki manajemen emosi. Salah satu kesimpulan pentingnya merekomendasikan bahwa manajemen emosi berusaha untuk memahami bagaimana emosi dapat mempengaruhi secara psikologi interpretasi seseorang. Emosi dapat dipengaruhi oleh lembaga-lembaga seperti budaya dan agama. Akibatnya, tidak hanya masyarakat dan subkultur memiliki pola yang berbeda untuk mengekspresikan emosi sesuai dengan norma-norma dan karakteristik mereka sendiri, tetapi ada juga cara mengelola emosi dalam lembaga-lembaga sosial. Ada korelasi yang signifikan antara emosi dan pengalaman spiritual terhadap cara berpikir dan interpretasi.⁴⁴

Michael A. Sells, seorang peneliti tasawuf Islam mendukung faktor emosi dalam ungkapan-ungkapan para gnostik. Dia mengatakan bahwa pada umumnya para gnostik Islam mengekspresikan jiwa mereka melalui karya-karya tulis. Dia mengungkapkan hasil telaahannya atas beberapa tokoh sufi di antaranya 'Abd al-Karīm ibn Hawāzin Al-Qushairī. Kesimpulan yang unik, Sells mengatakan bahwa tulisan-tulisan Al-Qushairī sangat kaya dengan kerangka narasi indah, keragaman bahasa dan aspek emosi yang kerap muncul dalam karyanya *al-Risālah*. Kajiannya difokuskan pada karya Al-Qushairī yakni *al-Risālah*, buku itu mempunyai kekuatan dialektika puisi dan konsep tasawuf yang dianalisis secara ketat.⁴⁵ Hubungan antara gejala-gejala kejiwaan/psikologi dan tafsir sufi seolah-olah dikukuhkan melalui penemuan psikoanalisis Sigmund Freud (1856–1939) oleh seorang muridnya yang bernama C.G Jung (1875–1961). Dia memberikan kontribusi dalam teori psikologi analitik bahwa arketipe adalah imaji asli dari ketidaksadaran, penjelmaan pengalaman yang turun temurun sejak zaman dulu. Penulis karya yang mengandung gejala-gejala kejiwaan adalah pembawa, pembentuk dan pembina dari jiwa manusia yang aktif secara tak sadar.⁴⁶ Penelitian yang dilakukan oleh Katherine A MacLean, Jeannie-Marie S Leoutsakos, Matthew W Johnson, Roland R Griffiths mengutuk statemen ini. MacLean dan timnya meneliti sejauh mana pengalaman mistis dapat diukur digambarkan dan diceritakan melalui efek halusinasi dengan mengkonsumsi jamur psilocybin yang mengandung senyawa halusinogen. Hasilnya

⁴³ K. Bertens, *Psychoanalysis*, 53.

⁴⁴ Masoud Kianpour, "Experiences of Emotion Management in Medical Care", *Journal of Applied Sociology* Vol 48 (2013): 112-122.

⁴⁵ Michael A. Sells (Ed.), *Early Islamic Mysticism* (New Jersey: Paulist Press, 1996), diterjemahkan oleh D. Slamet Riyadi, dengan judul *Sufisme Klasik: Menelusuri Tradisi teks Sufi* (Bandung: Mimbar Pustaka, 2003). Cet I, 131.

⁴⁶ K. Bertens, *Psychoanalysis*, 53.

efek halusinasi mengacu kepada pengalaman mistis para peserta observasi yang dikategorikan ke dalam empat faktor; yaitu mood positif, transendensi waktu/ruang, reliabilitas internal yang berkorelasi dengan mistisisme. Kategorisasi yang dilakukan oleh MacLean menunjukkan bahwa pengalaman mistis yang dalam tasawuf disebut *aḥwāl* dan *maqāmāt* secara empiris dapat dibuktikan dalam realisasi interpretasi.⁴⁷

Aspek emosi sering dijumpai dalam ajaran-ajaran sufistik yang mengandung nilai sastra. Wellek dan Warren adalah orang yang pertama kali mengaitkan karya tulis dengan psikologi emosi melalui kajian psikologi sastra. Dengan mengusung teori psikoanalisis Sigmund Freud (1939-1956) dalam pengaruhnya kepada karya-karya tulis, mereka berusaha memahami karya-karya tulis yang mengandung aspek-aspek emosi dan perasaan penulis melalui pendekatan psikoanalisis.⁴⁸ Pada tataran ini dalam disiplin ilmu tafsir, penelaahan karya tafsir sufi, sekurang-kurangnya harus menggunakan dua pendekatan digunakan yaitu psikologi dan pendekatan tafsir. Pendekatan psikologi tafsir dapat digunakan dalam membaca dan meneliti gejala-gejala kejiwaan / psikologi mufassir dalam karya tafsir sufi. Penafsiran para gnostik dalam tafsir sufi/esoterik secara umum diungkapkan dengan simbol-simbol bahasa yang mengandung keindahan rasa dan bahasa. Sebut saja tafsir Al-Qushairī “*Laṭā’if al-Ishārāt*” ataupun Jalāluddīn Rūmī, sering mengungkapkan bahasa-bahasa sastra yang sarat dengan poin-poin kejiwaan sufistik. Keindahan yang diwakili dalam simbol-simbol bahasa itulah yang pada umumnya mewakili “rasa” dan emosi para sufi dalam menafsirkan al-Qur’an.

Perasaan dan emosi yang direpresentasikan seorang sufi dengan sufi lainnya, tentu mempunyai nuansa berbeda. Dasar dari emosi dan “rasa” adalah subjektif, tentu hal ini akan mempengaruhi produk tafsir sufi yang beragam dan unik antara seorang mufassir sufi dengan lainnya. Dalam kajian Abdul Hadi WM, representasi emosi sufi dapat dilihat dari karya-karya dan ajaran-ajarannya mengenai perjalanan mencapai kesempurnaan rohani, ide-ide, penglihatan dan pengalaman kerohanian. Tujuannya ialah *mushāhadah*, penyaksian bahwa Allah itu esa⁴⁹. Hal ini dibuktikan dengan beragamnya komentar para ahli sufi dalam menjelaskan ayat-ayat al-Qur’an berkenaan dengan tingkatan mukmin. Al-Ghazālī, Jalāluddīn al-Rūmī, Rabi’ah al-‘Adawiyah menulis bait-bait syair sebagai ungkapan rasa dan emosinya untuk menjelaskan kondisi psikologinya.

Refleksi emosi yang bersumber dari pengalaman mistis dikategorikan dalam data yang subjektif tetapi dapat diukur secara empiris. Penelitian yang dilakukan oleh Katherine A MacLean, Jeannie-Marie S Leoutsakos, Matthew W Johnson, Roland R Griffiths mengutkan statemen ini. MacLean dan timnya meneliti sejauh mana pengalaman mistis dapat diukur digambarkan dan diceritakan melalui efek

⁴⁷ Katherine A MacLean; Jeannie-Marie S Leoutsakos; Matthew W Johnson; Roland R Griffiths, “Factor Analysis of the Mystical Experience Questionnaire: A Study of Experiences Occasioned by the Hallucinogen Psilocybin”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 51. 4 (Dec 2012): 721.

⁴⁸ Tony Bennet, *Popular Fiction: Technology, Ideology, Production, Reading* (London: Routledge, 1990), 91.

⁴⁹ Abdul Hadi WM. *Simbol-simbol Sufi* (Yogyakarta: LKis, 2010), 75.

halusinasi dengan mengkonsumsi jamur psilocybin yang mengandung senyawa halusinogen. Hasilnya efek halusinasi mengacu kepada pengalaman mistis para peserta observasi yang dikategorikan ke dalam empat faktor; yaitu mood positif, transendensi waktu/ruang, infability, reliabilitas internal yang berkorelasi dengan mistisime. Kategorisasi yang dilakukan oleh Bidabad menunjukkan bahwa pengalaman mistis yang dalam tasawuf disebut *aḥwāl* dan *maqāmāt* secara empiris dapat dibuktikan.⁵⁰ Dengan kata lain mufassir sufi lebih mengidentikkan dirinya dengan emosi sufistik melalui karya-karyanya. Penafsiran-penafsiran yang ditulisnya memiliki keterkaitan erat dengan aspek-aspek emosi yang begitu halus. Katya Tolstaya dalam artikelnya yang berjudul *Literary Mystification: Hermeneutical Questions of the Early Dialectical Theology*, membenarkan hal ini. Melalui studi naskah Tolstaya menyimpulkan kajiannya tentang hermeneutika dan sastra sufi. Dia menjelaskan bahwa apriorisasi sastra dalam teologi mempunyai kecenderungan yang sangat tinggi. Masalah-masalah hermeneutika sastra teologi memiliki genesis dan kronologi yang digambarkan dalam naskah-naskah kuno sufi awal, dan seterusnya kajian antara sastra teologi dengan hermeneutik berjalan dialektis saling mempengaruhi satu dengan lainnya.⁵¹

Dalam rangka memotret sejauh mana emosi bersinergi dengan penafsiran sufi, maka sangat signifikan mengkaji dan meneliti pandangan dan hasil penafsiran seorang mufassir sufi. Karya tafsir sufi yang ditulis oleh seorang gnostik Islam yang diakui kepakarannya dalam dunia sufi dan tafsir adalah ‘Abd al-Karīm ibn Hawāzin Al-Qushairī (w. 465 H /1074 M) dengan tafsir sufistiknya yang diberi judul *Laṭā’if al-Ishārāt*. ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd dan Maḥmūd ibn al-Sharīf mengomentari dalam *sharāḥ* (penjelasan) salah satu karya Al-Qushairī yaitu *al-Risālah*, bahwa kepakaran Al-Qushairī dalam bidang tasawuf dibuktikan salah satunya dengan karya *al-Risālah*. Buku itu berisi a. pendahuluan, b. bab yang mengisahkan hagiografi delapan puluh tiga orang sufi terdahulu, c. bab tentang tafsir lafal yang menafsirkan dua puluh tujuh istilah-istilah dan ungkapan sufistik, dan d. bab yang lebih panjang berisi lima puluh tujuh *aḥwāl*, *maqāmāt*, keyakinan dan praktik tasawuf lain.⁵²

Secara ontologi⁵³ al-Qushairī memang tidak menjelaskan secara eksplisit tafsir sufi dengan pendekatan emosional tetapi dia langsung menerapkan

⁵⁰ Katherine A MacLean; Jeannie-Marie S Leoutsakos; Matthew W Johnson,; Roland R Griffiths,, “Factor Analysis of the Mystical Experience Questionnaire: A Study of Experiences Occasioned by the Hallucinogen Psilocybin”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 51. 4 (Dec 2012): 721.

⁵¹ Katya Tolstaya, “Literary Mystification: Hermeneutical Questions of the Early Dialectical Theology”, *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 54. 3 (2012): 312-331.

⁵² ‘Abd al-Kafīm Maḥmūd dan Maḥmūd ibn al-Sharīf, *Ta’līq al-Risālah al-Qushairiyyah* (Qāhirah: Dar al-Kutub al-Haditsah, 1966)

⁵³ Istilah *ontologi* pertama kali digunakan oleh Rudolf Goclenius pada tahun 1636. Yang lainnya, seperti Abraham Calovius menggantikan istilah itu bersama-sama dengan *metaphysica*. Tetapi ontologi sebagai istilah filsafat akhirnya dibakukan oleh Christian Wolff (1679-1754) dan Alexander Gottlieb (1714-1762). Wolff menyebutkan bahwa metode ontologi adalah deduktif. Melalui cara ini, prinsip fundamental dari segala sesuatu dan bersifat non-kontradiktif. Baginya secara ontologis, alam semesta merupakan kumpulan keberadaan (*beings*) yang masing-masing memiliki

metodenya. Salah satu keunikannya, dia menafsirkan ayat dengan mengungkap simbol-simbol emosi dalam metodologi tafsirnya. Hal ini sangat menarik karena tidak banyak tafsir sufi yang menggunakan tafsir sebagai wadah ekspresi emosi sufistiknya. Dalam komentar para peneliti tasawuf semisal Michael A. Sells, Al-Qushairi merupakan seorang penulis sufi yang sangat mumpuni. Dalam hal pengembangan gaya penulisan, kemampuan untuk menggabungkan telaah atas suatu konsep yang sangat sulit dengan paparan yang jelas dan tegas serta kemampuan untuk menggabungkan analisis yang tepat dengan anekdot-anekdot teatrikal, hanya sedikit penulis yang bisa menandinginya.⁵⁴ Sebagaimana telah dikemukakan di atas, teori-teori seputar tafsir esoterik lebih langka dari pada tafsir eksoterik secara epistemologis.⁵⁵ Mengingat tafsir esoterik lebih sering dikaitkan dengan dunia tasawuf, maka ada kecenderungan bahwa produk jenis tafsir ini pun muncul dari kalangan sufi. Di sinilah titik penting kajian-kajian tafsir esoterik. Oleh karena itu menjadi menarik untuk mengkaji dan meneliti sejauh mana kedua variabel emosi dan tasawuf saling berkorelasi dan bersinergi dalam kerja penafsiran sufi secara epistemologis.

B. Permasalahan

1. Identifikasi Masalah

Permasalahan dalam tema emosi sufistik dalam penafsiran esoterik dapat berkembang dalam penelitian yang masuk ke ruang lingkup yang luas. Misalnya, bagaimana karya tafsir esoterik menampilkan/menvisualisasikan psikologi dan emosi mufassirnya, sejauh mana alam bawah sadar mempengaruhi psikologi dan emosi mufassir dalam membuat karya tafsir, apakah semua tafsir esoterik menvisualisasikan ragam emosi dan psikosufi seorang mufassir, apakah karya tafsir sufi bisa dipengaruhi oleh alam bawah sadar mufassir, sejauhmana kerja alam bawah sadar mempengaruhi perilaku menafsir, Sejauh mana ragam alam bawah sadar bersinergi dalam perilaku menafsir, bagaimana mengukur tingkatan atau ragam emosi mufassir dalam karya tafsir, bagaimana mengukur refleksi emosi dalam karya tafsir, apa saja indikator penafsiran esoterik yang menunjukkan emosi sufistik seorang mufassir, apakah kajian emosi sufi sama dengan psikologi umum, sisi-sisi mana saja yang membedakan psikologi emosi dengan emosi sufi, sisi-sisi apa saja yang sama antara psikologi emosi dan emosi sufi, apa emosi sufistik itu, Sejauh mana tafsir al-Qushairi menvisualisasikan ragam emosi sufistik mufassirnya, Sejauh mana emosi sufistik berkontribusi dalam metodologi yang dipakai mufassir.

esensi. Lihat Alasdair MacIntyre, "Ontology", dalam Paul Edwards, (Eds.), *The Encyclopedia of Philosophy*, (New York: Macmillan Publishing co., Inc. Press, 1972), Jilid 5, 542.

⁵⁴ Michael A. Sells (Ed.), *Early Islamic Mysticism*, 129.

⁵⁵ Secara historis, istilah epistemologi digunakan pertama kali oleh J.F. Ferrier untuk membedakan dua cabang filsafat, epistemologi dan ontologi. Epistemologi dapat diartikan sebagai studi yang menganalisis dan menilai secara kritis tentang mekanisme dan prinsip-prinsip yang membentuk keyakinan. Lihat pula Musa Asyarie, *Filsafat Islam: Sunnah Nabi dalam Berpikir* (Yogyakarta: LESFI, 2001), Cet. ke-2, 65.

2. Pembatasan Masalah

Banyak sekali permasalahan yang mungkin timbul dalam upaya penelitian ini. Hal ini disebabkan masih begitu luas ruang lingkup pembahasan penelitian. Oleh karena penelitian ini perlu dibatasi dalam sebuah ruang lingkup penelitian yang fokus, sehingga menghasilkan kajian dan hasil penelitian yang tajam dan akurat. Peneliti membatasi permasalahan hanya pada sejauh mana tafsir *Laṭā'if al-Ishārāt* mendiskripsikan ragam emosi mufassirnya dan sejauh mana emosi sufistik itu ikut berkontribusi dalam metodologi yang dipakai.

3. Perumusan Masalah

Untuk lebih menfokuskan penelitian ini, peneliti lebih konsen pada permasalahan yang diangkat dengan dirumuskan ke dalam pertanyaan berikut: “Bagaimana tafsir *Laṭā'if al-Ishārāt* karya al-Qushairī menggambarkan ragam emosi mengenai *mahabbah* dan berkontribusi dalam metodologi penafsiran?”

Pertanyaan di atas akan dijawab dengan cara; pertama, peneliti melakukan analisis ayat-ayat yang ditafsirkan dengan syair-syair sufi. Kedua, peneliti menganalisis ragam emosi mahabbah apa saja yang dimunculkan dalam penafsiran. Ketiga, peneliti akan melakukan analisis metodologi penafsiran emosional.

C. Penelitian Terdahulu yang Relevan

Penelitian secara khusus berkenaan dengan tafsir Ishari terlihat dalam penelitian para sarjana dan ahli pengkajian Islam terhadap tafsir. Secara spesifik penelitian dan studi yang terkait tafsir sufi dan Al-Qushairī sudah banyak yang meneliti, namun kajian yang membahas tentang emosi dan sastra sufi sebagai proses kerja penafsiran belum tersentuh. Penelitian ini bermaksud mengisi ruang kosong para peneliti sebelumnya. Adapun kajian tentang Al-Qushairī dan tafsir sufi dan para penulis lainnya antara lain; Pertama 'Abdul Majid al-Haddad memperoleh gelar doktor dengan memfokuskan penelitiannya pada penafsiran Imam Al-Qushairī berkenaan dengan istilah-istilah tasawuf.⁵⁶ Review yang dilakukan oleh Sulciman A. Mourad terhadap disertasi 'Abdul Majid al-Haddad mengatakan bahwa fokus disertasi al-Haddad adalah penelusuran dan penjelasan istilah-istilah tasawuf yang dipakai oleh al-Qushairī. Istilah-istilah yang digunakan dalam tafsir *Lataif al-Isharat* mempunyai relasi konsistensi dengan karya-karya lain al-Qushairi di bidang tasawuf. Kesimpulan disertasi al-Haddad tentang al-Qushairī dalam komentar Sulciman A. Mourad mengungkapkan bahwa al-Qushairī konsisten dalam menggunakan istilah-istilah tasawuf yang dijelaskannya. Melihat konten dan fokus disertasi al-Haddad yang berkuat pada istilah tasawuf penelitian yang dilakukan oleh penulis membedakan objek kajian penelitian, yaitu dalam hal ayat-ayat yang

⁵⁶ Penulis menelusuri karya disertasi 'Abdul Majīd al-Ḥaddād melalui JSTOR dan hanya mendapatkan daftar isinya saja, tanpa abstrak. Disertasi 'Abdul Majīd al-Ḥaddād, “Dirāsah li Laṭā'if al-Ishārāt li Abī al-Qāsim al-Qushairī” menurut catatan yang yang diinformasikan oleh JSTOR melalui komentar Sulciman A. Mourad mengatakan bahwa disertasi ini diterbitkan di *Universitas Surbone, Paris, 2005* dengan fokus pada penelitian tentang istilah-istilah tasawuf yang dipakai al-Qushairī dalam tafsir *Laṭā'if al-Ishārāt* karya al-Qushairī dengan cara membandingkannya dengan karya-karya tasawuf al-Qushairī khususnya *al-Risālat al-Qushairiyyah*

ditafsirkan ishari dengan syair. Jika al-Haddad meneliti istilah-istilah tasawuf untuk membuktikan konsistensi al-Qushairi maka penulis meneliti ayat-ayat yang ditafsirkan al-Qushairi dengan syair untuk membuktikan bahwa unsur emosi dapat menjadi model penafsiran sufi dalam perspektif al-Qushairi.

Kedua, Abdurrahim Yapono menulis disertasi pada Universitas Malaya Malaysia pada tahun 2006 dengan judul 'Abd al-Karim Al-Qushairi dan Sumbangannya dalam Tafsir Simbolik: Analisis Karya *Latā'if al-Ishārāt*'. Disertasi ini membahas tentang simbol-simbol tasawuf yang digunakan oleh Al-Qushairi dalam menafsirkan al-Qur'an.

Ketiga, F. Dominic Longo, *Spiritual Grammar: A comparative theological study of Jean Gerson's "Donatus moralizatus" and 'Abd al-Karim al-Qushayri's "Nahw al-Qulūb"*, A Dissertassion Harvard University, 2011. Disertasi ini ditulis dalam bahasa Inggris mempunyai tebal halaman 558, dengan tahun terbit dan tahun lulus 2011 Harvard University United States -Massachusetts, kemudian satu tahun berikutnya yaitu 2012 disertasi ini terbit di ProQuest. Longo, menulis disertasi tentang Al-Qushairi dengan melakukan komparasi antara pemikiran Al-Qushairi "*Nahw al-Qulūb*" dengan Jean Gerson "*Donatus Moralituz*".

Disertasi F. Dominic Longo merupakan studi banding teologis dari Islam dan teks Kristen, yang meskipun tampaknya tidak berhubungan, tetapi berbagi kesamaan yang memungkinkan seseorang untuk menjelaskan teks yang lain. Salah satunya adalah *Nahw al-Qulūb* oleh guru sufi Abd al-Karim Al-Qushairi (w. 1072), dan yang lainnya adalah Donatus moralizatus oleh teolog Katolik Jean Gerson (w. 1429). Penelitian ini menunjukkan bahwa keduanya sama-sama menggunakan "tata bahasa spiritual".

Temuan utama F. Dominic Longo adalah bahwa misteri tata bahasa, struktur realitas jiwa didapatkan melalui melatih kontrol diri dengan baik. Sebuah temuan yang sama pentingnya adalah bahwa, sementara dua teks hanya contoh tentang "tata bahasa spiritual," yang mana genre ini merupakan fenomena luas di seluruh periode sejarah dan tradisi keagamaan. "Tata bahasa spiritual" saling berhubungan antara skema metaforis dengan bahasa dan realitas spiritual di satu sisi, dan tata bahasa yang berkaitan dengan struktur realitas yang di sisi lain. Penelitian ini mengungkapkan interkoneksi yang kuat antara dimensi linguistik dan spiritual dari kondisi manusia. Dalam istilah Ricoeur, genre ini melambangkan hubungan hermeneutik antara tekstualitas dan subjektivitas - sebuah hubungan yang berlaku untuk semua teks..⁵⁷

Keempat, Michael A. Sells (Ed.), *Early Islamic Mysticism*, (New Jersey: Paulist Press, 1996), diterjemahkan oleh D. Slamet Riyadi. dengan judul *Sufisme Klasik: Menelusuri Tradisi teks Sufi* (Bandung: Mimbar Pustaka, 2003). Cet I. Sells, seorang peneliti tasawuf islam dalam bukunya itu mengelaborasi secara mendalam tentang faktor emosi dalam ungkapan-ungkapan para gnostik. Dia menyimpulkan bahwa pada umumnya karya-karya tulis para gnostik Islam merupakan ekspresi jiwa yang sangat kental dengan ajaran tasawuf. Dia

⁵⁷ F. Dominic Longo, *Spiritual Grammar: A comparative theological study of Jean Gerson's "Donatus moralizatus" and 'Abd al-Karim al-Qushayri's "Nahw al-qulub"*, A Dissertassion Harvard University, 2011..11 February 2013 01:49

mengungkapkan hasil telaahannya atas beberapa tokoh sufi diantaranya Abdul Karim ibn Hawazin Al-Qushairī. Kesimpulan yang unik, Sells mengatakan bahwa tulisan-tulisan Al-Qushairī sangat kaya dengan kerangka narasi indah, keragaman bahasa dan aspek emosi yang kerap muncul dalam karyanya al-Risalah.⁵⁸ Ketiga, ‘Abd al Fattāh al- Sayyid Muḥammad al-Damasī menulis disertasi tentang emosi cinta ketuhanan dengan judul buku *al-Hubb al ilāhī Syiir Muhyiddin Ibn ‘Arabi*. Buku ini tidak membahas tafsir, melainkan syiir atau puisi yang ditulis oleh Ibn Arabi dengan pendekatan sastra/balaghah dan sufisme. Buku ini menjelaskan sejauh mana syair-syair Ibn Arabi merefleksikan perasaan dan emosi kecintaannya kepada Tuhan. Buku ini juga mengidentifikasi gejala-gejala jiwa dan *maqām* sufistik dari syair yang di tulis Ibn ‘Arabi. Disertasi ini ditulis pada tahun 1983 di Kairo mesir⁵⁹.

Penelitian ini menfokuskan pada penafsiran-penafsiran Al-Qushairī yang mempunyai indikasi emosi sufistik berupa *mahabbah*. Dengan demikian penelitian ini tidak sama dengan penelitian-penelitian terdahulu.

D. Tujuan Penelitian

Penelitian ini difokuskan untuk menjelaskan dan melacak : 1. ayat-ayat yang ditafsirkan dengan syair sufistik, 2. Emosi mahabbah apa saja yang ditampilkan dalam syair, 3. Metodologi tafsir *Latā’if al-Ishārāt* karya al-Qushairī.

E. Manfaat dan Signifikansi Penelitian

Penelitian ini sebenarnya mengisi kekosongan kecil dalam peta besar akademik kajian metodologi tafsir sufi. Para ahli sebelumnya sebenarnya telah banyak memperbincangkan, mengkaji dan meneliti tentang tema metodologi tafsir sufi. Salah satu tema yang kurang mendapat perhatian adalah emosi dalam kajian metodologi tafsir sufi. Kurangnya perhatian pada faktor emosi dalam tafsir sufi tersebut mendorong penulis untuk meneliti kajian ini.

1. Manfaat Teoritis

Secara teoritis penelitian ini diharapkan berkontribusi dalam teorisasi metodologi tafsir *ishārī* sufi. Dua arus pemikiran yang saling berseberangan dalam melihat tafsir sufi. Satu sisi tafsir sufi sebagai tafsir yang bersumber dari pengetahuan langsung dari Allah (*given, mawhūb, faidī*). Sedangkan di sisi lain tafsir sufi dipandang sebagai tafsir yang dibangun untuk menjustifikasi ideologi sufinya. Penelitian ini ingin memberikan sumbangsih secara teoritik bahwa tafsir sufi merupakan ekspresi emosional kejiwaan sufistik, bukan semata-mata ideologisasi maupun pengetahuan yang bersifat *given, mawhūb, faidī*.

2. Manfaat Praktis

Penelitian ini diharapkan memberikan wacana yang segar dalam kajian tafsir sufi. Selama ini praktik kajian-kajian tafsir sufi baik di pesantren maupun seminar

⁵⁸ Michael A. Sells (Ed.), *Early Islamic Mysticism* (New Jersey: Paulist Press, 1996), diterjemahkan oleh D. Slamet Riyadi. dengan judul *Sufisme Klasik: Menelusuri Tradisi teks Sufi* (Bandung: Mimbar Pustaka, 2003). Cet I, 131.

⁵⁹ ‘Abd al-Fattāh al-Sayyid Muḥammad al-Dimashī, *al-Hubb al ilāhī Shi’ir Muhyiddin ibn ‘Arabi* (Qāhroh: Dār al Thaqāfah li al-Ṭibā’ah wa al-Nashr, 1983).

hampir selalu menggunakan pendekatan tasawuf, sedangkan pendekatan psikologi kurang gencar dipakai dalam membaca dan memahami serta menginternalisasi tafsir sufi, padahal ada titik temu yang sangat signifikan antara tasawuf dan psikologi sastra.

F. Metode Penelitian

1. Sumber Data Penelitian

Mempertimbangkan bahwa penelitian ini memusatkan perhatian pada seorang tokoh yang masa hidupnya telah berlalu, maka penelitian ini bersumber pada informasi yang bersumber dari kepustakaan. Data primer penelitian ini adalah kitab *Laṭā'if al-Ishārāt* karya Muḥammad Abū al-Qāsim Al-Qushairī dan *Risālat Al-Qushairīyyah*. Pengumpulan data dilakukan dengan metode kepustakaan (library research), dengan mengkaji penafsiran al-Qushairī dalam kitab *Laṭā'if al-Ishārāt* berupa syair yang mengandung nilai emosi mahabbah.

Data sekunder peneliti ambil dari penafsiran esoterik mufassir lain dan tafsir non esoterik serta karya-karya tafsir yang lain. Secara umum, sumber lain yang dapat dijadikan kajian kepustakaan berupa kitab-kitab yang membahas tentang ilmu al-Quran, seperti *Manāhil al-'Irfān* karya al-Zarqāni, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* karya Muḥammad Ḥusain al-Dhahabi, *al-Manāhij al-Tafsīriyyah* karya Ja'far as-Sajānī, dan *at-Tafsīr wa al-mufasssīrūn fī Thawbihi al-Qashīb* karya Muhammad Hādī Ma'rifah, yang masing-masing membahas satu bab atau sub-bab berkenaan dengan tafsir sufi.

2. Pendekatan Penelitian

Penelitian ini menfokuskan pada dimensi kejiwaan dalam penafsiran. Secara teoritik dimensi kejiwaan dapat diteliti melalui gejala-gejala kejiwaan yang muncul, bahkan dalam bentuk tulisan. Oleh karena itu untuk mendekati dan membaca gejala-gejala jiwa yang muncul peneliti menggunakan pendekatan tasawuf dan kritik sastra yang dikembangkan dalam '*ilm al-balāghah*. Pandangan-pandangan Al-Qushairī baik dalam kitab *Laṭā'if al-Ishārāt* maupun karyanya yang lain akan dideskripsikan, dianalisis kemudian disimpulkan.

Untuk melihat dan mengidentifikasi serta membuat tipikalisasi serta klasifikasi penafsiran esoterik yang mengandung psikologi emosi sufistik, penulis menggunakan pendekatan tasawuf dan tafsir. Pendekatan tasawuf mengacu kepada teori tasawuf Al-Qushairī digunakan untuk membaca gejala-gejala kejiwaan yang ditampilkan *Al-Qushairī*. Data-data itu kemudian dianalisis dengan teori tafsir sehingga dihasilkan sebuah kesimpulan dalam penelitian ini.

3. Langkah-Langkah Penelitian

Penelitian ini merupakan *library research* tentang seorang tokoh yang hidup pada ratusan tahun yang lalu. Oleh karena itu, penelitian ini menfokuskan diri pada data-data yang sudah ditulis sebelumnya oleh para peneliti dan para ahli. Langkah pertama dalam penelitian ini adalah menentukan tema dan kasus. Tema dari penelitian ini adalah penelitian tafsir isharī sufi al-Qushairī, sedangkan kasusnya adalah penafsiran-penafsiran yang mengandung gejala emosi sufistik berupa syair. Pemilihan kasus ini penulis angkat setelah membaca penelitian-penelitian yang telah digarap oleh para peneliti dalam tema metodologi tafsir sufi sebagai tema

besar, dan penelitian ini sebagai sub tema yang belum disentuh para peneliti lain sehingga tidak terjadi pengulangan penelitian atau bahkan plagiasi.

G. Sistematika Pembahasan

Disertasi ini akan dipetakan dalam enam Bab.

Bab I, merupakan pengantar bab-bab berikutnya agar memperoleh gambaran umum tentang penelitian ini. Di dalamnya akan dikemukakan latar belakang dan urgensi psikologi sufi sebagai proses kreatif-ekspresif dalam metodologi tafsir *Laṭā'if al-Ishārāt*. dalam bagian ini dijelaskan konstruksi penelitian yang menjadi pola dasar dalam penulisan disertasi ini antara lain seperti, masalah penelitian, identifikasi masalah, perumusan masalah, tujuan dan kegunaan penelitian, tinjauan pustaka, metode penelitian, dan sistematika penulisan.

Bab II, membahas paradigma metodologi dalam tafsir esoterik, serta perdebatan akademis seputar pro kontra metodologi yang dipakai para mufassir sufi dalam penafsirannya. Topik pembahasan tentang metodologi tafsir sufi dihadirkan untuk memotret bagaimana perbincangan akademik para pakar tafsir sufi. Bab ini dijelaskan dalam empat pembahasan, yaitu: Karakteristik Tafsir *bi al-Ishārī*, Epistemologi Penafsiran dalam Tradisi Kaum Sufi, Ideologisasi Tafsir Sufi dalam Pandangan Orientalis, Tafsir Sufi; Persimpangan Tafsir dan Ekspresi Sufi

Bab ini merupakan wacana pengantar sekaligus pandangan secara umum bagaimana metodologi tafsir sufi dipraktikkan para mufassir serta hal-hal yang berkaitan dengan pemerolehan intuisi yang lazim dalam kajian tasawuf. Pemahaman tentang metodologi tafsir sufi sangat urgen dihadirkan sebelum menyelami karya-karya tafsir sufi. Pemahaman ini penting agar nanti tidak terjadi misunderstanding (kesalah-pahaman) dalam membaca karya-karya tafsir sufi dalam hal ini tafsir *Laṭā'if al-Ishārāt*.

Bab III, menjelaskan posisi tafsir Al-Qushairī dan *Laṭā'if al-Ishārāt* dalam perspektif tasawuf dan psikologi sastra. Bab ini dijelaskan dalam empat pembahasan, antara lain: Al-Qushairī dan *Laṭā'if al-Ishārāt* dalam Peta Keilmuan Tafsir Sufi, Membaca Tafsir Sufi dengan Psikologi Sastra, Psikoanalisis Sastra Sufi dalam Tafsir *Laṭā'if al-Ishārāt*, dan Aktualisasi Kondisi Kejiwaan Al-Qushairī dalam *Laṭā'if al-Ishārāt*.

Bab IV, memaparkan data orisinal tafsir Al-Qushairī yang berupa syair. Bab ini merupakan hasil penelitian yang disistemisasi dalam empat bahasan. Pertama, definisi tafsir emosional, kedua tafsir emosional dalam *Laṭā'if al-Ishārāt*, ketiga ekspresi cinta penghambaan (*al-Maḥabbah al-'Ubūdiyyah*) dalam penafsiran dijelaskan dalam beberapa poin yaitu; pertama QS. Al-Fātiḥah: penafsiran *al-ḥamd lillāh*, penafsiran *Rabb*, Penafsiran *mālik*, penafsiran *na'bud* dan *nasta'in*. Kedua QS. Al-Baqarah: penafsiran huruf *muqāṭa'ah* alif lam mim (الم), penafsiran *al-kitāb*, penafsiran lafal *yu'minūn bil-ghayb*. Ketiga QS. Ali Imran: penafsiran *ulul 'ilmi* (أُولُوا الْعِلْمِ), penafsiran *bayt / rumah* (بَيْتٍ). Keempat QS. Yunus : penafsiran *shams* (matahari), *qamar* (bulan), dan *nūr* (cahaya), penafsiran *ikhtilāf al-layl wa al-nahār* (اِخْتِلَافَ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ). Kelima QS. Hud: penafsiran *adhaqnā* /kami berikan rasa (أَذَقْنَا).

Sub bab empat yang keempat, penafsiran cinta kekasih (‘*Ishq al-muḥibb*). Sub ini dijelaskan dalam beberapa poin. *Pertama* QS. Al-Baqarah: penafsiran *bashshir alladhīna āmanū* (وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا), *kedua* QS. Ali Imran tentang penafsiran *damīr ka* (عَلَيْكَ), penafsiran *tunfiqū mimmā tuḥibbūn* (تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ). *Ketiga* QS. Yunus: penafsiran *al-ẓann*/persangkaan (الظَّنَّ), penafsiran *tahdī*/memberi hidayah (تَهْدِي). *Keempat* QS. Hūd: penafsiran *shāhid* (شاهد), penafsiran *bi al-bushrā*, penafsiran *wa ma nu’akhhiruh*. *Kelima* QS. Al-Muṭaffifin: penafsiran *naḍrat al-na’īm*

Bab V, menjelaskan tentang hasil penelitian yang menawarkan wacana unsur emosi sebagai model penafsiran Al-Qushairī. Dalam bab ini penulis menjelaskan dalam empat sub bahasan, pertama; tafsir syair al-Qushairī; khazanah penafsiran al-Qur’an, kedua; emosionalitas syair al-Qushairī dalam sejarah metodologi tafsir, ketiga, unsur emosi sufistik al-Qushairī dalam metodologi tafsir, keempat Aplikasi Tafsir Emosional al-Qushairī (*al-tafsīr bi al-infi’āl*/ Tafsir Ekspresif). Bab ini sengaja dihadirkan peneliti untuk menjelaskan bagaimana sebuah kerja penafsiran dibangun di atas konsep emosi sufistik, bagaimana emosi dibangun dan direfleksikan untuk menginspirasi dan mempengaruhi sebuah penafsiran. Bab ini merupakan bab yang diharapkan dapat menjadi sumbangan teoritik metodologi tafsir sufi yang dapat dipraktikkan dan direalisasikan dalam kerja penafsiran bercorak sufistik.

Bab VI, merupakan penutup yang berisi kesimpulan, saran-saran dan rekomendasi.

BAB II METODOLOGI TAFSIR BI AL-ISHĀRĪ

Pembahasan pada bab dua ini penulis menyajikan tinjauan akademis perdebatan metodologi tafsir *bi al-ishārī* dengan menfokuskan dalam kajian tafsir sufi dalam peta keilmuan tafsir. Secara garis besar, tafsir sufi masuk dalam kategori tafsir *bi al-ishārī* dalam kajian '*ulūm al-tafsīr*' yang berada di bawah payung disiplin ilmu '*ulūm al-Qur'ān*'. Ada dua kategorisasi dalam tafsir *bi al-ishārī* yaitu tafsir sufi dan tafsir *al-bāṭinī*. Diantara dua kategorisasi itu tafsir al-batini mendapat penilaian negatif yaitu keabsahannya ditolak. Penolakan ini diakibatkan esensi makna yang digunakan dalam tafsir *al-bāṭinī* hanya mengedepankan makna batin saja dan menafikan makna lahiriah teks sama sekali. Berbeda dengan tafsir sufi yang memberikan porsi berimbang antara urgensi makna lahiriah teks dan makna batiniyah teks. Dalam bab dua ini penulis fokus dalam perdebatan tafsir sufi walaupun menggunakan judul bab tafsir *bi al-ishārī*.

Kita banyak mendapati hampir seluruh literatur kajian induk tafsir selalu memberikan tempat untuk membahas tafsir sufi, walaupun relatif tidak panjang. Tafsir sufi ditinjau dari metodologinya mempunyai polemik perdebatan yang berakar dari beberapa hal yang menjadi poin utama dalam bab dua ini. Kajian metodologi tafsir *bi al-ishārī* yang disajikan pada bab dua ini merupakan pengantar untuk memahami kajian pada bab-bab berikutnya. Penulis bermaksud menjelaskan tafsir sufi dari sisi metodologi penafsiran. Pengantar metodologi tafsir sufi ini menjelaskan tentang penegasan istilah tafsir *ishārī* sufi yang berdampak pada kategorisasi satu karya tafsir masuk atau tidak dalam kelompok tafsir sufi, ditolak atau diterima dalam prototipe yang distandarisasi para ahli. Penulis menghadirkan penjelasan para ahli seputar karakteristik tafsir sufi berdasarkan istilah penyebutan yang digunakan untuk merujuk tafsir *ishārī* sufi. Sebelum memasuki kajian-kajian selanjutnya, sangat penting memahami tipologi tafsir supaya pembaca dapat mengikuti *plot* arah pembacaan metodis para sufi dan pengkaji tafsir sufi.

Setelah pembahasan tentang kategorisasi tafsir sufi melalui penegasan istilah, berikutnya penulis mengajak pembaca untuk menelusuri akar perdebatan diskursus tafsir sufi berikutnya tentang metodologi tafsir sufi yang terletak pada cara pemerolehan pengetahuan dalam kerja penafsiran atau epistemologi. Perdebatan tentang epistemologi bermuara pada pendekatan para sufi dalam menafsirkan al-Qur'an, baik secara *mawhūb* (intuitif) maupun aktualisasi karakter kesadaran jiwa. Pro-kontra tentang epistemologi tafsir sufi menemui titik kontras pada sumber penafsiran yang dikalim para sufi berasal dari pengetahuan transenden (*ilāhiyyah*). Perdebatan ini mengerucut pada dua kubu. Pertama kelompok yang mendukung pengetahuan *mawhūb* kedua kelompok yang tidak setuju dan mencari alternative dengan menawarkan teori ekspresi pengalaman mufasir yang tidak ada hubungannya dengan pengetahuan *mawhūb*. Penulis menghadirkan kajian ini untuk memotret gambaran nyata dialektika para ahli seputar epistemologi sufi dalam kaitannya dengan '*ulūm al-tafsīr*'. Penulis membahas tema ini dalam "epistemologi penafsiran dalam tradisi kaum sufi".

Sumber polemik berikutnya yang ketiga, yaitu tentang justifikasi objektifitas tafsir sufi. Perdebatan ini mengarah kepada pembelaan dan kritik produk tafsir sufi sebagai karya ideologis subjektif atau objektif-mewakili Allah sebagai *original author* al-Qur'an. Para sarjana yang konsen dalam kajian tafsir sufi mencoba memposisikan diri bergabung ke salah satu dua arus utama dalam menyikapi produk tafsir sufi, yaitu antara subjektif dan objektif. Sebagian ahli bersikukuh bahwa secara empiris sulit menerima kebenaran adanya produk interpretasi yang berasal dari Tuhan. Alasan yang diajukan adalah bagaimana mengukur kebenaran yang tidak nyata, tidak empiris. Padahal dalam kepercayaan selain Islam banyak ditemukan bentuk komunikasi dengan Tuhan melalui meditasi yang mampu menghadirkan pengetahuan intuitif. Dalam sub bahasan ini akan dipaparkan subjektifitas dan objektifitas dengan beragam argumen dan data penelitian para ahli. Penjelasan kajian ini penulis masukkan dalam topik "ideologisasi tafsir sufi dalam pandangan orientalis"

Perdebatan seputar metodologi tafsir sufi menjadi pintu masuk penulis mengajukan hipotesis bahwa tafsir sufi mempunyai hubungan yang kuat dengan ekspresi emosi mufasir. Mufasir berusaha mengekspresikan kondisi kejiwaan tasawufnya, tidak jarang karya tafsir sufi cenderung menggunakan simbol-simbol kebahasaan yang mengandung keindahan serta merefleksikan gejala-gejala emosi dan jiwa. Tasawuf ekspresif dan ilmu tafsir bertemu dalam ruang kejiwaan dalam memahami makna-makna al-Qur'an. Dalam konsep tasawuf, keterpengaruhan karakter dan jiwa, nalar bahkan model interpretasi seseorang merupakan stimulus kejiwaan yang bersumber dari sifat dan karakter yang mempengaruhi "tabiat interpretasi" seseorang. Penulis menghadirkan topik ini untuk memberi pengantar wacana tasawuf ekspresif sebagai pintu masuk dalam metode tafsir emosional sufistik. Penjelasan kajian ini penulis masukkan dalam topik "tafsir sufi; persimpangan tafsir dan ekspresi sufi".

A. Karakteristik Tafsir *bi al-Ishārī*.

Dalam penelitian sarjana barat (outsider), *bi al-ishārī* disebut dengan beberapa istilah, diantaranya; sufi Quran exegesis, *al-tafsīr al-sūfī*, *al-tafsīr al-ishārī*, *bil-ishāra* (Quran exegesis through allusion).¹ Istilah-istilah ini sekaligus merupakan karakter khusus yang dikomentari oleh para peneliti kajian Islam barat. Fejrian Yazdajird Iwanebel menggunakan istilah interpreting untuk menyebut istilah tafsir, baik tafsir sufi maupun non sufi. Komentar atau penjelasan para mufasir merujuk kepada istilah interpreting yang digunakannya dalam menjelaskan tafsir Muḥ ammad al-Ghazālī Ikhwanul Muslimin.²

Dalam kajian *'ulūm al-Qur'ān*, para ahli (insider) menjelaskan tafsir *bi al-ishārī* dengan merujuk beberapa istilah. Para ahli menjelaskan karakteristik tafsir *bi al-ishārī* melalui istilah-istilah yang digunakan, diantaranya: *al-tafsīr al-bāṭinī*

¹ Alan Godlas, "Sufism," dalam *The Blackwell Companion to The Qur'an*, ed. Andrew Rippin (Blackwell Publishing Ltd, 2006), 350.

² Fejrian Yazdajird Iwanebel, "Paradigma dan Aktualisasi Interpretasi dalam Pemikiran Muhammad al-Ghazālī", *Hunafa: Jurnal Studia Islamika* Vol. 11, No.1 (Juni 2014): 1-22.

atau *bāṭiniyyah*³, *tafsīr ishārī*⁴ yang oleh Mannā' al-Qaṭṭān diidentikkan dengan *al-tafsīr al-faiḍī*⁵, *al-tafsīr al-ramzī*⁶, *al-tafsīr bi bāṭin al-Qur'an*⁷, *al-manhaj al-ramzī*, *al-tafsīr al-ṣūfī*, dan *al-manhaj al-tamthīlī*⁸, dan *al-tafsīr al-irshādī*⁹. Perbedaan istilah itu sekaligus membedakan karakteristik yang digunakan dalam menakwilkan al-Qur'an.

Penggunaan istilah tafsir *bi al-ishārī* dalam beberapa penelitian disinonimkan dengan istilah tafsir esoterik. Penggunaan secara khusus tafsir *bi al-ishārī* berbeda dengan tafsir esoterik, walaupun ada sisi-sisi yang sama. Kata esoterik berasal dari bahasa Inggris yang artinya rahasia atau tersembunyi. Dalam bahasa Arab kata tersebut memiliki kesamaan makna dengan kata *bāṭin*, lawan kata *ẓāhir*. Secara etimologi, *bāṭin* berarti apa yang dikandung dalam sesuatu (*mā yūjad dākhil al-sha'ī*). Bila dikaitkan dengan teks, *bāṭin* artinya makna yang tersembunyi (*al-khafī*), rahasia (*al-sirrī*), dalam (*al-'amīq*), tertutup (*al-mastūr*), yang tersembunyi bagi selain ahlinya (*al-maktūm 'an ghair ahlih*).¹⁰ Dalam kebiasaan orang Arab, kata *bāṭin* juga digunakan dalam konteks *kināyah* (*antonomasia*).¹¹ Henry Corbin, Habil, dan Hudgson menggunakan kata “*esoteric*” dalam konteks tersembunyi, esoteris, dan internal yang berbeda dengan tafsir yang bersifat literal, eksternal, dan lahir.¹² Ali Humayun Akhtar menggunakan istilah pengetahuan esoterik untuk menjelaskan pengetahuan tasawuf. Dia menjelaskan pengetahuan tasawuf dengan menggunakan istilah *esoteric knowledge* dalam hubungannya dengan pemikiran politik dan mistisisme Islam.¹³

³ Istilah ini dipakai oleh Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī, *al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Bairūt: 'Ālam al-Kutub, t.t.), 174.

⁴ Subḥi Ṣāliḥ, *Mabāḥith fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Bairūt: Dār al-'Ilm li al-Malāyā, 1988), Cet. ke-17, 296. Lihat juga: Muḥammad 'Abd al-'Aẓīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Bairūt: Dār Al-Fikr, t.t.), Jilid 2, 78.

⁵ Mannā' al-Qaṭṭān, *Mabāḥith fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Qāhirah: Manshurāt al-'Aṣr al-Ḥadīth, 1973), 357.

⁶ Istilah ini diperkenalkan oleh di antaranya, al-Dhahabī (1333-1365 H/1915-1945M) dan Abū Muḥammad al-Shīrāzī (w. 666 H/1258M), penulis kitab *Tafsīr ishārī* berjudul '*Arā'is al-Bayān fī Ḥaqā'iq al-Qur'ān*'. Lihat Muḥammad Ḥusain al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* (Qāhirah: Dār al-Maktūb al-Ḥadīthah, 1976), Jilid 2, 141.

⁷ Muḥammad Hādī Ma'rīfah, *al-Tamhīd fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Qum: Muassasah al-Nashr al-Islāmī, 1416/1995), Jilid 3, cet. ke-3, 30.

⁸ Ketiga istilah ini diperkenalkan oleh Aḥmad Khafil. Lihat Ahmad Khafil, *Dirāsāt fī al-Qur'an* (Qāhirah : Dar al-Ma'ārif, t.t.), 117, 129.

⁹ Istilah ini dipakai oleh al-Alūsī (w. 1270 H/1854M) dan Al-Naisāburī (321-405 H./933-1014 M.), dalam *al-Raghā'ib al-Furqān*. Lihat Aḥmad Khafil, *Dirāsāt fī al-Qur'an* (Qāhirah: Dar al-Ma'ārif, t.t.), 128.

¹⁰ 'Ādil al-Awā', Bāṭin-Zāhir, dalam Ma'an Ziyādah, (Ed.), *Al-Maushu'ah al-Falsafīyyah al-Arabiyyah*, (Saudi Arabia: Ma'had al-Inmā' al-'Arabi, 1986), cet. ke-1, 175.

¹¹ 'Ādil al-Awā', Bāṭin-Zāhir, 178.

¹² Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, (Princeton University, 1969), 78; Abdurrahman Habil, “Traditional Esoteric Commentaries on the Qur'an”, dalam Seyyed Hossen Nasr (Ed.), *Islamic Spirituality Foundations*, (New York: Crossroad, 1991), 25; Lihat Marshall G.S. Hudgson, *The Venture of Islam*, (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1974), v. II, 225.

¹³ Ali Humayun Akhtar, *Philosophy, Religion, and Government in Andalusian Spain: The Nexus of Greek-Arabic Philosophy and Islamic Mysticism and the Evolution of Political Thought and*

Proses penafsiran esoterik dan penafsiran *bi al-ishārī* dalam beberapa literatur studi al-Qur'an masuk dalam kategori *ta'wīl*¹⁴ (selanjutnya ditulis takwil), yang secara teknis bermakna hermeneutika¹⁵ (*hermeneutic*) simbolis. Hal senada diungkapkan F. Dominic Longo yang menggunakan istilah hermeneutic untuk menggambarkan model penafsiran Al-Qushairī dan Jean Gerson. Dia menulis sebuah disertasi yang berjudul *Spiritual Grammar: A comparative theological study of Jean Gerson's "Donatus moralizatus" and 'Abd al-Karim al-Qushayri's "Nahw al-Qulūb"*, yang terbit di Harvard University pada tahun 2011.¹⁶

Secara etimologis, takwil berarti membawa sesuatu kembali kepada awalnya, yaitu awal atau asal-usul; dengan demikian, membawa atau mengikuti simbol-

Authority in al-Andalus, Dissertasi New York University, 2012. Dia menjelaskan, esoteric knowledge, and mystical piety were central to a complex negotiation over political power in Andalusian Spain. It demonstrates that through various mechanisms including book-burnings and court patronage of philosophical and mystical works, ruling dynasties took positions in these debates as a way of negotiating authority.

¹⁴ 'Abd al-Rahmān bin Abi Bakr al-Suyūfī membedakan istilah ta'wīl dan tafsir. dua istilah ini berbeda dari sisi sumber, tafsir bersumber dari *riwayah* sedangkan ta'wīl bersumber dari *dirāyah* (pengetahuan selain riwayat). Dia juga mengutip pendapat beberapa tokoh. Diantaranya, Abū Naṣr al-Qushairī, menurutnya tafsir itu terbatas hanya pada dua hal yaitu mengikuti dan mendengarkan penjelasan riwayat-riwayat terdahulu sedangkan ta'wīl berkaitan dengan *istinbat*. Menurut al-Baghawī dan al-Kawashī istilah ta'wīl digunakan untuk *istinbat* terhadap al-Qur'an dengan mengeksplorasi ayat kepada makna-makna yang sesuai dan mempunyai kaitan munasabah baik dengan ayat sebelumnya atau sesudahnya serta tidak bertentangan dengan al-Qur'an dan al-Sunnah. Menurut tokoh lain-Jalāl al-Dīn tanpa menyebut nama- istilah tafsir itu digunakan untuk merujuk pada semua penjelasan tentang al-Qur'an yang berasal dari al-Sunnah yang sah. Maknanya tidak diperselisihkan, pada umumnya tidak memerlukan ijtihad dan hanya kembali kepada makna yang sudah ada (literal dari al-Qur'an sendiri dan al-Sunnah). Ta'wīl digunakan untuk merujuk pada *istinbat*-nya para 'Ulama yang benar-benar pakar di bidang al-Qur'an. Tafsir hanya menjelaskan beberapa poin berikut tanpa mengeksplor lebih lanjut, poin-poin itu antara lain: ilmu riwayat turunnya al-Qur'an, asbāb al-nuzūl ayat (latar belakang historis turunnya ayat), kisah-kisah dalam al-Qur'an, tertib makkiyah madaniyyah, ayat-ayat muḥkam mutashābih, nāsikh mansūkh, khash dan 'amm, muṭlaq dan muqayyad, mujmal (global) dan mufaṣṣal (membutuhkan perincian), halal dan haram, janji dan ancaman, perintah dan larangan, amṭhāl atau perumpamaan. Lihat Jalāl al-Dīn al-Suyūfī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Kitāb al 'Ilmiyyah, TT), 347.

¹⁵ Secara etimologis, kata *hermeneutik* berasal dari bahasa Yunani *hermeneue* yang dalam bahasa Inggris menjadi *hermeneutics* (*to interpret*) yang berarti menginterpretasikan, menjelaskan, menafsirkan, atau menerjemahkan. Dengan merujuk definisi yang dikemukakan, di antaranya, oleh Hosein Nasr, Zygmunt Bauman, dan Richard E. Palmer, dapat disimpulkan bahwa hermeneutik adalah disiplin filsafat yang berupaya menjelaskan, mengungkapkan, memahami, dan menelusuri pesan dan pengertian dasar yang mengejawantah dari suatu teks, wacana dan realitas, sehingga sampai kepada isi, maksud, dan makna terdalam (*ultimate meaning*) serta arti yang sebenarnya. Pada dasarnya hermeneutik berhubungan dengan bahasa. Kita berpikir, membuat interpretasi, berbicara, menulis dan lain sebagainya melalui bahasa. Lihat: Nazim Nanji, "*To-word aHermeneutics of Qur'anic and Other Narratives of Isma'li Thought*", dalam Richard C. Martin, (Ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies* (Tucson: The University of Arizona Press, 1985); Lihat juga: E. Sumaryono, *Hermeneutik Sebuah Metode Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1993); Lihat: Salleh Yaapar M.D., "*Ta'wil Sebuah Bentuk Hermeneutik Islam*", *Jurnal Ulum Al-Qur'an*, Vol. III, No. 3, (Jakarta: Yayasan L-Saf, 1992). Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama Sebuah Kajian Hermeneutik* (Jakarta: Paramadina, 1966).

¹⁶ F. Dominic Longo, *Spiritual Grammar: A comparative theological study of Jean Gerson's "Donatus moralizatus" and 'Abd al-Karim al-Qushayri's "Nahw al-qulub"*, A Dissertassion Harvard University, 2011..11 February 2013 01:49

simbol kembali kepada asal-usul yang dilambangkannya. Takwil berlaku untuk segala jenis simbol, baik di alam, dalam dunia manusia, maupun dalam teks wahyu. Al-Qur'an sendiri menggunakan kata *āyah* yang berarti tanda, atau isyarat, untuk ayat-ayatnya sendiri serta untuk objek-objek dan peristiwa-peristiwa di dalam dunia alam dan jiwa manusia.¹⁷ Penggunaan istilah hermeneutik sebagai padanan takwil dalam tafsir dikuatkan oleh pendapat Sajjad. Penelitian yang dilakukan Sajjad H. Rizvi mencoba mendialogkan metode hermeneutik Pierre Hadot dengan Mulla Sadra (w. 1635) melalui karya-karya sufinya yang cenderung filosofis. Rizvi mencoba menginterogasi karya-karya Mulla Sadra berkaitan dengan penjelasan ayat-ayat al-Qur'an tematis yang sarat bahasa alegoris sastra melalui pendekatan hermeneutika teks. Rizvi memberikan kesimpulan bahwa hermeneutika simbolis dalam interpretasi ayat-ayat al-Qur'an sejatinya adalah takwil yang dapat menjadi tawaran metode untuk mendekatkan filsafat sebagai jalan hidup dan tasawuf sebagai prakteknya.¹⁸

Para ahli kajian Islam menggunakan istilah takwil untuk menunjukkan maksud reproduksi makna di balik ayat-ayat al-Qur'an. Bidang ilmu selain tasawuf juga menggunakan metode takwil untuk mengungkap makna yang lebih dalam dari al-Qur'an. Dalam ilmu fiqh muncul tafsir-tafsir *fiqhī* dengan metode *ta'wīl fiqhī* yang kemudian memunculkan ijtihad-ijtihad baru seperti tafsir *al-Munīr* karya Wahbah Zuhāifī, *al-Risalah* yang ditulis oleh Muḥammad Idrīs al-Shāfi'i tentang kaidah usul fiqh. Dalam ilmu tasawuf muncul tafsir sufi dengan menggunakan metode takwil sufi. Begitu pula dalam teologi dan filsafat, muncul tafsir-tafsir dengan metode takwil yang teologis dan filosofis. Beberapa tafsir yang bergenre teologis dalam penelitian al-Dhahabī diantaranya beberapa tafsir yang berkembang dalam Syiah Imamiyyah (Imam dua Belas). Misalnya, tafsir *Mir'āt al-Anwār wa Mishkāt al-Asrār* karya Mawlā 'Abd Laṭīf al-Kāzarānī¹⁹, tafsir Ḥasan al-'Askarī²⁰. Beberapa tafsir juga ditulis dalam rangka mengembangkan pemikiran mu'tazilah,

¹⁷ Seyyed Hossein Nasr, *Ideals and Realities of Islam* (London: George Allen & Unwin Ltd, 1975), Cet.II, 25.

¹⁸ Sajjad H. Rizvi, "Philosophy as a way of life in the world of Islam: Applying Hadot to the study of Mullā Ṣadrā Shīrāzī (d. 1635)", *Bulletin of SOAS School of Oriental and African Studies* 75, 1 (2012), 33-45.

¹⁹ Karya tafsir *Mir'āt al-Anwār* yang ditulis oleh Mawlā 'Abd Laṭīf merupakan rujukan penting dalam Syiah Imamiyyah. Tafsir ini dikelompokkan oleh al-Dhahabī dalam satu bab khusus tentang Syiah Imamiyyah. Diantara metode yang digunakan mufasssir adalah menjelaskan ayat dengan riwayat-riwayat imam dan ahl bait. Riwayat itu berisi takwil dan model bacaan ayat. Dalam mukaddimahny, tafsir ini diakui penulisnya bahwa tafsir ini selalu merujuk dan berkoneksi dengan Imam 'Alī. Ijtihad dilakukan mufasssir jika tidak ada riwayat atau athār dari imam dan ahl bait, tentu ijtihad itu tetap dalam koridor yang sesuai dengan athār Imam 'Alī dan ahl bait. Lihat Muḥammad Ḥusain al-Dhahabi, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* (Beirut: Maktabah Muṣ'ab ibn 'Umar al-Islāmiyyah, 2004). Juz I, 372, 374.

²⁰ Tafsir ini dinisbatkan kepada Imam Abi Muḥammad al-Ḥasan al-'Askarī. Tafsir ini ditulis oleh kedua murid beliau yaitu Abī Ya'qūb Yūsuf ibn Muḥammad ibn Ziyād dan Abī Ḥasan ibn 'Alī ibn Muḥammad ibn Muḥammad ibn Siyār. Tafsir ini banyak menukil riwayat keutamaan (yang berlebihan) atas ahl bait khususnya "wilayah" 'Alī. Lihat Muḥammad Ḥusain al-Dhahabi, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* (Bairūt: Maktabah Muṣ'ab ibn 'Umar al-Islāmiyyah, 2004). Juz I, 395, 400.

misalnya tafsir *Tanzīh al-Qur'an*²¹ karya 'Abd al Jabbār, *Ghurar al-Fawā'id wa Durar al-Qalā'id*²² karya Abū al-Qāsim.

Tafsir esoterik atau *bi al-ishārī* dengan batasan pengertian takwil mempunyai cakupan yang lebih luas dari pada tafsir sufi. Ayat al-Qur'an yang ditakwilkan dengan menghasilkan pengertian-pengertian baru dapat dimasukkan kategori tafsir esoterik. Tafsir para teolog yang mensistematisasikan ajaran-ajaran ketauhidan berdasarkan elaborasi al-Qur'an dapat dimasukkan dalam karakteristik tafsir esoteris. Tafsir para fuqaha dengan metode *istinbāt*, mereka menghasilkan sebuah produk hukum baru yang secara *lafzi* (teks/scriptural) tidak disebutkan al-Qur'an. Begitu pula tafsir sufi, dengan pendekatan-pendekatan tasawuf menghasilkan pemaknaan baru penafsiran berbasis simbolistik. Luasnya batasan tafsir esoterik ini dapat dilihat dalam penelitian yang dilakukan oleh Rosihan Anwar²³ melalui disertasinya. Dengan kata lain, tafsir sufi masuk dalam bagian (sub) tafsir esoterik.

Tafsir *bi al-ishārī* mempunyai dua kategori yaitu tafsir *bi al-ishārī* sufi dan tafsir *bi al-ishārī al-bāṭinī*. Tafsir sufi disebut oleh Khafīl dengan istilah *tafsīr al-tamthīlī*. Tafsir sufi dengan karakter *tafsīr al-tamthīlī* memandang bahwa ada pesan-pesan terkandung di dalam teks ayat tentang kisah-kisah para nabi dan rasul serta kisah-kisah lainnya yang dapat diaplikasikan dalam kehidupan. Misalnya, kisah tentang proses penciptaan Adam sesungguhnya mengandung pesan tentang fase-fase perjalanan hidup manusia.²⁴ Metodologi ini dibangun atas dasar penggalian maksud umum dari narasi ayat. Kaidah yang sering dipakai adalah *al-'ibrah bi 'umūm al lafz*. Maksud sebuah ayat dipandang bukan hanya khusus pada *khitab* (pihak yang dituju oleh ayat) yang tersurat akan tetapi memasukkan segala permasalahan yang dianggap dapat dipersamakan (di-*qiyas*-kan/dianalogkan) dengan *khitab* ayat.

Al-tafsīr al-bāṭinī menurut al-Ṣābūnī dipraktekkan kelompok Bāṭiniyyah yang menggunakan metode memalingkan/merubah (*yuharrifūn*) makna-makna al-Qur'an serta menolak makna eksoterik al-Qur'an.²⁵ Pendapat al-Ṣābūnī ini dengan segera dikomentari oleh Abū al-Farj, dia menambahkan bahwa tafsir *al-bāṭinī* hanya menitik-beratkan pada makna-makna simbolis al-Qur'an dan tidak mengakui

²¹ Tafsir ini berjudul *Tanzīh al-Qur'an 'an al-Maṭā'in*, ditulis oleh Abū al Ḥasan 'Abd al-Jabbār. Tafsir ini secara umum menguatkan landasan ajaran Mu'tazilah. Ajaran-ajaran itu diantaranya, hidayah dan kesesatan hamba, perbuatan hamba, manzilah bain manzilatain. Ajaran-ajaran itu dikaitkan dengan al-Qur'an melalui penjelasan-penjelasan tafsir. Lihat Muḥammad Ḥusain al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* (Bairūt: Maktabah Muṣ'ab ibn 'Umar al-Islāmiyyah, 2004). Juz I, 278, 280, 283.

²² Tafsir ini ditulis oleh Abū al Qāsim 'Alī bin Ṭāhir silsilahnya sampai kepada Imam 'Alī bin Abī Ṭālib dari Muḥammad al Bāqir bin 'Alī Zainal 'Abidīn bin Ḥusain bin 'Alī bin Abī Ṭālib. Al-Dhahabī memasukkan tafsir ini dalam salah satu tafsir utama dalam Mu'tazilah. Beberapa ajaran Mu'tazilah yang dominan dalam tafsir ini diantaranya; melihat Allah, kehendak dan kemerdekaan perbuatan hamba. Lihat Muḥammad Ḥusain al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* (Bairūt: Maktabah Muṣ'ab ibn 'Umar al-Islāmiyyah, 2004). Juz I, 275. 287,

²³ Rosihon Anwar, "Tafsir Esoterik Menurut Pandangan Al-Thabāthabā'i", Disertasi Program Pascasarjana UIN Syahid Jakarta, 2004.

²⁴ Khafīl, *Dirāsāt*. 130-131.

²⁵ Muḥammad 'Alī Al-Ṣābūnī, *al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'an* (Bairut: 'Ālam al-Kutub, t.t.), 174-175

makna eksoterik. Produk *al-tafsīr al-bāṭinī* identik dengan kelompok Bāṭiniyyah. Metode *al-tafsīr al-bāṭinī* ternyata tidak saja muncul di dalam literatur-literatur kajian al-Qur'an (*'ulūm al-Qur'an*), tetapi juga dalam literatur Ilmu Kalam.²⁶ Sayang sekali dalam bukunya, al-Ṣābūnī tidak menjelaskan secara eksplisit siapa sebenarnya kelompok Bāṭiniyyah. Al-Dhahabī menjelaskan dalam beberapa literatur bahwa kelompok Bāṭiniyyah yang dimaksud adalah Shiah Ismā'īliyyah²⁷. Ibn Taimiyah (w. 728 H/1328 M) menjelaskan lebih rinci dari golongan Shiah Ismā'īliyyah yang mana sebenarnya kelompok Bāṭiniyyah yang dimaksud. Ahmet T Karamustafa menyatakan hal yang sama tentang penggunaan al-bāṭinī dalam konteks interpretasi para teolog terhadap ayat-ayat al-Qur'an. Dia melakukan penelitian tentang hubungan antara teologi dan tasawuf. Ahmet T mencoba menggambarkan seberapa kuat posisi tawar teologi terhadap ajaran tasawuf dan sebaliknya. A-Batiniyah menurutnya sangat identik dengan interpretasi para teolog.²⁸ Menurut Ibn Taimiyah kelompok Bāṭiniyyah yang dimaksud adalah Qarāmiṭah²⁹ dan Nāṣiriyyah,³⁰ dua sub-aliran Shiah Ismā'īliyyah³¹. Ternyata kategori kelompok Bāṭiniyyah tidak hanya berhenti pada Shiah Ismailiyyah saja, Ibn Taimiyah menambahkan bahwa para ekstrimis dari kalangan filosof, mutakallim, dan sufi termasuk dalam kelompok Bāṭiniyyah yang menafsirkan al-Qur'an dengan metode *al-bāṭinī* yang menghasilkan karya *al-tafsīr al-bāṭinī*.³² Dalam literatur Ilmu Kalam, kata "bāṭiniyyah" mempunyai konotasi sub-aliran

²⁶ Abū al-Farj, *Talbīs Iblīs* (Bairūt: Dār al-Kutub al-'Araḍ, 1985), Jilid I, Cet. ke-1, 132, 133; Ibn Taimiyyah, *Minhāj al-Sunnah al-Nabawiyyah* (Mu'assasah Qurthubah: 1406/1985), jilid 4, Cet. ke-1, 519; Abū Manṣūr al-Baghdādī, *Al-Farq bain Al-Firaq wa Bayān Al-Firqaq Al-Nājiyyah*, (Bairut: Dār Al-Afāk Al-Jadīdah, 1977), Jilid 1, Cet. ke-2, 265, 268; Muḥammad ibn 'Abd Al-Karīm Al-Shahrastānī, *al-Milal wa al-Nihal* (Qahiroh: Maktabah al-Ḥalabī, 1387/1966), 192; Lihat juga Philip K. Hitti, *History of the Arabs* (London: Mac Millan, 1970), 443. Lihat pula Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam* (New Haven and London: Yale University Press, 1985), 55.

²⁷ Dhahabī, *al-Tafsīr*, Jilid 2, hlm. 235

²⁸ Ahmet T Karamustafa, "Sufism and Theology", *Journal of the American Oriental Society* 130. 4 (Oct-Dec 2013): 641-643. . 10 February 2013 21:55.

²⁹ Nama ini dinisbatkan kepada pemimpinnya, Ḥamdān Qarmuth ibn Ash'ats. Penyebarannya meliputi daerah Arabia, Siria, Iraq, dan sebelah utara sungai Amu Darya. Mereka berhasil mendirikan "negara Qarāmiṭah" di Bahrain pada tahun 283—370 H. Kelompok ini pernah menimbulkan huru-hara dan kekacauan. Pada tahun 319 H. mereka menyerang Mekah, merampok dan membunuh para jemaah haji, merusak sumur zam-zam, menjebol pintu Ka'bah, lalu menyungkil Hajar Aswad dan membawanya pulang ke Bahrain. Baru 20 tahun kemudian, tahun 339 H., benda itu dikembalikan ke Mekah. Ajaran yang paling menonjol dari aliran ini adalah anarkisme, suatu ajaran yang dibangun di atas landasan nihilisme, yang tidak mengaku norma keagamaan dan menganggap segala sesuatu milik bersama. Mereka meninggalkan semua ibadah yang diajarkan agama dan tidak melarang perbuatan yang diharamkan agama atas harta dan wanita. Lihat Abdullah Annan, *al-Tsaurah 'alā al-Islām*, terj. Shaleh Mahfuzh dengan judul *Gerakan-Gerakan yang Mengguncang Islam* (Surabaya: Pustaka Progressif, 1993), 121-122.

³⁰ Nama ini dinisbatkan kepada Nāṣir ibn Ḥaṣhr. Ia, menurut satu sumber, seorang penyair dan menyesatkan banyak orang.

³¹ Ibn Taimiyah, *Kutub wa Rasā'il wa Fatawā Ibn Taimiyah fī Al-Tafsīr*, (ttp.:Maktabah Ibn Taimiyah, t.t.), jilid 13, 236.

³² Ibn Taimiyah, *Kutub wa Rasā'il*, jilid 13, 236.

Shiah Ismā'iliyyah yang mempunyai pandangan bahwa al-Qur'an mempunyai dimensi makna lahir dan batin.³³

Karakteristik tafsir sufi dijelaskan juga dengan istilah *al-tafsīr al-ramzī*. Dalam pandangan Ahmad Khafīl, istilah *al-tafsīr al-ramzī* memiliki perbedaan signifikan dengan *tafsīr ishārī*. Perbedaan ini terletak pada makna yang timbul (the behind meaning) dengan makna teks. *Al-tafsīr al-ramzī* mempunyai ciri makna yang dihasilkan jauh dari penunjukan (*dalālah*) *naṣṣ*/teks ayat yang ditafsirkan, bahkan umumnya tidak berkaitan sama sekali. Sedangkan *tafsīr ishārī* mempunyai keterkaitan dengan penunjukan yang dikandung *naṣṣ*/teks.³⁴ *Tafsīr al-ramzī* (simbolik) maupun *tafsīr bāṭiniyyah* sama-sama berusaha mengungkap makna implisit/batin/esoterik yang berada di balik makna eksplisit/lahir/eksoterik ayat al-Qur'an. Menurut Ahmad Khafīl sesungguhnya apa yang dilakukan oleh mufasir sufi dengan tafsir *al-ramzī*-nya secara teknis tidak berbeda dengan apa yang dilakukan oleh mufasir teolog dan filosof dengan tafsir *ramzī*-nya, yakni sama-sama menggali makna yang tersimpan di balik lahir ayat. Perbedaannya adalah menyangkut hasil pencariannya atau produk penafsirannya.

Karakteristik lain tafsir sufi dijelaskan dengan istilah *tafsīr ishārī*. *Tafsīr ishārī* menurut al-Dhahabī, merupakan subvarian *al-tafsīr al-ṣūfī*. Namun, versi lain yang dikemukakan Ahmad Khafīl, tafsir ini merupakan varian tersendiri dan berbeda secara signifikan dengan *al-tafsīr al-ṣūfī*. Menurut Khafīl apa yang oleh para 'ulama dikatakan dengan *tafsīr ishārī* sesungguhnya adalah *tafsīr ramzī ṣūfī*. Adapun *tafsīr ishārī* sendiri justru merujuk kepada tafsir yang ditulis para teolog dan fuqaha.³⁵ Menurut Ahmad Khafīl, yang dimaksud dengan *tafsīr ishārī* adalah usaha penggalian isyarat-isyarat (*naṣṣ*) atau penunjukan (*dalālah*) yang terdapat di balik rangkaian utuh ayat atau sebagian rangkaiannya.³⁶ Metodologi tafsir *ishārī* dibangun atas dasar metode *istinbāt*. Pemaknaan *istinbāt* dalam tafsir sufi berbeda dengan *istinbāt* dalam kajian fiqih. Dalam tafsir sufi *istinbāt* dimaksudkan sebagai sebuah sistem kerja penakwilan ayat yang menghasilkan makna baru yang bersifat simbolis dan berbeda secara teks dengan makna aslinya walaupun masih mempunyai korelasi signifikan dengan makna asli teks. Dalam bidang fiqih *istinbāt* merupakan sebuah sistem kerja ijtihad untuk menyimpulkan sebuah *qaḍīyyah* ayat yang belum dilafazkan (kemungkinan-kemungkinan munculnya makna satu *qaḍīyyah* ayat). Contoh *istinbāt* dalam bidang fiqih misalnya, penafsiran terhadap Q.S. al-Baqarah/2:233 "Dan kewajiban ayah memberi makan dan pakaian kepada para ibu dengan cara yang makruf." Menurut Ahmad Khafīl ayat ini dijadikan dalil oleh para ulama untuk menghubungkan nasab anak kepada bapaknya, bukan ibunya.³⁷

Dalam beberapa literatur 'ulūm al Qur'an (studi al-Qur'an/al-Qur'an sciences), istilah tafsir *ishārī* khusus berkenaan dengan penggalian makna esoterik al-Qur'an di kalangan mufasir sufi. Al-Qaṭṭān mendefinisikan tafsir *ishārī* sebagai hasil *riyāḍah* ruhani para sufi sampai pada tingkatan mampu menyingkap isyarat-

³³ Muḥammad Ḥusain al-Dhahabī, Juz II, 82.

³⁴ Khafīl, *Dirāsāt*. 127-128.

³⁵ Khafīl, *Dirāsāt*, 127-128.

³⁶ Khafīl, *Dirāsāt*. 127.

³⁷ Khafīl, *Dirāsāt*. 128.

isyarat suci di balik ungkapan al-Qur'an.³⁸ *Al-tafsīr al-ṣūfī* (tafsir sufistik), dalam pandangan al-Dhahabi disebut juga *al-tafsīr al-irshādi*. Menurut al-Dhahabī, kelompok tafsir ini terbagi kepada dua bagian, *al-tafsīr al-ṣūfī al-naẓarī* (tafsir sufistik teoritis) dan *tafsīr ishārī* atau *al-tafsīr al-faiḍī*. Perbedaan metodik antara keduanya terletak pada corak (*lawn*) tasawuf penulis. Metodologi *al-tafsīr al-ṣūfī al-naẓarī* dibangun atas dasar argumentasi teoritis tentang tasawuf falsafi. Pada umumnya berdasarkan sudut pandang pembahasan, pengamatan, dan pengkajian sufistik. Metodologi *tafsīr ishārī* atau *al-tafsīr al-faiḍī* dibangun atas dasar praktek-praktek tasawuf dengan berbagai macam tahapan (*maqām*), seperti *riyāḍah*³⁹ dan tahapan-tahapan dalam ilmu tasawuf. Sehingga penakwilan atas ayat Al-Quran menghasilkan penafsiran berbeda dengan dimensi lahirnya. Pada umumnya tafsir ini menampilkan pengalaman-pengalaman ruhani dan *dhawq* (rasa) mufasssir. Penakwilan itu lahir setelah muncul isyarat-isyarat yang hanya nampak bagi *pesulūk* dan memungkinkan mengkompromikannya dengan dimensi lahir yang dimaksud.⁴⁰ Pengalaman ruhani itu muncul sebagai efek dan hasil dari *riyāḍah* tahapan-tahapan tasawuf. Dalam penjelasannya, al-Dhahabī mendefenisikan tafsir sufi sebagai tafsir yang didominasi insting sufisme dengan banyak menjelaskan takwil-takwil simbolis⁴¹. Menguatkan pendapat ini, sebuah disertasi yang ditulis oleh David Boros meneliti tentang pengembangan struktur kejiwaan melalui latihan-latihan meditasi. Dia menyimpulkan bahwa hasil karya tulis para guru kejiwaan yang bersifat kebijaksanaan transenden, dan menerangi masalah kemanusiaan dalam pencerahan jiwa itu bersumber dari praktek-praktek meditasi dan pengembangan telepati dalam struktur jiwa.⁴²

Berangkat dari dua model tasawuf ini, Muḥammad Ḥusain al-Dhahabi, membagi tafsir sufi menjadi dua kelas besar. Pertama tafsir naẓarī kedua tafsir ishārī⁴³. Kedua metode ini kurang lebih sama, titik perbedaannya terletak pada sikapnya terhadap makna bahasa. Lebih lanjut al-Dhahabī menjelaskan bahwa tafsir *ishārī* masih mengindahkan makna bahasa sedangkan tafsir naẓarī dapat dikatakan memaksa makna atau pengertian ke dalam suatu ayat. Tafsir sufi naẓarī dibangun untuk memperkuat teori-teori tasawuf falsafi yang dianut mufasssir. Al-Qur'an dibawa kepada penafsiran pra konsepsi untuk menetapkan dan mencari akar ajaran

³⁸ Mannā' al-Qaṭṭān, *Mabaḥith fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Qāhīroh: Maktabah Wahbah, 2004), Terj. Aunur Rofiq El-Mazni, Pengantar Studi Al-Qur'an (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2006) 447.

³⁹ *Riyāḍah*, disebut juga sebagai latihan-latihan mistik, yang dimaksudkan di sini adalah latihan kejiwaan dengan melalui upaya membiasakan diri agar tidak melakukan hal-hal yang mengotori jiwanya. *Riyāḍah* dapat pula berarti proses internalisasi kejiwaan dengan sifat-sifat terpuji dan melatih membiasakan meninggalkan sifat-sifat jelek. Para sufi memasukkan *riyāḍah* sebagai pelatihan kejiwaan dalam upaya meninggalkan sifat-sifat jelek. Masuk di dalamnya adalah pendidikan akhlak dan pengobatan penyakit-penyakit hati. Para sufi memandang bahwa untuk menghilangkan penyakit-penyakit itu, perlu dilakukan *riyāḍah*. Lihat Abū Ḥāmid al-Ḡazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* (Indonesia: Dār al-Iḥyā' al-Kutub al- 'Arabiyyah, t.t.), Jilid 3, 395.

⁴⁰ Muḥammad Ḥusain al-Dhahabi, *al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn* (Bairūt: Maktabah Muṣ'ab ibn 'Umar al-Islamiyyah, 2004), Juz 2, 339, 352.

⁴¹ Muḥammad Ḥusain al-Dhahabi, *al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, Juz I, ... 489.

⁴² David Boros, *The Esoteric Philosophy of Alice A. Bailey: Ageless Wisdom for A New Age*, A Dissertation of the California Institute of Integral Studies, 2012.

⁴³ Muḥammad Ḥusain al-Dhahabi, *al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, Juz II, ... 82.

mereka.⁴⁴ Di antara contoh produk penafsiran model *al-tafsīr al-ṣūfī al-naẓarī* adalah penafsiran Ibn ‘Arabī (w. 638 H/1240 M) yang tersebar dalam berbagai karyanya. Diantaranya adalah *Futūḥāt al Makkiyyah* dan *Fuṣūs al-Ḥikam*. Kebanyakan tafsir yang dikemukakannya bertujuan untuk membela pandangannya tentang kesatuan wujud alam dan Tuhan (wahdah al-wujud) yang oleh karena itu sebagian ‘ulama menuduhnya kafir.

Tokoh ‘*ulum al-Qur’ān* yang lain, Mannā’ al-Qaṭṭān dalam uraian singkatnya, memberikan filter tafsir tafsir sufi ke dalam tafsir yang dapat diterima dan tidak diterima oleh kalangan kalangan ahli ‘ulūm al-Qur’an. Al-Qaṭṭān menjelaskan bahwa tafsir sufi dapat diterima jika memenuhi kriteria yang diajukannya sebagaimana al-Qaṭṭān mengutip dari Ibn al-Jauziyyah. Pertama, tidak bertentangan dengan makna lahir ayat; kedua, makna takwil itu sendiri itu sah; ketiga lafadz yang ditafsirkan memang berpotensi atau mengandung indikasi makna ishāri; keempat, antara makna ishāri dan makna teks ayat terdapat *ta’alluq* atau *qarinah* (hubungan yang erat).⁴⁵ Pendapat al-Qaṭṭān mendapat reaksi positif dari kalangan sarjana muslim, bahkan sebagian besar mengikutinya.

Tafsir sufi *naẓarī* mempunyai ciri utama yang dapat dijadikan barometer untuk mengukur suatu karya tafsir masuk kategori tafsir sufi *naẓarī* ataukah ishāri. Bersandar kepada kaidah yang dikomposisikan al-Dhahabī. Ada beberapa karakteristik tafsir sufi *naẓarī* yang menjadi ciri utama. Pertama, tafsir sufi *naẓarī* sangat dipengaruhi oleh filsafat.⁴⁶ contoh penafsiran Ibn al-‘Arabī terhadap ayat 57 dari surat Maryam : *ورفعناه مكانا عليا*. Menurut al-Dhahabī penafsiran Ibn al-‘Arabī tersebut sangat dipengaruhi oleh pemikiran filsafat alam yaitu dengan menafsirkan *makānan ‘aliyyan* dengan antariksa (alam bintang). Contoh lain, Ibn al-‘Arabī dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur’an sangat dipengaruhi oleh paham wahdat al-wujūd yang merupakan teori atau paham terpenting dalam tasawuf falsafinya dan sekolah-olah penafsirannya itu dijadikan legitimasi atas pahamnya. Contoh penafsiran Ibn al-‘Arabī sebagai landasan untuk memperkuat paham wahdat al-wujūd-nya diantaranya, ketika menafsirkan ayat 29-30 dari surat Al-Fajr; “*Wadkhulī jannatī*”, Menurut Ibn ‘Arabī ayat ini bermakna masuklah ke dalam diri kamu (manusia) untuk mengetahui Tuhanmu karena Tuhan itu adalah diri kamu sendiri (manusia). Salah satu jalan manusia untuk mengetahui Tuhan yang ada pada dirinya adalah dengan menyingkap penutup yang ada pada diri manusia yaitu nafsu insaniyah. “Jika kamu telah masuk ke dalam surga-Nya maka kamu telah masuk dalam diri kamu, dan mengetahui akan Tuhan yaitu ada dalam dirimu”. Al-Dhahabī berpendapat bahwa Ibn al-‘Arabī dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur’an telah keluar dari *madlūl*⁴⁷ ayat yang dimaksudkan oleh Allah.

⁴⁴ Muḥammad Ḥusain al-Dhahabī, *al-Tafsir wa al-Mufasssirūn*, Juz II,... 82.

⁴⁵ Mannā’ Al-Qaṭṭān, *Mabaḥith fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Terj. Aunur Rofiq El-Mazni,... 448.

⁴⁶ Muḥammad Ḥusain al-Dhahabī, *al-Tafsir wa al-Mufasssirūn*, Juz II, ...126.

⁴⁷ *Madlūl* merupakan bentuk isim maf’ūl (diambil dari kata dalla artinya menunjukkan) yang artinya hal yang ditunjukkan. Pengertian *madlūl* ayat adalah makna atau maksud ayat yang diwakili oleh makna bahasa dan makna yang timbul dari struktur bahasa. Lihat: Muḥammad ‘Alī Al-Ṣabūnī, *al-Tibyān fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (Bairūt: ‘Ālam al-Kutub, t.t.), 200.

Kedua, hal-hal yang gaib dibawa ke dalam sesuatu yang nyata/tampak atau dengan perkataan lain mengqiyaskan yang gaib ke yang nyata.⁴⁸ Misalnya Ibn ‘Arabī menafsirkan Q.S. Al-Baqarah [2]:87-101. Jibrīl adalah akal aktif (*al-‘aql al-fa’āl*); Mikāīl adalah roh orbit keenam (*rūh al-falak al-sādis*) sekaligus akalnya yang beremanasi (*almufīd*) pada jiwa universal binatang; Izrāīl adalah roh orbit ketujuh yang bertugas mencabut keseluruhan roh-roh manusia, baik dengan tangannya sendiri atau melalui pasukannya, yang lalu diserahkan kepada Allah.⁴⁹ Ketiga, terkadang tidak memperhatikan kaidah-kaidah nahwu dan hanya menafsirkan apa yang sejalan dengan ruh dan jiwa sang mufassir.⁵⁰

Berbeda dengan tafsir sufi nazari yang pendekatannya menggunakan konsep-konsep tasawuf falsafi, tafsir sufi ishāri hadir dengan nuansa tasawuf yang lain. Tafsir sufi ishāri lahir sebagai hasil *riyāḍah* ruhani para sufi sampai pada tingkatan mampu menyingkap isyarat-isyarat suci di balik ungkapan al-Qur’an.⁵¹ Tafsir sufi ishāri bukan didasarkan pada adanya pengetahuan ilmu sebelumnya, tetapi didasari oleh ketulusan hati seorang sufi yang mencapai derajat tertentu sehingga tersingkapnya isyarat-isyarat al-Qur’an. Dalam tafsir sufi nazārī seorang sufi berpendapat bahwa semua ayat al-Qur’an mempunyai makna-makna tertentu dan bukan makna lain yang di balik ayat. Adapun dalam tafsir sufi ishāri asumsi dasarnya bahwa ayat-ayat al-Qur’an mempunyai makna lain yang ada di balik makna lahir. Dengan perkataan lain bahwa al-Qur’an terdiri dari makna zahir dan batin.

Diantara kitab-kitab yang masuk kategori tafsir sufi ishāri adalah Tafsir al-Tustarī karya Sahl al-Tustarī (w.283 H/ 896 M), kitab ini mungkin sekali kitab tafsir pertama. Tema penting kitab ini adalah pengendalian diri (muhasabah) dan mengenal (ma’rifah). Metodenya adalah memilih ayat-ayat yang mengandung segi spiritual dan kadang-kadang mencerangkannya menurut pengertiannya yang biasa dan pengertian bahasa⁵². Selain karya al-Tustari ada juga tafsir al-Sulamī karya Abū ‘Abd al-Rahmān al-Sulamī (w 412/ 1021), kitab tafsir yang awalnya masih berupa naskah ini memakai juga hadis-hadis yang terpilih, tapi tidak merujuk kepada bahasa. *Lata’if al-Ishārāt* karya Al-Qushairī, dan *‘Arā’is al-Bayān fī Haqā’iq al-Qur’ān* karya al-Shirāzī (w. 606 H) masuk dalam kategori karya-karya tafsir ishāri.

B. Epistemologi Penafsiran dalam Tradisi Kaum Sufi

Tradisi penafsiran Al-Quran dalam kalangan sufi tidak bisa terlepas dari epistemologi⁵³ tasawuf. Dari mana sumber ilmu pengetahuan dan bagaimana cara

⁴⁸ Muḥammad Ḥusain al-Dhahabi, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Juz II, ...127.

⁴⁹ Muhyiddīn Ibn ‘Arabī, *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm* (Bairūt: Dār al-Yaqzah al-‘Arabiyah, 1968), jilid 1, cet. ke-1, 72-73.

⁵⁰ Muḥammad Ḥusain al-Dhahabi, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Juz II,...135.

⁵¹ Mannā’ al-Qaṭṭān, *Mabāḥith fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (Qāhīroh: Maktabah Wahbah, 2004), Terj. Aunur Rofiq El-Mazni, *Pengantar Studi Al-Qur’an* (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2006) 447.

⁵² Lihat Sahl al-Tustari, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm* (Bairūt: Dār al-Yaqzah al-‘Arabiyah,tt)

⁵³ Secara etimologis, epistemologi merupakan bentukan dari dua kata dalam bahasa Yunani, yaitu Episteme yang berarti pengetahuan dan Logos yang juga berarti pengetahuan atau informasi. Lihat, Harry Hamerma, *Pintu Masuk ke Dunia Filsafat*, (Yogyakarta: Karisusu, 1992), 15.

memperoleh ilmu pengetahuan para sufi dalam memproduksi (takwil) makna-makna ayat Al-Qur'an.⁵⁴ Oleh karena itu, kajian epistemologis menempati posisi yang sangat strategis dalam kajian metodologi tafsir, karena ia membicarakan tentang cara untuk mendapatkan pengetahuan yang benar. Mengetahui cara yang benar dalam mendapatkan ilmu pengetahuan berkaitan erat dengan hasil yang ingin dicapai yaitu berupa penafsiran sufistik. Taneli Kukkonen dalam sebuah studinya tentang teori penyerapan pengetahuan realitas dalam struktur kejiwaan, *-receptive to reality: al-Ghazālī on the Structure of the Soul-* dalam perspektif al-Ghazālī menemukan gagasan psikologi spiritual soteriologi (aspek kognitif yang dibangkitkan melalui kesadaran jiwa). Kukkonen menggambarkan bahwa psikologi kognitif al-Ghazālī berkembang dari tradisi paripatetik yang mencakup kapasitas kognitif jiwa-fakultas sensorik-indra batin-dan pemikiran/dogma tasawuf. Interpretasi melalui psikologi spiritual soteriologi menurut Kukkonen menjadi satu metode dalam memahami realita. Pendekatan yang digunakan dalam memahami realitas mendasarkan diri pada kebahagiaan manusia bersumber dari konsep kontemplasi, realisasi sifat-sifat Allah dalam praktek tasawuf dan teologi tradisional dan sebaliknya bukan dari sistematika pemahaman kenyataan empiris.⁵⁵ Dari studi yang dilakukan Kukkonen kita dapat membawanya konsepnya ke dalam ranah penafsiran al-Qur'an sebagai sebuah realitas. Pendekatan psikologi spiritual kognitif memberikan tawaran menarik dalam aplikasi tafsir sufi. Al-Qur'an sebagai sebuah realitas dibaca melalui struktur jiwa yang dalam bahasa al-Qushairī dan dunia tasawuf disebut *aḥwāl-maqāmāt* akan menghasilkan penafsiran-penafsiran yang cenderung merepresentasikan konsep kontemplasi dan realisasi sifat-sifat Allah dengan sentuhan alegori sastra.

Corak tafsir sufi dengan karakteristik khusus tidak lepas dari epistemologi yang dipakai oleh kaum sufi. Epistemologi yang dikenal dalam dunia tasawuf adalah epistemologi *'irfani* yang dalam cara kerja proses penafsiran adalah penerapan konsep makna lahir dan batin. Para sufi melihat al-Qur'an sebagai sebuah kalam kudus yang punya segi lahir dan batin. Dimensi lahir al-Qur'an adalah makna teks atau lafal al-Qur'an sedangkan yang batin apa yang ada di balik teks. Metode tafsir yang dipakai para sufi adalah isyarat atau takwil melalui jalan pengalaman batin yang tentu saja penafsirannya itu tidak bisa lepas sama sekali

Lihat juga; Rodric Firth, *Encyclopedia International* (Philippines: Gloria Incorporation, 1972), 105. Epistemologi merupakan pengetahuan tentang pengetahuan. Epistemologi adalah teori pengetahuan yang membahas berbagai segi pengetahuan seperti kemungkinan, asal mula sifat alami, batas-batas, asumsi dan landasan, validitas dan realibilitas sampai soal kebenaran. Istilah epistemologi digunakan pertama kali oleh J.F. Ferrier, untuk membedakan dua cabang filsafat, epistemology dan ontologi. Epistemologi juga disebut sebagai teori pengetahuan (theory of knowledge). Epistemologi dapat didefinisikan sebagai cabang filsafat yang mempelajari asal mula atau sumber, struktur, metode dan sahnya (validitasnya) pengetahuan. Lihat: The Liang Gie, *Pengantar Filsafat Ilmu* (Bandung : The Science and Tecnology Stues Foundation, 1987), 83.

⁵⁴ Mulyadi Kartanegara, *Menembus Batas Waktu Panorama Filsafat Islam* (Bandung: Mizan Pustaka, 2005), Cct.II, 46. Lihat juga Mulyadi Kartanegara, *Panorama Filsafat Islam* (Bandung: Mizan, 2002), Cct: I, 58.

⁵⁵ Taneli Kukkonen, "Receptive to Reality: Al-Ghazali on the Structure of the Soul", *The Muslim World* 102. 3/4 (Oct 2012): 541.

dari *dilālāh āyat* (makna tersurat dan tersirat ayat) *madlūl* al-āyat (makna teks dan konteks) al-Qur'an. Epistemologi tasawuf mendasarkan diri pada penyucian jiwa melalui serangkaian tahapan dalam rangka penguatan struktur jiwa dan membangkitkan kesadaran. Metode yang hampir sama dengan praktek tasawuf juga digunakan dalam tradisi meditasi Tibet dalam menghasilkan karya tulis. Sebuah disertasi yang ditulis oleh David Boros menguatkan bahwa proses pengembangan struktur kejiwaan melalui latihan-latihan meditasi sangat berpengaruh kepada hasil karya tulis spiritual para guru di Tibet yang bersifat kebijaksanaan transenden, dan menerangi masalah kemanusiaan dalam pencerahan jiwa itu bersumber dari praktek-praktek meditasi dan pengembangan telepati dalam struktur jiwa.⁵⁶ Penelitiannya dilakukan di Tibet komunitas meditasi yang dipimpin oleh Djwhal Khul. Dia membandingkan konsep esoterik Alice A. Bailey (1880-1949) dengan Djwhal Khul. Berdasarkan pengamatannya terhadap data-data yang dikumpulkannya baik berupa pengamatan lapangan dan manuskrip-manuskrip cina kuno Boros menghasilkan kesimpulan menarik tentang korelasi upaya menstrukturisasi jiwa dengan karya tulis.

Berbicara tentang epistemologi pengetahuan berarti berbicara tentang bagaimana proses mendapatkan ilmu pengetahuan. Dalam kajian tasawuf proses mendapatkan ilmu pengetahuan melalui dua tahap, berkiblat pada konsep al-Ghazālī yaitu *kasab* (proses lahiriah) dan *kashaf* (proses penyingkapan cahaya hati). Al-Ghazālī membagi berdasarkan sumbernya menjadi dua jenis. Pertama, pengetahuan yang bersumber dari pengamatan indera, yang biasa disebut dengan ilmu *i'tibar* dan *istibshār* atau ilmu yang diperoleh melalui *kasab*. Kedua, pengetahuan yang bersumber dari dalam hati, yang biasa disebut ilmu *dhawq* dan *kashf*.

Lebih jelas al-Ghazālī menggambarkan teori ini dengan membuat perumpamaan. Jika kita ingin mempunyai sebuah telaga di bumi, kita bisa membuatnya dengan mengisinya air melalui anak-anak sungai. Selain cara ini, kita juga bisa menggali sampai dalam bagian bawah telaga hingga kita menemukan sumber air yang bersih. Setelah galian sampai pada sumber air bersih itu, maka dengan sendirinya air itu akan menyembur ke luar dari dasar telaga. Dengan cara ini, air yang didapatkan akan tampak lebih bersih, lebih jernih, serta bisa mengalir lebih lama. Airnya juga mengalir lebih deras. Demikianlah, hati itu ibarat telaga, ilmu ibarat airnya, panca indera ibarat anak-anak sungai. Ilmu bisa ditanamkan di dalam hati melalui anak-anak sungai (berupa indera) yang senantiasa melakukan pengamatan hingga hati penuh dengan ilmu. Menanamkan ilmu di dalam hati bisa juga dilakukan dengan mengistirahatkan panca indera. Sebagai ganti indera, hati digunakan sebagai alat untuk mendapatkan ilmu dengan terlebih dahulu membersihkannya dan membuang penghalang darinya agar sumber-sumber ilmu bermunculan di dalamnya.⁵⁷

⁵⁶ David Boros, *The Esoteric Philosophy of Alice A. Bailey: Ageless Wisdom for A New Age*, A Dissertation of the California Institute of Integral Studies, 2012.

⁵⁷ Abū Ḥamid Muḥammad bin Muḥammad al-Ghazālī, *Ma'ārij al-Quds fī Madārij Ma'rifah al-Nafs* (Qāhirah: Maṭba'ah al-Istiqāmah, t.th.), 134.

Al-Ghazālī (w. 1111 M) dalam karyanya tentang tafsir cahaya *Mishkāṭ al-Anwār* menyimpulkan sekaligus mendukung metode *‘irfanī* kaum sufi dalam memperoleh pengetahuan. Dengan pengalamannya masuk ke dua dunia yaitu jalan filsafat dan tasawuf, al-Ghazālī dapat dengan baik menerangkan maksud kaum sufi. Makna al-Qur’an itu pada dasarnya *quḍus* (suci), dan oleh karena itu hanya dapat dipahami oleh orang terpilih yang mendekat dengan jalan kesucian. Alatnya adalah intuisi, yang segera harus berperan apabila akal sudah tumpul. Kaum sufi menyeimbangkan antara “penglihatan luar” dengan “penglihatan dalam”, sehingga tafsiran yang mereka kemukakan tidak ditolak.

Bagi para sufi, ilmu pengetahuan diperoleh melalui studi secara konvensional dan melalui pengamalan secara sempurna terhadap ilmu yang telah diperolehnya melalui *riyāḍah*. Ilmu yang diperoleh dengan jalan terahir, dalam term tasawuf disebut ilmu *ishārī*. Itulah sebabnya para sufi, seperti al-Alūsī, dalam menafsirkan ayat biasa menggunakan kata-kata: *mā asyārat ilaihi al-āyah*. Abū Naṣr al-Sarrāj al-Ṭūsī menyatakan: Hasil pemahaman dari al-Qur’an itu adalah kesimpulan yang diambil oleh para ahli hakikat sesuai dengan kitabullah Azza wa Jalla secara lahir dan batin; kesimpulan dari ajaran-ajaran Rasulullah yang diikuti secara lahir batin serta pengalaman, keseluruhannya dicontoh secara lahir batin pula. Setelah para ahli hakikat itu mengamalkan semua yang mereka ketahui, kemudian Allah swt melimpahkan kepada mereka ilmu yang belum pernah mereka ketahui⁵⁸, yaitu ilmu isyarat dan ilmu mawariṣ al-amali, dan dengan itu pula Allah membukakan hati para ahli sufi untuk dapat mengetahui berbagai pengertian yang tersembunyi, berbagai rahasia terpendam; semuanya itu terkandung dalam makna al-Quran dan hadis-hadis Rasul.⁵⁹

Hujjat al-Islām, al-Ghazālī yang dikenal sebagai seorang sufi, selain dikenal sebagai teolog, filosof, dan ahli *uṣūl*, juga menegaskan eksistensi makna *bāṭinī* (esoteris) dalam ayat-ayat al-Qur’ān dan hadis-hadis Nabi saw. Bahkan, al-Ghazālī, menurut Nicholas Heer, sama sekali tidak membatasi keberadaan makna esoterik untuk ayat-ayat yang tidak bermakna secara rasional saja. Ayat-ayat yang dapat dipahami secara harfiah pun juga memiliki penafsiran esoteris.⁶⁰ Karena adanya persesuaian (*muwāzanah*) antara dunia spiritual (*rūḥanī*) dan dunia corporeal (*jasmānī*), dan karena segala sesuatu di dunia korporeal ini melambangkan sesuatu di dunia spiritual, semua ayat dalam al-Qur’an memiliki tafsir esoteris. Dalam *Mishkāṭ al-Anwār*, al-Ghazālī menyatakan: “Tidak ada apapun di dunia (*al-shahādah*/segala yang nampak) ini yang tidak merupakan simbol (*mithāl*) dari sesuatu di dunia lain (*al-malakūt*). Terkadang satu benda (di dunia ini) merupakan simbol untuk beberapa benda di dunia *al-malakūt*, dan terkadang satu benda di

⁵⁸ Dalam kajiannya di *al-Luma’* konsep ini dirumuskan dalam ungkapan Abū Naṣr al-Sarrāj mengatakan *من عمل بالعلم علمه الله ما لم يعلم* “siapaapun yang beramal sesuai dengan ilmu maka Allah akan menganugerahkan kepadanya ilmu yang belum dipelajarinya”

⁵⁹ Cecep Alba, “Corak Tafsir Al-Quran Ibnu ‘Arabi.” *Jurnal Sosiologi* (Edisi 21 Tahun 9, Desember 2010), 987-1003. Lihat al-Shirbasi, 1991, 134.

⁶⁰ Baca Nicholas Heer, “Tafsir Esoteris al-Quran Abū Hāmid al-Ghazālī”, dalam Leonard Lewisohn, (et. al.), *The Heritage of Sufism: Classical Persian Sufism from its Origin to Rumi (700-1300)*, diterjemahkan oleh Gafna Raizha Wahyudi, *Warisan Sufi: Sufisme Persia Klasik, dari Permulaan hingga Rumi 700-1300* (Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2002), 302-303.

dunia *al-Malakūt* memiliki banyak simbol di dunia persepsi. Satu benda dipandang sebagai simbol dari sesuatu hanya jika ia menyerupainya atau berkesesuaian dengannya dalam satu cara.”⁶¹

Para sufi menggunakan metode *ta’wīl ishārī* dalam menafsirkan al-Qur’an. Sebab al-Qur’an dan *shari’at* tidak hanya memberikan petunjuk atau keduanya tidak hanya mengekspresikan maksudnya melalui redaksi tekstual lafalnya, tetapi di balik petunjuk lafal terpendam ide-ide yang lebih dalam. Makna hakiki dari turunnya “Tuhan” tidak berhenti pada apa yang terbentang dalam redaksional teks⁶². Para sufi meyakini bahwa segala makrifat dan pengetahuan yang bersumber dari intuisi-intuisi, *mushāhadah*, dan *mukasyafah*⁶³ lebih dekat dengan kebenaran daripada ilmu-ilmu yang digali dari argumentasi-argumentasi rasional dan akal. Mereka menyatakan bahwa indera-indera manusia dan aneka turunan akalnya hanya menyentuh wilayah lahiriah alam dan manifestasi-manifestasi-Nya. Sebaliknya manusia dapat berhubungan secara langsung (*immediate*) yang bersifat intuitif dengan hakikat tunggal alam melalui dimensi-dimensi batiniahnya sendiri dan hal ini akan sangat berpengaruh ketika manusia telah suci, lepas, dan jauh dari segala bentuk ikatan-ikatan dan ketergantungan-ketergantungan lahiriah.

Berbeda dengan tafsir sufi *ishari*, tafsir sufi *nazarī* dalam catatan para ahli mempunyai keunikan epistemologis. Disamping melalui tahapan-tahapan maqam sufi, tafsir sufi *nazarī* lahir dari kekuatan filsafat tasawuf. Nasr Ḥāmid Abū Zaid berkomentar panjang tentang sumber ilmu para sufi dalam menafsirkan al-Qur’an. Sebuah buku ditulis Nasr untuk mengelaborasi metodologi takwil tokoh besar tasawuf Ibn ‘Arabī. Nasr “mereportase” dengan baik unsur-unsur sumber penafsiran dan bagaimana Ibn ‘Arabī menafsirkan. Nasr menulisnya dalam buku yang berjudul, *Falsafāt al-Ta’wīl; Dirāsah fi Tawīl al-Qur’an ‘inda Muḥy al-Dīn ibn ‘Arabī*. Menurut Nasr Ḥāmid Abū Zaid komentar-komentar Ibn ‘Arabī dalam *Futūḥāt al-Makkiyyah* mempunyai sinergi dua dimensi yang sangat kuat. Dimensi filsafat Yunani dan dimensi tasawuf yang sangat kental. Dalam buku ini Nasr membahas genealogi takwil yang dilakukan ibn ‘Arabī serta membandingkannya dengan filosof-filosof yunani khususnya plato⁶⁴.

Menurut Nasr Ḥāmid Abū Zaid (l. 1943 M), terdapat perbedaan epistemologi antara tafsir esoterik (di kalangan teolog dan filosof) dengan *tafsir ishārī*. Bila yang pertama, maksudnya tafsir esoterik di kalangan filosof dan teolog rasional seperti

⁶¹ Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Ghazālī, *Mishkāṭ al-Anwār*, dalam *Majmū’ah Rasāil al-Imām al-Ghazālī* (Bairūt: Dār al-Fikr, 1996), 281.

⁶² Ignaz Goldziher, *Madzāhib al-Tafsir al-Islāmī* (Bairūt: Dar al-Iqrā’), 202-203.

⁶³ ‘*Ilmu al-Mukāshafah* adalah ilmu batin yang merupakan puncak segala ilmu. Dia adalah ilmunya para *shiddiqin* dan *muqarrabin*. Ilmu ini merupakan cahaya yang muncul di dalam hati ketika dia (hati) dibersihkan dan disucikan dari sifat-sifat tercela. Melalui penyingkapan cahaya ini, banyak hal yang sebelumnya pernah didengar namanya, dan makna yang samar dan umum telah dibayangkan, sekarang menjadi jelas. Akhirnya, orang memperoleh ma’rifah yang hakiki tentang zat Allah swt., sifat-sifat-Nya yang kekal dan sempurna, *af’āl*-Nya, hikmah-hikmah-Nya dalam penciptaan dunia dan akhirat; orang memperoleh pengetahuan tentang makna kenabian dan nabi, dan tentang makna wahyu,... Lihat : al-Ghazālī, *Iḥyā*, jilid 1, 31.

⁶⁴ Nasr Ḥāmid Abū Zaid, *Falsafāt al-Tawīl; Dirāsah fi Ta’wīl al-Qur’an ‘inda Muḥyiddīn Ibn ‘Arabī* (Bairūt: Dār al-Tanwīr, 1993) cet. Ke-7, 99.

Mu'tazilah, menggunakan perangkat takwil yang dihasilkan akal, sedangkan yang kedua menggunakan takwil yang dihasilkan rasa (*dhawq*).⁶⁵

Secara epistemologis penafsiran Ibn 'Arabī menjadi topik utama kajian penelitian “ulama” barat. Michel Chodkiewicz (1993) menulis tiga buku yang bersumber dari pemikiran Ibn 'Arabi, yaitu buku *An Ocean Without Shore Ibn 'Arabi*, dan *The Book, nad the Law*, dan *Seal of the Saints Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabi*. Gambaran dari buku pertama adalah Ilmu tasawuf bagaikan lautan tanpa tepi, dalam buku kedua, membicarakan kenabian dan kewalian, empat tiang penyangga dunia, tingkatan tertinggi kewalian, buku ketiga penutup para wali serta penutup kewalian Muḥammad. Muḥammad Ibrāhīm 'Abdurahmān (1989), menulis buku yang menguraikan perbandingan pendekatan dalam cara menafsirkan al-Qur'an yang dilakukan oleh Al-Rāzī dan para mufasssir yang sezaman dengannya yaitu Ibn 'Aṭīyyah, Ibn al-Jauzi, Ibn Ja'far, dan Muḥyiddin Ibn 'Arabī. Secara singkat konten utama buku ini adalah mengangkat bagaimana metode penafsiran Fakhrudīn al-Rāzī dan para mufasssir yang sezaman dengannya⁶⁶ dengan membandingkan metode ta'wil kalangan eksoterik dan kalangan esoterik.

Masataka Takeshita berkomentar tentang tasawuf dan perkembangannya setelah masa Al-Qushairī dengan fokus kajian pada ibn 'Arabī. Dia menulis buku dengan judul *Ibn 'Arabī's Theory of Perfect Man and Its Place in Islamic History*. Tiga gagasan besar yang ia munculkan adalah teologi citra Tuhan, mulai dari tradisi pra-Islam hingga zaman Ibn 'Arabi, mikrokosmos dan makrokosmos, teori ikhwān as-Ṣafā, al-Ghazālī, dan konsep Ibn 'Arabī. Ia juga membahas kewalian yakni wali sufi sebagai manusia sempurna.⁶⁷ Seorang sarjana barat sekaligus professor ilmu keislaman, Wiliam C. Chittick⁶⁸, dalam penelitiannya mengomentari metodologi yang dipakai dalam tafsir sufi. Dia menulis buku *Ibn 'Arabi's Metaphysics of Imagination the Sufi Path of Knowledge*. Dalam buku ini Chittick membahas ajaran-ajaran Ibn 'Arabi dalam *al Futūḥāt al-Makkiyah*. Materi pokok yang diangkat dalam buku ini adalah epistemologi ilmu dan hermeneutika sebagai metode penafsiran firman Tuhan. Chittick juga membahas sedikit tentang tafsir para kekasih Allah yang menggunakan tafsir ishārī/symbol-symbols. Kesimpulan

⁶⁵ Naṣr Hāmid Abū Zaid, *Maḥmūd Al-Naṣ* (Bairūt: al-Markaz al-Thaqafī al-'Arabī, 1998), 5.

⁶⁶ Cecep Alba, “Corak Tafsir Al-Quran Ibnu 'Arabi”. *Jurnal Sosioteknologi* (Edisi 21 Tahun 9, Desember 2010), 987-1003

⁶⁷ Cecep Alba, “Corak Tafsir Al-Quran Ibnu 'Arabi”, 987-1003

⁶⁸ William C. Chittick meneliti metodologi tafsir sufi falsafi Ibn 'Arabi dengan menghasilkan banyak karya. Diantaranya *The Self-Disclosure of God, Principles of Ibn Arabi Cosmology* (New York: Crossroad, 1998); 2) *Imaginal Worlds, Ibnu 'Arabi and the Problem of Religious Diversity* (New York: Crossroad, 1994) . Buku ini menggambarkan metodologi tafsir sufi falsafi menemukan titik temu agama dalam realitas ketuhanan. Substansi kajian buku ini secara sistematis menjadi tiga pokok kajian utama, meliputi kesempurnaan manusia, dunia imajinasi, dan diversitas agama. Dalam pembahasan dunia imajinasi, ia mengulas wahyu dan tamsil puitis tetapi ia tidak secara khusus mengurai tentang tafsir ishārī. Ia menggambarkan imajinasi menjadi tiga tingkatan dasar, yaitu kosmos itu sendiri, alam makrokosmos antara, dan mikrokosmos antara; 3). Lihat Wiliam Chittick, *Ibn Arabi's Metaphysics of Imagination The Sufi Path of Knowledge* (New York: Crossroad, 1989), 45.

yang dihasilkannya tafsir Ibn ‘Arabī yang digolongkan oleh sarjana Islam ke dalam tafsir sufi falsafi mempunyai metodologi yang sangat mapan dan kuat.

Kesimpulan yang dihasilkan oleh Chittick mengatakan bahwa tafsir sufi nazārī mempunyai metodologi yang sangat kuat dan mapan. Kesimpulan ini kemudian dibantah oleh al-Dhahabī, menurut al-Dhahabī tafsir sufi nazārī merupakan tafsir yang sesat/*madhmūm* tidak metodologis menurut standar *qawā’id al-tafsīr* dan ‘ulūm al-Qur’an. Al-Dhahabī menjelaskan bahwa tafsir sufi nazārī dalam praktiknya adalah pen-*sharah*-an (penjelasan) al-Qur’an yang tidak memperhatikan segi bahasa serta apa yang dimaksudkan oleh syara’⁶⁹. Dalam kalangan para ulama dan peneliti Islam sendiri ada pro dan kontra tentang metode dan hasil penafsiran sufistik. Kadang-kadang sebuah produk tafsir bergenre sufi diklaim sesat oleh sebagian ulama. Di sisi yang lain produk tafsir yang sama (baca: kitab tafsir) dibela mati-matian bahkan dianggap sebuah kitab sakral. Al-Dhahabi mengutip pendapat beberapa ahli semisal al-Shaṭībī yang berkomentar sangat tajam dan memposisikan dirinya berada di kubu yang melawan produk tafsir dengan genre sufi nazārī⁷⁰.

Tafsir sufi Ishārī memunculkan penakwilan ayat-ayat al-Qur’an yang berbeda dengan makna lahirnya sesuai dengan petunjuk khusus yang diterima para sufi tetapi di antara kedua makna tersebut dapat dikompromikan. Al-Qur’an mencakup apa yang zhahir dan batin. Makna zhahir dari al-Qur’an adalah teks ayat sedangkan makna batinnya adalah makna isyarat yang ada dibalik makna tersebut. Seorang ulama sufi Nāsiruddīn Ḥaṣhr mengatakan bahwa penafsiran naṣ (teks/scriptural) al-Qur’an yang hanya melihat zhahirnya, hanya merupakan badan atau pakaian akidah sehingga diperlukan tafsir atau penafsiran yang dalam dengan menelusuri di balik makna lahir tersebut dan itu adalah ruhnya, sehingga bagaimana mungkin badan bisa hidup tanpa ruh. Nāsiruddīn Ḥaṣhr menggaris bawahi bukan berarti ulama tasawuf menolak makna lahir, mereka tetap menerima makna lahir dengan terus menelusuri makna batin untuk mengetahui hikmah-hikmah yang ada di balik makna lahir tersebut⁷¹. Al-Ghazālī seorang ulama tasawuf, beliau tidak menolak secara mutlak apa yang ada dari makna lahir.⁷² Untuk bisa memahami makna batin tidak bisa dilakukan oleh akal atau ra’y, sehingga beliau sangat menolak yang namanya tafsir dengan ra’y atau akal.

Dari sini, para sufi berupaya mengungkap makna-makna tersembunyi (*inner meanings*) dalam teks al-Qur’an. Mereka mengklaim bahwa penafsiran seperti itu bukanlah unsur asing (*gharīb*), melainkan sesuatu yang inheren dengan al-Qur’an. Di sini, mereka bersandar pada teori lain dalam pencarian pengetahuan yang bersumber dari diri manusia; bahwa *ẓāhir al-naṣṣ* yang menjadi dasar amalan-amalan lahiriah merupakan jalan menuju makrifat (pengetahuan), dan tujuan selamanya lebih mulia daripada sarana dan lebih kuat pengaruhnya dalam mengarahkan hidup.⁷³ Berdasarkan metodologi dan epistemologinya, para sufi tidak

⁶⁹ Muḥammad Ḥusain al-Dhahabi, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Juz II, 102.

⁷⁰ Muḥammad Ḥusain al-Dhahabi, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Juz II, 102.

⁷¹ Abū Wafā al-Ghanīmī al-Taftāzānī, *Madkhal ilā al-Taṣawwuf*, 88.

⁷² Abū Wafā al-Ghanīmī al-Taftāzānī, *Madkhal ilā al-Taṣawwuf*, 90.

⁷³ Aḥmad Khafīl, *Dirāsāt fī al-Qur’an*, 129.

jarang mengkritik kekurangan pendekatan legalistik formal dalam menyikapi masalah keagamaan. Ini tidak berarti mereka menolak seluruhnya pendekatan legalistik formal. Kritik mereka lebih ditujukan pada kebiasaan terlalu mengedepankan tafsir formal dan menyampingkan permasalahan yang sebenarnya luas dan mendalam. Selain para ahli tasawuf juga mengkritik pendekatan rasional ahli kalam atau teologi (*mutakallimun*) dan filosof peripatetik seperti Ibn Rushd, yang sering melahirkan pemahaman yang abstrak tentang Tuhan dan terlalu mendewa-dewakan peranan akal pikiran. Padahal banyak kebenaran yang tidak bisa dijangkau dengan akal rasional.

C. Ideologisasi Tafsir Sufi dalam Pandangan Orientalis

Motif keberadaan penafsiran sufistik menjadi topik perdebatan para sarjana muslim (insider) dan non muslim (outsider). Ada yang memandang penafsiran para sufi lahir karena para sufi Islam membela sekte mereka dan mencari akar identitas legitimasi al-Qur'an.⁷⁴ Seorang orientalis generasi pertama⁷⁵ ahli pengkajian Islam, Jacques Waardenburg, menyimpulkan hasil penelitiannya atas kajian para orientalis terhadap al-Qur'an dan kajian keislaman dalam dua kategori. Pertama generasi pendahulu yang dipelopori oleh Theodor Noldeke (1836-1930 M), Julius Wellhausen (1844-1918 M) dan Ignaz Goldziher (1850-1921 M). Generasi ini melakukan kajian secara intens dan berantai dari generasi ke generasi. Hasil penelitian atas studi al-Qur'an yang mereka dapatkan diantaranya adalah bahwa tafsir-tafsir yang berkembang pada generasi ilmuwan Islam abad perkembangan tafsir termasuk tafsir sufi sangat tendensius dan ideologis.⁷⁶

Data yang disajikan para orientalis generasi pendahulu dikuatkan dengan kajian Ignaz dalam karyanya yang diterjemahkan ke dalam bahasa Arab *Madhahib al Tafsir*. Generasi berikutnya adalah seperti Hulmut Ritter (1882-1971 M), Carl Brockelmann (1868-1956 M), dan Hans Heinrich Schaeder (1896-1957 M)⁷⁷. Pada generasi ini para orientalis mengembangkan hasil-hasil penelitian yang telah dilakukan para pendahulu mereka. Hasil yang didapatkan dari penelitian adalah kesimpulan yang menguatkan apa yang telah ditemukan para sarjana orientalis pendahulu. Al-Qur'an menurut Andrew J. Lane, You can't tell a book by its author, artinya para mufasir tidak menafsirkan al-Qur'an layaknya apa yang dikehendaki Allah seratus persen. J. Lane membuktikan statemennya dengan meneliti Tafsir Zamakhsharī (w. 583/1144) yaitu al-Kashshāf. Kesimpulannya adalah bahwa hasil studi komentar pada dua surah mencerminkan isi teologis

⁷⁴ Jacques Waardenburg, *Studi Islam di Jerman* (terj.). dalam *Peta Studi Islam: Orientalisme dan arah baru Kajian Islam di Barat*. 2003. cet. I. (Yogyakarta: Fajar Pustaka baru), 23.

⁷⁵ Jacques Waardenburg, *Studi Islam di Jerman* dalam *Peta Studi Islam: Orientalisme dan arah baru Kajian Islam di Barat*, terj. (Yogyakarta: Fajar Pustaka baru, 2003), cet. I., 5-6. Jacques Waardenburg memilah dua generasi orientalis yang masih tetap eksis melakukan penelitian dan kajian-kajian keislaman. Generasi pertama adalah seperti Theodor Noldeke (1836-1930 M), Julius Wellhausen (1844-1918 M) dan Ignaz Goldziher (1850-1921 M). sedangkan generasi kedua adalah seperti Helmut Ritter (1882-1971 M), Carl Brockelmann (1868-1956 M), dan Hans Heinrich Schaeder (1896-1957 M).

⁷⁶ Jacques Waardenburg, *Studi Islam di Jerman*, 5-6.

⁷⁷ Jacques Waardenburg, *Studi Islam di Jerman*, 8.

keseluruhan al-Kashshāf. Dari sini J. Lane merekomendasikan tafsir al-Kashshāf sebagai bacaan wajib fakultas-fakultas teologi yang bermazhab mu'tazilah.⁷⁸

Ignaz Goldziher⁷⁹ (1850-1921) berpendapat bahwa penafsiran-penafsiran para sufi tidak berasal dari ilmu yang datang dari Tuhan, tetapi berasal dari hasil olah pikiran dan nalar yang memang disengaja hanya untuk membenarkan (mencari pembenaran) ajaran tasawuf⁸⁰. Ignaz Goldziher (1850-1921) menunjukkan hasil telaahannya tentang tafsir esoterik/sufi yang mengindikasikan secara jelas bahwa penafsiran para sufi itu *ideology oriented* dengan pendekatan-pendekatan nalar⁸¹. Ada dua karya monumental yang dihasilkan oleh Goldziher yaitu *Muḥaḍḍarāt fī al-Islām* (Heidelberg, 1910) dan *Ittijāhāt Tafsīr al-Qur'ān 'inda al-Muslimīn* (Lieden, 1920). Secara umum, buku pertama berbicara Islam ditinjau dari berbagai aspeknya sedangkan buku yang kedua mendiskusikan dan mengulas tentang penafsiran dan ilmu tafsir. Untuk memperkuat pendapatnya, Ignaz Goldziher (1850-1921) membuat skema motif-motif penafsiran dalam tradisi Islam.

Menurut Ignaz ideologisasi tafsir jelas terbukti dalam tiga tipikal dari lima model tafsir yang dikategorikannya yaitu pertama penafsiran dogmatik, yaitu penafsiran dengan pendekatan teologis. Ignaz menempatkan tafsir al-Zamakhsharī dengan tipe penafsiran dogmatik. Ini artinya bahwa rasionalitas penafsiran yang digagas oleh al-Zamakhsharī lebih banyak bertendensi dogma atau keyakinan teologisnya. Kedua, penafsiran mistik, termasuk dalam tafsir ini adalah *tafsīr ikhwān al-ṣafā* serta tafsir para gnostik Islam yang lain, misalnya Ibn 'Arabī. Ketiga, penafsiran sektarian, yaitu penafsiran yang ditulis untuk memperkuat mazhab atau aliran tertentu.⁸² Walaupun demikian menurut Ignaz Goldziher tafsir sufi merupakan buah kerja yang berat bagi para sufi Islam untuk menemukan ide-ide tasawuf dalam Al-Qur'an. Para sufi berusaha kuat untuk bersandar kepada akar ajaran Islam yaitu Al-Qur'an dengan melihat kenyataan pada diri mereka yang menjadikan kitab suci sebagai bukti kebenaran atas mazhab keagamaan dan dasar filosofis mereka.⁸³ Ini adalah kesan yang dilontarkan oleh Goldziher dari hasil kajiannya terhadap studi tafsir tasawuf ini. Para sufi Islam menggunakan metode *ta'wīl* dalam menafsirkan Al-Quran. Al-Quran dan syariat tidak memberikan

⁷⁸ Andrew J. Lane, "You can't tell a book by its author: A study of Mu' tazilite theology in al-Zamakhsharī's (d. 538/1144) Kashshāf", Bulletin of SOAS School of Oriental and African Studies 75, 1 (2012), 47-86.

⁷⁹ Ignaz Goldziher adalah orientalis berdarah Yahudi, memperoleh gelar doktoralnya-dengan topik *Penafsir Taurat yang Berasal dari Tokoh Yahudi Abad Pertengahan*" dibawah asuhan Flieser, seorang orientalis yang menonjol saat itu. Ia telah banyak berkecimpung dalam kajian keislaman dan telah dijadikan bahan rujukan oleh umat Islam. Abdu al-Rahman Badawi, *al-Mausū'ah al-Mushtariqīn*, terj. Amroeni Derajat, *Ensiklopedi Tokoh Orientalis* (Yogyakarta: LkiS, 2003), 143-145.

⁸⁰ Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir dari aliran klasik hingga modern* (Yogyakarta: Elsaq Press, 2006) cet. III, 219. diterjemahkan dari buku *Madhāhib al-Tafsīr al-Islāmī*, (Bairūt: Dar- Iqra', 1983)

⁸¹ Ignaz Goldziher, *Madhāhib al-Tafsīr al-Islām* terj. Abd al-Halim al-Najjār (Baghdad: Maktabah al-Ghanji, 1374/1954), 219.

⁸² Taufik Kamal Amal, *Sir Ahmad Khan Bapak Tafsir Modernis* (Jakarta: Teraju, 2004), ix. bandingkan dengan Ignaz Goldziher, *Madhāhib al-Tafsīr al-Islām* terj. Abd al-Halim al-Najjār (Baghdad: Maktabah al-Ghanji, 1374/1954), 141. Lihat juga Abdul Mustaqim, *Aliran-Aliran Tafsir: Mazhab Tafsir dari Periode Klasik hingga Kontemporer* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2005), 20.

⁸³ Ignaz Goldziher, *Madhāhib al-Tafsir*, 202-203.

petunjuk atau keduanya tidak hanya mengekspresikan maksudnya melalui redaksi tekstual lafalnya, tetapi di balik petunjuk lafal terpendam ide-ide yang lebih dalam.

⁸⁴

Ada satu buku tafsir yang dijadikan oleh Ignaz Goldziher sebagai sampel corak tafsir perspektif tasawuf ini, yaitu karya seorang sarjana sufi Andalusia, yang bernama Muḥy al-dīn⁸⁵ Ibn 'Arabi⁸⁶ (w. 638 H/1124 M), buku tersebut diberi judul *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, sebuah ensiklopedi pengetahuan yang dirangkai dengan metode sufistiknya yang terdiri dari 560 bab. Berdasarkan penelusuran Goldziher dari *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, takwil yang dilakukan Ibn 'Arabi adalah dengan melakukan penafsiran terhadap asal-muasal (derivasi) kata. Ibn 'Arabi melakukan penafsiran yang kontroversial dan berseberangan dengan doktrin positif, yang semua itu dia uraikan dengan berpijak pada pendekatan *i'tibar*, bukan intuisi *given*.⁸⁷ Tuduhan Ignaz menegaskan bahwa agar ajaran dan teori para gnostik Islam bisa diterima, mereka berusaha menemukan di dalam Al-Qur'an hal-hal yang bisa menjadi sandaran atau mendukung teori mereka. Untuk itu, menurut Ignaz, para gnostik Islampun "memelintir" pemahaman ayat-ayat Al-Qur'an dan menjelaskannya dengan penjelasan yang keluar dari maksud yang diinginkan dan dikehendaki bahasa.⁸⁸

Ignaz Goldziher memberikan contoh penafsiran Ibn 'Arabi yang menurutnya ideology oriented, bukan pengetahuan yang bersifat *given* atau *mauhibah* tentang *innallāha lama'a al muḥsinīn* "sesungguhnya Allah benar-benar bersama dengan orang-orang yang berbuat kebaikan." Titik fokus penafsiran Ibn 'Arabi berada pada lafal *lama'a*, dalam pandangan Ibn 'Arabi kata ini adalah satu kata bukan dua kata sebagaimana penjelasan para mufassir secara umum. *Lama'a* berarti memproyeksikan cahaya, jika diterjemahkan menjadi "sesungguhnya Allah

⁸⁴ Ignaz Goldziher, *Madhāhib al-Tafsīr*, 201.

⁸⁵ *Muḥyiddīn* (yang menghidupkan agama) adalah gelar yang diberikan kepada Ibn 'Arabi sebagai ungkapan pujian dan kekaguman pada pengikut dan orang-orang yang mengaguminya. Karena itu dari orang-orang berseberangan dengannya Ibnu 'Arabi dianggap sebagai perusak agama, dan ia digelari *mumīt al-dīn* (yang mematikan agama).

⁸⁶ Ibnu Arabi bernama lengkap Muḥammad bin 'Alī bin Muḥammad bin 'Arabi al-Ṭāī al-Ḥātimī, lahir di 1165 di kota indah Murcia, pedalaman dari Mediterania Costa Blanca antara Valencia dan Almeria. diakui sebagai salah satu guru Sufi terbesar sepanjang masa. Dengan semua informasi, dia adalah "tokoh besar dalam spiritualitas manusia" hal ini ditunjukkan dengan *laqab* atau panggilan kehormatan *al-Shaikh al-Akbar*. Pada awal pemerintahan Al-mohad ayahnya mengemban tugas militer dari Ibnu Mardanish yang merupakan mantan panglima perang Kristen. Keluarga Ibnu Arabi diturunkan dari salah satu yang tertua, termulia, dan paling saleh garis keturunan Arab di Spanyol waktu - Bani TA .i. Ibnu Arabi menyatakan, "Aku al-'Arabi al-Ḥātimī. Keluarga Ibnu 'Arabi memiliki kesetimewaan kabngsawanan dengan pendidikan budaya elit yang terdiri dari kelas penguasa dan pejabat tertinggi dalam pemerintahan Andalusia dan tentara. Lihat Stephen Hirtenstein, *The Unlimited Merciful, The Spiritual Life and Thought of Ibn Arabi* (Oxford: Anqa Publishing, 1999), .9. Lihat juga Cf. Khalīl ibn Aybak Safadī, *al-Wāfi bi al-Wafāyā t* (Weisbaden, 1966, vol.4), .178. Lihat juga Miguel Palacios, *Ibn 'Arabi, ḥ ayātuḥu wa-madhhabuh*, al-Isbaniyah Abd al-Rahsan Badawī , trans. *El-Islam Christianizado ; estudio del "sufismo" a través de las obras de Abenarabi de Murcia* (Cairo: Maktabat al-Anjlu al-Misriyah, 1965), 6. Lihat juga Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1969), 377.

⁸⁷ Ignaz Goldziher, *Madhāhib al-Tafsīr*, 222.

⁸⁸ Ignaz Goldziher, *Madhāhib al-Tafsīr*, 219.

memproyeksikan cahaya kepada orang-orang yang mencapai derajat muhsin.” Menurut Ibn ‘Arabī ayat *innallāha lama’a al muhsinīn* merupakan dasar ajaran *ishraq* (terbitnya nur ilahiah sebagai awal proses *wihdat al-wujūd*) yang diusungnya. Menurut Ignaz Goldziher pendekatan yang dipakai Ibn ‘Arabī dalam pemaknaan kata *lama’a* bukan bersifat intuitif tansenden akan tetapi menggunakan pendekatan linguistik yaitu mencari-cari makna lain dari lafal *lama’a* selain dari makna yang disepakati para mufasir.⁸⁹

Contoh lain yang diajukan Ignaz Goldziher, hukum yang melarang wanita tidak memakai tutup kepala dalam melaksanakan ibadah tawaf. Dalam tafsirannya Ibn ‘Arabī menjelaskan bahwa seorang wanita dalam *i’tibār*-nya adalah jiwa, dan kepala adalah lambang dari kepemimpinan. Maka wajib bagi jiwa untuk menutup kepalanya atau menutup kepemimpinannya di hadapan Tuhan sebagai tanda kepatuhannya kepada Allah, serta membuang segala macam pemikiran congkak dan takabur, kemudian menggantinya dengan kerendahan dan ketundukan diri. Kesimpulan Ignaz Goldziher (1850-1921) bahwa semua tafsir itu *ideology oriented*. Tafsir sufi yang ditulis oleh para gnostik islam sangat kental dengan membenaran-pembenaran atas ideologi gnosis Islam.⁹⁰

Sejak masa-masa awal eksistensinya, kaum sufi berusaha menemukan sandaran bagi prinsip-prinsip dan ajaran-ajaran mereka di antara teks-teks al-Qur’an. Mereka memandang bahwa di balik *dalālah lafziyyah naṣ* (teks/scriptual) al-Qur’an tersembunyi gagasan-gagasan mendalam dan makna-makna *daqīqah* (makna yang detil serta memerlukan ketelitian untuk mengungkapkannya).⁹¹ Goldziher, dengan para orientalis Jerman lainnya dalam studi Islam menyimpulkan tafsir sufi lahir sebagai akibat dari timbulnya gerakan-gerakan sufi sebagai reaksi dari kecenderungan berbagai pihak terhadap materi. Tafsir sufi mempunyai ciri khusus atau karakter yang membedakannya dari tafsir lainnya. Dominasi paham sufi yang dianut oleh mufassir dapat dengan mudah dibaca. Tasawuf menjadi minat dasar bagi mufassir sufi, sebelum melakukan usaha penafsiran. Penafsirannya itu hanya untuk melegitimasi paham tasawuf.

Kesimpulan dari studi Goldziher mengatakan bahwa semua tafsir adalah membela eksistensi ideologi golongan masing-masing sekte, terlebih tafsir sufi.⁹² Menurut Goldziher, perdebatan teologi tentang penafsiran al-Qur’an secara sektarian diketahui dengan mudah melalui indikator paham fanatik. Para pembela mazhab saling serang antar satu dengan yang lainnya adalah untuk memperkuat mazhab-mazhab mereka dengan berlandaskan al-Qur’an, sehingga kemudian mendorong mereka pada pelecehan penafsiran yang hanya memiliki satu titik atau versi penafsiran, bahkan mereka saling mencurigai dan jauh dari rasa kasih sayang dalam semua persoalan yang dipertentangkan.⁹³

⁸⁹ Ignaz Goldziher, *Madhāhib al-Tafsīr*, 222.

⁹⁰ Ignaz Goldziher, *Madhāhib al-Tafsīr*, 202-203.

⁹¹ Khafid ‘Abdurrahman al-‘Akk, *Uṣūl at-Tafsīr wa Qawā’iduh* (Bairūt: Dār al-Nafa’is, cet. II 1406 H/1986 M), 210.

⁹² Ignaz Goldziher, *Madhāhib al-Tafsīr al-Islāmī*, 59.

⁹³ Ignaz Goldziher, *Madhāhib al-Tafsīr al-Islāmī*, 199.

Goldziher mengomentari tafsir sufistik dengan memuat satu bab panjang. Cikal bakal tafsir sufi lahir dari studi panjang para sufi untuk menemukan sandaran dan akar ajaran tasawuf dalam al-Qur'an, Menurut Goldziher tafsir sufi merupakan hasil kerja yang berat bagi para sufi Islam untuk menemukan ide-ide tasawuf dalam al-Qur'an, dengan melihat kenyataan pada diri mereka yang menjadikan kitab suci sebagai bukti kebenaran atas mazhab keagamaan dan filosofis mereka, ini adalah kesan yang dilontarkan oleh Goldziher dari hasil kajiannya terhadap studi tafsir perspektif tasawuf ini⁹⁴. Munculnya sekte-sekte sufi dalam Islam adalah sebab perbedaan kepentingan ideologi dan kontroversi perspektif dalam persoalan teologi, meski tak terkecuali ada juga yang muncul hanya sebab perbedaan perspektif dalam teologi saja. Begitu kentalnya perbedaan ini di kalangan sufi, akhirnya perbedaan ini berdampak pada kemelut ideologisasi dalam karya tafsir sufi. Unsur ideologi ini diakui ataupun tidak, memberikan warna yang relatif kental bagi para sufi Islam dalam berinteraksi dengan al-Qur'an.

Tidak semua sarjana orientalis mengklaim dan menyudutkan orisinalitas tafsir sufi sebagai interpretasi yang objektif, namun sebagian para sarjana orientalis kajian Islamic studies menyimpulkan hasil penelitian dengan hasil yang berbeda dengan para orientalis lainnya. Bahkan para orientalis periode sekarang dapat dikata "membela" objektivitas tafsir para sufi dengan melakukan penelitian-penelitian atas teks-teks klasik. Annemarie misalnya meneliti penafsiran-penafsiran para gnostik ('urafa) islam Rumi, Ibn 'Arabī, Suhrawardi al-Maqtūl dan tokoh besar sufi lainnya. Hasil kesimpulan para ahli menyebutkan bahwa para sufi dalam menafsirkan al-Qur'an lebih banyak dipengaruhi oleh pola tasawuf yang dianut dan unsur imajinasi reflektif dari kedekatan mereka dengan Tuhan.⁹⁵

Teori ideologisasi yang dibombardirkan Ignaz kepada para mufasir mempunyai kecenderungan negatif yang mengarah kepada subjektivitas ideologisasi. Pendapat Ignaz menuai banyak kritikan dari para peneliti kontemporer mengenai subjektivitas negatif dalam interpretasi para sufi. Seorang peneliti kajian keislaman dari India Bijan Bidabad mengakui teori ideologisasi mufasir tetapi dia memberikan ruang positif kepada para mufasir sufi. Para sufi melalui karya-

⁹⁴ Ignaz Goldziher, *Madhāhib al-Tafsīr al-Islāmī*, 201.

⁹⁵ Bandingkan penelitian yang dilakukan oleh al-Dhahabī, al-Zarqānī, al-Suyūfī dengan Annemarie Schimmel, Henry Corbyn, dan Michael Sell. Lihat: Muḥammad Ḥusain al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* (Qāhirah: Dār al-Maktub al-Ḥadīthah, 1976). Juz II, 102. Lihat 'Abd al-'azīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān* (Mesir: Dār al-Kutub, 1998), 97. Lihat Jalāl al-Dīn 'Abd Raḥmān bin al-Kammāl abī Bakr al-Suyūfī al-Shāfi'ī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Bairūt: Dār al Kitāb al-'Ilmyyah, TT), Juz I, 4-7. Lihat Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1969), 378. Lihat Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Carolina: University of North Carolina Press, 1975), 67. Lihat Nicholas Heer, "Tafsir Esoterik Al-Qur'an Abū Ḥamid al-Ghazali", dalam Seyyed Hossein Nasr, *et. al.*, (Ed.), *Warisan Sufi*, terj. Gafna Raizha Wahyudi dari *The Heritage of Sufism*, (Yogyakarta: Pustaka Sufi), 294-295. Lihat Michael A. Sells (Ed.), *Early Islamic Mysticism* (New Jersey: Paulist Press, 1996), diterjemahkan oleh D. Slamet Riyadi, dengan judul *Sufisme Klasik: Menelusuri Tradisi teks Sufi* (Bandung: Mimbar Pustaka, 2003). Cet I, 131.

⁹⁵ Muhammad Abul Quasem, "Al-Ghazali's Theory of Qur'an Exegesis According to One's Personal Opinion", dalam A.H. Johns (Ed.), *International Congress for the Study of the Qur'an*, Australian National University, Canberra, 1980, 70-71.

karyanya selain melakukan doktrinasi ajaran-ajarannya sebenarnya mereka juga mempunyai andil dalam menjaga stabilitas sebuah bangsa. Bijan Bidabad menguatkan hal ini dengan melakukan riset tentang kesejarahan tasawuf dan politik pada 1550-1750 di dunia Islam-Arab. Kesimpulan yang dihasilkan menguatkan posisi para guru sufi dalam memerankan aspek jaringan pengaman sosial pada masanya. Bidabad bahkan memberikan rekomendasi untuk menggalakkan dan mendanai proyek-proyek tasawuf dalam menangkal paham-paham ekstrimisme yang menjadi cikal bakal terorisme.⁹⁶ El Hadji Samba Amadou Diallo dalam penelitiannya tentang eksplorasi pengajaran tradisi sufi di Senegal menegaskan bahwa interpretasi simbolik sufistik terhadap teks-teks agama sangat beragam sesuai dengan sosio-kultur yang melingkupi pengajaran tasawuf, bukan doktrin saja yang berpengaruh.⁹⁷ Artinya ideologi memang satu faktor yang tidak mungkin ditinggalkan oleh seorang author/penulis tetapi tidak serta-merta ideologi itu “mencengkeram” potensi ilmiah seorang ahli.

Dalam pandangan al-Ṭūsī, untuk menafsirkan al-Qur'an secara sufistik di samping seorang mufassir harus mengetahui ilmu-ilmu tafsir yang lazim, ia harus memiliki ilmu yang merupakan perolehan (*al-ilm al-mawhūb*). Perolehan ilmu secara given/*mawhūb* lahir sebagai *athar* (efek) dari mengamalkan ilmu yang telah diketahuinya. Ilmu ini sekaligus ilmu yang diperoleh karena amal sehingga hijāb terbuka. Al-Ghazālī menyebutnya dengan istilah *mukāshafah* (*kashf al-hijāb*/membuka tabir cahaya Tuhan). Melalui kekuatan inilah para sufi dengan *maqām*/tingkatan khusus memperoleh isyarat makna batin al-Qur'an. Dengan kekuatan itu jiwa manusia dapat berkomunikasi dengan alam dan Tuhan sehingga akan tergetar dengan rasa kagum, cinta, rindu, ma'rifah dan perasaan-perasaan jiwa tasawuf yang lain. Perasaan yang bergetar dalam jiwa sufi itu diterjemahkan ke dalam ungkapan yang kemudian menjadi tafsir sufi. Dari sini kemudian hadirilah tafsir sufi *ishāri*. Tafsir sufi hadir dalam rangka merefleksikan rasa dan jiwa ketuhanan yang dialami mufassir, bukan pencarian legitimasi akar ajaran secara membabi-buta. Rasa dan kondisi jiwa yang berorientasi kepada rasa dan kelembutan kebutuhannya diperoleh melalui latihan-latihan khusus atau biasa disebut *riyāḍah*. Resep Alpyagil melakukan studi komparasi antara Ibn 'Arabi tokoh Filosof muslim dan Derrida tokoh filosof non muslim dalam kerangka dekonstruksi filsafat dan tasawuf. Menurut studi Alpyagil keduanya sama-sama menempatkan diri pada rasionalitas konsep sebuah kebenaran bukan pada konsep empirisme.⁹⁸

Dua arus pendapat saling berseberangan mengenai metodologi tafsir sufi. Di satu kubu berpendapat bahwa metodologi tafsir para gnostik Islam adalah metodologi tafsir yang dibangun hanya untuk memperkuat dan membenarkan

⁹⁶ Bijan Bidabad, “Foreign policy principles: an Islamic Sufi Approach - Part I”, *International Journal of Law and Management* 54. 2 (2012): 97-124.

⁹⁷ El Hadji Samba Amadou Diallo, “Exploring a Sufi Tradition of Islamic Teaching: Educational and Cultural Values Among the Sy Tijaniyya of Tivaouane (Senegal)”, *Social Compass* 58. 1 (Mar 2011): 27-41. <http://search.proquest.com/docview/904129057?accountid=133190>.

⁹⁸ Resep Alpyagil, “Sufism and Deconstruction: A Comparative Study of Derrida and Ibn 'Arabi”, *Philosophy East and West* 62. 2 (Apr 2012): 270-273.

(mencari pembenaran) ideologi sufi. Bahkan menurut mereka sesuatu yang sangat mengada-ada dan tidak ada hubungannya sama sekali jika metodologi tafsir sufi para gnostik Islam dikaitkan dengan proses transenden. Di lain pihak justru sebaliknya, mereka bersepakat bahwa tafsir sufi lahir dari proses transenden dan datang langsung dari Tuhan serta pengalaman-pengalaman ruhani yang tidak ada sangkut pautnya dengan pencarian dasar ajaran sufi dalam al-Qur'an. Jika kedua arus pendapat di atas dibandingkan secara kritis, tentu saja metodologi yang berasal dari ilmu yang bersifat *given* itu abstrak dan sulit dibuktikan. Bisa saja seseorang mengaku-aku telah mendapat bimbingan dari Allah, yang keberadaannya bisa benar dan juga bisa bohong. Secara empiris sulit bagi para peneliti sosial, budaya, dan agama membuktikan epistemologi tafsir sufi bersumber dari pengetahuan transenden. Bahkan klaim para peneliti adalah tafsir sufi jika diakui sebagai karya transenden adalah hal yang dipaksakan kecuali memang ada indikasi-indikasi penguat (*qarīnah*) ke arah tersebut.

Beberapa kesimpulan sarjana Barat tentang tendensius tafsir sufi dikemukakan oleh Hans Heinrich Schaeder (1896-1957 M). Tafsir sufi menurut Hans Heinrich Schaeder (1896-1957 M)⁹⁹ sangat kental dengan tendensi-tendensi kepentingan sekte sufi. Tafsir ini sangat kental dengan ideologis dan berkuat pada pengukuhan atas paham, aliran dan mazhab tertentu. Dengan sangat tajam Hans Heinrich Schaeder (1896-1957 M) mengatakan bahwa tafsir sufi adalah tafsir ideologis. Orientasi yang umum tafsir sufi tidak hanya bersifat teosentris, tetapi yang tampak dominan adalah membela aliran dan madzhab tertentu yang berkembang di dalam sejarah umat Islam. Nalar tafsir ini secara tendensius membela aliran dan keyakinan tertentu yang hidup di dalam masyarakat Islam. Maka, muncullah aliran tafsir sufi falsafi, tafsir sufi akhlaqy.¹⁰⁰

Dari pendapat Hans Heinrich Schaeder (1896-1957 M) tentu kita harus mengoreksi apakah memang benar adanya. Ada hal yang perlu dikritisi pertama tafsir sufi sebagai produk para ahli tasawuf tentu sangat dipengaruhi tumbuh kembang pemikiran tasawuf yang pasti berimplikasi pada model tasawuf mufassirnya. Nalar tafsir ideologis maupun teosentris telah terjadi sangat lama dalam sejarah umat Islam. Dalam rentang waktu yang lama tersebut, tafsir ideologis telah memunculkan pertarungan ideologi dan pertarungan mazhab, baik di dalam bidang teologi, fikih, filsafat maupun tasawuf. Para Mufassir dituduh saling berebut ayat kitab suci lalu ditafsirkannya secara ideologis, untuk mengukuhkan paham-paham mereka. Akan tetapi banyak tafsir sufi yang hadir setelah berkecamuknya pertarungan ideologi dalam sejarah pemikiran Islam yang sama sekali tidak membela kelompok sufinya ataupun mengkafirkan golongan lain. Justru para sufi menghadirkan penjelasan-penjelasan yang mendamaikan,

⁹⁹ Lihat, Jacques Waardenburg, *Studi Islam di Jerman* (terj.). dalam *Peta Studi Islam: Orientalisme dan arah baru Kajian Islam di Barat* (Yogyakarta: Fajar Pustaka baru, 2003), cet. I. 5-6.

¹⁰⁰ lihat, Fahd ibn 'Abdurrahman ibn Sulaiman al-Rūm, *Ittijāhāt al-Tafsīr fī Qarn al-Rābi 'Ashr* (Riyād: Maktabah Rushd, 2002), jilid I. Buku ini mengkaji tafsir-tafsir yang lahir pada abad 14 Hijriah. Dari studi ini terlihat bahwa nalar tafsir-tafsir tersebut masih terkungkung di dalam konteks aliran fikih dan teologi. Perdebatan yang kuat masih memperjuangkan kesucian, keadilan dan keagungan Tuhan.

menyejukkan melalui bahasa-bahasa indah yang digubah melalui al-Qur'an. M. Swartz melakukan studi tentang ekspresi tasawuf dalam merespon dimensi sosial, - *sufi bodies: religion and society in medieval Islam*- di abad pertengahan tasawuf Persia. Swartz meneliti praktek-praktek meditasi-yoga dalam bentuk zikir yang bersumber pada naskah-naskah kuno dan tradisi sufi di Irak-Iran-India yang mempunyai kesamaan konsep struktur kejiwaan dalam proses meditasi. Swartz menyimpulkan bahwa respon interpretatif para sufi terhadap realita sosial diaktualkan dengan kegiatan-kegiatan ekspresif melalui meditasi zikir. Praktek-praktek ekspresif berupa meditasi zikir memberikan sebuah perjalanan ke alam interior yang, dalam pandangannya, tidak bisa dipisahkan dari ekspresi luar mereka.¹⁰¹

Karya tafsir sufi hadir dalam dunia intelektual islam lahir tidak dalam ruang hampa. Banyak hal yang melatar-belakangi. Sebuah disertasi yang ditulis oleh Elizabeth Urban dengan judul *The Early Islamic Mawālī: A Window onto Processes of Identity Construction and Social Change* memberikan penjelasan tentang perubahan perkembangan peradaban yang banyak dipengaruhi oleh tradisi-tradisi tasawuf dan produk-produknya. Para sufi memberikan perubahan sosial dan budaya melalui pelatihan-pelatihan praktis dan teoritis menuju pengembangan jiwa yang lebih luas. Menurut Urban praktek-praktek yang dijalankan para sufi sebagai motor penggerak sosial bersumber dari pemahaman-pemahaman mereka tentang al-Qur'an. Signifikansi pemahaman al-Qur'an para sufi dengan praktek-praktek ritual dengan model-model tarekat sufi mempunyai titik temu yang jelas.¹⁰² Hal senada diungkapkan Scott Kugle, hasil review buku yang dilakukan Noah Salomon tentang tentang mistisisme Islam dengan judul *Sufis and Saints' Bodies: Mysticism, Corporeality, and Sacred Power in Islam* yang ditulis oleh Scott Kugle menyimpulkan bahwa eksistensi para sufi dalam proses kreatifnya membaca al-Qur'an dan budaya terbukti membawa pengaruh positif dalam komunitasnya.¹⁰³ Proses interpretasi yang dilakukan para sufi dengan beragam latar belakang membawa pengaruh model interpretasinya yang kadang diidentikkan dengan subjektifitas.

Dalam tasawuf kurun abad ketiga dan keempat hijriyah ada dua kecenderungan dalam pemikiran tasawuf yang pada akhirnya mempengaruhi pola tafsir sufi. Kecenderungan pertama, tasawuf yang para penganutnya berpegang teguh pada al-Kitab dan al-Sunnah serta mempertalikan *aḥwāl* (kondisi) dan *maqāmāt* (tangga-tangga),¹⁰⁴ yang oleh para ahli kontemporer disebut dengan

¹⁰¹ M. Swartz, "Sufi bodies: religion and society in medieval Islam", *Choice* 49. 6 (Feb 2012): 1076. <http://search.proquest.com/docview/926976731?accountid=133190>.

¹⁰² Elizabeth Urban, "The Early Islamic Mawālī: A Window onto Processes of Identity Construction and Social Change", *A Dissertation the faculty of the division of the humanities department of near eastern languages and civilizations, The University of Chicago*, 2012.

¹⁰³ Noah Salomon, "Sufis and Saints' Bodies: Mysticism, Corporeality, and Sacred Power in Islam", *The Journal of Religion* 90. 2 (Apr 2010): 272 <http://search.proquest.com/docview/195624568?accountid=133190>.

¹⁰⁴ Abū Wafā al-Ghanimī al-Taftāzānī, *Madkhal ilā al-Taṣawwuf al Islāmi* (Bairūt: Dār thaqāfah li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr). Terj. Subkhan Anshori, *Tasawuf Islam* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2008), 175.

model tasawuf akhlaqī. Kecenderungan kedua, *para* penganutnya mempunyai kecenderungan untuk mengatakan *shaṭaḥāt* dan beranjak pada kondisi *fanā'* menuju publikasi tentang penyatuan.¹⁰⁵ Tasawuf model ini kemudian dikenal dengan istilah tasawuf falsafi.

Para sufi menafsirkan al-Qur'an tentu tidak bisa lepas dari ideologi dan perkembangan budaya. Al-Qur'an sebagai teks yang hadir dihadapan para sufi selalu dibaca melalui keterhubungan dengan masyarakat, tradisi maupun aliran yang hidup dan macam-macam gagasan. Jadi, adalah sangat wajar ketika beberapa tafsir sufi hadir dengan nuansa ideologis karena memang perkembangan masyarakat saat itu memerlukan wacana pembelaan ideologi para sufi. Dalam pandangan Ricoeur, setiap teks yang hadir dihadapan kita selalu berhubungan dengan masyarakat, tradisi maupun aliran yang hidup dari macam-macam gagasan. Penafsir dihadapkan pada tugas yang berat, karena ia harus menghadapi dua situasi yang sangat berbeda dalam satu waktu, dimana disatu sisi ia harus dapat menjaga jarak dengan teks yang hadir dihadapannya, sekaligus ia juga harus dapat membuka diri agar dapat menghayati teks tersebut secara menyeluruh dengan tidak lupa memperhatikan latar belakang kehadiran teks tersebut. Ricoeur menyebut situasi ini dengan situasi yang berat. Setiap penafsir sudah mempunyai angapan atau gagasan yang melekat pada diri mereka, dan itu semua turut mewarnai hasil interpretasi yang dihadirkan oleh setiap penafsir. Inilah yang terjadi pada para mufassir sufi. Mereka sebelum menafsirkan al-Qur'an telah mempunyai pra gagasan yang dibawa dan mewarnai penafsirannya kemudian.

Akurasi fakta empiris memberikan petunjuk kepada kita tentang sumber interpretasi sufi sebagai keadaan yang disiapkan dalam lingkungan tertentu yang dapat kita sebut pendidikan sufi. Sumber penafsiran para sufi didapatkan melalui serangkaian pendidikan yang dimanajeriali oleh seorang guru *murshid*. Pendidikan ini mengolah dan melatih kepekaan jiwa dan emosional (*nafs*) seorang murid dengan terlebih dahulu menguasai disiplin ilmu-ilmu eksoterik (*syari'at*). Pendidikan dan latihan ini menghasilkan murid menjadi *murād* (yang dimau Allah). Posisi seorang *murād* akan menghadirkan pengalaman spiritual yang "kaya cita rasa" original seorang *sālik* (seorang yang menjalankan aturan-aturan kesufian) dalam interpretasi. Senada dengan ini, Nahid Jiani meneliti eksistensi pendidikan sufi dalam tradisi Iran. Kesimpulannya bahwa sufi dalam pendidikan mereka telah memberikan pengetahuan khusus tentang Tuhan melalui pengalaman-pengalaman tasawuf, perasaan dan teosofi.¹⁰⁶

Sebuah penelitian dilakukan Masoud Kianpour menunjukkan hal sama dengan Nahid Jiani. Kianpour melakukan studi tentang relasi emosi, pengalaman spiritual dan keterpengaruhan interpretasi. Studi yang dilakukan Masoud Kianpour terletak di persimpangan sosiologi emosi dan pengalaman spiritual. Sosiolog emosi berusaha untuk memahami bagaimana emosi dapat dipengaruhi secara sosial baik dari segi pengalaman dan ekspresi. Emosi dapat dipengaruhi oleh lembaga-lembaga

¹⁰⁵ Abū Wafā al-Ghanīmī al-Taftāzānī, *Madkhal ilā al-Taṣawwuf al-Islāmī*, 175.

¹⁰⁶ Nahid Jiani, "An Overview of the Educational Practices of Sufis in Iran from the Beginning Until 1301", *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences* Vol. 3, No. 7 (Juli 2013): 150-158.

seperti budaya dan agama. Akibatnya, tidak hanya masyarakat dan subkultur memiliki pola yang berbeda untuk mengekspresikan emosi sesuai dengan norma-norma dan karakteristik mereka sendiri, tetapi ada juga cara mengelola emosi dalam lembaga-lembaga sosial. Keterkaitan ini semua membuahkan keterpengaruhan emosi dan pengalaman spiritual terhadap cara berpikir dan interpretasi.¹⁰⁷

Penelitian lain yang dilakukan oleh Atif Khalil menguatkan tesis Nahid Jiani. Atif Khalil meneliti korelasi esoterisme dan simbolisasi bahasa dalam ungkapan-ungkapan Abū Ṭālib al-Makkī yang ditulis dalam karyanya yang berjudul *Qūt al-Qulūb*. Atif menyimpulkan bahwa tradisi sufi muncul dengan tidak pernah terlepas dari bayangan ekspresi batin dan doktrin sufisme. Atif menjelaskan bahwa upaya para sufi awal untuk menjelaskan aturan yang harus mengatur kehidupan batin serta menunjukkan harmoni ilmu kehidupan batin dengan faktor eksoteris dijematani oleh simbolisasi bahasa yang dipengaruhi kuat oleh doktrin dan pengalaman batin. Atif mengambil sampel Makki sebagian hasil dari konteks sejarah dalam tradisi Sufi. Makki memegang doktrin yang kuat tentang doktrin sufisme dalam *Qūt al-Qulūb*-kitab sufi yang ditulisnya dan menjelaskan dengan prosa-puisi serta esai yang menunjukkan kekuatan karakter jiwanya.¹⁰⁸

Naṣr Ḥamid Abū Zayd menjelaskan bahwa aneka ragam pembacaan (penafsiran) al-Qur'an (*qirā'ah al-mughriḍah*) secara ideologis (*talwīn*) memang menjadi tren dalam kurun tertentu pada sejarah pemikiran Islam.¹⁰⁹ Tetapi Naṣr buru-buru menggaris bawahi bahwa ideologisasi penafsiran tidak serta merta menghegemoni seluruh ruang dan sisi pemikiran Islam. Mufasssir membaca al-Qur'an secara tendensius, diletakkan dalam kerangka ideologi paham sufistik yang telah dibangunnya terlebih dahulu karena memang jiwanya terpenggil untuk membela kelompok sufinya karena dirinya dan kelompok sufinya digempur habis-habisan di zamannya. Sehingga, yang tampak seakan-akan ada ayat-ayat al-Qur'an yang pro tasawuf falsafi ataupun pro tasawuf akhlāqī.¹¹⁰ Tentu hal ini tidak berlanjut terus, ada banyak karya tafsir sufi yang memang benar-benar menghadirkan kedamaian (rahmat) sebagai refleksi jiwa tasawufnya. Ideologi diakui arau tidak memang menjadi cover dalam penafsiran sufi tetapi keterpengaruhan itu adalah wajar karena tradisi transmisi pengetahuan sufi masih menjadi trend saat itu. Hal ini juga dijelaskan oleh Jules Janssens bahwa konsep interpretasi sufi bermuara pada dua klasifikasi besar. Pertama yaitu periwayatan konsep sufi yang

¹⁰⁷ Masoud Kianpour, "Experiences of Emotion Management in Medical Care", *Journal of Applied Sociology* Vol 48 (2013): 112-122.

¹⁰⁸ Atif Khalil, "Abū Ṭalib al-Makki and the Nourishment of Hearts (Qūt al-Qulūb) in the Context of Early Sufism", *The Muslim World* 102 (Apr 2012): 335-355. Jurnal ini dapat ditelusuri melalui URL: <http://search.proquest.com/docview/1027096340?accountid=133190>.

¹⁰⁹ Naṣr Ḥamid Abū Zayd, *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī* (Kairo: Sina li al-Nashr, 1994), 926.

¹¹⁰ lihat, Fahd ibn 'Abdurrahmān ibn Sulaimān al-Rūm, *Ittijāhāt al-Tafsīr*, 99. Kajian tentang teologi di dalam Islam, terutama teologi di era klasik, teologi Muktazilah, Asy'ariah, Qadariah dan Jabariah, sesungguhnya tidak bisa dilepaskan dari kajian tentang problem penafsiran atas kitab suci yang mereka lakukan. Hal ini penting disadari karena pertentangan antarliran di dalam sejarah Islam selalu mengaitkan diri pada dasar pijak yang sama, yaitu teks al-Qur'an. Ini berarti ada nalar penafsiran dan pilihan ayat yang berbeda sehingga melahirkan paham-paham yang beragam.

berasal transmisi (silsilah) guru sufi dan kedua konsep sufi yang berasal dari hasil pembacaan (penafsiran) terhadap ayat-ayat al-Qur'an.¹¹¹ Penafsiran al-Qur'an dalam tradisi sufi mengajarkan bimbingan spiritual baik praktis maupun teoritis. Tafsir sufi hadir bukan untuk merespon realita sosial tetapi lebih kepada respon kejiwaan sebagai dasar mendekat kepada Allah.

Tasawuf memberikan ruang yang luas kepada ekspresi sebagai sebuah alat interpretasi dalam proses membangkitkan kesadaran spiritual. Upaya-upaya membangun dan mengembangkan ekspresi juga dilakukan oleh para guru sufi dalam tarekat Chisti yang berkembang di Amerika dan India. Tarekat ini berkembang pesat pada tahun 1990-an sampai sekarang di Amerika yang diperkenalkan oleh Pir Vilayat Inayat Khan¹¹² yang ditunjuk sebagai khalifah (pewaris spiritual) dari ayahnya.¹¹³ Hal ini dikuatkan oleh Sebuah disertasi yang ditulis oleh Elizabeth Urban dengan judul *The Early Islamic Mawālī: A Window onto Processes of Identity Construction and Social Change* memberikan penjelasan tentang perubahan perkembangan peradaban yang banyak dipengaruhi oleh tradisi-tradisi tasawuf dan produk-produknya. Para sufi memberikan perubahan sosial dan budaya sekaligus ikut terpengaruh baik dalam latihan-latihan praktis dan teoritis menuju pengembangan jiwa yang lebih luas. Menurut Urban praktek-praktek yang dijalankan para sufi sebagai motor penggerak sosial bersumber dari pemahaman-pemahaman mereka tentang al-Qur'an sangat dipengaruhi oleh kondisi geantropologi yang melingkupi.¹¹⁴

Penulis menawarkan model penafsiran sufi berbasis pengalaman sufistik yang dikemas dalam bahasa emosional berupa syair. Ada kemungkinan mufassir diintervensi oleh emosi sufistiknya dalam menulis tafsir. Mufassir berusaha mengekspresikan kondisi kejiwaan tasawufnya, tidak jarang karya-karya tafsir esoterik mempunyai kecenderungan menulis tafsir ayat dengan simbol-simbol kebahasaan yang mengandung keindahan serta merefleksikan gejala-gejala emosi dan jiwa.

Dua pandangan berbeda dalam epistemologi tafsir sufi antara epistemologi tafsir sufi berbasis transenden dan epistemologi sufi berbasis nontransenden dapat dikompromisasi melalui tafsir sufi al-Qushairī yang mendasarkan epistemologinya berdasarkan pada pengalaman (*wijd*) dan perasaan (*dhawq*). Metodologi tafsir sufi

¹¹¹ Jules Janssens, "Al-Ghazali between Philosophy (Falsafa) and Sufism (Tasawwuf): His Complex Attitude in the Marvels of the Heart ('Aja'ib al-Qalb) of the Ihya' 'Ulum al-Din", *The Muslim World* 101. 4 (Oct 2011): 614.
<http://search.proquest.com/docview/919610323?accountid=133190>.

¹¹² Pir Vilayat Inayat Khan adalah seorang murshid tarekat Chisti yang didirikan di India dan berkembang pesat di Amerika tahun 1990 sampai sekarang. Inayat Khan mengenyam pendidikan filsafat dan psikologi di Paris University dan pascasarjana dengan konsentrasi yang sama di Oxford University. Dia tinggal di Paris dan Amerika berprofesi sebagai professor psikologi di Paris University. Lihat Pir Vilayat Inayat Khan, *Awakening: A sufi Experience* (New York: Jeremy P.Tarcher/Putnam, 1999). halaman judul.

¹¹³ Pir Vilayat Inayat Khan, *Awakening: A sufi Experience* (New York: Jeremy P.Tarcher/Putnam, 1999). halaman pendahuluan ii.

¹¹⁴ Elizabeth Urban, *The Early Islamic Mawālī: A Window onto Processes of Identity Construction and Social Change*, a Dissertation the faculty of the division of the humanities department of near eastern languages and civilizations, The University of Chicago, 2012.

al-Qushairī mewartahi dua arus perbedaan dan mampu menjembatani tudingan negatif kaum orientalis dan fanatisme kaum sufi. Pengalaman dan olah rasa sebagai sebuah epistemologi pengetahuan diperbincangkan oleh Al-Qushairī¹¹⁵, seorang mufassir, dan sufi dalam konsep *wijd* dan *dhawq*. Al-Qushairī menjelaskan bahwa salah satu bentuk pengalaman mengesankan dalam tasawuf adalah *al-wajd* dan *dhawq*. Konsep *al-wajd* sebagai pengalaman pengalaman spiritual didapatkan seorang sufi dalam tahapan-tahapan tasawuf menuju *wuṣūl* kepada Allah. Al-Qushairī menjelaskan bahwa *al-wajd* merupakan pengetahuan apa saja yang muncul dalam hati, tanpa kesengajaan hadir ketika seseorang merasakan pengalaman batin yang kuat. Sedangkan *dhawq* adalah apa yang dirasakan seorang hamba berkenaan dengan hal-hal yang gaib, sebagai hasil dari ketekunan ibadah¹¹⁶. Ini artinya al-Qushairī lebih menekankan pengalaman kejiwaannya dibanding konsep *mawhibah*.

Karya tafsir al-Qushairī yaitu *Laṭā'if al-Ishārāt*¹¹⁷ mengindikasikan temuan tersebut. Kitab tafsir *Laṭā'if al-Ishārāt* berusaha mengungkap isyarat-isyarat yang terdapat di dalam al-Qur'an melalui lidah ahli makrifah. Interpretasi al-Qushairī mendasarkan pada konsep *naṭāqū 'alā marātibihim* "interpretasi berdasarkan tingkatan *aḥwāl* dan *maqāmāt*". Kedua hal inilah *aḥwāl* dan *maqāmāt* sebagai sebuah pengalaman tasawuf yang menjadi dasar ekspresi al-Qushairī dalam penafsirannya yang dikemas dalam bahasa syair.

D. Tafsir Sufi; Persimpangan Tafsir dan Ekspresi Sufi

Dalam kajian tafsir ada beberapa pendekatan klasik yang sekaligus merupakan standart memahami al-Qur'an. Ada pendekatan yang berorientasi pada teks dan ada pula yang berorientasi pada pendekatan kontekstual. Pendekatan tekstual sangat jelas kelihatan dari beberapa metode penafsiran yang bermuara pada kaidah *al-'ibrah bi 'umūm al-lafẓ lā bi khusūs al-sabab*. Pendekatan teks ini menekankan kajian makna teks (nas/scriptural) secara umum tanpa memberikan kekhususan pada suatu kondisi. Pendekatan ini sering kita jumpai pada literatur-literatur tafsir *bi al-ma'thūr* seperti Tafsir al-Ṭabarī, Tafsir ibn Kathīr, dan lain-lain. Sedangkan pendekatan kontekstual bermuara pada kaidah tafsir *al-'ibrah bi khusūs*

¹¹⁵ Al-Qushairī adalah salah seorang tokoh sufi utama dari abad kelima Hijriah. Kedudukannya demikian penting mengingat karya-karyanya tentang para sufi dan tasawuf aliran Sunni abad-abad ketiga dan keempat Hijriah, yang membuat terpeliharanya pendapat dan khazanah tasawuf pada masa itu, baik dari segi teoritis maupun praktis. Nama lengkapnya adalah 'Abd al-Karīm ibn Hawāzin, lahir tahun 376 H. di Istiwa, kawasan Nişafur, salah satu pusat ilmu pengetahuan pada masanya. Di sinilah ia bertemu dengan gurunya, Abū 'Alī al-Daqqāq, seorang sufi terkenal. (lihat Habil, "Traditional Esoteric Commentaries", 32; Habil, "Tafsir-Tafsir Esoteris Tradisional Al-Qur'an", 42.)

¹¹⁶ Muḥammad Abū al-Qāsim al-Qushairī, *al-Risālah al-Qushairiyyah*, 38.

¹¹⁷ Periode penafsiran esoterik keempat dimulai dengan tampilnya karya-karya sufi besar seperti *Laṭā'if al-Ishārāt* (diselesaikan pada 434 H.) karya Abu al-Qāsim al-Qushairiy (w. 465 H/1072 M) yang setelah karya al-Tustariy dan karya Al-Sulamī, merupakan karya tertua ketiga di antara tafsir-tafsir sufi berkesinambungan yang masih ada. Menarik untuk ditambahkan bahwa Al-Qushairī juga diakui sebagai penulis tafsir eksoterik besar lainnya yang diperuntukkan bagi pembahasan masalah linguistik, hukum, dan sejarah, serta diakui sebagai "salah satu yang terbaik" di kelasnya. Adanya karya eksoterik ini bersama dengan pasangan esoteriknya oleh penulis yang sama menekankan perbedaan masing-masing jenis tafsir ini. (Lihat : Habil, "Traditional Esoteric Commentaries", 32; Terj. *Tafsir-Tafsir Esoteris Tradisional al-Qur'an*, 42.)

al-sabab lā bi ‘umūm al-lafẓ (menafsirkan dengan cara kontekstualisasi sebab-sebab khusus turunnya ayat dan analogi ayat), *al-‘ibrah bi maqāsid al-sharī’ah* (menafsirkan dengan cara kontekstualisasi tujuan-tujuan ayat yang mengandung perintah syar’i), *al-‘ibrah bil ishārī* (menafsirkan dengan cara kontekstualisasi ayat-ayat sebagai simbol spiritual).¹¹⁸ Dua metode yaitu *al-‘ibrah bi khuṣūs al-sabab lā bi ‘umūm al-lafẓ* (menafsirkan dengan cara kontekstualisasi sebab-sebab khusus turunnya ayat dan analogi ayat), dan *al-‘ibrah bi maqāsid al-sharī’ah* (menafsirkan dengan cara kontekstualisasi tujuan-tujuan ayat yang mengandung perintah syar’i), berorientasi kepada kajian-kajian tafsir eksoterik. Sedangkan metode *al-‘ibrah bil ishārī* (menafsirkan dengan cara kontekstualisasi ayat-ayat sebagai simbol spiritual) lebih berorientasi kepada karya-karya tafsir spiritual /sufi.

Karya tafsir sufi merupakan produk dari suatu keadaan kejiwaan dan pemikiran pengarang yang berada dalam situasi/*maqām* sufi tertentu. Setelah mendapat bentuk yang jelas dari ayat al-Quran yang dianggap sebagai simbol (tanda/*ishari*) baru kemudian dituangkan ke dalam bentuk tertentu secara sadar dalam bentuk karya tafsir.¹¹⁹ Sebuah disertasi yang ditulis oleh David Boros menguatkan proses pengembangan struktur kejiwaan melalui latihan-latihan meditasi. Penelitiannya dilakukan di Tibet komunitas meditasi yang dipimpin oleh Djwhal Khul. Dia membandingkan konsep esoterik Alice A. Bailey (1880-1949) dengan Djwhal Khul. Berdasarkan pengamatannya terhadap data-data yang dikumpulkannya baik berupa pengamatan lapangan dan manuskrip-manuskrip cina kuno Boros menghasilkan kesimpulan menarik. Dia menyimpulkan bahwa hasil karya tulis para guru Kejiwaan di Tibet yang bersifat kebijaksanaan transenden, dan menerangi masalah kemanusiaan dalam pencerahan jiwa itu bersumber dari praktek-praktek meditasi dan pengembangan telepati dalam struktur jiwa.¹²⁰

Proses penulisan karya tafsir sufi terjadi dalam dua tahap, tahap pertama dalam bentuk meramu gagasan dalam situasi imajinatif dan abstrak kemudian dipindahkan ke dalam tahap kedua yaitu penulisan karya yang sifatnya mengongkritkan apa yang sebelumnya dalam bentuk abstrak.¹²¹ Menafsirkan al-Qur’an dalam tasawuf merupakan sebuah jalan untuk menguak sebuah pengetahuan yang terkandung, tersurat dan tersirat. Ada dua jalan menuju pintu pengetahuan, pertama penalaran dan pemikiran rasional dan yang kedua jalan persepsi intuitif

¹¹⁸ Lihat dan bandingkan beberapa literatur ‘Ulum al-Qur’an, misalnya: Subḥi Ṣāliḥ, *Mabāḥith fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (Beirut: Dār al-‘Ilm li Al-Malāyā, 1988), Cet. ke-17, 296, lihat: Muḥammad ‘Abd Al-‘Azīm al-Zarqānī, *Manāḥil al-‘Irfān fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (Bairūt: Dār Al-Fikr, t.t.), Jilid 2, 78. Lihat: Mannā’ al-Qaṭṭān, *Mabāḥith fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (Mesir: Manshurāt al-‘Aṣr al-Ḥadīth, 1973), 357. Lihat: Muḥammad Ḥaḍī Ma’rifah, *al-Tamhīd fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (Qum: Muassasah al-Nashr al-Islāmiy, 1416/1995), Jilid 3, cet. ke-3, 30. Lihat: Muḥammad ‘Alī al-Ṣabūnī, *al-Tibyān fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (Bairūt: ‘Ālam al-Kutub, t.t.), 174-175.

¹¹⁹ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, 78. Lihat juga Michael A. Sells (Ed.), *Early Islamic Mysticism*, 34.

¹²⁰ David Borsos, *The Esoteric Philosophy of Alice A. Bailey: Ageless Wisdom for A New Age*, A Dissertation of the California Institute of Integral Studies, 2012.

¹²¹ Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn ‘Arabi* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1969), 389.

langsung.¹²² Satu-satunya sumber penafsirannya adalah apa yang disebut al-Ghazālī dengan *‘ilm al-mukāshafah* (ilmu penyingkapan)¹²³ sejenis pengetahuan yang diperoleh melalui pewahyuan (*wahy*) dan iluminasi atau pengilhaman (*ilhām*) langsung ke dalam hati. Ilmu bisa keluar secara otomatis dari dalam hati yang sebelumnya kosong sama sekali.¹²⁴ Menurutny, “Inilah salah satu rahasia hati yang tidak dapat diungkap dalam *ilmu kasab*. Hati yang suci dan bersih sajalah yang mampu menerima *‘ilm mukāshafah*. Pencapaian itu diperoleh dengan hanya menempuh jalan tasawuf, jalannya para sufi yang *‘arif billah*. Dengan *‘ilm al-mukāshafah* inilah, makna-makna tersembunyi (esoteris) al-Qur’an menjadi terbuka¹²⁵.”

Praktek-praktek ekspresif berupa meditasi zikir memberikan sebuah perjalanan ke alam interior yang, dalam pandangan M. Swartz, tidak bisa dipisahkan dari ekspresi luar mereka.¹²⁶ Tasawuf memberikan ruang yang luas kepada ekspresi sebagai sebuah alat interpretasi dalam proses membangkitkan kesadaran spiritual. Upaya-upaya membangun dan mengembangkan ekspresi dilakukan oleh para guru sufi dalam tarekat Chisti yang berkembang di Amerika dan India. Tarekat ini berkembang pesat pada tahun 1990-an sampai sekarang di Amerika yang diperkenalkan oleh Pir Vilayat Inayat Khan¹²⁷ yang ditunjuk sebagai khalifah (pewaris spiritual) dari ayahnya.¹²⁸ Hal yang sama juga dijelaskan oleh Mesut Okumus, dia melakukan studi komparasi hermeneutika al-Ghazālī dan Ibnu Sinā. Okumus mencoba mencari titik temu antara keduanya dalam membaca al-Qur’an. Hasilnya adalah interpretasi al-Ghazālī terhadap ayat-ayat yang terkait sangat dipengaruhi oleh pandangan filsafat psikologi Ibnu Sina. Al-Ghazālī mengadopsi gagasan Ibnu Sina tentang penciptaan simultan jiwa dan tubuh,

¹²² Shadr al din Qunawi, *I’jaz al bayan fi ta’wīl al-Qur’an*, Hyderabad 1989 tafsir Surah al-Fatihah

¹²³ *‘Ilmu al-Mukāshafah* adalah ilmu batin yang merupakan puncak segala ilmu. Dia adalah ilmunya para *shiddiqīn* dan *muqarrabīn*. Ilmu ini merupakan cahaya yang muncul di dalam hati ketika dia (hati) dibersihkan dan disucikan dari sifat-sifat tercela. Melalui penyingkapan cahaya ini, banyak hal yang sebelumnya pernah didengar namanya, dan makna yang samar dan umum telah dibayangkan, sekarang menjadi jelas. Akhirnya, orang memperoleh ma’rifah yang hakiki tentang zat Allah swt., sifat-sifat-Nya yang kekal dan sempurna, *af’āl*-Nya, hikmah-hikmah-Nya dalam penciptaan dunia dan akhirat; orang memperoleh pengetahuan tentang makna kenabian dan nabi, dan tentang makna wahyu. Lihat : al-Ghazālī, *Ihya*, jilid 1, 31.

¹²⁴ Abū Ḥamid Muḥammad bin Muḥammad al-Ghazālī, *Ihyā’*, jilid 3, ... 22.

¹²⁵ Abū Ḥamid Muḥammad bin Muḥammad al-Ghazālī, *Ihyā’*, jilid 1, ... 31 dan jilid 3, ... 21.

¹²⁶ M. Swartz, “Sufi bodies: religion and society in medieval Islam”, *Choice* 49. 6 (Feb 2012): 1076. <http://search.proquest.com/docview/926976731?accountid=133190>.

¹²⁷ Pir Vilayat Inayat Khan adalah seorang murshid tarekat Chisti yang didirikan di India dan berkembang pesat di Amerika tahun 1990 sampai sekarang. Inayat Khan mengenyam pendidikan filsafat dan psikologi di Paris University dan pascasarjana dengan konsentrasi yang sama di Oxford University. Dia tinggal di Paris dan Amerika berprofesi sebagai professor psikologi di Paris University. Lihat Pir Vilayat Inayat Khan, *Awakening: A sufi Experience* (New York: Jeremy P.Tarcher/Putnam, 1999). halaman judul.

¹²⁸ Pir Vilayat Inayat Khan, *Awakening: A sufi Experience* (New York: Jeremy P.Tarcher/Putnam, 1999). halaman pendahuluan ii.

menafsirkan beberapa ayat Al-Qur'an selaras dengan gagasan ini.¹²⁹ Penelitian ini makin jelas menunjukkan kepada kita bahwa para penulis besar selalu terhubung antara kejiwaannya dengan karyanya.

Olah jiwa menjadi tema penting dalam tasawuf sebagai landasan pemerolehan pengetahuan kebenaran. Menurut para sufi rahasia tentang kebenaran dan kesesatan, tidak akan tersingkap bagi hati yang kotor oleh nafsu untuk memperoleh dan mencintai pangkat (prestis) dan harta benda. Melainkan hanya terbuka bagi hati yang: pertama-tama, bebas dari kotoran debu duniawi; kemudian kedua, hati itu dipoles dengan latihan ruhani (*riyāḍah*) yang sempurna; ketiga, hati itu diterangi oleh ingat kepada Allah (dzikir) yang tulus; keempat, ia terlatih dengan cara berpikir yang tepat; dan kelima, ia berhiaskan keteguhan menetapi ketentuan-ketentuan syara'. Dengan demikian, maka akan melimpah ke dalam hati tersebut cahaya dari relung *nubuwwat*, dan menjadilah ia seolah-olah sebuah cermin yang mengkilat serta berfungsi sebagai penerang iman dalam kaca hati orang yang bersangkutan dengan pancaran berbagai cahaya.¹³⁰ Dalam *al-Munqid min al-Dalāl* Imam al-Ghazālī menyebut tasawuf sebagai jiwa agama, karena yang dibicarakan dalam ilmu ini ialah hakikat ajaran agama dan sekaligus hakikat kehidupan¹³¹.

Al-Ghazālī menganalogikan metode intuisi ekspresi sebagai metode tafsir sufi dengan melihat kenyataan hidup sehari-hari. Ia mengatakan: "Seorang insinyur (*muhandis*) membuat maket gedung yang akan dibangunnya, lalu ia membangun gedung itu persis sama dengan maket yang dibuatnya itu. Demikian juga Allah, pada awal mulanya, Dia membuat maket alam semesta. Maket ini disimpan-Nya dalam *Lauh al-Mahfūz*. Kemudian Dia menciptakan alam semesta ini sesuai dengan maket tersebut. Alam semesta ini melahirkan gambaran baru yang ditangkap oleh indera dan imajinasi manusia. Seseorang pernah melihat langit dan bumi, kemudian ia pejamkan mata. Di saat ia sedang memejamkan mata, dalam imajinasinya ia masih bisa membayangkan gambar langit dan bumi. Seakan-akan ia masih menyaksikan dengan matanya. Di saat orang ini masih hidup, sementara langit dan bumi sendiri sudah sirna, ia tetap masih bisa membayangkan bagaimana sesungguhnya gambaran langit dan bumi itu, seakan-akan ia masih sedang melihatnya. Imajinasinya akan gambar langit dan bumi ini menimbulkan bekas dalam hatinya. Dalam hatinya tertanam pengetahuan tentang hakikat sesuatu yang pernah dirasakan oleh indera dan imajinasinya."¹³²

Tawaran metode intuisi ekspresi al-Ghazālī dikuatkan oleh M. Swartz tapi dari sisi sosial, dia melakukan studi tentang ekspresi tasawuf dalam merespon dimensi sosial, *-sufi bodies: religion and society in medieval Islam-* di abad pertengahan tasawuf Persia. Swartz meneliti praktek-praktek meditasi-yoga dalam

¹²⁹ Mesut Okumus, "The Influence of Ibn Sina on al-Ghazzali in Qur'anic Hermeneutics", *The Muslim World* 102. 2 (Apr 2012): 390.
<http://search.proquest.com/docview/1027096339?accountid=133190>. 11 February 2013 01:03.

¹³⁰ Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Ghazālī, *Faiṣal al-Tafrīqah baina al-Islām wa al-Zandaqah*, dalam *Majmū'ah Rasā'il al-Imām al-Ghazālī* (Bairūt: Dār al-Fikr, 1996), 237-238.

¹³¹ Lihat Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, 17.

¹³² Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Ghazālī, *Iḥyā'*, jilid 3, 22-23.

bentuk zikir yang bersumber pada naskah-naskah kuno dan tradisi sufi di Irak-Iran-India yang mempunyai kesamaan konsep struktur kejiwaan dalam proses meditasi. Swartz menyimpulkan bahwa respon interpretatif para sufi terhadap realita sosial diaktualkan dengan kegiatan-kegiatan ekspresif melalui meditasi zikir. Praktek-praktek ekspresif berupa meditasi zikir memberikan sebuah perjalanan ke alam interior yang, dalam pandangannya, tidak bisa dipisahkan dari ekspresi luar mereka.¹³³ Tasawuf memberikan ruang yang luas kepada ekspresi sebagai sebuah alat interpretasi dalam proses membangkitkan kesadaran spiritual. Upaya-upaya membangun dan mengembangkan ekspresi juga dilakukan oleh para guru sufi dalam tarekat Chisti yang berkembang di Amerika dan India. Tarekat ini berkembang pesat pada tahun 1990-an sampai sekarang di Amerika yang diperkenalkan oleh Pir Vilayat Inayat Khan¹³⁴ yang ditunjuk sebagai khalifah (pewaris spiritual) dari ayahnya.¹³⁵

Dalam tasawuf ada yang disebut maqam ‘jalan cinta’ (*mahabbah* dan ‘*ishq*). Jalan Cinta juga ditempuh melalui penyucian jiwa dan kalbu, serta pengosongan pikiran dari yang selain Tuhan. Dengan cara demikian cinta insan kepada Tuhan semakin tumbuh kuat dalam kalbunya dan dengan demikian pula ia akan mencapai kebenaran tertinggi. Hanya dengan jalan itu pula, menurut para sufi, jiwa dapat mengalami persatuan dan keluluhan ruhani (*fanāʾ*) dalam ketidak terhinggaan wujud-Nya.¹³⁶ Prakash B. Behere menjelaskan bahwa spiritualitas menjadi salah satu solusi parktis dalam membantu labilitas kejiwaan.¹³⁷ Prakash menegaskan bahwa spiritualitas memiliki implikasi pada kesehatan dan penyakit, perilaku dan logika interpretasi. Spiritualitas dalam beragama menopang keseimbangan jiwa dalam proses karakterisasi seseorang. Perjalanan spiritual dimulai dari fase transenden jiwa kepada kepercayaannya yang menghasilkannya sugesti terhadap pola kehidupannya. Dalam kaitannya dengan penafsiran sufi penelitian Prakash dapat ditarik ke ranah metode pemerolehan inspirasi dalam membaca ayat-ayat al-Qurʾan. Pembiasaan-pembiasaan transenden akan memberi sugesti yang merangsang imajinasi berdasarkan pengalaman spiritual.

Karya tafsir sufi sering menyuguhkan keadaan-keadaan rindu cinta Tuhan (Allah) yang merupakan gejala kejiwaan. Di dalamnya terkandung fenomena kejiwaan yang tampak penggunaan dan penampakan bahasa-bahasa sastra yang dipakai mufassir sebagai representasi dari gelora jiwa terpendam. Karya tafsir sufi

¹³³ M. Swartz, “Sufi bodies: religion and society in medieval Islam”, *Choice* 49. 6 (Feb 2012): 1076. <http://search.proquest.com/docview/926976731?accountid=133190>.

¹³⁴ Pir Vilayat Inayat Khan adalah seorang murshid tarekat Chisti yang didirikan di India dan berkembang pesat di Amerika tahun 1990 sampai sekarang. Inayat Khan mengenyam pendidikan filsafat dan psikologi di Paris University dan pascasarjana dengan konsentrasi yang sama di Oxford University. Dia tinggal di Paris dan Amerika berprofesi sebagai professor psikologi di Paris University. Lihat Pir Vilayat Inayat Khan, *Awakening: A sufi Experience* (New York: Jeremy P.Tarcher/Putnam, 1999), ii.

¹³⁵ Pir Vilayat Inayat Khan, *Awakening: A sufi Experience* (New York: Jeremy P.Tarcher/Putnam, 1999), ii.

¹³⁶ Naṣr Hāmid Abū Zaid, *Falsafat al-Taʾwīl Ibn ʿArabī* (Bairūt: Dar al-Qalam, 1980), 27.

¹³⁷ Prakash B. Behere, “Religion and Mental Health”, *Indian Journal of Psychiatry*, suppl. Suppl 2 55 (Jan 2013): 187-194. <http://search.proquest.com/docview/1284096710?accountid=133190>. 10 February 2013 21:46.

atau teks tafsir yang menyuguhkan keadaan-keadaan jiwa sufistik dapat didekati dengan menggunakan pendekatan psikologi sastra. Hal ini tentu dapat kita terima karena antara sastra sufi dan psikologi memiliki hubungan yaitu sama-sama mengarungi lintas jiwa. Tasawuf maupun psikologi sastra memiliki tempat berangkat yang sama yaitu kejiwaan manusia secara mendalam. Hasil penangkapan itu setelah mengalami proses pengolahan diungkapkan dalam bentuk sebuah karya tafsir. Mufassir sufi mengemukakan kejiwaan sufinya dalam bentuk formulasi takwil berbasis sastra sufi.

Psikologi sastra dan tasawuf sama-sama berorientasi kepada keadaan kejiwaan. Gejala kejiwaan yang ada dalam tafsir sufi adalah gejala-gejala kejiwaan dari manusia yang bersumber dari kekuatan ilahiah. Para sarjana Barat sering menyebutnya sebagai kreatifitas imajinasi ketuhanan. Sedangkan dalam psikologi sastra mengkaji bahasa-bahasa sastra dalam perspektif psikologi. Keduanya dapat saling melengkapi dan saling mengisi untuk memperoleh pemahaman yang lebih mendalam terhadap penafsiran para sufi dalam bentuk sastra.

Pendekatan psikologi sastra sangat diperlukan dalam meneliti karya-karya kejiwaan –dalam hal ini tafsir sufi- untuk menghasilkan perilaku kejiwaan mufassir yang beragam. Penjelasan ke dalam batin atau kejiwaan untuk mengetahui lebih lanjut tentang seluk-beluk manusia yang unik merupakan sesuatu yang merangsang pendekatan psikologi. Psikologi sastra tidak dapat lepas dari teori psikologi, para tokoh psikologi memberikan inspirasi untuk pemecahan misteri tingkah laku manusia melalui teori-teori psikologi sastra. Di antaranya adalah teori psikoanalisis sastra yang dikembangkan dari teori psikoanalisis Sigmund Frued. Frued secara langsung berbicara tentang proses penciptaan alam imajinasi sebagai akibat tekanan dan timbunan masalah di alam bawah sadar yang kemudian disublimasikan ke dalam bentuk tulisan atau karya¹³⁸ Psikologi mempunyai keterkaitan dengan tafsir sufi setidaknya pada aspek ekspresi rasa dan emosi. Mufassir sufi dalam karyanya seolah-olah hendak mengkomunikasikan apa yang dialami jiwa dan kondisi batinnya ke dalam karya. Aspek psikologis mufassir dalam proses kreatif yang terproyeksi lewat karya ciptanya.

Memahami al-Qur'an dari sisi psikologi sastra dan tasawuf membutuhkan pengetahuan tentang struktur kejiwaan sufi (*laṭā'if al-nufūs*). Dalam konsep *maqāmāt* al-Qushairī *laṭā'if al-nufūs* terdiri dari pembagian *nafs*. Tingkat tertinggi dari *nafs* adalah *nafs mutma'innah* (jiwa yang tenang) dengan tingkat spiritualitas kejiwaan yang akan membimbing “imajinasi suci” dalam mengekspresikan ayat-ayat al-Qur'an. Hal yang sama dikemukakan oleh seorang peneliti Erika Summers-Effler. Erika melakukan studi tentang imajinasi dan spiritualitas sebagai sebuah wacana baru dalam metafisika. Kreasi imajinasi memberikan keleluasaan interpretasi subjektif yang sangat eksklusif. dinamika pengalaman batin menyebabkan aneka kreasi lebih imajinatif dan cenderung lebih ekspresif. Data ini diambil dari penelitian lapangan kepada 100 mahasiswa di berbagai kampus di

¹³⁸Sigmund Frued, *The Interpretation of Dream*, Standart Edition of the Compleate Psychological Works 24 vols (S.E). IV – V. (London: Hogart Press and Institute of Psycho-Analysis, 1953), Vol. V, 55. Sigmund Frued, *Sekelumit Sejarah Psikoanalisa*. terj. K. Bertens, (Jakarta: Gramedia, 1983), 67.

Amerika dengan latar belakang agama yang berbeda. Hasilnya Effer menyimpulkan bahwa spiritualitas bukanlah berkaitan dengan agama melainkan faktor kejiwaan yang diaktualkan secara ekspresif.¹³⁹ Studi ekspresi dalam dunia tasawuf juga dilakukan oleh Aida Islam dan Stefaniya Leskova-Zelenkovska, mereka melakukan penelitian tentang tradisi musik spiritual dalam mistisisme Islam. Salah satu kesimpulan penting dalam penelitiannya adalah tasawuf selalu merespon dengan cara-cara yang ekspresif, melalui bahasa musik, puisi, syair maupun sastra prosa yang tentu berkembang sesuai dengan identitas etnik-budaya baik lokal maupun global. Penelitian Aida dan Stefania ini menyoroti ritual tasawuf dalam perspektif tradisi musik selama periode yang mirip dengan kondisi abad ke-21 saat ini di Republik Makedonia. Klaim temuan dalam penelitian ini menurut Aida menghasilkan temuan yang mengungkapkan modifikasi yang signifikan dalam ekspresi musik tasawuf.¹⁴⁰

Penelitian yang dilakukan para ahli menguatkan hubungan antara interpretasi tasawuf dengan ekspresi psikologi. Data-data yang terukur secara psikologi menunjukkan signifikansi korelasi sebagaimana penelitian yang dilakukan oleh Ian McConnon melakukan penelitian tentang substansi teologi dalam bahasa-bahasa puitis dalam perspektif kebudayaan Perancis dengan judul *Substance and providence in the old french theological Romance In Romance Languages*. Salah satu poin penting penelitiannya adalah bahasa-bahasa puitis yang digunakan dalam tradisi Kristen ortodoks adalah untuk mensupport penjelasan teologi ke-Kristenan. Sama halnya dalam agama Islam, para sufi menggunakan bahasa alegori untuk menjelaskan doktrin dan konsep sufi. Tidak beda jauh antara model interpretasi sufi dengan para pendeta Kristen ortodoks dalam hal penggunaan bahasa alegoris, kadang-kadang keduanya sufi dan Kristen ortodoks terpengaruh oleh platonisme dan aristoteles.¹⁴¹

Pengalaman dan olah rasa sebagai sebuah metode penafsiran telah dipraktekkan oleh Al-Qushairī¹⁴², seorang mufassir dan sufi dalam konsep *wijd*

¹³⁹Erika Summers-Effler, "The New Metaphysicals: Spirituality and the American Religious Imagination", *Contemporary Sociology* 41. 2 (Mar 2012): 176-179.

¹⁴⁰Aida Islam, Stefaniya Leskova-Zelenkovska, "The Islamic Mystical Spiritual Music Tradition in the Era of New Musical Tendencies", *Asian Social Science* 8. 6 (May 2012): 170-174. 10 February 2013 22:58.

¹⁴¹Ian McConnon, "Substance and providence in the old french theological Romance", A Dissertation to the Faculties of the University of Pennsylvania, 2012. McConnon menjelaskan bahwa Doktrin "pemeliharaan ilahiah" dianggap penting untuk memahami sifat realitas di ortodoksi Kristen abad pertengahan. Salah satu hambatan terbesar para pendeta modern dalam pemahaman yang tepat tentang hukum ini adalah keberagaman ontologi yang berbeda secara radikal dan berkembang di Latin Barat melalui penyembuhan pemikiran kuno, terutama di divisi antara Platonis dan Aristoteles. Sedangkan tafsir Alkitab berutang lebih kepada Agustinus Platonisme, munculnya pemikiran Aristoteles dalam kurikulum universitas mensyaratkan ancaman serius bagi pemeliharaan doktrin. Terjemahan dan penyebaran Islam Aristoteles mengungkapkan tantangan yang identik dengan ortodoksi Islam tentang masalah yang sama. Filosofis, dan terutama ontologis, spekulasi pada sifat zat (ontologi) adalah wilayah yang subur studi kritis.

¹⁴²Al-Qushairī adalah salah seorang tokoh sufi utama dari abad kelima Hijriah. Kedudukannya demikian penting mengingat karya-karyanya tentang para sufi dan tasawuf aliran Sunni abad-abad ketiga dan keempat Hijriah, yang membuat terpeliharanya pendapat dan khazanah tasawuf pada masa itu, baik dari segi teoritis maupun praktis. Nama lengkapnya adalah 'Abd al-Karīm ibn Hawazin, lahir

dan *dhawq*. Al-Qushairī menjelaskan bahwa salah satu bentuk pengalaman mengesankan dalam tasawuf adalah *al-wajd* dan *dhawq*. Konsep *al-wajd* sebagai pengalaman pengalaman spiritual didapatkan seorang sufi dalam tahapan-tahapan tasawuf menuju *wuṣūl* kepada Allah. Al-Qushairī menjelaskan bahwa *al-wajd* merupakan pengetahuan apa saja yang muncul dalam hati, tanpa kesengajaan hadir ketika seseorang merasakan pengalaman batin yang kuat. Sedangkan *dhawq* adalah apa yang dirasakan seorang hamba berkenaan dengan hal-hal yang gaib, sebagai hasil dari ketekunan ibadah¹⁴³. Ini artinya al-Qushairī lebih menekankan pengalaman kejiwaannya dibanding konsep *mawhibah*.

Karya tafsir al-Qushairī yaitu *Laṭā'if al-Ishārāt*¹⁴⁴ mengindikasikan tafsir ekspresif. Interpretasi al-Qushairī mendasarkan pada konsep *naṭaqū 'alā marātibihim* "interpretasi berdasarkan tingkatan *aḥwāl* dan *maqāmāt*". Kedua hal inilah *aḥwāl* dan *maqāmāt* sebagai sebuah pengalaman tasawuf yang menjadi dasar ekspresi al-Qushairī dalam penafsirannya yang dikemas dalam bahasa syair.

Interpretasi sufistik al-Qushairī walaupun mengekspresikan tasawuf tetapi sama sekali tidak bertentangan dengan makna lahiriah teks. Hal ini sekaligus membuktikan bahwa al-Qushairī termasuk mufasir yang menolak keterpisahan antara dimensi eksoterik dan esoterik al-Qur'an.¹⁴⁵ Salah satu contoh ekspresi kejiwaannya (dalam hal ini ekspresi tasawuf), dia memberikan penafsiran kata *yu'minūna bi al-gaib*¹⁴⁶ dengan sangat kental dalam elaborasi-elaborasi emosi kerinduan. Untuk menerangkan lafal tersebut Al-Qushairī membutuhkan empat bait syair yang menggambarkan kerinduan kepada Tuhan. Dia menjelaskan bahwa iman kepada yang gaib secara sempurna hanya dapat dilakukan oleh orang yang mempunyai lampu penerang kegaiban dan *mukāshafah*. Kondisi *mukāshafah* sendiri itu digambarkan Al-Qushairī dalam syair-syair kerinduan dan keasyikan seorang hamba dengan Pencipta.

tahun 376 H. di Istiwa, kawasan Nişafur, salah satu pusat ilmu pengetahuan pada masanya. Di sinilah ia bertemu dengan gurunya, Abū 'Alī al-Daqqāq, seorang sufi terkenal. (lihat Habil, "Traditional Esoteric Commentaries", 32; Habil, "Tafsir-Tafsir Esoteris Tradisional Al-Qur'an", 42.)

¹⁴³ Muhammad Abū al-Qāsim al-Qushairi, *al-Risālah al-Qushairiyyah*, 38.

¹⁴⁴ Periode penafsiran esoterik keempat dimulai dengan tampilnya karya-karya sufi besar seperti *Laṭā'if al-Ishārāt* (diselesaikan pada 434 H.) karya Abu al-Qāsim al-Qushairiy (w. 465 H/1072 M) yang setelah karya al-Tustariy dan karya Al-Sulamī, merupakan karya tertua ketiga di antara tafsir-tafsir sufi berkesinambungan yang masih ada. Menarik untuk ditambahkan bahwa Al-Qushairi juga diakui sebagai penulis tafsir eksoterik besar lainnya yang diperuntukkan bagi pembahasan masalah linguistik, hukum, dan sejarah, serta diakui sebagai "salah satu yang terbaik" di kelasnya. Adanya karya eksoterik ini bersama dengan pasangan esoteriknya oleh penulis yang sama menekankan perbedaan masing-masing jenis tafsir ini. (Lihat : Habil, "Traditional Esoteric Commentaries", 32; Terj. *Tafsir-Tafsir Esoteris Tradisional al-Qur'an*, 42.)

¹⁴⁵ Mahmūd, *Manāḥij al-Mufasssīrīn*, 89.

¹⁴⁶ QS. Al-Baqarah/2: 3

BAB III

TAFSIR *LAṬĀ'IF AL-ISHARAT*

DALAM PERSPEKTIF TASAWUF DAN PSIKOLOGI SASTRA.

Diskursus penafsiran sufi dalam perspektif psikologi sastra memberikan wacana adaptasi tasawuf ke dalam psikologi sastra. Pada bab ini penulis berusaha menjelaskan korelasi interpretasi tasawuf dan psikologi sastra dalam membaca al-Qur'an yang dilakukan oleh sufi. Penulis hanya menyajikan perdebatan akademik-bukan analisis data secara mendalam- tentang kemungkinan ilmiah pembacaan psikologi sastra terhadap tafsir sufi dengan fokus pada penafsiran Al-Qushairī. Pendalaman data lebih panjang dibahas pada bab empat. Data-data tasawuf dalam studi psikologi keagamaan dapat digolongkan ke dalam data empiris atau mendekati empiris jika data itu berupa pengalaman (*experience*)¹ hal ini tidak berlaku bagi doktrinas, Connolly menyebutnya dengan istilah *subjektif transempiris*². Salah satu referensi tafsir sufi yang interpretasinya menunjukkan pengalaman kejiwaan adalah tafsir *Laṭā'if al-Ishārāt* karya Al-Qushairī. Untuk melihat seberapa otoritatif tafsir Al-Qushairī di bidang tafsir dan tasawuf, tema ini dibahas khusus dalam judul Al-Qushairī dan *Laṭā'if al-Ishārāt* dalam peta keilmuan tafsir sufi.

Bagaimana tasawuf dan psikologi sastra bertemu dalam menafsirkan al-Qur'an, merupakan pertanyaan yang akan membimbing kita kepada pemahaman tafsir sufi dalam psikologi sastra. Secara garis besar tasawuf dan psikologi sastra mempunyai kesamaan di titik objek kajian yaitu bahasa yang mengandung keindahan dari perasaan yang halus, tentu dengan beragam perbedaan teorisasi diantara keduanya. Data-data yang membangun teori-teori psikologi sastra diangkat dari data bahasa puitis. Sedangkan disiplin ilmu tasawuf, data-data yang diperoleh berasal dari doktrin yang diwariskan secara transmisi serta pengalaman perseorangan yang dianggap otoritatif dalam tasawuf (guru *murshīd*). Penulis berusaha mencari titik temu antara tasawuf dan psikologi sastra dalam membaca tafsir sufi, topik ini dibahas dalam “membaca tafsir sufi dengan psikologi sastra”.

Pertemuan tasawuf dan psikologi sastra dalam interpretasi al-Qur'an membutuhkan pembuktian teori yang dapat dijelaskan secara ilmiah. Psikologi sastra memberikan tawaran teori dalam membaca fenomena teks sufi yang menjadi ekspresi kejiwaan seorang mufasir. Penulis mencoba menimbang kemungkinan pembacaan tafsir sufi melalui pendekatan psikoanalisis terapan dalam sastra yang

¹ Connolly membedakan istilah psikologi agama (*psychology of religion*) dengan psikologi keagamaan (*religious psychology*). Psikologi keagamaan (*religious psychology*) mengacu penggunaan metode dan data psikologis oleh orang yang agamis dengan tujuan memperkaya dan atau membela keyakinan-keyakinan, pengalaman dan perilaku keagamaan. Sedangkan psikologi agama (*psychology of religion*) mengacu kepada penerapan metode-metode dan data psikologis ke dalam studi keyakinan, pengalaman dan sikap keagamaan. Lihat Peter Connolly, “Pendekatan Psikologis”, dalam *Aneka Pendekatan Studi Agama*, ed. Peter Connolly (Yogyakarta: LkiS, 2002), Cet. I, 193.

² Istilah transempiris digunakan oleh Peter Connolly untuk untuk menyebut realita data psikologi yang bersifat semi empiris. Connolly menyebut realita transempiris berupa data-data psikologi yang bersifat *sacred*, spiritual, *nominous divinc*, transenden dan supernatural. Lihat Peter Connolly, “Pendekatan Psikologis”, dalam *Aneka Pendekatan Studi Agama*, ed. Peter Connolly (Yogyakarta: LkiS, 2002), Cet. I, 195.

mengarahkan kita kepada wacana interdisipliner kajian tafsir. Sejauh mana kemungkinan bahasa sastra yang digunakan Al-Qushairī dalam penafsiran. Bagaimana indikator bahasa-bahasa sastra yang digunakannya. Pembahasan khusus tentang tema ini dikaji dalam topik psikoanalisis sastra sufi membaca tafsir *Laṭā'if al-Ishārāt*.

Indikasi psikologis memberikan bendera pengakuan bahwa karya seorang mufasir mengaktualkan keadaan jiwanya dalam sebuah penafsiran. Topik apa saja yang dimunculkan Al-Qushairī dalam men-sastra-kan penafsirannya untuk beragam perasaan. Bagaimana kemungkinan sebuah kerja penafsiran bertemu dengan psikologi sastra, akan menjadi pertanyaan besar yang penulis berusaha menjawabnya pada tentang topik aktualisasi kejiwaan Al-Qushairī dalam *Laṭā'if al-Ishārāt*.

Klaim penulis dalam bab ini terletak pada persinggungan antara interpretasi tafsir sufi dengan psikologi sastra. Interpretasi tafsir sufi walaupun sering identik dengan ideologi tetapi ada faktor ekspresi sebagai sumber interpretasi, yaitu ekspresi pengalaman kejiwaan. Indikasi yang membuktikan adanya persinggungan itu adalah emosi perasaan yang diaktualkan melalui penafsiran dalam bahasa sastra.

A. Al-Qushairī dan *Laṭā'if al-Ishārāt* dalam Peta Keilmuan Tafsir Sufi

Al-Qushairī mempunyai nama lengkap al-Imām Abū al-Qāsim 'Abd al-Karīm bin Hawāzin bin 'Abd al-Mālik bin Ṭalhah bin Muḥammad Al-Qushairī al-Naisābūrī al-Shāfi'ī³ (376 H – 465 H). Lahir pada bulan Rabi'ul Awwāl tahun 376 H / 986 M di kota Ustuwa. Al-Qushairī meninggal dunia di Naisabur Ahad pagi tanggal 16 Rabiul Akhīr tahun 465 H/ 1073 M. Saat meninggal umurnya mencapai 87 tahun. Jenazahnya disemayamkan di sisi makam gurunya Shaikh Abū 'Alī al-Daqqāq.⁴ Dia lebih dikenal dengan nama Al-Qushairī, nama ini merupakan nama nisbat⁵ (nama kebangsaan/daerah) seperti al-Jāwī (bangsa jawa), al-Maqassarī (bangsa/daerah makassar) dan lain sebagainya. Istilah Al-Qushairī pada mulanya merupakan sebutan marga *Sa'ad al-'Ashīrah al-Qahṭāniyyah*. Mereka adalah komunitas klan yang tinggal di pesisir Ḥaḍramaut.⁶ Sumber yang lain mengatakan bahwa Al-Qushairī adalah putra dari keturunan Mu'āwiyah bin Bakar bin Hawāzin bin Manṣūr bin 'Ikrimah bin Qais bin 'Ailān. Dari sini lahirlah keturunan yang akan menjadi sesepuh klan-klan baru diantaranya kelompok Al-Qushairī yang merupakan pelopor orang-orang yang sangat tertarik terhadap Islam. Mereka memasuki

³ Selanjutnya ditulis al-Qushairī.

⁴ Muḥammad Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Risālah al-Qushairiyyah* (Qāhirah: Dār al-Kutub, 2007), 31.

⁵ Dalam kajian bahasa Arab dikenal istilah *al-nasb* atau (selanjutnya ditulis nisbat). Fungsi dari nisbat adalah memberikan keterangan tentang asal daerah, keturunan, asal bangsa atau Negara. Cara penisbatan yaitu dengan cara menambahkan huruf *yā shiddah* atau biasa yang disebut *yā nisbat*. lihat 'Abd al-Karīm al-Sam'āniy, *Al-Ansāb* (Bairūt: Dār al Kutub al-Ilmiyyah, 2000), Juz 10, 152.

⁶ Murtadā al Zubaidī, *Tāj al-'Arūs* (Qāhirah: Dār al Kutub, 1994), Juz 3, 493.

wilayah Khurasān di zaman pemerintahan Bani Umayyah.⁷ Garis keturunan dari pihak ibu berporos pada *famm* / marga Sulamī.⁸

Al-Qushairī mempunyai silsilah akademik yang sangat kokoh dan kredibel. Dia berguru kepada para pakar keilmuan yang sangat diakui di zamannya. ‘Abd al-Ḥafīm Maḥmūd dan Maḥmūd bin al-Sharīf menjelaskan mata rantai keilmuan Al-Qushairī dalam *sharḥ* (penjelasan) *al-Risālah*. Secara detil Maḥmūd menyebutkan bahwa diantara guru-gurunya adalah Abū ‘Alī al-Ḥasan bin ‘Alī al-Naisāburī dikenal dengan sebutan al-Daqqāq guru spiritual sekaligus mertuanya dan Abū ‘Abd Raḥmān bin al-Ḥusain bin Muḥammad al-Azdī al-Sulamī al-Naisāburī (325 H/936 M sd 412 H) seorang sejarawan, ahli sufi dan ‘Ulama terkemuka. Keduanya sangat mewarnai aspek spiritual dan tasawuf Al-Qushairī. Ilmu fiqh Al-Qushairī belajar kepada dua guru besar Fiqh di zamannya yaitu Abū Bakar Muḥammad bin Abū Bakar al-Tūsī (385 H/990 M – 460 H/1067 M) dan Abū al-‘Abbās bin Shāriḥ. Khusus di bidang mazhab Shāfi‘ī Al-Qushairī berguru kepada Abū Maṣṣūr ‘Abd al-Qāhir bin Muḥammad al-Baghdādī al-Tamīmī al-Afrayainī (w. 429 H). Ilmu Uṣūluddīn Al-Qushairī belajar kepada Abū Ishāq Ibrāhīm bin Muḥammad bin Mahran al-Asfarayainī (w. 418 H/ 1027 M) seorang guru besar sunnī yang gagasan-gagasannya banyak kesamaan dengan kaum Muktazilah. Ilmu kalam Al-Qushairī belajar kepada Abū Bakr Muḥammad bin al-Ḥusain bin Furāk al-Anṣārī al-Shahbānī (w. 406 H/1015 M) seorang imam uṣūl fiqh dan ilmu kalam.⁹

Perjalanan intelektual Al-Qushairī mencapai puncaknya pada saat banyak karya-karya yang dihasilkannya dari berbagai cabang ilmu.¹⁰ Abū Wafā al-Ghanīmī al-Taftazanī menempatkan Al-Qushairī dalam posisi yang penting dalam dunia tasawuf abad ke lima Hijriyah. Urgensi Al-Qushairī sebagai pembela tasawuf pada abad kelima Hijriyah ditunjukkan dengan berbagai macam tulisannya tentang tasawuf, yang paling penting diantara karya tasawufnya adalah tafsir *Laṭā‘if al-Ishārāt* dan *al-Risālah Al-Qushairīyyah*. Kedua karya ini diakui dalam dunia tasawuf sebagai karya induk tasawuf. Bahkan Ibn Khalkān mengomentari posisi Al-Qushairī sebagai *shaikh* penyatu syariat dan Haqiqat dengan mempertimbangkan

⁷ ‘Umar Riḍā Kūhhālāh, *Mu‘jam Qabāil al-‘Arab* (Bairūt: Dār al Kutub al-Ilmiyyah, 1989), juz 3, 954.

⁸ Muḥammad Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Risālah al-Qushairīyyah*, 10.

⁹ ‘Abd al-Ḥafīm Maḥmūd dan Maḥmūd bin al-Sharīf memberikan penjelasan dalam kata pengantar taḥqīq *Risālah al-Qushairīyyah*. Lihat, al-Imam Muḥammad Abū al-Qāsim ‘Abd al-Karīm al-Qushairī, *Risālah al-Qushairīyyah*, Taḥqīq oleh ‘Abd al-Ḥafīm Maḥmūd dan Maḥmūd bin al-Sharīf (Qāhirah: Dār al-Ma‘ārif, 1119 H), 14-15.

¹⁰ Tidak kurang dari 29 karya monumental yang telah diterbitkan. Diantara buku-buku yang telah diterbitkan adalah *Aḥkām al-Shar‘ī, adab al-ṣūfiyyah, al-Arba‘in fi al-Ḥadīth, Istifaḍāh al-Murādāt, Balaghat al-Maqāsīd fi al-Tasawwuf, al-Tahbīr fi al-Tadhkīr, Tartīb al-Sulūk fi Ṭarīqillah Ta‘ālā, al-Tawhīd al-Nabawī, al-Taisīr fi ‘Ilm al-Tafsīr* (buku ini dikomentari oleh tiga ulama besar dengan apresiasi keilmuan yang sangat tinggi, Ibn Khaldun, Tājuddīn al-Subki, dan Jalāluddīn al-Suyūṭī, buku ini menurut ketiga ulama ini merupakan kitab ilmu tafsir yang paling bagus dan jelas), *al-Jawāhir, Ḥayāt al-Arwāḥ, al-Dalīl ilā Ṭarīq al-Ṣalāh, Dīwān al-Shi‘rī, al-Dhikr wa al-Dhakīr, al-Risālah al-Qushairīyyah fi ‘Ilm al-Tasawwuf* (disusun tahun 438 H/1046), *Sīrah al-Mashāyikh, Sharḥ al-Asmā’ al-Ḥusnā, Shikayat Ahl al-Sunnah bi Ḥikāyat Mā Nālahum min al-Ḥikmah, ‘Uyūn al-Ajwibah, Laṭā‘if al-Ishārāt* (penyusunannya setelah tahun 410 H/ 1019 M). Dan masih banyak karya-karya lainnya. Lihat Pendahuluan al-Qushairī, *Risālah al-Qushairīyyah*, terj. A. Ma‘ruf Asrori (Jakarta: Pustaka Amani, 2007), 10.

kedua karya ini.¹¹ Maḥmūd menyebutkan bahwa beberapa karya Al-Qushairī tersimpan rapi di beberapa perpustakaan Eropa. Dia melakukan penelusuran dan pencarian manuskrip karya Al-Qushairī. Hasilnya, manuskrip *Arbaʿīn Ḥadīthan* berada di Leiden, dan *Tartīb al-Sulūk* tersimpan di Vatikan Roma.¹² A.J. Arberry mengapresiasi Al-Qushairī dengan sangat bagus. Dia menyebut Al-Qushairī sebagai seorang imam sufi dan penulis populer di bidang tasawuf. Bahkan A.J. Arberry menempatkan Al-Qushairī dan *al-Risālah al-Qushairīyyah* sebagai salah satu studi terpenting bagi kajian tasawuf dari semua pakar dewasa ini.¹³ Kredibilitas Al-Qushairī (w.465/1072) dalam dunia tafsir dan tasawuf diamini oleh peneliti yang lain, diantaranya Abdurrahmān Habil, dia mengatakan berdasarkan studinya tentang peta keilmuan dan sejarah tafsir sufi bahwa Al-Qushairī merupakan salah satu tokoh tasawuf yang terbaik di masanya.¹⁴

Salah satu dari sekian banyak karya Al-Qushairī adalah *Latāʾif al Ishārāt*. Karya ini masuk dalam kategori karya tafsir al-Qurʾan yang bergenre tafsir sufi ini diperkirakan lahir pada abad ke-5 Hijriyah (menurut catatan Maḥmūd diselesaikan pada 434 H). Pada tahun sebelumnya –para ahli tidak menjelaskan detail kapan tahunnya– Al-Qushairī juga menulis sebuah tafsir yang bergenre tafsir eksoterik. Sebuah Jurnal yang ditulis oleh Novizal Wendri menyebutkan bahwa sebelum menulis tafsir *Latāʾif Ishārāt* Al-Qushairī menulis tafsir eksoterik dengan judul *al-Taysīr fī ʿIlm al-Tafsīr*. Kitab tafsir ini murni eksoterik dengan menggunakan analisis bahasa, perubahan kata, *sabab nuzūl* (latar belakang historis turunnya ayat), dan kritik serta autokritik dalam masalah fiqh serta ilmu kalam.¹⁵ Metodologi yang digunakan berbeda dengan tafsir *Latāʾif al-Ishārāt* yang menggunakan metode *ishārī*. Ini menunjukkan sebelum Al-Qushairī masuk dalam dunia tasawuf dan menghasilkan karya tafsir sufi, dia mempunyai kepakaran di bidang ilmu-ilmu eksoterik.

Untuk pertama kali *Latāʾif al Ishārāt* terbit di Kairo pada tahun 1917 M dengan proses editing yang ditangani oleh Dr. Ibrāhīm Bāsūnī. Pertama kali terbit *Latāʾif al Ishārāt* mempunyai tebal 363 halaman dengan ukuran kertas 28 cm.¹⁶ Karya ini merupakan komentar-komentar *ishārī* Al-Qushairī terhadap al-Qurʾan 30 juz, walaupun tidak setiap ayat dikomentarkannya. Sebelum *Latāʾif al Ishārāt* (yang selesai ditulis pada abad ke lima Hijriyah) pada abad ke tiga Hijriyah telah ada karya-karya tafsir sufi yang mendahului. Tafsir-tafsir yang ditulis sebelumnya

¹¹ Abu Wafa al-Ghanimī al-Taftazani, *Madkhal ilā al-Tasawwuf al-Islamī* (Qāhirah: Dār Thaḳāfah wa al-Nashr, 2002) terj. Subkhan Ansori, Tasawuf islam (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2008), 176.

¹² Lihat, ʿAbd al-Ḥalīm Maḥmūd dan Maḥmūd bin al-Sharīf, *Tahqīq Risalah al-Qushairīyyah* (Qāhirah: Dār al-Maʿārif, 1119 H), 13.

¹³ Lihat A.J.Arberry, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam* (London, Allen & Unwin, 1950), 7.

¹⁴ ʿAbdurrahmān Habil, “Esoteric Traditional commentaries of al-Qurʾan”, dalam *Islamic Spirituality Fondation*, Ed. Seyyed Hossein Nasr (Publishing Company, 1987), 42.

¹⁵ Novizal Wendri, “Penafsiran Simbolik al-Qushairi dalam Lataif al-Isharat,” *Jurnal Studi Al-Qurʾan* Volume II No I (2007), 281. Lebih lengkapnya baca ulasan panjang yang ditulis oleh Abdurrahim Yapono dalam disertasi dengan judul *Penafsiran Simbolik al-Qushairi dalam Lataif al-Isharat* (2006) di Universitas Malaya, Malaysia.

¹⁶ Muḥammad Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Risālah al-Qushairīyyah*, 14.

mempunyai indikasi mempengaruhi tafsir *Laṭā'if al-Ishārāt*. Diantaranya, Sahl al-Tustarī (w. 283 H/896 M) menulis sebuah karya tafsir berjudul *Tafsīr al-Qur'ān Al-'Aẓīm*.¹⁷ Kitab tafsir karya Sahl dicetak dalam satu jilid tebal. Sebuah resensi atas kitab ini telah dilakukan oleh al-Dhahabī. Berdasarkan catatan resensinya, al-Dhahabī menjelaskan bahwa kitab ini berupaya menjelaskan keempat dimensi makna al-Qur'an, yaitu *ẓāhir*, *bātin*, *hadd*, dan *maṭla'*.¹⁸ Menurut al-Dhahabī tafsir al-Tustarī merupakan transkrip yang dilakukan oleh Abu Bakr Muḥammad Ibn Muḥammad Aḥmad al-Baladī yang berasal dari ucapan-ucapan al-Tustari.¹⁹

Pengaruh Sahl terhadap karya-karya sufi pada masa berikutnya sangatlah besar termasuk *Laṭā'if al-Ishārāt* karya Al-Qushairī. Menurut Michael Sells Sahl dipuji karena telah mengungkapkan dalam tafsirnya tema-tema sufi yang cukup penting dan memberi warna pada karya-karya tafsir sufi berikutnya. Model tafsir yang ditulis kemudian menginspirasi para mufassir sufi berikutnya.²⁰ Tema-tema yang diangkat Tustarī diantaranya perjanjian primordial antara Tuhan dengan manusia, pancaran yang abadi dari cahaya Muhammad (*al-nūr al-muḥammadī*), pandangan bahwa hanya Tuhan yang berhak untuk mengatakan “Aku” dan pandangan bahwa pada akhirnya setan akan dibebaskan. Pandangan-pandangan Sahl dalam tafsirnya banyak dipengaruhi oleh sufi periode awal yang cukup terkenal yakni Dhu al-Nūn al Miṣrī. Pada giliran berikutnya Sahl sendiri banyak mempengaruhi pemikiran beberapa sufi penting seperti al-Junaid, al-Ḥallāj dan Muḥammad bin Sālim, al-Sulamī dan Al-Qushairī.²¹

Tokoh-tokoh sufi yang sezaman dengan al-Tustarī yang banyak mempengaruhi karya tafsirnya adalah al-Ḥākim al-Tirmidhī (w. 285 H/898 M) yang sekalipun bukan seorang mufassir (dalam artian menulis tafsir lengkap 30 juz) telah memberikan sumbangan besar pada tradisi tafsir sufi. Dalam catatan beberapa penelitian, al-Ḥākim al-Tirmidhī (w. 285 H/898 M) menyumbangkan teori psikologi lafal al-Qur'an dengan menjelaskan secara panjang lebar istilah-istilah dalam al-Qur'an yang dianggap *tarāduf* / sinonim. Dalam karyanya *al-Furūq wa man tarāduf* al-Ḥākim menganalisis secara tajam dengan pendekatan psikologi atas tindakan-tindakan yang berbeda sebagaimana ditunjukkan oleh istilah-istilah (lafal-lafal ayat al-Qur'an) berbeda, dia memastikan kemustahilan sinonim dalam al-Qur'an. Jika dua kata atau lebih dikatakan memiliki makna yang sama, al-Ḥākim menganggapnya secara psikologis tetap berbeda karena efek yang ditimbulkan dari tindakan-tindakan kata yang berhubungan itu berbeda²²

¹⁷ Ḥusain al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn* (Qāhirah: Maktabah Wahbah, 2000), jild 2, 380.-389.

¹⁸ Ḥusain al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssirun*, jild 2, 380-389.

¹⁹ Ḥusain al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssirun*, jild 2, 380.

²⁰ Michael A. Sells (Ed.), *Early Islamic Mysticism*, 111.

²¹ Michael A. Sells (Ed.), *Early Islamic Mysticism*, 111.

²² Lihat Habil, Abdurrahmān Habil, “Esoteric Traditional commentaries of al-Qur'an”, dalam *Islamic Spirituality Fondation*, Ed. Seyyed Hossein Naṣr (Publishing Company, 1987), 40-4. Lihat 'Abd al-Ḥalīm Mahmūd, *Manāḥij Al-Mufasssirīn* (Qāhirah: Dār al-Kātib, 1987), cet. ke-1, 55. Al-Ḥākim sebagai tokoh gerakan tasawuf malāmātī telah diuraikan oleh Sara Sviri dalam sebuah artikel berjudul “*Hākim Tirmidhī dan Gerakan Malāmātī dalam sufisme awal*”, dalam dalam S.H.Nasr, *Warisan Sufi*, ...671-705.

Tokoh sufi lainnya yang masuk ke dalam periode ini adalah al-Junaid (w. 298 H/910 M), al-Hallāj (w. 309 H/922 M), dan Ibn ‘Aṭā’illāh al-Sakandarī (w. 309 H/921 M). Penafsiran dan komentar-komentar mereka tersebar dalam karya al-Sulamī dan para mufasssir sufi berikutnya. Selain tokoh-tokoh di atas, tokoh-tokoh sufi lain yang sangat berpengaruh dalam karya-karya tafsir sufi diantaranya Ḥasan al-Baṣrī (w. 110 H/728 M), Abū Sa’id al-Kharrāz (w. 286 H/899 M), Abū Bakr al-Waṣiṭī (w. 320 H/910 M), dan Abū Bakr al-Shiblī (w. 334 H/945 M). Secara tertulis para tokoh sufi ini tidak menghasilkan karya tafsir, tetapi komentar-komentar mereka menjadi rujukan dan penjelasan penting bagi para mufasssir sufi berikutnya.²³

Berikutnya pada abad ke lima Hijriyah tafsir sufi yang muncul adalah *Ḥaqqāiq al-Tafsīr* karya ‘Abd al-Raḥmān al-Sulamī²⁴ (w. 412 H/1021 M) dan *Laṭā’if al-Ishārāt* karya ‘Abd al-Karīm ibn Hawāzin Al-Qushairī (w. 465 H /1074 M). Dua tafsir ini sezaman, bahkan menurut penelitian Annabel Keeler kitab tafsir al-Sulamī mempunyai pengaruh signifikan terhadap tafsir Al-Qushairī *Laṭā’if al-Ishārāt*.²⁵ Hal ini bisa dimaklumi karena Al-Qushairī memang berguru kepada al-Sulamī. Banyak komentar-komentar para sufi yang dimasukkan ke dalam karya tafsir Al-Qushairī *Laṭā’if al-Ishārāt* termasuk komentar gurunya yaitu al-Sulamī.

Pada abad ke 2, jauh sebelum *Laṭā’if al-Ishārāt*, tafsir al-Sulamī dan tafsir al-Tustarī tafsir sufi sudah banyak mewarnai dunia Islam. Michael A. Sells mengemukakan hasil temuannya bahwa tafsir sufi pertama kali ada pada abad ke 2 Hijriyah terdapat dalam bentuk sekumpulan ujaran dan manuskrip yang disandarkan pada Ja’far al-Ṣādiq (w. 148 H/ 765 M). Kumpulan tafsir ini pertama kali dihadirkan oleh kalangan Syiah.²⁶ Baru kemudian pada abad ke-3 Hijriyah karya tafsir sufi ditandai oleh tafsir *al-Qur’an al-‘Aẓīm* karya Sahl Ibn ‘Abdullah al-Tustarī (w. 283 H/ 986 M).

Al-Qushairī mempunyai posisi penting dalam peta tafsir sufi dan ajaran tasawuf pada masa Al-Qushairī dan pasca Al-Qushairī di daerah Ustuwa (sekarang daerah Irak dekat kota Bagdād). Annabel menyebut Al-Qushairī sebagai tren setter tafsir sufi pada masanya dan masa-masa berikutnya. Dia menjelaskan bahwa pada abad keenam setelah masa Al-Qushairī lahir karya-karya tafsir sufi yang sangat tergantung kepada *Laṭā’if al-Ishārāt* diantaranya *Kashf al-Asrār wa ‘Uddatu al-Abrār*²⁷ yang ditulis oleh Rashīduddīn al-Maibūdī (w. 520 H). Menurut sumber

²³ Annabel Keeler, “Tafsir Sufistik Sebagai Cermin: al-Qushairī Sang Mursid dalam Karyanya *Laṭā’if al-Ishārāt*,” *Jurnal Studi Al-Qur’an* Volume II No I (2007), 173.

²⁴ Nama lengkapnya adalah Muḥammad ibn al-Ḥusain ibn Mūsā Abū ‘Abd al-Raḥmān al-Sulamī. Ia seorang syekh yang pemurah. Orang tuanya berasal dari Azd; Ia seorang guru sufi di Khurasan; Menulis karya berupa sunan, tafsir, sejarah, dan yang lainnya; mendengar riwayat dari kakeknya (dari pihak ibu), Abū al-‘Abbās al-‘Aṣamm, al-Ḥāfiẓ Abū ‘Alī, Abū Bakr al-Ṣubḥī, Abū Bakr al-Qaṭi’ī, dan yang lainnya; meriwayatkan hadits selama kurang lebih 40 tahun, baik dengan jalan *qirā’ah* maupun *imla’*; riwayat-riwayatnya diterima oleh al-Ḥākim, al-Baihaqi, Abu al-Qāsim al-Qushairī, Abu Ṣāliḥ al-Mu’adaddīn, dan yang lainnya; karya-karyanya melebihi 100 buah; karya tafsirnya berjudul *Ḥaqqāiq al-Qur’an fī al-Ta’wīl*, dia lahir pada bulan Ramadhan tahun 330 H. Versi lain menyebutkan tahun yang berbeda; wafat pada bulan Sha’bān tahun 412 H.

²⁵ Annabel Keeler, “Tafsir Sufistik Sebagai Cermin: al-Qushairī”, 181.

²⁶ Michael A. Sells (Ed.), *Early Islamic Mysticism*, 89.

²⁷ ‘Abdurrahmān Habil, “Esoteric Traditional commentaries”, 78.

yang berbeda dalam penelitian Habil tafsir *Kashf al-Asrār wa 'Uddatu al-Abrār* ditulis oleh Rashīduddīn al-Maibūdī (w. 520 H) bersumber dari gurunya Khawjah 'Abdullah al-Anshārī (w 481 H). Menurut Habil tafsir ini hanya sampai pada ayat 67 dari surah Šād yang kemudian dilanjutkan oleh muridnya sampai selesai. Abū Thābit al-Dailamī (Abū Thābit al-Dailamī Muhammad bin 'Abdu al-Malik, w. 598 H) juga menulis sebuah tafsir sufi dengan judul *Futūḥ ar-Raḥmān fī Ishārāt al-Qur'an wa al-Tafsīr*. Penelitian Annabel Keeler menyimpulkan bahwa *Laṭā'if al-Ishārāt* digunakan sebagai sumber utama oleh Ruzbihān Baqlī (w.606/1209). Tafsir yang ditulisnya banyak merujuk kepada *Laṭā'if al-Ishārāt*. Begitu pula 'Abd al-Razzāq al-Kāshānī (w. 730/1329) dan Ismā'īl Ḥaqqī al-Burūsawī.²⁸

Pada abad ke-7 ada dua karya tafsir sufi terkenal yang banyak dipengaruhi oleh *Laṭā'if al-Ishārāt* yaitu *'Arā'is al-Bayān fī Haqāiq al-Qur'an*, karya Ruzbihān bin Abi Naṣr al-Baqlī al-Shairāzī (w 606 H), dan 'Umar bin Muḥammad bin 'Abdillāh al-Suḥrāwardī (w 632 H) dengan karyanya *Bughyat al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'an*. Al-Baqlī menyusun tafsirnya dengan sederhana, serta dengan bahasa yang mudah dipahami. Selain mengemukakan pendapatnya sendiri, al-Baqlī menafsirkan ayat yang belum ditafsirkan oleh ulama sufi sebelumnya. Selain itu al-Baqlī juga banyak mengutip ulama-ulama sebelumnya terutama Al-Qushairī dan al-Sulamī.²⁹ Menurut Annabel tafsir al-Baqlī memakai metode tafsir yang digunakan oleh Al-Qushairī.³⁰

Dari sisi teologi al-Qushairī menganut paham sunni, yaitu pondasi teologi yang dicetuskan oleh al-Imām al-Ash'arī. Dalam beberapa buku karangannya Al-Qushairī sendiri menyebut dirinya sebagai penganut paham Ash'ariyyah. 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd dan Maḥmūd bin al-Sharīf dalam *tahqīq al-Risālah Al-Qushairīyyah* menguatkan bahwa Al-Qushairī dari sisi syariah menganut mazhab al-Imām al-Shāfi'ī sedangkan sisi teologi menganut mazhab al-Ash'arī.³¹ Bahkan Al-Qushairī menulis beberapa buku tentang teologi *'Ash'arī*. Annabel Keeler menjelaskan dalam artikel yang dimuat dalam sebuah Jurnal Studi Al-Qur'an³² bahwa seorang peneliti sejarah Al-Qushairī, Brockelmann menyimpulkan paham *'Ash'ariyyah* sebagai paham teologi Al-Qushairī. Data yang menguatkan³³

²⁸ Annabel Keeler, "Tafsir Sufistik Sebagai Cermin: al-Qushairī", 179

²⁹ Ḥusain al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, jilid 2, 390

³⁰ Annabel Keeler, "Tafsir Sufistik Sebagai Cermin: al-Qushairī", 179

³¹ 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd dan Maḥmūd bin al-Sharīf memberikan penjelasan dalam kata pengantar *tahqīq risalah al-Qushairīyyah*. Lihat, Al-Imam 'Abd al-Qāsim 'Abd al-Karīm al-Qushairī, *Risalah al-Qushairīyyah*, Tahqīq oleh 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd dan Maḥmūd bin al-Sharīf (Qāhirah: Dār al-Ma'ārif, 1119 H), 13.

³² Annabel Keeler, "Tafsir Sufistik Sebagai Cermin: Al-Qushairī", 171.

³³ Aftab Ahmad Khan, "The Amazing Quran & Views of Non Muslim Scholars", *Defence Journal* 15. 12 (Jul 2012): 1-23. 11 February 2013 01:01. Khan mencoba mencari tahu subjektifitas dan objektifitas penilaian para sarjana nonmuslim dalam mengkaji kital-Qur'an. Salah satu poin penting kesimpulannya adalah subjektifitas dan objektifitas selalu ada pada setiap pengkaji nonmuslim terhadap al-Qur'an, bahkan sarjana yang dianggap pengusung mazhab kritik objektif tetap saja ada kran-kran kecil yang menyelip masuk dalam subjektifisme pengkaji. Kesimpulan Khan didasarkan pada analisisnya terhadap data-data karya tulis para sarjana kontemporer non muslim dalam komunitas akademis Islamic studies. Subyek penelitian Khan adalah: Quran, Islam, umat Islam, Sains, Buku; Alkitab, Membaca; Scholars.

Brockelmann mendapatkannya dengan menelusuri karya-karya Al-Qushairī yang akhirnya ditemukan banyak karya yang khusus ditulis Al-Qushairī untuk menjelaskan paham Ash'ariyyah.³⁴

B. Membaca Tafsir Sufi dengan Psikologi Sastra

Istilah psikologi sastra berasal dari dua kata, psikologi dan sastra. Psikologi disebut juga ilmu jiwa, diambil dari bahasa Inggris *psychology*, kata ini berasal dari dua akar kata yang bersumber dari bahasa Yunani yaitu berasal dari kata *psyche* yang berarti jiwa, dan dari kata *logos* yang berarti ilmu. Secara harfiah (etimologi) psikologi artinya “ilmu jiwa”.³⁵ Sastra berasal dari bahasa Sansekerta *sa* dan *tra*, *sa* artinya intruksi atau ajaran sedangkan *tra* artinya alat atau sarana. Dalam kamus bahasa Indonesia sastra berarti segala jenis tulisan yang mengandung keindahan. Psikologi sastra menurut pandangan Endraswara merupakan kajian yang memandang karya sastra sebagai aktifitas kejiwaan. Tujuan psikologi sastra adalah untuk memahami aspek-aspek kejiwaan yang terkandung dalam suatu karya.³⁶

Istilah tafsir sufi berasal dari bahasa arab tafsir dan sufi, tafsir berarti penjelasan (*al-bayān*), sufi berarti bening, suci, bersih, ibarat kilau kaca. Istilah sufi identik dengan perilaku para sufi yang senantiasa menjaga kesucian jiwa dalam hidupnya.³⁷ Penjelasan tentang istilah tafsir sufi lebih lanjut dapat dibaca pada bab dua.

Membaca teks sufi melalui psikologi sastra dan dalam tafsir sufi tentu tidak dapat bertemu secara langsung. Hal ini karena tafsir sufi dan psikologi sastra

³⁴ Selain Brockelmann, seorang penulis dari Mesir, Imam Bashūnī menulis sebuah buku tentang sejarah dan karya-karya al-Qushairī. Lihat Imam Bashūnī, *al-Imām al-Qushairī Siratuhū, Atharuhū, Madhahbuhū* (Qāhirah: Majma' al-Buhūth al-Islāmiyyah, 1972), 44. Lebih lanjut tentang penjelasan karya-karya al-Qushairī lihat Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur* (GAL), (Leiden: Brill, 1937), 42.

³⁵ J.P. Chaplin, *Kamus lengkap Psikologi*, terj. Kartini Kartono (Jakarta: Rajawali, 1989), 354.

³⁶ Suwardi Endraswara, *Metodologi Penelitian Sastra* (Yogyakarta: Pustaka wayang, 2003), 54.

³⁷ Lihat dan bandingkan kajian Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta, Bulan Bintang, 1973), 56. K. Permadi, *Pengantar Ilmu Tasawuf* (Jakarta: Rineka Cipta, 2004), 25-27. Keragaman pemakaian istilah sufi menjadi kontribusi positif dalam memperkaya definisi kata ini. Sufi atau tasawuf mempunyai aneka ragam makna menurut para ahli sebagaimana dijelaskan harun Nasution dan K. Permadi. Kata sufi atau tasawuf bermakna suci, bersih, ibarat kilau kaca. Hal ini diidentikkan dengan perilaku para sufi yang senantiasa menjaga kesucian diri dalam hidupnya. Mereka senantiasa menjaga kesucian dari nafsu, makanan, badan maupun jiwanya. Kata tasawuf juga berasal dari kata *ahlu suffah* adalah segolongan sahabat-sahabat Nabi yang menyisihkan dirinya di suatu tempat di samping masjid Nabi yang memakai pelana kuda (*suffah*) sebagai bantal, *shofy* yaitu barisan paling depan sebagaimana orang yang sembahyang di *Saf* pertama mendapatkan kemuliaan dan pahala, *ṣaff* yaitu kain yang terbuat dari bulu binatang (wol) sebagai sumber kesederhanaan dan tidak mementingkan dunia dan kata *sophos* menggambarkan keadaan jiwanya yang senantiasa cenderung kepada kebenaran. Tetapi sebagian ahli bahasa menyebutkan bahwa kata *sufi* bukan berasal dari bahasa Arab, tetapi bahasa Yunani yang telah di-Arabkan. Asal katanya adalah *theosofie* yang berarti ilmu ketuhanan. Kemudian di-Arabkan dan diucapkan dengan lidah Arab sehingga berubah menjadi *tasawuf* (tasawuf), yang biasa disebut *Sophos* (kebijaksanaan). Kata *Sophos*, berasal dari bahasa Yunani yang berarti hikmah atau bijaksana. Kata ini sering dinilai dari asal kata tasawuf. Karena salah satu sifat para sufi adalah bijaksana atau kebijaksanaan.

mempunyai pendekatan yang berbeda walaupun keduanya memusat kajiannya pada dimensi kejiwaan manusia. Secara umum obyek psikologi adalah manusia dengan data-data perilaku yang menggambarkan keadaan jiwa yang didapatkan melalui percobaan dan hipotesa serta *trial and error*. Ilmu psikologi mengkaji keterkaitan antara kondisi psikis dengan kondisi jasmani (organ-organ biologis), persoalan nalar atau akal (IQ), kehendak, pengetahuan dan hal-hal yang berkaitan dengan mental manusia.³⁸ Sedangkan objek psikologi sastra adalah bahasa-bahasa yang mengandung dimensi keindahan yang lahir dari jiwa. Tujuan psikologi sastra adalah untuk memahami aspek-aspek kejiwaan yang terkandung dalam suatu karya.³⁹ Di sisi lain, obyek tafsir sufi adalah ayat-ayat al-Qur'an yang didekati dan dijelaskan melalui sentuhan jiwa tasawuf. Perilaku manusia dalam tafsir sufi tidak dijelaskan secara sistematis satu paket dalam sebuah tema, tetapi menyebar di berbagai ayat. Perilaku manusia dalam tafsir sufi digiring untuk masuk ke dalam teori dan praktek perilaku menuju kedamaian bersama dengan Sang *Khāliq*. Tafsir sufi menjelaskan dan menggambarkan perilaku-perilaku kejiwaan untuk sampai (*wusūl*) kepada Allah melalui penjelasan ayat-ayat al-Qur'an. Penjelasan-penjelasan itu didapatkan melalui serangkaian latihan olah jiwa (*riyāḍah*).

Pertemuan antara tafsir sufi dan psikologi sastra berada dalam wilayah kajian yang menuju kepada bahasa sastra. Perilaku-perilaku kejiwaan tasawuf yang ditampilkan dalam bahasa sastra jika dibandingkan dengan konsep psikologi sastra mempunyai kesamaan dalam ranah kejiwaan. Psikologi mempelajari perilaku-perilaku manusia secara umum sedangkan tasawuf mengkaji hati, diri, dan jiwa sebagai konsep dasar psikologi tasawuf yang menurut Frager ketiga konsep ini dipraktekkan dalam proses menafsirkan al-Qur'an oleh para sufi. Ketiga faktor itu mampu bersinergi melalui *riyāḍah* yang kemudian menghasilkan pengalaman sufistik dan kemudian berubah secara dinamis membangun emosi, tetapi bukan sekedar emosi diri (*al-Nafs*) melainkan emosi yang berasal dari *al-nafs al-muṭmainnah* (nafsu suci).⁴⁰

³⁸ Lihat dan bandingkan Sarlito Wirawan Sarwono, *Pengantar Psikologi* (Jakarta: Bulan Bintang, 1976), 21. F. Patty, dkk, *Pengantar Psikologi Umum* (Surabaya: Usaha Nasional, 1982), 12. Definisi ilmu psikologi mengalami perubahan yang signifikan dari generasi pendahulu sampai generasi sekarang. Definisi ilmu psikologi dari ulasan Sarlito dan F. Patty dkk mengerucut dalam tiga definisi. Pertama, Psikologi adalah studi tentang jiwa (*pyche*), seperti studi yang dilakukan Plato (427-347 SM.) dan Aristoteles (384-322 SM.) tentang kesadaran dan proses mental yang berkaitan dengan jiwa. Kedua, Psikologi adalah ilmu pengetahuan tentang kehidupan mental, seperti pikiran, perhatian, persepsi, inteligensi, kemauan, dan ingatan. Definisi ini dipelopori oleh Wilhelm Wundt. Ketiga, Psikologi adalah ilmu pengetahuan tentang perilaku organisme, seperti perilaku kucing terhadap tikus, perilaku manusia terhadap sesamanya, dan sebagainya. Pandangan ketiga psikologi hanya dipahami bahwa psikologi adalah satu disiplin ilmu yang secara khusus mempelajari tingkah laku manusia yang tampak secara lahiriah. Karena apa yang diamati dan yang dapat diukur adalah hal-hal yang tampak dan dapat dilihatnya, sedangkan jiwa tidak dapat dilihat, diamati dan tidak dapat di ukur. Definisi yang terakhir ini dipelopori oleh John Watson dan Ivan pavlov, yang terkenal dengan sebutan S-R (*stimulus response*) dan *conditioning response* (C-R).

³⁹ Suwardi Endraswara, *Metodologi Penelitian Sastra* (Yogyakarta: Pustaka wayang, 2003), 54.

⁴⁰ Robert Frager, *Heart, Self & Soul: The Sufi Psychology*, ... 29.

Karya tafsir sufi identik dengan pendekatan tasawuf yang merepresentasikan sisi kejiwaan. Pisau bedah yang digunakan dalam interpretasi tafsir sufi menggunakan pendekatan tasawuf melalui dialektika *maqāmāt-ahwāl* dan pengalaman spiritual. Area interpretasi tafsir sufi memberikan ruang ekspresi kepada tasawuf dan psikologi sastra untuk membaca bersama-sama ayat-ayat al-Qur'an. Robert frager menguatkan hal ini bahwa tasawuf itu mempunyai kesamaan dengan kajian psikologi bahkan lebih dari itu, tasawuf mencakup obyek yang lebih luas. Frager menjelaskan bahwa obyek tasawuf adalah jiwa (*al-rūh*), hati (*al-qalb*) dan diri (*al-nafs*).⁴¹

Jika kita amati hampir dalam setiap tafsir sufi selalu menyertakan salah satu dari ketiga obyek elemen yang kemudian dikaji dengan mendasarkan diri pada al-Qur'an. Pertemuan antara ayat al-Qur'an dengan tasawuf dimediasi oleh mufassir sufi dengan mengajak para pembaca dan audien untuk lebih merenungkan dan menata jiwa, hati, dan diri. Interpretasi yang dilakukan para sufi secara hermeneutis terpengaruh oleh dua hal, yaitu pemikiran, tradisi para sufi sebelumnya dan keadaan psikologi yang dialami mufasir. Hal ini dikuatkan Mesut Okumus, dia melakukan studi komparasi hermeneutika isharī al-Ghazālī dan Ibnu Sinā. Okumus mencoba mencari titik temu antara keduanya dalam membaca al-Qur'an. Salah satu poin penting kesimpulan yang dihasilkannya adalah bahwa hermeneutika isharī al-Ghazālī terpengaruh dengan pemikiran Ibn Sinā dalam sisi pandangan psikologinya terhadap ayat-ayat yang ditafsirkan secara esoterik. Bukti yang menguatkan adalah topik psikologi manusia yang bersifat transenden serta interpretasi dari ayat-ayat yang terkait dengan pengetahuan iluminasi sangat dipengaruhi oleh pandangan psikologi Ibnu Sina. Al-Ghazālī mengadopsi gagasan Ibnu Sina tentang penciptaan simultan jiwa dan tubuh, menafsirkan beberapa ayat Al-Qur'an selaras dengan gagasan ini.⁴²

Interpretasi para sufi menurut Frager merupakan pencerminan perasaan-perasaan jiwa dan hati. Hati menjadi media utama dalam membangun potensi utama emosi spiritual. Hati mampu menerima dan mencerpah cahaya dari sumber cahaya, Allah. Hati menyimpan kecerdasan dan kearifan terdalam, menjadi lokus makrifat, gnosis atau pengetahuan spiritual. Cita-cita para sufi dengan melalui berbagai macam tahapan *riyāḍah* adalah menumbuhkan hati yang lembut, penuh kasih sayang dan juga menumbuhkan kecerdasan hati. Jika mata hati telah terbuka maka manusia akan mampu melihat melampaui penampilan luar segala sesuatu yang palsu. Hati menyimpan percikan atau roh ilahiah di dalam diri manusia.⁴³ Hal yang sama tentang ekspresi sufistik juga diungkapkan oleh C A Barnsley, dia melakukan penelitian tentang esensi seorang hamba dalam mistisime Islam Sunni dan Syiah- *The essentials of Ibadi Islam*-. Barnsley mencoba mengungkap profile

⁴¹ Robert Frager, *Heart, Self & Soul: The Sufi Psychology of Growth, Balance, and Harmony* (Wheaton: Theological Publishing House, 1999), cet I. terj. Hasmiyah Rauf, Psikologi Sufi, (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2005), cet V, 29.

⁴² Mesut Okumus, "The Influence of Ibn Sina on al-Ghazzali in Qur'anic Hermeneutics", *The Muslim World* 102. 2 (Apr 2012): 390. Journal ini dapat ditelusuri pada laman Proquest berikut: <http://search.proquest.com/docview/1027096339?accountid=133190>. 11 February 2013 01:03.

⁴³ Robert Frager, *Heart, Self & Soul: The Sufi Psychology*, 30.

muslim yang taat dalam perspektif psikologi al-Qur'an dalam pemikiran shī'ah-sunnī. Salah satu poin penting kesimpulan yang ditawarkannya adalah profil seorang hamba mempunyai konsep dua dimensi yang keduanya diakui dalam studi pemikiran syiah-sunni, yaitu tasawuf dan teologi. Teologi antara shī'ah-sunni memang mencolok berbeda tetapi dalam hal penghambaan keduanya sama mempersepsikan Tuhan sebagai yang tertinggi *al-Mala' al-A'la'* tetapi model pendekatan yang berbeda. Shī'ah lebih cenderung filosofis rasionalis dalam menjelaskan esoterik, sedangkan sunni lebih cenderung ekspresif terhadap penjiwaan ayat.⁴⁴

Tafsir sufi berpangkal pada pengalaman kejiwaan mufasir dengan menyandarkan teorinya kepada al-Qur'an. Mufasir sufi mendapatkan penjelasan atas ayat-ayat suci al-Qur'an melalui tahapan-tahapan psikologi tasawuf (*maqāmāt*), walaupun polemik tentang kebenaran iluminasi menjadi perdebatan panjang⁴⁵. Frager menjelaskan bahwa dalam psikologi sufi, untuk mendapatkan pengalaman spiritual seseorang harus mengetahui dan memahami potensi-potensi hati, jiwa dan diri. Diri atau nafs adalah sebuah aspek psikis pertama sebagai musuh terburuk seorang sufi. Namun sebaliknya diri atau nafs dapat tumbuh menjadi alat motor penggerak yang tak ternilai. Tingkat terendah *nafs* adalah *nafs tirani (nafs ammārah)* yang merupakan kekuatan dalam diri yang menjauhkan seorang sufi dari jalan spiritual. Kekuatan-kekuatan ini mengakibatkan rasa sakit dan penderitaan yang dahsyat dan mendorong manusia untuk menyakiti orang-orang yang dicintai.⁴⁶ Nafs tirani adalah akar dari distorsi pemikiran dan pemahaman serta sumber bahaya terbesar bagi diri sendiri maupun orang lain.

Tasawuf yang dijelaskan melalui tafsir sufi menyediakan metode yang memadai dan efektif untuk memahami dan mentransformasi *nafs*. Lebih detail Frager menyebut metode yang digunakan para praktisi tasawuf adalah *muḥāsabah* (observasi diri), disiplin diri, dan melihat diri sendiri dalam diri orang lain (*mir'ah/cermin*). Tingkat tertinggi nafs dikenal sebagai *nafs* yang suci. Pada tingkat ini kepribadian bagaikan kristal murni dan sempurna yang memantulkan cahaya ilahi hampir tanpa cacat dan tanpa penyimpangan. Transformasi akhir *nafs* ini adalah pencapaian yang sangat langka yang hanya dapat ditemukan pada diri para

⁴⁴ C A Barnsley, "The essentials of Ibadi Islam", *Choice* 50. 4 (Dec 2012): 685. Diakses pada 10 February 2013 23:47.

⁴⁵ Oliver Leaman, "The Lamp of Mysteries: A Commentary on the Light Verse of the Quran", *Philosophy East and West* 63. 1 (Jan 2013): 99-101. Diakses pada 10 February 2013 22: 03. Oliver Leaman menulis artikel yang mengomentari ayat "cahaya" dalam al-Qur'an yang sering diklaim para ahli mistik islam masuk dalam kategori pengetahuan iluminasi-*The Lamp of Mysteries: A Commentary on the Light Verse of the Quran*-. Leaman melakukan autokritik tajam terhadap epistemologi pengetahuan iluminasi dan epistemologi sufi. Leaman menjelaskan bahwa iluminasi tidak pada rasa atau perasaan kita tetapi pada akal kita. Gagasan itu muncul bukan dari proses iluminasi rasa tetapi sebenarnya sudah ada itu hanya, rasa yang dianggap basic iluminasi hanyalah sugesti. Ilmunasi ini terutama dalam hal mistik, karena bagi mistikus bagaimana dunia benar-benar dapat mengapresiasi melalui sebuah variasi dalam orientasi cogitative kami, sebagaimana diketahui dunia tiba-tiba terlihat memiliki karakter tertentu, bukan seperti melihat hal-hal di kamar ketika cahaya dihidupkan.

⁴⁶ Robert Frager, *Heart, Self & Soul: The Sufi Psychology*, 31.

nabi dan orang suci lainnya.⁴⁷ Jiwa dalam psikologi sufi mencakup sebuah model jiwa manusia yang didasari oleh prinsip evolusi. Jiwa menurut tasawuf memiliki tujuh aspek atau dimensi; mineral, nabati, hewani, pribadi, insani, jiwa rahasi dan maha rahasia. Masing-masing manusia memiliki tujuh tingkat kesadaran. Tasawuf bertujuan agar ketujuh tingkat kesadaran ini dapat bekerja secara seimbang dan selaras. Psikologi sering menekankan kepada fungsi satu atau dua tingkat kesadaran tersebut. Di dalam tasawuf keseimbangan emosi dan hubungan yang sehat dan menyehatkan adalah sama pentingnya dengan kesehatan spiritual dan jasmani.⁴⁸ Paulo G Pinto melakukan penelitian tentang pengalaman mistik para sufi di Aleppo, Syria ditinjau dari sudut pandang refleksi etnografi antropologi. Kesimpulan penting yang dihasilkan Pinto adalah fenomena etnografi praktis diwujudkan dengan pengalaman mistik di kalangan kaum sufi Suriah. Ini artinya kaum sufi memberikan kontribusi dalam ikut membangun ketahanan sosial di Suriah melalui praktek-praktek tarekat dan kasrya-karya tafsirnya.⁴⁹ Pinto mencoba mengurai permasalahan pengalaman para gnosis Islam dalam interpretasi. Terbukti dari penelitian Pinto bahwa kontruksi jiwa keagamaan dari anggota komunitas sufi di Aleppo Syria dicapai melalui perwujudan prinsip-prinsip tradisi sufi sebagai bentuk kebersamaan yang diistilahkan Pinto dengan *mystical body*.

Psikologi mengasumsikan bahwa manusia tidak lebih dari tubuh dan pikiran berkembang dari sistem saraf tubuh. Sedangkan tasawuf lebih dari itu, manusia lebih dari sekedar tubuh dan pikiran. Manusia adalah perwujudan roh ilahi. Setiap kali mengeksplorasi psikologi manusia melalui tasawuf secara mendalam pasti akan ditemukan percikan ilahiah yang tak terbatas. Dalam psikologi sufi sangatlah penting mengetahui dari mana kita berasal dan kemana kita menuju. Sebuah elemen penting dalam psikologi sufi adalah hati spiritual tempat intuisi batiniah, pemahaman dan kearifan. Jiwa manusia telah ada sebelum manusia itu dilahirkan dan tetap ada setelah manusia meninggal. Tujuannya adalah menyingkap percikan ilahiah dalam diri manusia itu sendiri *man 'arafa nafsahū faqad 'arafa rabbahū*, siapapun yang mengetahui *nafs*-nya maka dia akan mengetahui Tuhannya.⁵⁰ Sarah Abbott Hastings Mullin⁵¹ dalam disertasinya menguji pengalaman hidup para praktisi dalam tradisi spiritual Uwaisi tasawuf kontemplatif (meditasi), cabang mistik Islam yang dibudidayakan di Timur Tengah. Seorang *master* (guru) sufi mampu menunjukkan kemungkinan murid sufi mencapai dan mewujudkan tingkat pembangunan psiko-spiritual yang melampaui tingkat perkembangan rinci dalam model psikologi tradisional Barat. Temuan yang dihasilkan dalam penelitian Sarah mengilustrasikan potensi perkembangan murid sufi telah melampaui dan mampu

⁴⁷ Robert Frager, *Heart, Self & Soul: The Sufi Psychology*, 32.

⁴⁸ Robert Frager, *Heart, Self & Soul: The Sufi Psychology*, 32.

⁴⁹ Paulo G Pinto, "The Anthropologist and the Initiated: Reflections on the Ethnography of Mystical Experience among the Sufis of Aleppo, Syria", *Social Compass* 57. 4 (Dec 2010): 464. Diakses pada 10 February 2013 23:35.

⁵⁰ Robert Frager, *Heart, Self & Soul: The Sufi Psychology*, 34.

⁵¹ Lihat Sarah Abbott Hastings Mullin, *Dissertation In Search of The True I: A Heuristic Inquiry Into the Lived Experience of Self for Practitioners of Uwaisi Sufism* (California: Institute of Transpersonal Psychology Palo alto, 2012), iv- v. Disertasi ini diterbitkan pertanggal January 26, 2012. Diterbitkan dalam UMI Dissertation Publishing ProQuest.

mengidentifikasi ego diri. Kemampuan identifikasi ego diri ini berasal dari representasi diri secara holistik yang diwujudkan secara permanen dalam pengalaman yang dialami sebagai satu esensial yaitu praktek ke-ilahian alami. Hasil dari perkembangan ini sangat beragam dialami oleh para murid atau praktisi. Temuan yang signifikan menunjukkan bahwa praktisi mengalami proses aktualisasi diri secara bertahap. Para praktisi menumbuhkan ketakutan yang dianggap sebagai pengetahuan tertinggi, meningkatnya subjektif stabilitas jiwa, meningkatnya kepastian eksistensial, dan meningkatnya apresiasi universal. Praktek meditasi dalam praktek sufi *Uwaisi* menjadi penemuan penting sebagai dasar pengembangan stabilitas subyektif dan kemampuan langsung dan transsidental dalam menerima ilmu dari seorang guru spiritual. Penelitian ini juga menunjukkan, kemampuan murid atau praktisi untuk menjadi semakin sadar dan mengurangi gangguan psikologis menjadi penemuan penting untuk mencapai perwujudan holistik diri. Praktek sufisme didasarkan pada intuisi bahwa hubungan transenden dengan spiritual guru sangat penting untuk pengembangan diri. Demikian pula, iman praktisi berasal dan berkembang dari kepastian pengalaman sebagai lawan kepercayaan dogmatis. Penelitian psikologis pada pengalaman hidup dan pengembangan diri yang melampaui model perkembangan di psikologi tradisional Barat sangat jarang. Selain itu, studi ini menambah bidang psikologi lanjut pemahaman tentang pengalaman hidup diri dan pengembangan diri dari perspektif tasawuf Uways.

Tafsir sufi merupakan hasil kontemplasi dan interpretasi mufassir terhadap al-Qur'an melalui proses restrukturisasi jiwa. Perasaan dekat dengan Yang Maha Rahim selalu dibangun dan diupayakan dengan berbagai rangkaian latihan. Interpretasinya dibangun secara ekspresif dengan ungkapan-ungkapan perasaan jiwa yang hadir dalam tafsir sufi untuk menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an. Kehalusan bahasa lebih sering digunakan para mufassir sufi dalam menjelaskan perasaan dan jiwanya terhadap al-Qur'an. Jiwa yang halus penuh rasa mampu menghasilkan bahasa penafsiran yang relatif indah, simbolis, penuh makna dan penuh arti rasa dan kejiwaan. Interpretasi yang di-ijtihad-kan para mufassir sufi adalah usaha untuk membongkar makna-makna yang masih terselubung atau usaha untuk membuka lipatan-lipatan dari tingkat-tingkat makna yang terkandung dalam al-Qur'an. Interpretasi dibangun dengan menggunakan simbol-simbol (*mithāl*) yang sangat dekat dengan rasa dan perasaan.

Gretty M. Mirdal dalam penelitiannya menyimpulkan penggunaan metode yang berhubungan dengan kesadaran jiwa. Menurutnya interpretasi para sufi yang penuh dengan bahasa perasaan merupakan bahasa penafsiran yang lahir sebagai ekspresi. Dalam konteks ini ajaran tasawuf terutama Rumi tampaknya sangat prospektif baik dari segi penelitian tentang kesadaran dan dalam hal metode pekabudayaan interpretasi sastra terhadap ayat-ayat al-Qur'an. Gretty M. Mirdal berusaha menyoroti kesamaan metode tasawuf dan interpretasi Rumi dengan bahasa dan konsep, gambar serta metafora.⁵² Hal yang sama dikuatkan oleh Aida Islam dan

⁵² Gretty M. Mirdal, "Mevlana Jalal-ad-Din Rumi and Mindfulness", *Journal of Religion and Health* 51. 4 (Desember 2012), 1.

Stefanija Leskova-Zelenkovska dalam penelitian tentang tradisi musik spiritual dalam mistisisme Islam. Salah satu kesimpulan penting dalam penelitian Aida adalah bahwa tasawuf selalu merespon dengan cara-cara yang ekspresif, melalui bahasa musik, puisi, syair maupun sastra prosa yang tentu berkembang sesuai dengan identitas etnik-budaya baik lokal maupun global terhadap ayat-ayat suci mereka. Penelitian Aida dan Stefania ini menyoroti ritual tasawuf dalam perspektif tradisi musik selama periode yang mirip dengan kondisi abad ke-21 saat ini di Republik Makedonia. Klaim temuan dalam penelitian ini menurut Aida menghasilkan temuan yang mengungkapkan modifikasi yang signifikan dalam ekspresi musik tasawuf. Ekspresi para sufi adalah hasil dari identitas budaya individu dan kolektif. Salah satu bentuk ekspresi sufi menurut Aida adalah modifikasi musik spiritual sebagai ekspresi sufistik yang berkelanjutan dan berurutan dalam proses yang berbeda. Penelitian Aida dan Stefania menyajikan data-data identitas budaya dalam tradisi penafsiran mistik spiritual di Republik Makedonia, di mana ada empat darwis (guru) tasawuf yang eksis saat itu: Rifai, Halveti, Bektashi, dan Melami.⁵³

Para mufassir sufi berusaha mengarahkan pembaca melalui tafsirnya dalam situasi jiwa sufistik. Pola-pola yang dibangun oleh mufassir untuk mengajak pembaca masuk dalam dimensi sufi adalah melalui bahasa-bahasa yang menyentuh jiwa atau menyentuh perasaan dalam bahasa sastra. Tentu bahasa-bahasa yang mengungkapkan kondisi jiwa secara jujur dan terkontrol mampu menembus pembaca sampai ke dalam jiwa dan perasaannya. Sisi kejiwaanlah yang hendak disentuh dan diarahkan oleh mufassir sufi dalam mengajak pembaca kepada dimensi tasawuf. Pembacaan para sufi untuk mengarahkan para pembaca ke dalam orientasi sufistiknya bukannya tidak berdasar. Para sufi menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an sesuai dengan orientasi psikologi karena ayat-ayat itu mempunyai potensi ditafsirkan secara sufis. Todd Lawson membuktikan itu, dia melakukan studi kepustakaan tentang figurasi tipologis kisah-kisah al-Qur'an dalam perspektif spiritual- *Typological Figuration and the Meaning of "Spiritual": The Qur'anic Story of Joseph*-. Lawson mengangkat kisah Yusuf untuk menjelaskan spiritualitas figurasi tipologis bahasa Qur'an yang digunakan dalam menceritakan kisah. Poin penting hasil penelitiannya adalah bahasa-bahasa al-Qur'an yang digunakan dalam menceritakan kisah-kisah mempunyai potensi mistisisme figur alegoris karena prevalensi penggunaan sastra cenderung retorik dan menggunakan bahasa puitis persuasif. Hal ini dikuatkan dengan banyaknya karya tafsir sufi yang selalu menafsirkan secara isharī kisah-kisah dalam al-Qur'an.⁵⁴

Benjamin Clark Gatling menunjukkan bagaimana dalam lingkungan agama, sejarah narasi kesadaran jiwa bekerja untuk memberikan legitimasi diskursif dalam proyek-proyek interpretasi kitab suci di dunia tasawuf. Benjamin Clark Gatling

⁵³Aida Islam, Stefanija Leskova-Zelenkovska, "The Islamic Mystical Spiritual Music Tradition in the Era of New Musical Tendencies", *Asian Social Science* 8. 6 (May 2012): 170-174. Diakses pada 10 February 2013 22:58.

⁵⁴Todd Lawson, "Typological Figuration and the Meaning of "Spiritual": The Qur'anic Story of Joseph", *Journal of the American Oriental Society* 132. 2 (Apr-Jun 2012): 221-244. Diakses pada 11 February 2013 01:02.

lebih menyarankan bahwa keterlibatan kreatif praktisi Sufi 'dengan kitab suci meringankan wacana kebangkitan Islam dan agama. Tradisi puisi lokal bekerja untuk membuka ruang heuristic-emic untuk mengkritisi psikologi. Dampak sosial dari tafsir sufi yang berbasis ekspresif ini menurut Clark ikut berkontribusi dalam strategi negara untuk memerangi terorisme dan ekstremisme.⁵⁵ Studi Benjamin Clark Gatling berpendapat bahwa dalam tasawuf, interpretasi ekspresif berhasil membangun *grand concept* sufi masa lalu. Data penelitian Clark didapat dari diskursus manuskrip sejarah dan kelompok-kelompok sufi Tajikistan di pasca-Soviet selama tahun 2010 sampai dengan 2011.

Tasawuf dan psikologi, keduanya sama-sama mempunyai objek kajian bagian kejiwaan manusia. Linn Wilcox menegaskan bahwa psikologi merupakan cabang sains yang membahas perilaku, perbuatan atau proses-proses mental dan alam pikiran, diri atau orang yang berperilaku, bertindak atau memiliki proses-proses mental yang merupakan cabang dari metafisika. Sedangkan tasawuf itu mengalami dan menghayati realitas agama yang menghasilkan kejiwaan yang mapan.⁵⁶ Tasawuf merupakan jalan bagi pengalaman pribadi tentang cinta Ilahi yang melalui itu Tuhan memberkati manusia dan ia mencakup pengalaman ekstase yang dikenal dengan mistik yang sangat berpengaruh pada kondisi mental seseorang. Oleh karena itu tasawuf dalam literatur barat sering disebut dengan mistisisme islam.⁵⁷ Tafsir sufi hadir mengajak pembaca untuk masuk kepada cahaya sufi yang dirasakan mufassir. Mental dan kondisi jiwa merupakan target utama para mufassir dalam menjelaskan interpretasinya. Sentuhan-sentuhan perasaan berada dalam aspek kejiwaan dan perilaku manusia. Emosi-emosi sering ditampilkan untuk menggugah mental dan jiwa pembaca menuju renungan-renungan kedekatan kepada Allah. Dalam tafsir sufi simbol-simbol cinta mengacu kepada ayat-ayat yang berkenaan dengan hati (*qalb*) dan kekuasaan Allah.⁵⁸ Ekspresi emosi mufassir dalam menginterpretasi al-Qur'an kerap menampilkan dimensi perasaan. Diantarany rasa cinta, perasaan cinta sering diungkapkan dengan berbagai macam. Al-Qushairi kadang menyebut cinta dengan الحب / *al-hubb*, pada tempat yang lain dia menyebutnya dengan *'ishq*. Cinta merupakan esensi tasawuf yang bertujuan bersatunya Sang Pencipta dan sang kekasih. Cinta Tuhan bagi manusia serta cinta manusia kepada Tuhan.⁵⁹

⁵⁵ Benjamin Clark Gatling, "Post-Soviet Sufism: Texts and the Performance of Tradition in Tajikistan", Dissertation The Ohio State University, 2012. Sejak pembubaran Uni Soviet dan kemerdekaan republik Asia Tengah, religiusitas Islam masyarakat telah berkembang biak; masjid baru telah dibangun, bentuk pakaian Islam yang baru diadopsi dan literatur Islam dilarang diterbitkan sebelumnya. Lingkaran Sufi dari pakar (halqa) adalah produsen utama wacana keagamaan yang baru lahir dalam apa yang disebut kebangkitan Islam ini. Sufi di Tajikistan telah dihidupkan kembali kinerja mereka, ritual publik dan mengadopsi teks baru untuk digunakan ritual. Teks-teks ini, banyak dari manuskrip lama mereka yang tersembunyi dari pemerintah Soviet, telah baru memasuki imajinasi keagamaan umat Islam Tajik.

⁵⁶ Linn Wilcox, *Sufism and Psychology* (Chicago: Abjad, 1995), Terj. IG Harimurti Bagoesoka, 20.

⁵⁷ Linn Wilcox, *Sufism and Psychology*, 20.

⁵⁸ Lihat dan bandingkan, tafsir al-Qushairi, al-Sulamī dan al-Tustarī ketika menafsirkan ayat *yu'minūna bil gaib* (QS. Al-Baqarah/2: 3)

⁵⁹ Linn Wilcox, *Sufism and Psychology*, 288.

Perasaan-perasaan yang dihadirkan dalam tafsir sufi berupa perasaan cinta penghambaan (المحبة العبودية), cinta kekasih (عشق المحب), serta kekhawatiran dan pengharapan (الخوف و الرجاء). Emosi kekhawatiran dan pengharapan (الخوف و الرجاء) ditampilkan sebagai salah satu instrumen penting untuk mengajak manusia meninggalkan larangan-larangan Khāliq dalam tafsir sufi. Secara umum perasaan takut diperlukan manusia untuk mempertahankan kehidupan. Dengan emosi takut yang muncul, manusia dapat mengambil sikap dan tindakan untuk mempertahankan diri. Namun, ketakutan itu akan menjadi fobia manakala terjadi dalam waktu yang panjang. L. Nees melakukan penelitian tentang imajinasi dan kosmos dalam abad pertengahan Islam, *wonder, image, and cosmos in medieval Islam*. Nees mencoba menjelaskan duduk permasalahan perdebatan sumber kreatifitas imajinasi dalam perspektif filsafat dan tasawuf pada abad pertengahan. Nees menggunakan data naskah kuno yang ditulis oleh Qazwinī. Salah satu poin penting kesimpulannya adalah tasawuf pada abad pertengahan mempunyai sumber interpretasi imajinatif melalui bahasa sastra.⁶⁰

Karya-karya sastra sufi banyak menggugah daya emosi pembaca melalui bahasa-bahasa sastra, baik prosa maupun syair. Aspek emosi ini juga dijumpai dalam karya-karya sastra sufi yang memerlukan daya nalar yang tinggi dari penulis ataupun pembaca. Emosi ini disebabkan adanya pertautan rasa (hati) dari dua sisi yakni penulis dan pembaca tersebut. *Hati hanya dapat disentuh dengan hati*” hati manusia dapat tersentuh sisi-sisi emosionalitasnya ketika ia menangkap sebuah informasi yang datangnya bersumber dari dalam (hati) juga.

F. Dominic Longo, menulis disertasi tentang Al-Qushairī dengan melakukan komparasi antar pemikiran Al-Qushairī “*Nahw al-Qulub*” dengan Jean Gerson “*Donatus Moralituz*”. Penelitian F. Dominic Longo menunjukkan bahwa mereka adalah genre percampuran dari tata bahasa dan agama, yang diistilahkannya dengan “tata bahasa spiritual emosional.” Tata bahasa spiritual” saling berhubungan antara skema metaforis dengan bahasa dan realitas spiritual di satu sisi, dan tata bahasa yang berkaitan dengan struktur realitas yang di sisi lain. Penelitian ini mengungkapkan interkoneksi yang kuat antara dimensi linguistik dan spiritual dari kondisi manusia. Dalam istilah Ricoeur, genre ini melambangkan hubungan hermeneutik antara tekstualitas dan subjektivitas - sebuah hubungan yang berlaku untuk semua teks.⁶¹

Tafsir sufi menampilkan emosi sufistik melalui bahasa sastra. Keunikan ini terletak pada orientasi emosi dan rasa, Linn Wilcox menjelaskan bahwa dalam psikologi, emosi hanya dapat didekati dan dihindari agar tidak berorientasi kepada negatif. Dalam tasawuf, emosi dapat dikendalikan dengan baik melalui tahapan-tahapan (maqāmāt).⁶² Pencapaian itu tidak bisa melalui akal atau indra, tetapi, melalui tahapan-tahapan yang dimulai dengan mengenal esensi keberadaan dirinya,

⁶⁰ L. Nees, “Wonder, image, and cosmos in medieval Islam”, *Choice* 49. 12 (Aug 2012): 2262. Diakses pada 10 February 2013, 23:54.

⁶¹ F. Dominic Longo, *Spiritual Grammar: A comparative theological study of Jean Gerson's "Donatus moralizatus" and 'Abd al-Karim al-Qushayri's "Nahw al-qulub"*, A Dissertassion Harvard University, 2011.11 February 2013, 01:49.

⁶² Linn Wilcox, *Sufism and Psychology*, 117.

percikan ilahiah dalam diri. Harus mampu mengenal Tuhan terlebih dahulu. Untuk dapat mengenal Tuhan seorang manusia harus bersiap menerimanya sebagaimana seorang pecinta bersiap untuk berjumpa dengan Sang kekasih. Persiapan itu membutuhkan disiplin, praktik, kesabaran dan cinta.⁶³ Pembahasan tentang emosi biasanya diawali dengan contoh-contoh konkrit dalam kehidupan sehari-hari yang nyata dirasakan, baik dalam kesendirian maupun dalam keramaian. Setiap orang mengalami berbagai pengalaman yang menimbulkan berbagai emosi. Ungkapan-ungkapan kesedihan, kemarahan, kecemasan dan sebagainya seringkali muncul pada diri seseorang berbanding lurus dengan pengalaman atau realitas kehidupan yang dirasakannya.

Tafsir sufi dan psikologi sastra mempunyai obyek yang sama, yakni membedah kejiwaan melalui bahasa sastra. Psikologi sastra membaca manusia dan mendekatinya serta berusaha mengamati tingkah laku kejiwaan melalui karya sastra. Sedangkan tafsir sufi mencoba membaca jiwa manusia melalui al-Qur'an untuk diantarkan kepada sumber cahaya dengan penjelasan-penjelasan bernuansa sastra. Tafsir sufi memberikan penjelasan jalan menuju pencarian dan penelusuran makna menuju keterhubungan dengan sumber cahaya melalui ayat-ayat al-Qur'an. Kesamaan objek bahasa sastra inilah yang mempertemukan antara tafsir sufi dan psikologi sastra.

C. Psikoanalisis Sastra Sufi membaca Tafsir *Laṭā'if al-Ishārāt*.

Sub bahasan ini mengkaji konsep psikoanalisis sastra sufi dalam pembacaan tafsir *Laṭā'if al-Ishārāt* untuk menjelaskan emosi apa saja yang ditampilkan mufasir dalam penafsiran. Teori psikoanalisis⁶⁴ memfasilitasi diagnosa kejiwaan penulis

⁶³ Linn Wilcox, *Sufism and Psychology*, 130.

⁶⁴ Psikoanalisis pada mulanya adalah sebuah metode terapi untuk mengobati pasien dengan mendeteksi gejala-gejala kejiwaan. Pertama kali diperkenalkan oleh Frued. Pandangan Frued terus berkembang selama kariernya yang panjang. Karir psikoanalisisnya dimulai pada tahun 1896, setelah beberapa tahun Frued buka praktik kedokteran Frued tidak pernah merasa puas dengan caranya mengobati pasien. Frued berpikir untuk merubah cara pengobatannya. Jika selama menjadi dokter ia mencoba melakukan terapi medis, Frued berpikir melakukan semacam upaya psikoterapeutik untuk sebagian besar pasiennya yang ternyata lebih banyak mengalami tekanan jiwa. Terapi itu disebutnya sebagai psikoanalisis. Prinsip terapi yang dilakukan Frued adalah dengan cara mengajak pasien bercakap-cakap, melakukan dialog secara terbuka dengan prinsip asosiasi bebas (*free association*), dan itu mau tidak mau sepenuhnya dilakukan lewat melalui bahasa. Dalam hal ini, yang dimaksud dengan prinsip asosiasi bebas adalah teknik memberikan beberapa kata rangsangan kepada pasien dan pasien diharapkan memberikan reaksi spontan secara bebas terhadap kata-kata rangsangan tersebut. Misalnya, kata pintu akan menimbulkan kata reaksi kunci, kata ayah akan menimbulkan kata reaksi jahat dan sebagainya. Dengan mempelajari beberapa kata reaksi tersebut, dapat diketahui masalah pasien yang barangkali oleh si pasien sendiri tidak disadari. Akan tetapi, dalam beberapa hal cara ini belum memuaskan Frued karena banyak aspek ketidaksadaran yang tidak terungkap sehingga penyembuhannya pun kurang memuaskan. Dari cara asosiasi bebas, Frued mencoba cara hipnotis yaitu teknik tertentu untuk menjadikan pasien setengah sadar atau berkurang kesadarannya sehingga lebih mudah untuk melihat alam ketidaksadaran pasien. Untuk cara ini Frued belajar kepada Charcot di Paris selama satu tahun. Dalam kesempatan itu Frued juga berguru kepada Joseph Breuer, yang kebetulan juga guru Charcot. Akan tetapi, cara hipnotis pun ternyata tidak memuaskan Frued karena eksplorasi ketidaksadaran pasien tidak maksimal sehingga diagnosis yang diberikan juga tidak memuaskannya. Hasil kolektif tulisan tulisan yang luas merupakan sebuah sistem rinci tentang perkembangan kepribadian. Frued mengemukakan tiga struktur spesifik kepribadian yaitu Id, Ego dan

melalui karya tulis yang dihasilkan sebagaimana telah dilakukan dalam studi psikologi sastra. Sigmund Frued (1856-1939), Carl Gustav Jung (1875-1961), dan Alfred Alder (1870-1937) merupakan para kontributor pertama pendekatan psikoanalisis setelah penemunya Sigmund Freud.⁶⁵ Walaupun kajian ini tentang tafsir, tetapi akan sangat membutuhkan konsep-konsep psikoanalisis sastra untuk membuktikan adanya faktor kejiwaan dalam penafsiran yang bernuansa sastra. Oleh karena itu sub bahasan ini dihadirkan penulis untuk menopang kajian tafsir sufi dalam menyingkap emosi di balik sastra sufi.

Tafsir sufi menghadirkan interpretasi al-Qur'an dengan menggunakan kepekaan spiritual pada tahapan-tahapan jiwa sufistik (*maqāmāt*) serta kondisi-kondisi (*aḥwāl*) tertentu. Metodologi interpretasi yang dipakai bersifat ekspresif tanpa menyalahkan dan mengkafirkan pihak-pihak tertentu. Bahasa yang digunakan dalam penafsiran sufi sering kali merepresentasikan poin-poin *maqāmāt* dan *aḥwāl al-sūfiyah* dengan simbol-simbol yang penuh kehalusan rasa. *Maqāmāt* dan *aḥwāl* merupakan bagian kejiwaan sufistik yang bersifat abstrak.

Faktor kejiwaan mufasir berada di balik penafsirannya melalui kemasan bahasa sastra. Untuk menjaga objektifitas persepsi itu perlu teori untuk membaca dan mengkajinya. Teori yang sangat erat berkaitan dengan analisis kejiwaan dalam bahasa sastra adalah teori psikoanalisis sastra, tentu dengan kolaborasi teori-teori tasawuf karena objeknya adalah tafsir yang bergenre tasawuf. Melalui psikoanalisis sastra sufi nantinya diharapkan mampu melahirkan pembacaan baru dalam dunia kritik tafsir sufi.⁶⁶

Penelusuran indikator pengaruh *aḥwāl* dan *maqāmāt al-sūfiyah* mufasir dapat ditelusuri melalui karya tafsir yaitu pengamatan pada gejala-gejala bahasa yang digunakannya. Dalam teori penelitian psikologi kepribadian, keadaan kejiwaan seseorang dapat ditelusuri melalui gerak-gerik, sikap dan bahasa yang digunakannya. John Broadus Watson, seorang ahli psikologi kepribadian dengan metode psikoanalisis menguatkan hal ini, dia menjelaskan bahwa penelitian kepribadian seseorang diteliti dengan mengamati tingkah laku tampak (lahiriah)

Superego. Ketiga struktur tersebut diyakininya terbentuk secara mendasar pada usia tujuh tahun. Struktur ini dapat ditampilkan secara diagramatik dalam kaitannya dengan aksesibilitas bagi kesadaran atau jangkauan kesadaran individu. Id merupakan libido murni atau energi psikis yang bersifat irasional. Id merupakan sebuah keinginan yang dituntun oleh prinsip kenikmatan dan berusaha untuk memuaskan kebutuhan ini. Ego merupakan sebuah pengatur agar id dapat dipuaskan atau disalurkan dalam lingkungan sosial. Sistem kerjanya pada lingkungan adalah menilai realita untuk mengatur dorongan-dorongan id agar tidak melanggar nilai-nilai superego. Sedangkan super ego sendiri adalah bagian moral dari kepribadian manusia. Lihat James F. Brennan, *Sejarah dan Sistem Psikologi* (Jakarta: Pustaka Ilmu, 2006), 54-55.

⁶⁵ Encyclopedia of Psychology.- New York, Chicester, Brisbane, Toronto-, (Singapore: John Wiley & Sons, 1994), Edisi II, Volume 1, 43. Pada mulanya psikoanalisis didasarkan pada kegiatan klinik dalam menangani orang-orang bermasalah. Dengan berjalannya waktu teori psikoanalisis sering digunakan dalam serangkaian penelitian-penelitian cabang ilmu lain seperti kajian sastra untuk mengungkap poin-poin kejiwaan dalam karya tulis.

⁶⁶ Encyclopedia of Psychology.- New York, Chicester, Brisbane, Toronto-, (Singapore: John Wiley & Sons, 1994), Edisi II, Volume 1, 45. Lihat juga Abdul Tawwab Abdul Hadi, *lambang-lambang sufi*. Selain kolaborasi antara tafsir sufi dan psikologi, telah ada kawin silang antara psikologi dan ilmu lain, yaitu antara ilmu sastra dan ilmu psikologi menghasilkan ilmu psikologi sastra. Ini mengindikasikan cabang psikologi telah ditarik ke banyak area interdisipliner ilmu pengetahuan.

dengan memakai metode observasi yang objektif terhadap rangsangan dan jawaban, serta bahasa tulisan dan lisan, dan non verbal yang dipakai untuk memperoleh jawaban tentang kondisi kejiwaan seseorang.⁶⁷

Psikoanalisis sastra sufi bermula dari teori psikoanalisis yang digagas oleh Freud. Teori dasar Freud (1856-1939) tentang psikoanalisis merupakan teori tentang sistem psike topografis manusia yang terdiri dari id, ego, dan super-ego⁶⁸. Tiga rangkai konsep ini dapat dibilang konsep imajiner yang menerangkan konsep perilaku manusia menurut Freud. Menurut Freud, seluruh kegiatan dan aktivitas manusia digerakkan oleh energi naluri (*instincts*). Naluri merupakan suatu keadaan pembawaan yang menentukan arah proses-proses rohaniah. Secara umum naluri memiliki sumber-sumber, maksud, tujuan, dan dorongan-dorongan. Sumber-sumber naluriah antara lain bersifat keperluan jasmaniah seperti rasa lapar, rasa haus, rasa kebutuhan seksual, dan sebagainya. Karena kekuatan sumber naluriah ini manusia mengarahkan aktivitasnya untuk mengatasi rasa lapar, haus, dorongan seksual, dan sebagainya. Tujuan akhir dari kebutuhan naluriah itu adalah meniadakan kebutuhan jasmaniah. Biasanya naluri manusia itu bersifat konservatif karena tujuannya yang selalu sama dan berulang yaitu untuk mengembalikan keadaan seseorang menjadi tenang karena sebelumnya ada proses penegangan karena ada kebutuhan naluriah yang belum terpenuhi.

Freud mengatakan bahwa tempat naluri ada dalam id. Itulah sebabnya, id sering dikatakan merupakan sumber asli dari energi rohaniah.⁶⁹ Penelitian ini dikembangkan oleh S Nizamie, Mohammad Katshu, N Uvais, mereka meneliti hubungan kesehatan mental dan tasawuf. Nizamie dan timnya menganalisis pengalaman manusia dalam, kesehatan dan penyakit, selalu memiliki dimensi spiritual. Spiritualitas diterima sebagai salah satu penentu mendefinisikan kesehatan dan tidak ada lagi yang tersisa tunggal melestarikan agama dan mistisisme. Dalam beberapa tahun terakhir, spiritualitas telah menjadi bidang penelitian dalam ilmu saraf dan psikiatri dan diperluas dalam bidang intervensi terapeutik. Sufisme telah menjadi tradisi spiritual yang menonjol dalam Islam berasal dari pengaruh agama-agama utama dunia, seperti, Kristen dan Hindu dan memberikan kontribusi substansial menuju kesejahteraan rohani dari sejumlah besar orang di dalam dan di luar dunia Muslim. Meskipun tasawuf dimulai pada masa awal Islam dan memiliki banyak Sufi menonjol, maka dalam periode abad pertengahan itu mencapai ketinggian yang besar berpuncak pada banyak sufi dan

⁶⁷ Sarlito Wirawan Sarwono, *Pengantar Psikologi* (Jakarta: Bulan Bintang, 1976), 8. Teori John Broadus Watson dijelaskan oleh Sarlito sebagai sebuah payung teori dalam psikologi empiris dengan aliran nativisme. Individu yang menghayati atau mengalami adalah obyek dari empirisme dan individu yang berkemampuan atau mampu mengalami atau menghayati adalah pandangan nativisme. Psyche dalam menghayati sesuatu itu tidak bisa lepas dari badan atau selalu melalui badan. Begitu juga sebaliknya apabila psyche ingin mengekspresikan sesuatu juga tidak bisa lepas dengan badan. Hubungan kedua fungsi yang ada dalam diri manusia inilah merupakan suatu cerminan bahwa diri (kondisi psikologis/mental) dan tingkah laku manusia itu selalu ditentukan oleh kedua dimensi yang ada dalam diri manusia tersebut, yakni jiwa-raga, jasmani-rohani, psikologis-perilaku dan kepribadian tingkah laku. Jadi tidak gejala-gejala fisik merupakan cerminan dari kondisi psikis.

⁶⁸ Encyclopedia of Psychology, Vol 1,... 51.

⁶⁹ Lihat: Sigmund Freud, *The Future on Illusion*, Editor: James Stracey and Peter Gay (London: WW. Norton & Company, 1989), 120.

pendukung utama mereka. Sufisme ini bertujuan *wuṣūl* kepada dengan Allah melalui realisasi spiritual, jiwa menjadi lembaga ini, dan Allah untuk tidak hanya penyebab dari semua eksistensi tetapi satu-satunya eksistensi nyata. Ini mungkin menyediakan link penting untuk memahami sumber pengalaman religius dan dampaknya terhadap kesehatan mental.⁷⁰

Dalam pandangan Al-Qushairī insting yang dimaksud oleh Frued disebut oleh Al-Qushairī dengan *nafs ammārah*. Lebih detil lagi Al-Qushairī menjelaskan bahwa *nafs ammārah* pada kasus-kasus tertentu tidak selalu berorientasi kepada energi negatif sebagaimana dijelaskan Frued tentang konsep id. Justru *nafs amamarah* mampu menjadi energi positif yang memobilisasi jiwa untuk berbuat baik dan positif jika diubah menjadi *nafs mutmainnah*.⁷¹ Konsep id Frued dapat diperbandingkan dengan konsep *nafs*. Keduanya sama-sama sumber energi awal manusia atau dapat dikatakan insting. Bedanya, id hanya berorientasi pada hal-hal negatif atau sumber awal energi negatif, sedangkan menurut Al-Qushairī id (dalam konsep Frued) tidak selalu bersifat negatif, bahkan dapat juga bersifat positif. Id negatif disebut dengan *nafs ammārah* sedangkan id positif disebut dengan *nafs mutmainnah*. Pada kasus tertentu energi awal manusia yang disebut Frued sebagai id dijelaskan oleh Al-Qushairī dengan istilah jiwa *al-munafiqūn*. Konsep id dengan kategori *nafs ammārah* dalam pandangan tasawuf al-Qushairī masuk kategori jiwa orang-orang munafik yang hanya memprioritaskan pemenuhan kesenangan padahal sebenarnya dia mencari kedamaian. Al-Qushairī menjelaskannya melalui tafsirnya pada QS. Al-Baqarah/2: 8⁷². Al-Qushairī menjelaskan dalam *Lata'if al-Ishārāt* bahwa insting negatif manusia sebagai energi awal mempengaruhi perilaku manusia *al-munafiqūn*. Sebagaimana penjelasannya pada QS. Al-Baqarah/2: 8

ثَبُتُوا عَلَىٰ نِفَاقِهِمْ ، وَدَابُّوا عَلَىٰ أَنْ يَلْبِسُوا عَلَى الْمُسْلِمِينَ ، فَهَتَكَ اللَّهُ أَسْتَارَهُمْ بِقَوْلِهِ : { وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ } كَذَا قِيلَ : مَنْ تَحَلَّى بِغَيْرِ مَا هُوَ فِيهِ ... فَضَحَ الْإِمْتِحَانُ مَا يَدْعِيهِ.⁷³

“Mereka (orang-orang) munafiq teguh pada kemunafikan, bahkan mereka membiasakan diri menyamar sekaligus bergaul dengan orang-orang Muslim. Allah kemudian menunjukkan topeng kemunafikan mereka dengan ungkapan “ Dan sebenarnya mereka tidak beriman”. Hal demikian sebagaimana disyairkan oleh para guru: “Siapa pun yang ber-*tahalli* (tampil/berperilaku) tidak sesuai dengan sebenarnya. Maka menjadi sangat terang benderang apa yang ditampilkannya adalah ujian.”

Penjelasan Al-Qushairī tentang *al-munafiqūn* dapat diperbandingkan dengan konsep id Frued yaitu orang yang belum mampu mengontrol insting negatifnya

⁷⁰S Nizamie; Mohammad Katshu; N Uvais, “Sufism and mental health”, *Indian Journal of Psychiatry, suppl. Suppl 2* 55 (Jan 2013): 215-223.

⁷¹ Muḥammad Abū al-Qāsim ‘Abd al-Karīm al-Qushairī, *al-Risālah al-Qushairiyyah* (Qāhirah: Dār al-Ma’ārif, 1119 H), Juz II, 50.

⁷² وَمِنْ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُونَ بِالْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ, artinya “Dan Sebagian manusia ada yang berkata kami beriman kepada Allah dan hari akhir padahal sebenarnya mereka tidak beriman.”

⁷³ Muḥammad Abū al-Qāsim ‘Abd al-Karīm al-Qushairī, *Lata'if al-Ishārāt* (Beirut: Dar al Kutub al ilmiyyah, 2007), Jilid I, cet. II, 22.

dengan ungkapan *thabatū ‘alā nifāqihim wa da’abū ‘alā an yalbasū ‘alā*. Penjelasannya Al-Qushairī tentang *al-munafiqūn* dijelaskan lagi dalam al-Risalah sebagai jiwa orang yang terhegemoni *nafs ammarah*.

Ada kesamaan atau setidaknya kemiripan konsep *nafs* al-Qushairī dengan konsep id Frued. Frued menjelaskan bahwa Id merupakan energi awal yang terdapat dalam diri manusia yang selalu menuntut untuk dipuaskan/disalurkan. Energi ini dinamakan prinsip kesenangan (*pleasure principle*). Tujuan dari prinsip kesenangan ini adalah untuk membebaskan orang dari ketegangan, atau paling tidak upaya-upaya mengurangi ketegangan, sehingga upaya-upaya untuk mencapai kesenangan itu sekaligus untuk menghindari penderitaan. Menurut Frued upaya untuk mendapatkan kesenangan itu adalah suatu kecenderungan yang universal dalam diri setiap makhluk hidup, khususnya manusia.⁷⁴ Pandangan Frued hampir sama dengan Al-Qushairī, menurut Al-Qushairī *nafs ammarah* juga berorientasi kepada keburukan, pemenuhan hasrat yang membabi buta. Tetapi harus cepat-cepat digaris bawahi, pemenuhan hasrat itu oleh *nafs* itu berbeda orientasi dengan id konsep Frued. *Nafs ammarah* menurut Al-Qushairī mampu dibina menjadi *nafs mutmainnah* yang kemudian manusia dengan nalurinya bukan hanya mengupayakan kepuasan tetapi mengupayakan pemenuhan kedamaian. Disini lah letak perbedaan konsep id Frued dengan Al-Qushairī. Frued menyatakan tujuan dari prinsip kesenangan id untuk mencapai kesenangan sekaligus menghindari penderitaan. Sedangkan menurut Al-Qushairī tujuan pemenuhan hasrat itu adalah pemenuhan kedamaian karena manusia selalu merindukan kedamaian. Al-Qushairī berpendapat bahwa instink awal atau kecenderungan awal manusia adalah mencari kedamaian sebagaimana tersirat dalam asal usul kata manusia yaitu *uns* yang berarti damai.⁷⁵

Ada kemiripan konsep pada Al-Qushairī dan Frued dalam hal teori psikoanalisis. Kemiripan konsep seperti ini pernah pula terjadi pada tokoh lain dalam trilogi agama Ibrahim, Yahudi-Kristen-Islam. Hal ini diperkuat oleh penelitian Bridget Pupillo, dia melakukan studi komparasi tokoh Dante Alighieri dan Nabi Muhammad dalam perspektif tradisi apokaliptik. Data Velame berupa buku “The Commedia” yang berisi puisi-sastra karya Dante dan kitab “al-Mi’raj”, berisi penjelasan eskatologi Islam tentang kisah mi’raj Nabi Muhammad. Pupillo berusaha menjawab permasalahan keterpengaruhan puisi *The Commedia* dengan isi *Kitab al-Mi’raj*. Salah satu poin penting penelitiannya adalah buku eskatologis Islam Latin diakses oleh Dante sebagai sumber inspirasi bagi puisinya. Penyelidikan Pupillo berupaya untuk menggambarkan korelasi struktural, tematik dan diskursif antara Commedia-Kitab al-Mi’raj, dan narasi pendakian sebelumnya dari tradisi apokaliptik Yahudi-Kristen. Selain itu, mempertimbangkan cara-cara di mana penulis dari kedua teks abad pertengahan memanfaatkan kerangka apokaliptik⁷⁶ untuk menyampaikan doktrin identitas pendakian mistis dan kesatuan

⁷⁴ Lihat: Sigmund Frued, *The Future on Illusion*, 59.

⁷⁵ Muḥammad Abū al-Qasim ‘Abd al-Karīm al-Qushairī, *al-Risalah*, Juz II, 35.

⁷⁶ Bridget Pupillo, “Sotto l velame: The “Commedia”, The “Kitab al-Mi’raj” and Apocalyptic Tradition”, The Johns Hopkins University, ProQuest, UMI Dissertations Publishing, 2012. Apokaliptik berasal dari bahasa Yunani artinya menyingkap atau membukakan dan merujuk pada sesuatu yang sebelumnya tersembunyi dan sekarang telah disingkapkan. Apokaliptik merupakan jenis

ilahi. Proyek penelitian Pupilo ini menegaskan ramahnya pertukaran ide cahaya yang terjadi antara masyarakat dari tiga agama Ibrahim, sehingga tradisi sastra yang kaya batas-batas budaya dan agama dapat dijembatani.⁷⁷

Insting negatif yang disebut sebagai id oleh Frued digambarkan Al-Qushairī melalui syairnya diatas. Al-Qushairī menyebutnya dengan jiwa yang hanya mementingkan perilaku pemenuhan kepuasan tanpa mempertimbangkan kebenaran “*man taḥallī bi ḡhayri mā huwa fīh*”. Berikutnya Al-Qushairī mengidentifikasikan perilaku orang-orang yang mempunyai insting awal yang negatif sebagai berikut:

ولما تجردت أقوالهم عن المعاني كان وبال ما حصلوه منها أكثر من النفع الذي توهموه فيها ، لأنه تعالى قال : {
إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ} [النساء : ١٤٥] ولولا نفاقهم لم يزد عذابهم^{٧٨}

“Ketika kata-kata mereka jauh dari makna sebenarnya, maka mara bahaya (keburukan) yang mereka peroleh lebih dahsyat dari kemanfaatan yang mereka idam-idamkan. Karena Allah berfirman: Sesungguhnya orang-orang munafik berada di bagian neraka paling bawah. [al-Nisā; 145] Kalau bukan karena kemunafikan mereka siksaan mereka tidak akan ditambah-tambah.”

Menurut al-Qushairī pada kasus-kasus tertentu jiwa yang sudah terbiasa terhegemoni –apa yang diistilahkan Frued dengan- id atau bisa dikata *nafs ammārah* oleh al-Qushairī maka dia akan mengaktualisasi perilaku yang negatif bahkan membahayakan dirinya. Sebagaimana al-Qushairī menyebutnya dengan *kāna wibālu ma ḡsalūhu minhā akthar min al-naʿi al-ladhī tawahhamūhu* (mara bahaya/keburukan) yang mereka peroleh lebih dahsyat dari kemanfaatan yang mereka idam-idamkan.) Lebih detil al-Qushairī mengidentifikasikan karakteristik orang yang dipengaruhi insting negatif. Dia menjelaskan bahwa

ويقال لما عَدِمُوا صدق الأحوال لم ينفعهم صدق الأقوال ، فإن الله تعالى قال : { والله يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ
لَكَاذِبُونَ } [المنافقون : ١] فكانوا يقولون نشهد أنك لرسول الله ، وكذلك من أظهر من نفسه ما لم يتحقق
به افتضح عند أرباب التحقيق في الحال ، وقيل :

أيها المدعي سليمى هواها ... لستَ منها ولا قلامة ظفر

tulisan mengenai pernyataan ilahi yang berasal dari masyarakat Yahudi kurang lebih antara tahun 250 SM dan 100 SM yang kemudian diambil alih and diteruskan oleh gereja. Sastra apokaliptik sendiri muncul setelah kemerosotan peran kenabian di Israel dan tekanan dari situasi politik yang dialami bangsa Yahudi pada periode Helenistik. Ciri utama sastra apokaliptik adalah penggunaan symbol-simbol, penekanan pada sosok malaikat dan menunjuk pada satu zaman penyelamatan.

⁷⁷ Bridget Pupillo, “Sotto l velame: The “Commedia”, The “Kitab al-Mi’raj” and Apocalyptic Tradition”, The Johns Hopkins University, ProQuest, UMI Dissertations Publishing, 2012. Subjek penelitian ini adalah sastra Perbandingan; literatur Medieval, sastra Romantis, sastra Timur Tengah; Perbandingan, sastra Perbandingan, sastra Abad Pertengahan, sastra Romantis, sastra Timur Tengah .11 February 2013, 02:29.

⁷⁸ Muḥammad Abū al-Qāsim ‘Abd al-Karīm al-Qushairī, *Laṭā’if al-Ishārāt* (Bairūt: Dar al Kutub al ilmiyyah, 2007), Jilid I, cet. II, 23.

إِنَّمَا أَنْتَ فِي هَوَاهَا كَوَاوٍ... أُلْصِقْتَ فِي الْهَجَاءِ ظِلْمًا بِعَمْرٍو⁷⁹

“Dikatakan bahwa ketika mereka kehilangan kebenaran perilaku maka perkataan mereka tidak akan mampu memberi guna manfaat. Allah swt berfirman: Dan Allah menjadi saksi bahwa orang munafik adalah pembohong. [al-Munāfiqūn : 1] padahal pada saat yang sama mereka mengatakan kami bersaksi bahwa engkau adalah benar-benar Rasulullah (utusan Allah). Demikian juga berlaku pada orang yang memperlihatkan perilaku yang bukan sebenarnya maka perilaku yang disembunyikan itu akan menjadi jelas bagi orang yang ahli hakikat. Dikatakan dalam syair berikut “:

“Wahai para pengaku-ngaku selamatkanlah hawa nafsunya, karena engkau bukan dari golongan mereka bukan juga seperti pemotong kuku. Tapi Anda berada dalam hawa nafsunya seperti huruf wawu yang disisipkan dalam ejaan dalam lafal بعمرٍو dengan zalim”.

Menurut Al-Qushairī hegemoni insting negatif atau id yang tidak dapat dikendalikan oleh –dalam istilah Freud super ego- *al-qalb al-rabbānī* menurut al-Qushairī dapat meracuni jiwa (nafs) manusia. Perilaku mereka akan menyimpang dari nilai-nilai luhur masyarakat dan agama. Mereka akan berani mencari celah untuk pemenuhan kesenangan dan pemuasan *nafs ammārah* atau id secara membabi buta, melanggar batas-batas kemanusiaan dan batas ketuhanan. Akhirnya terjadilah apa yang disebut Al-Qushairī dengan syairnya penzaliman seperti huruf *waw*. Al-Qushairī menggambarkan bentuk kezaliman dengan cara yang unik. Dia membuat perumpamaan huruf waw dalam lafal *bi ‘amrin* yang menyertakan huruf *waw*. Waw dalam lafal ini tidak berfungsi maksimal, seharusnya dia tidak ada karena tanda ‘irab jar tidak ada yang menggunakan waw. Fungsi *waw* hanya sekedar membedakan antara lafal ‘*umar* dan ‘*amr* . ini berarti tidak berfungsinya *waw* secara maksimal. Begitu juga manusia yang zalim dengan pemenuhan kesenangan dan kepuasan yang tidak memperhatikan batas-batas peran manusia dia akan seperti waw yang tidak berfungsi maksimal.

Dalam konsep Freud, cara kerja id dimonitor oleh super ego supaya tidak berbuat atau berperilaku yang bertentangan dengan norma. Konsep super ego berkebalikan dengan konsep id, super-ego adalah potensi atau energi yang mewakili alam ideal, realitas hati nurani, sesuatu yang bercita-cita ke arah kesempurnaan dan kebaikan. Super-ego adalah kekuatan moralitas dalam diri manusia yang muncul dan dipelihara melalui kebudayaan, peran orang tua, nilai, etik. Namun demikian, id dan super-ego bekerja secara irasional. Dalam hal ini, walau super-ego dapat menghukum id (lewat aktualisasi ego), tetapi kekuatan super-ego hanya bisa menghukum secara moral, tidak lebih dari itu.⁸⁰ Gustav Jung menjelaskan bahwa super ego, merupakan komponen sosial yakni moral yang menimbang

⁷⁹ Muḥammad Abū al-Qāsim ‘Abd al-Karīm al-Qushairī, *Laṭā’if*, Jilid I, ..., 23.

⁸⁰ Lihat: Sigmund Freud, *The Future on Illusion*, 29.

kepribadian. Id bisa didefinisikan secara sederhana sebagai komponen biologis sebagai sumber utama energi psikis dan insting.⁸¹ Dalam pandangan Al-Qushairi apa yang disebut super ego oleh Frued disebut oleh Al-Qushairi dengan *al-qalb al-rabbani* (hati kebertuhanan) yang selalu membimbing manusia ke arah kebaikan. Kadangkala *al-qalb al-rabbani* (hati kebertuhanan) dapat mengalahkan *nafs ammarah* tetapi tidak jarang *nafs ammarah* yang mengalahkan *al-qalb al-rabbani* (hati kebertuhanan). Sistem monitoring qalb terhadap jiwa sangat dipengaruhi oleh apa yang disebut Al-Qushairi dengan *maqam* (tingkatan) keimanan dan kedekatan seseorang dengan al-Haqq, yaitu Allah yang Maha Benar. Semakin jauh dia dengan al-Haqq maka dia hanya menggunakan standar monitoring dengan lingkungan dan budaya. Sebaliknya semakin dekat dia dengan al-Haqq maka dia selalu merasa diawasi oleh Allah *al-Haqq*.⁸²

Dalam jiwa manusia menurut Frued terjadi dialog antara id dan super ego untuk saling menekan dan saling mengontrol. Dalam banyak hal id dapat dikontrol oleh ego. Namun demikian, bagaimanapun juga id adalah suatu sisi gelap dalam diri manusia yang hanya dapat dilihat gejala-gejalanya.⁸³ Proses tawar-menawar yang berjalan secara batin dalam jiwa antara kekuatan id dan super-ego, diaktualisasikan dalam ego tidak seluruhnya berjalan dengan lancar. Hal tersebut terjadi karena setiap kekuatan memiliki kateksis dan anti *kateksis*-nya sendiri-sendiri. Keberadaan *kateksis* (tenaga pendorong) dan *anti kateksis* (tenaga penekan) ini ikut menentukan jalannya proses tawar menawar di ataran dua kekuatan dalam diri manusia. Karena pada tingkat lanjut akan berhubungan dengan sistem memori dalam diri manusia.⁸⁴ Dalam hal ini akan terjadi apa yang biasa disebut dengan frustrasi dalam (*internal frustration*) dan frustrasi luar (*external frustration*).

⁸¹ Encyclopedia of Psychology, Vol 1, 40-41.

⁸² Muḥammad Abū al-Qāsim ‘Abd al-Karīm al-Qushairī, *al-Risālah*, Juz II, 67.

⁸³ Encyclopedia of Psychology, Vol 1, 40-41. Perlu digarisbawahi bahwa pada dasarnya tidak ada batas yang tegas di antara ketiga sistem tersebut di atas. Nama-nama tersebut, tidak lebih hanya sekadar nama- nama yang bisa jadi tidak berarti apa-apa jika dihadapkan dalam diri manusia sesungguhnya. Nama-nama tersebut tidak lebih penamaan itu sendiri berdasarkan suatu kecenderungan tentang berbagai gejala manusia dan kemanusiaan. Dengan penamaan tersebut, paling tidak ada upaya-upaya identifikasi agar usaha untuk memahami fenomena manusia menjadi lebih mendekati kepastian. Dalam proses lebih lanjut dari penelitiannya itulah Frued mulai mempelajari mimpi, yaitu sesuatu yang secara naluriah terjadi karena ada yang ditekan dalam kehidupan sehari-hari. Hal yang ditekan tersebut membutuhkan penyaluran secara alami sehingga Frued merasa yakin mimpi pasti mewakili atau menandakan sesuatu. Berdasarkan kajian Frued tentang mimpi ia menulis buku *The Interpretation of Dreams* pada tahun 1890 yang kemudian diterbitkan pada tahun 1900. Dalam buku tersebut, Frued memperkenalkan beberapa istilah seperti kompleks Oidipus, insting seksual, resistensi, sehingga banyak pembaca yang mempelajari secara serius sering salah paham dengan penjelasan yang ditawarkan Frued tersebut. Itulah sebabnya, pada mulanya teori psikoanalisis yang dikembangkan Frued sama sekali tidak menarik perhatian, bahkan secara relatif tidak banyak yang membicarakannya. Pengalaman Frued berhadapan dengan para pasiennya, yang sebagian besar adalah pasien-pasien neorotis, menyebabkan Frued mengembangkan suatu pendekatan yang berpusat pada subjek. Pendekatan ini menekankan pada suatu interpretasi tentang manusia. Pendekatan yang digunakan Frued mengarah kepada hermeneutis-subjektif. Pendekatan interpretatif inilah yang sekarang sering dinamakan dengan hermeneutik.

⁸⁴ Lihat: Sigmund Frued, *The Future on Illusion*, Editor: James Stracey and Peter Gay (London: WW. Norton & Company, 1989), 81.

Kegagalan karena rintangan dari dalam diri sendiri disebut dengan frustrasi dalam. Keadaan yang mengecewakan disebabkan ada kegagalan di luar kekuasaan orang bersangkutan disebut dengan frustrasi luar. Freud menambahkan proses kebudayaan yang selalu merepresi, menyebabkan manusia lama kelamaan terbiasa frustrasi sehingga sering tidak lagi disadarinya. Berbagai keinginan dan kemauan yang tertekan tersebut, secara tidak disadari mengalami peredaan terutama ketika manusia tidur, misalnya dengan mimpi.

Dari konsep id, super ego dan ego teori Freud berkembang ke arah teori tentang kecemasan. Kecemasan berkembang dari konflik antara sistem id, ego dan superego tentang sistem kontrol atas energi psikis yang ada. Menurut Freud kecemasan itu ada tiga: kecemasan realita, neurotik dan moral. Kecemasan realita adalah rasa takut akan bahaya yang datang dari dunia luar dan derajat kecemasan semacam itu sangat tergantung kepada ancaman nyata. Kecemasan neurotik adalah rasa takut kalau-kalau instink akan keluar jalur dan menyebabkan seseorang berbuat sesuatu yang dapat membuatnya terhukum. Kecemasan⁸⁵ moral adalah rasa takut terhadap hati nuraninya sendiri. Orang yang hati nuraninya cukup berkembang cenderung merasa bersalah apabila berbuat sesuatu yang bertentangan dengan norma moral.⁸⁶

Identifikasi kepribadian atau karakter manusia dengan mendasarkan pada konsep id, super ego dan ego dapat diterapkan dalam penelusuran karakter dan psikologi penulis berdasarkan bahasa yang digunakan dalam karya. Hasil karya tulis yang telah didekati dengan konsep Freud diantaranya adalah karya sastra. Tafsir sufi dengan ragam bahasa sastra dapat dipersamakan dengan karya sastra. Indikasi kesamaan antara tafsir sufi dan sastra keduanya mempunyai nilai sastra. Keduanya juga mempunyai kedekatan dengan proses penulisan yang menggunakan pendekatan rasa dan perasaan. Karya tafsir sufi yang sarat sentuhan sastra merupakan hasil kerja atau kreasi manusia (mufasir). Keniscayaan apapun yang terdapat dalam karya tafsir sufi tidak dapat dilepaskan dari orang yang menciptakannya. Dalam pemahaman psikoanalisis Freud, kepribadian atau

⁸⁵ Lihat Sigmund Freud, *The Future on Illusion*, 20. Menurut Freud untuk menghadapi tekanan kecemasan yang berlebihan, sistem ego terpaksa mengambil tindakan ekstrim untuk menghilangkan tekanan yang disebutnya dengan mekanisme pertahanan. Ada beberapa mekanisme pertahanan yang penting dalam teori Freud. Pertama represi, merupakan sarana pertahanan yang bisa mengusir pikiran serta perasaan yang menyakitkan dan mengancam keluar dari kesadaran. Kedua memungkir, ini merupakan cara mengacaukan apa yang dipikirkan, dirasakan, atau dilihat seseorang dalam situasi traumatik. Ketiga pembentukan reaksi, merupakan proses menukar suatu impuls atau perasaan yang menimbulkan kecemasan dengan melawannya dalam kesadaran. Keempat, proyeksi, ini merupakan proses memantulkan sesuatu yang sebenarnya terdapat dalam diri kita sendiri ke dunia luar. Kelima, penggeseran, merupakan suatu cara untuk menangani kecemasan dengan menyalurkan perasaan atau impuls dengan jalan menggeser dari objek yang mengancam ke sasaran yang lebih aman. Keenam, rasionalisasi, ini merupakan cara beberapa orang menciptakan alasan yang masuk akal untuk menjelaskan lemahnya ego yang tereliminasi oleh keadaan. Ketujuh, sublimasi ini merupakan suatu cara untuk mengalihkan energi seksual ke saluran lain, yang secara sosial umumnya bisa diterima, bahkan ada yang dikagumi. Kedelapan, regresi yaitu berbalik kembali kepada perilaku yang dulu pernah mereka alami. Kesembilan, introjeksi, yaitu mekanisme untuk mengundang dan sekaligus menelaah sistem nilai atau standar orang lain, kesembilan, kompensasi, kesepuluh ritual dan penghapusan.

⁸⁶ Lihat: Sigmund Freud, *The Future on Illusion*, 89.

karakter manusia ikut menentukan sosok keberadaan karya yang dihasilkan oleh olah rasa. Satu hal yang dapat dikatakan tentang karya tafsir sufi dengan menggunakan kaca mata psikoanalisis bahwa pada dasarnya mufassir sebagai manusia adalah makhluk yang penuh dengan kontradiksi tempat bertarungnya dinamika id dan super-ego dalam rangka memperebutkan kesadaran ego. Kontradiksi tersebut terjadi terus menerus sepanjang hidup manusia. Kemenangan di antara dua dinamika tersebut akan menentukan karakter atau kepribadian manusia. Dalam posisi tersebut, karya tafsir sufi sebagai kerja kreasi manusia ikut ditentukan seberapa jauh psikologi kontraktif tersebut mempengaruhi bentuk, jenis, dan sifat karya tafsir sufi.

Dalam teori Freud, seseorang yang mengalami suatu kondisi kejiwaan akan mengungkapkan gejala-gejala kejiwaannya melalui alam bawah sadarnya. Seseorang akan bercerita dan berbicara tentang ungkapan-ungkapan yang akan sering berkorelasi. Dari situ dapat analisis kondisi kejiwaan apa yang melingkupi seseorang.⁸⁷ Pada kasus penafsiran Al-Qushairi ini juga berlaku demikian, ketika seseorang sedang mengalami kondisi rindu kepada kekasihnya maka gejala itu akan tampak dari hasil tulisan, atau ungkapan-ungkapan yang didesain oleh alam bawah sadar mufassir untuk mengungkapkan perasaan itu. Dengan kaca mata psikoanalisis Freud, komentar-komentar Al-Qushairi dalam *Laṭā'if al-Ishārāt* dapat dijelaskan faktor-faktor id dan super egonya atau *nafs* dan *al-qalb al-rabbānī*-nya berdasarkan ego atau aktualisasi bahasa yang yang digunakan. Tingkatan-tingkatan *maqām* (*maqām* dan *aḥwāl* mendasarkan diri pada *al-qalb al-rabbānī*) sebagai super ego yang mengontrol “norma-norma kebutuhanan”. Kasus ini dapat kita lihat dalam penafsiran Al-Qushairi dalam menjelaskan keadaan (*ḥāl*) jiwa tasawuf di mana Al-Qushairi menghubungkan antara percaya pada perkara-perkara gaib sebagaimana yang ditunjuk bagian awal ayat dengan *maqām* salat khusus. Al-Qushairi menjelaskan bahwa

وَأَمَّا إِقَامَةُ الصَّلَاةِ فَالْقِيَامُ بِأَرْكَانِهَا وَسُنَنِهَا ثُمَّ الْغِيْبَةُ عَنْ شَهْوَاهَا بِرُؤْيَا مَنْ يُصَلِّي لَهُ فَيَحْفَظُ عَلَيْهِ أَحْكَامَ الْأَمْرِ بِمَا يَجْرِي عَلَيْهِ مِنْهُ ، وَهُوَ عَنْ مَلَاظَمَتِهَا مَحْوٍ ، فَنَفْسُهُمْ مُسْتَقْبِلَةُ الْقِبْلَةِ ، وَقُلُوبُهُمْ مُسْتَعْرِقَةُ فِي حَقَائِقِ الْوَصْلَةِ⁸⁸

“Mendirikan salat berarti menjalankan rukun dan tradisi dan kemudian tidak merasakan itu dengan melihat (ru'yah) Allah yang menjadi tujuan salat. Perintah yang diwajibkan tetap dilakukan melalui sesuatu yang datang dari Allah. Jiwa mereka menghadap kiblat, sementara hatinya bersatu dalam hakikat kesatuan”. Kemudian Al-Qushairi menjelaskan bagaimana konsep keseimbangan antara *shuhūd* syariah dan *shuhūd* hakikat.”

Al-Qushairi menggambarkan aktualisasi keadaan (*ḥāl*) jiwa fana dengan syair berikut:

⁸⁷ K. Bertens, *Psychoanalysis*, 50

⁸⁸ Muḥammad Abū al-Qāsim ‘Abd al-Karīm al-Qushairī, *Laṭā'if*, Jilid I, 19.

أراني إذا صَلَّيْتُ يَمَمْتُ نحوها بوجهي وإنْ كان المصلِّي ورائي
أصلي فلا أدري إذا ما قضيتها اثنتين صليت الضحا أم ثمانيا⁸⁹

Kemudian Al-Qushairī menggambarkan dengan sangat rapi antara keadaan jiwa salat dengan *shuhūd al-ghaib* dengan keadaan salat para sahabat Nabi.

وإن أصحاب العموم يجتهدون عند افتتاح الصلاة ليردوا قلوبهم إلى معرفة ما يؤدون من الفرض ، ولكن عن أودية الغفلة ما يرجعون . أما أهل الخصوص فيردون قلوبهم إلى معرفة ما يؤدون ولكن عن حقائق الوصلة ما يرجعون؛ فشتان بين غائب يحضر أحكام الشرع ولكن عند أوطان الغفلة ، وبين غائب يرجع إلى أحكام الشرع ولكن عند حقائق الوصلة

“orang yang percaya pada yang gaib *bi shuhūd al ghaib* (dengan menyaksikan yang gaib) sebenarnya *ghāba* /tidak menyaksikan yang gaib itu, dan *sāra ghaiban lil ghaibi* (menjadi tidak sadar karena yang gaib itu). Mendirikan salat berarti menjalankan rukun dan tradisi dan kemudian tidak merasakan itu dengan melihat (ru’yah) Allah yang menjadi tujuan salat. Perintah yang diwajibkan tetap dilakukan melalui sesuatu yang datang dari Allah. Jiwa mereka menghadap kiblat, sementara hatinya bersatu dalam realitas kesatuan”.

Penafsiran ini menunjukkan doktrin sufistik Al-Qushairī tentang *fanā al-fanā* (fana setelah fana). Pengalaman fana yang dirasakan Al-Qushairī sebagai dasar id positif (*nafs mutmainnah*) direfleksikan dengan ego (aktualisasi) bersatunya jiwa dan hati ketika melaksanakan salat. Mampu seolah-olah ru’yah / melihat Allah yang menjadi tujuan salat. Di luar salat Al-Qushairī merefleksikan jiwa fana dengan meluruhkan potensi kesadaran melalui *shuhūd* (kedahsyatan menyaksikan) Allah. Penjelasan-penjelasan ini dibungkus dengan bahasa yang bersajak, mudah dilafalkan dan sarat makna. Al-Qushairī mengatakan

ومن آمن بالغيب بشهود الغيب غاب في شهود الغيب فصار غيباً يغيب⁹⁰ .

Artinya: Orang yang percaya pada yang gaib *bi shuhūd al ghaib* (dengan menyaksikan yang gaib) sebenarnya *ghāba* /tidak menyaksikan yang gaib itu, dan *sāra ghaiban yaghību* (menjadi tidak sadar karena yang gaib itu).

Al-Qushairī menampakkan ego (sebagai bahasa aktualisasi) iman kepada hal gaib dengan memunculkan simbol super ego *mushāhadah* atau mempersaksikan (hadir) kepada Allah. Dalam tafsir ayat ini Al-Qushairī lebih memperlihatkan faktor rububiyahnya atau super ego dari pada id nya (*nafs*). Id, dan super ego sama-sama berada dalam jiwa yang tidak nampak. Untuk mendiagnosa apakah seseorang terhegemoni id ataukah super ego maka, Freud membuat konsep ego sebagai aktualisasi id atau super ego. Ego adalah aktualitas kepribadian seseorang. Ego lah

⁸⁹ Muḥammad Abū al-Qāsim ‘Abd al-Karīm al-Qushairī, *Laṭā’if*, Jilid I, 19.

⁹⁰ Muḥammad Abū al-Qāsim ‘Abd al-Karīm al-Qushairī, *Laṭā’if*, Jilid I, 19.

yang mengatur hubungan timbal balik antara seseorang dengan dunia. Dalam hal ini, ego berkebalikan dengan id, jika id dikuasai prinsip kesenangan, ego justru dikuasai prinsip kenyataan (*reality principle*).⁹¹ Al-Qushairī masuk dalam ranah proses sekunder yang dalam pandangan Freud merupakan upaya menemukan atau menghasilkan kenyataan dengan cara-cara tertentu yang dikembangkan berdasarkan pikiran atau akal. Hasil dari kenyataan (ego) adalah bahasa tafsir yang digunakan Al-Qushairī, insting yang ditampilkan adalah super ego yang menemukan pemecahan soal atau pemikiran dengan *mushāhadah*. Super ego yang ditunjukkan dengan *mushāhadah* dan ego ditunjukkan dengan bahasa tafsir di atas ini menurut Freud berproses dengan ingatan diperkuat dengan membentuk asosiasi antara kenang-kenangan dan dengan memperkembangkan suatu sistem penandaan yang dalam hal ini disebut bahasa.⁹²

Komentar-komentar Al-Qushairī secara konsisten ditulis dengan gaya sastra Arab yang selalu menunjukkan unsur-unsur id atau super egonya. Tentu unsur-unsur id dan super ego yang ditampilkan Al-Qushairī sangat dipengaruhi oleh jiwa tasawufnya yang bersandar pada maqām dan ahwāl sesuai dengan jiwa ayat ataupun jiwa Al-Qushairī sendiri. Jiwa Al-Qushairī sendiri dibuktikan dengan penggunaan tafsir yang menggunakan pola prosa yang berima, sajak puisi dengan bahasa sastra yang melimpah. Sering juga menggunakan perumpamaan dan metafora yang sangat kuat ditambah dengan balutan syair-syair cinta jauh melebihi dari yang ditemukan dalam tafsir sufi lain tafsir al-Sulamī misalnya.

D. Aktualisasi Kondisi Kejiwaan Al-Qushairī dalam *Laṭā'if al-Ishārāt*.

Setiap karya tafsir tidak dapat dilepaskan dengan kondisi kejiwaan mufasir selain bidang keilmuan dan ideologi sebagai latar belakang instrinsik seorang mufasir. Nasr Ḥāmid mengambil contoh sekaligus memetakan kedua faktor tersebut. Faktor ekonomi, sosial, budaya dan politik menyumbang sebagai faktor ekstern. Sedangkan keahlian, ideologi serta kondisi psikologi menyumbangkan faktor intern mufassir.⁹³ Hal ini masuk akal, kita akan menjumpai produk tafsir yang berbeda bahasa dan konten serta obyek-obyek budaya yang dijelaskan antara *tafsīr al-Ṭabarī*, *tafsīr ibn Kathīr* di satu sisi dengan *tafsīr al-Mannār*, *tafsīr al-Baghawī* di sisi yang lain. Kita akan mendapatkan banyak obyek budaya dalam masing-masing produk tafsir yang jauh berbeda. Cara menjelaskan dengan gaya metaforisasi yang menggunakan objek budaya yang sesuai dengan zaman masing-masing mufassir. Ini merupakan bukti bahwa budaya banyak memberi kontribusi terhadap produk tafsir.

Model al-Qushairī dalam penafsirannya secara konsisten menggunakan gaya sastra Arab yang mengeksplorasi pengalaman-pengalam rohani dalam bentuk syair. Pengalaman al-Qushairī menopang penjelasan tasawufnya dengan menggunakan istilah tasawuf yang juga digunakannya dalam *al-Risālat al-Qushairiyyah*. Keberadaan pengalaman mistik seorang sufi menjadi bahan penelitian beberapa

⁹¹ Encyclopedia of Psychology, Edisi II, Volume 1, 40-41.

⁹² Encyclopedia of Psychology, Edisi II, Volume 1, 59.

⁹³ Nasr Ḥāmid Abū Zayd, *Falsafāt Ta'wil Ibn 'Arabi* (Bairūt: Dār al-'Ilm wa al-Nashr, 1995),

sarjana barat. Katherine A MacLean; Jeannie-Marie S Leoutsakos; Matthew W Johnson; Roland R Griffiths satu tim melakukan penelitian empiris tentang mengukur kadar pengalaman mistik dengan zat Psilocybinhalusinogen. Salah satu kesimpulan penting dari penelitian MacLean dan timnya adalah setiap manusia mempunyai potensi mistik dengan kadar yang berbeda-beda. Baik yang percaya kepada agama maupun atheis mereka tetap mempunyai sisi mistik dalam jiwa mereka.⁹⁴ Tasawuf ingin menyentuh sisi mistik yang dimiliki setiap manusia dengan mengajak mereka kepada *al-Mala' al-A'la'*. Al-Qur'an dipahami dan dibaca sebagai sebuah tafsir dengan sangat berorientasi kepada mistisisme kejiwaan. Oleh karena itu tafsir sufi lebih responsif terhadap gejala-gejala psikologi dari pada gejala-gejala sosial.

Latā'if al Ishārāt karya Al-Qushairī menggunakan bahasa simbolis dan sastra yang dapat dipahami dengan halusnyanya perasaan. Bahasa simbolis dan sastra yang digunakan dalam penafsiran digubah dalam bentuk prosa dan syair. Al-Qushairī mengemas penafsiran al-Qur'an dalam bentuk *ghazal-ghazal* syair yang digunakannya untuk menjelaskan al-Qur'an sekaligus merepresentasikan perasaan-perasaan sufistiknya. Dalam surat al-Nās saja Al-Qushairī menggunakan bahasa-bahasa emosi dengan kata-kata kunci yang beraneka ragam. Aneka situasi kejiwaan sufi yang mendalam mampu memberi efek terhadap tingkah laku dan pikiran seseorang yang pada akhirnya membentuk sebuah perilaku yang dikendalikan oleh ketaksadaran yang membentuk pola kepribadian yang berpengaruh kuat terhadap jiwa. Al-Qushairī dengan jelas mengaktualisasikan kejiwaannya (*maqām* sufi) dalam *Latā'if al-Ishārāt*. Salah satu contoh aktualisasi kejiwaannya (dalam hal ini ekspresi psikologi tasawuf), dia memberikan penafsiran kata *yu'minūna bi al-gaib*⁹⁵ dengan sangat kental menggunakan elaborasi-elaborasi emosi kerinduan kepada Tuhan. Untuk mengaktualisasi emosi kerinduannya Al-Qushairī membutuhkan empat bait syair yang menggambarkan kerinduan kepada Tuhan. Dia menjelaskan bahwa iman kepada yang gaib secara sempurna hanya dapat dilakukan oleh orang yang mempunyai lampu penerang kegaiban dan *mukāshafah*. Kondisi *mukāshafah* sendiri itu digambarkan Al-Qushairī dalam syair-syair kerinduan dan keasyikan seorang hamba dengan Pencipta. Berikut ini tafsir surat al-Baqarah ayat ke tiga

لَيْلِي مِنْ وَجْهِكَ شَمْسُ الضُّحَا وَظِلَامُهُ فِي النَّاسِ سَارِي
وَالنَّاسُ فِي سَدَفِ الظَّلَا م وَنَحْنُ فِي ضَوْءِ النَّهَارِ
طَلَعَتْ شَمْسٌ مِنْ أَحْبَابِكَ لَيْلًا ... فَاسْتِضَاءَتْ وَمَا لَهَا مِنْ غُرُوبٍ
إِنْ شَمْسُ النَّهَارِ تَغْرُبُ بِاللَّيْلِ ... وَشَمْسُ الْقُلُوبِ لَيْسَتْ تَغِيبُ⁹⁶

⁹⁴ Katherine A MacLean; Jeannie-Marie S Leoutsakos; Matthew W Johnson; Roland R Griffiths, "Factor Analysis of the Mystical Experience Questionnaire: A Study of Experiences Occasioned by the Hallucinogen Psilocybin", *Journal for the Scientific Study of Religion* 51. 4 (Dec 2012): 721. <http://search.proquest.com/docview/1223839416?accountid=133190>

⁹⁵ QS. Al-Baqarah/2: 3

⁹⁶ Muḥammad Abū al-Qāsim 'Abd al-Karīm al-Qushairī, *Latā'if*, Jilid I, 18-19.

Malamku ini selalu bersama wajah-Mu bak waktu matahari di saat duha – padahal
 gelapnya malam bagi manusia terus berjalan
 Pada saat manusia merasakan berada di pucuk kegelapan malam - Justru kami
 merasakannya seperti terangnya siang
 Di malam petang, matahari para kekeasih-Mu telah terbit –terang bercahaya dan
 tak pernah padam
 Sesungguhnya mataharinyang siang tenggelam dengan hadirnya malam, tetapi
 mataharinyang hati takkan pernah sirna.”

Al-Qushairī dengan syairnya berusaha menjelaskan tipologi struktur *maqāmāt ṣūfiyyāt* dalam bahasa syair yang bermuara pada titik-titik tertentu dalam *maqām* tasawuf. Eksplorasi yang dilakukan Al-Qushairī terhadap tafsir al-Qur’an dengan dengan metode syair menjadikan karyanya sebagai karya dengan keunikan khusus dalam kajian tafsir maupun sastra sufi. Bahasa irfani Al-Qushairī, khususnya *ghazal-ghazal* yang ia gubah dalam menjelaskan makna-makna perasaan jiwa dalam syair tafsirnya merupakan bahasa yang sarat dengan rahasia dan takwil.⁹⁷ Dalam sisi sastra sufi Al-Qushairī bisa dikategorikan pujangga sufi sebagaimana Rumi. Bahasa-bahasa pujangga-arif seperti Rumi, Hafiz, Sa’di dan Baba Ṭāhir juga kurang lebih sama, banyak mewariskan karya-karya kontemplatif yang sarat dengan takwil-takwil terhadap ayat al-Qur’an dan hadis.

Bahasa Al-Qushairī merupakan bahasa tasawuf sebagai media menyingkap hakikat. Rahasia hermeneutika irfani al-Qushairī dan pujangga-pujangga yang bercorak gnostik bersumber dari penjelasan makna-makna dan “keinginan” irfaninya. Al-Qushairī dalam hal ini adalah pujangga yang arif. Dia mampu mensublimasikan proses kreatif takwilny ke dalam media sastra syair yang menyentuh perasaan, berkarakter, kuat dan kokoh dalam menjelaskan keinginan dan kondisi perasaannya. Rahasia multi makna dan tiadanya penentuan makna dalam *ghazal-ghazal*⁹⁸ mencapai puncaknya. Teks yang sarat dengan rahasia, dari

⁹⁷ Lihat Muḥammad Abū al-Qāsim ‘Abd al-Karīm al-Qushairī, *Laṭā’if* Jilid I, cet. II, *Tafsir al-Qushairī* menjelaskan ayat-ayat dengan memakai bahasa syair dengan simbol-simbol yang mengandung kedalaman pemahaman tasawuf. Misalnya pada ayat ke 16 surat al-Barah Dia menggunakan tiga syair untuk menjelaskan ayat ini selain uraian-uraian yang sarat sentuhan-sentuhan tasawuf.

كنتَ السَّوادَ لمقلتي ... فيكي عليك الناظر
 من شاء بعدك فليمت ... فعليك كنت أحاذر

⁹⁸ Sebagai contoh praktik takwil simbolis terhadap ayat-ayat al-Qur’an. Rumi menjelaskan *aṣḥāb al-kahf* adalah wali-wali Tuhan. Rumi mengartikannya dengan pembenci tidur, setiap perubahan dan berdiri, mereka tergiring tanpa taklif dalam perbuatan. Pada perbuatan tanpa kabar ihwal *dhāt al-yamīn*, *dhāt al-shimāl*. Apa gerangan *dhāt al-yamīn*. *Dhāt al-Shimāl*, segala aktivitas raga. Keduanya dialami oleh Awliya. Tanpa berita ihwal keduanya bak suara Jika suaramu memperdengarkan kebaikan dan keburukan Dzatnya tiada kabar dari keduanya Tanpa syak bait-bait syair tersebut merupakan ungkapan sastra atas ayat 18 surah al-Kahf. “Dan kamu mengira mereka itu bangun padahal mereka tidur; dan Kami membalik-balikkan mereka ke kanan dan ke kiri (supaya badan mereka tetap terpelihara).” Rumi dengan ayat ini melakukan praktik aktualisasi alam taksadarnya dalam kerangka takwil sufi pada redaksi “*dhāt al-yamīn*” dan “*dhāt al-shimāl*.” Bentuk praktik itu tampak pada “*dhāt al yamīn*” yang ditakwil sebagai perbuatan-perbuatan yang tak dikhendaki (*gair iradī*) *Aṣḥāb al Kahf* secara khusus dan para wali Tuhan secara umum. Dan *dhāt al shimāl* ditakwil

satu sisi, dengan makna teks. Dan dari sisi lain dengan pemahaman dan penerimaan pembaca dari teks tersebut terjalin erat. Sedemikian banyak pandangan, redaksi-redaksi baru dan segar yang digunakan Al-Qushairī. Proses kreatif takwil yang digunakan al-Qushairī memberikan ketinggian rasa pada makna-makna trasendental dari *maqām* satu ke *maqām* yang lain.⁹⁹

Aktualisasi *maqāmāt* dan *aḥwāl* (pengalaman rohani) Al-Qushairī dengan sentuhan sastra menjadikan tafsir *Latā'if al-Ishārāt* punya ciri khusus dalam studi tafsir. Dalam penafsirannya tentang *yu'minuna bilghaib* Al-Qushairī mempresentasikan *aḥwal*-nya dengan member pengantar pengertian iman, baru kemudian dia menyusun sebuah prosa indah yang menerangkan tentang iman adalah mukashafah sebagaimana penafsirannya berikut ini:

حقيقة الإيمان التصديق ثم التحقيق ، وموجب الأمرين التوفيق والتصديق بالعقل والتحقيق ببذل الجهد ، في حفظ العهد ، ومراعاة الحد . فالمؤمنون هم الذين صدّقوا باعتقادهم ثم الذين صدّقوا في اجتهداتهم .

“Keimanan sejati adalah *taṣḍīq* (membenarkan) kemudian diikuti dengan *taḥqīq* (penelitian yang menghasilkan keyakinan) keduanya mutlak *tawfiq* (pertolongan Allah). *Taṣḍīq* bekerja melalui akal sedangkan *taḥqīq* bekerja melalui latihan yang sungguh-sungguh dalam menjaga ‘*aḥd* (aturan antara manusia dengan Allah), menjaga *ḥad* (batas/aturan-aturan hubungan antar sesama manusia). Orang-orang yang benar-benar mukmin adalah orang-orang yang membenarkan/meluruskan aqidahnya kemudian benar-benar menjalani *mujahadah* (kesungguhan menjalani aturan-aturan menuju Allah). “

وأما الغيب فما يعلمه العبد مما خرج عن حد الاضطراب؛ فكل أمر ديني أدركه العبد بضرب استدلال ، ونوع فكر واستشهاد فالإيمان به غَيْبٌ . فالرب سبحانه وتعالى غيب . وما أحر الحق عنه من الحشر والنشر ، والثواب والمآب ، والحساب والعذاب - غيب .

“Hal-hal yang gaib merupakan pengetahuan hamba yang melewati batas ikatan pengetahuan. Berbeda dengan masalah-masalah agama yang diketahui seorang hamba melalui *istidlāl* (analogi), cara berpikir dan melihat fenomena. Iman/percaya kepada Allah adalah hal yang gaib. Allah Tuhan Maha Suci adalah gaib, hari dikumpulkan manusia dan dibangkitkan yang telah diceritakan oleh Allah juga gaib, pahala dan sorga tempat kembali juga gaib, hari perhitungan dan azab juga hal gaib.”

sebagai perbuatan-perbuatan yang dikehendaki (*irādī*). Lihat, masnawi (Bairūt: Dar al-Qalam, 1987), 24.

⁹⁹ Bandingkan komentar-komentar para peneliti Barat dalam hasil penelitian mereka. Lihat Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1969), 378. Lihat Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (USA: University of North Carolina Press, 1975), 67. Lihat Nicholas Heer, “Tafsir Esoterik Al-Qur'an Abū Ḥamid al-Ghazaliy”, dalam Seyyed Hossen Nasr, *et. al.*, (Ed.), *Warisan Sufi*, terj. Gafna Raizha Wahyudi dari *The Heritage of Sufism*, (Yogyakarta: Pustaka Sufi), 294-295. Lihat Michael A. Sells (Ed.), *Early Islamic Mysticism* (New Jersey: Paulist Press, 1996), diterjemahkan oleh D. Slamet Riyadi. dengan judul *Sufisme Klasik: Menelusuri Tradisi teks Sufi* (Bandung: Mimbar Pustaka, 2003). Cet I, 131.

Kata-kata kunci dan bahasa sastra yang digunakan Al-Qushairī mengindikasikan aktualisasi kejiwaan *maqāmāt* dan *aḥwāl* sang penulis (mufassir). Dengan menggunakan konsep psikoanalisis Freud kita bisa “mendiagnosa” kejiwaan mufasir yang diwakili oleh bahasa-bahasa perasaan yang digunakannya. Istilah yang digunakan sebagai ungkapan perasaan cenderung digunakan secara berulang-ulang dengan model yang sama. Kadang Al-Qushairī menggunakan model sajak atau puisi kadang mengulanginya dengan model prosa. Menurut Annabel aktualisasi kejiwaan ini disebut “cermin”, dia meminjam istilah cermin dari penelitian yang dilakukan oleh Paul Nwyia tentang tafsir sufi sebagai cermin antara sisi batin tasawuf dan sisi batin Kitab Suci¹⁰⁰. Nwyia menawarkan konsep metafora cermin sebagai model dalam menafsirkan al-Qur’an. Ide refleksi yang ditawarkan metafora cermin Nwyia dikuatkan oleh Annabel Keeler dalam penelitiannya sendiri yang dimuat dalam sebuah Jurnal Studi Al-Qur’an. Menurut Annabel Keeler kejiwaan mufasir sufi sebagai sebuah cermin yang berbeda-beda menghasilkan karya tafsir sufi yang berbeda pula.¹⁰¹ Ini menunjukkan bahwa kebenaran-kebenaran yang terefleksi dalam penafsiran para sufi tentu saja akan menunjukkan keragaman yang bersifat subjektif. Menurut Al-Qushairī sendiri sebagai praktisi dalam dunia tasawuf dan kajian tafsir, dia mengatakan bahwa para sufi menjelaskan makna *isharī* al-Qur’an berdasarkan pada *marātib* atau *maqām*, *anwār wa aqdār*, (cahaya dan kemampuan)¹⁰². Abu Naṣr al-Sarrāj (w. 378/998) dalam *Luma’* -ulama sebelum Al-Qushairī- menyatakan bahwa bahwa setiap tafsir sufi berbicara berdasarkan *aḥwāl* dan *maqām* masing-masing mufasir, serta berdasarkan pada *wajd* (pengalaman sufistik)¹⁰³. Teori *aḥwāl*, *maqāmāt* dan *wajd* inilah yang kemudian mempengaruhi subjektifitas aktualisasi kejiwaan tafsir sufi. Seperti subjektifitas perasaan imajinasi Al-Qushairī yang dituangkan dalam penafsiran *yu’minūna bi al-ghaib*.

وقيل إنما يؤمن بالغيب من كان معه سراج الغيب ، وأن من آيدوا برهان العقول آمنوا بدلالة العلم و إشارة اليقين ، فأوردَهم صدقُ الاستدلالِ ساحاتِ الاستبصار ، وأوصلهم صائبُ الاستشهادِ إلى مراتب السكون؛ فإيمانهم بالغيب بمزاجة علومهم دواعي الريب . ومن كوشف بأنواع التعريف أسبل عليهم سحوف الأنوار ، فأغناهم بلوائح البيان عن كل فكر وروية ، وطلب بخواطر ذكية ، وردَّ وردع لدواعٍ ردية ، فطلعت شمس أسرارهم فاستغنوا عن مصابيح استدلالهم ،

“Dapat dikatakan bahwa orang yang beriman kepada yang gaib adalah orang yang mempunyai lampu gaib. Orang yang kokoh dengan argumentasi akal pikiran maka mereka akan beriman dengan cara ilmiah dan isyarat-isyarat keyakinan. Berikutnya mereka akan mendapatkan *istidlāl* /analogi rasional yang benar dan cara pandang yang luas. Hal yang demikian dapat

¹⁰⁰ Annabel Keeler, “Tafsir Sufistik Sebagai Cermin: al-Qushairī, 171.

¹⁰¹ Annabel Keeler, “Tafsir Sufistik Sebagai Cermin: al-Qushairī Sang Mursid dalam Karyanya *Laṭā’if al-Ishārāt*,” *Jurnal Studi Al-Qur’an* Volume II No I (2007), 174.

¹⁰² Muḥammad Abū al-Qāsim ‘Abd al-Karīm al-Qushairī, *Laṭā’if*, Jilid I, 5.

¹⁰³ Abū Naṣr al-Sarrāj al-Ṭūsī, *al-Luma’ fī al-Tasawwuf* (Qāhirah: Maktabah al-Dīniyyah, 1990), 101.

mengantarkan mereka kepada tingkatan ketenangan (*sukūn*). Maka keimanan mereka kepada hal yang gaib melalui banyaknya kaca mata ilmu akan menghilangkan keragu-raguan. Sedangkan orang yang di buka (*kashf*) oleh Allah terhadap berbagai macam *makrifat* (pengetahuan Allah) maka akan terbuka bagi mereka berbagai macam cahaya. Maka mereka tidak memerlukan lagi penjelasan-penjelasan rasiol dan *riwayah*. Mereka tidak memerlukan lagi usaha-usaha kecerdasan karena matahari-matahari rahasia mereka telah terungkap, maka mereka tidak lagi memerlukan lentera-lentera *istidlāl* (rasional).”

Hal ini sekaligus membuktikan bahwa selain faktor latar belakang keilmuan dan ideologi, faktor psikologi penulis (mufasir) mempunyai kontribusi dalam melahirkan produk tafsir. Sebagaimana dijelaskan oleh Naṣr Ḥāmid bahwa keahlian mufassir, ideologi dan psikologi menjadi kontributor utama lahirnya produk tafsir. Ketiga faktor ini langsung berkaitan dengan interpretasi yang menjadi ujung tombak dalam melahirkan tafsir al-Qur’an.¹⁰⁴ Keahlian dan kondisi psikologi memberikan ciri khusus sekaligus genre suatu tafsir. Dengan spesialisasi keahliannya, mufassir menuangkan pemikiran dan pandangannya ke dalam sebuah produk tafsir. Dalam kajian literatur ‘Ulūm al-Qur’ān para ahli mengidentikkan latar belakang keahlian mufassir sebagai *lawn* atau corak sebuah produk tafsir. Oleh karena itu muncul tafsir dengan berbagai macam corak, *tafsīr fiqhī*, *tafsīr tarbawī*, *tafsīr sūfī*, *tafsīr ijtimā’ī*, dan lain-lain. Begitu pula dengan faktor psikologi, mufasir dengan kondisi-kondisi tertentu dengan maqamat dan ahwal yang dirasakannya berhubungan dengan al-Haqq mempengaruhi produk tafsirnya.

Menurut Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, tafsir tidak lahir sendirian, banyak hal yang menjadi latar belakang mufassir dalam mewarnai produk tafsirnya. Ada seperangkat kondisi intern dan ekstern yang ikut berperan melahirkan produk tafsir. Penafsirannya sangat dipengaruhi oleh jiwa tasawuf yang bersandar pada *maqām* dan *ahwāl* sesuai dengan jiwa ayat ataupun jiwa Al-Qushairī sendiri. Jiwa Al-Qushairī sendiri dibuktikan dengan penggunaan tafsir yang menggunakan pola prosa yang berima, sajak puisi dengan bahasa sastra yang melimpah. Sering juga menggunakan perumpamaan dan metafora yang sangat kuat ditambah dengan balutan syair-syair tasawuf.

Nwyia dan Annabeel berkesimpulan bahwa tafsir sufi merupakan refleksi cermin kejiwaan mufasir. Selain kedua peneliti tersebut seorang peneliti dari Universitas Kairo, Omaira Abu Bakr, membenarkan adanya aktualisasi kejiwaan penulis, walaupun objek kajiannya bukan pada ranah tafsir. Data yang digunakan adalah puisi-puisi Jalaluddin al-Rumi. Hasil yang disimpulkan dari penelitiannya

¹⁰⁴ Lihat perbandingan keterangan dalam buku-buku ‘ulūm al-Qur’an, Muḥammad ‘Alī Al-Ṣabūniy, *al-Tibyān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, (Beirut: ‘Ālam al-Kutub, t.t.), 174-175, Muḥammad Ḥaḍī Ma’rifah, *al-Tamhīd fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, (Qum: Muassasah al-Nashr al-Islāmiy, 1416/1995), Jilid 3, cet. ke-3, 30. Mannā’ al-Qaṭṭān, *Mabāhith fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, (Mesir: Manshurāt al-‘Asr al-Ḥaḍīth, 1973), 357. Istilah ini dipakai oleh Muḥammad ‘Alī Al-Ṣabūniy, *al-Tibyān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, (Beirut: ‘Ālam al-Kutub, t.t.), 174. Ṣubḥī Ṣāliḥ, *Mabāhith fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, (Beirut: Dār al-‘Ilm li Al-Malāyā, 1988), Cet. ke-17, 296, Muḥammad ‘Abd Al-‘Azīm al-Zarqāniy, *Manāhil al-‘Irfān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, (Beirut: Dār Al-Fikr, t.t.), Jilid 2, 78.

adalah bahwa puisi-puisi Rumi identik dengan simbol-simbol kekuatan spiritual yang didasarkan pada pemahaman al-Qur'an yang kemudian diungkapkan dengan bahasa-bahasa perasaan dan bahasa sastra.¹⁰⁵ Teori refleksi cermin yang ditawarkan Nwya dan Annabeel diperjelas oleh Ian McConnon, dia melakukan penelitian tentang substansi teologi dalam bahasa-bahasa puitis dalam perspektif kebudayaan Perancis dengan judul *Substance and providence in the old french theological Romance In Romance Languages*. Salah satu poin penting penelitiannya adalah bahasa-bahasa puitis yang digunakan dalam tradisi Kristen ortodoks maupun tradisi Islam dalam interpretasi kitab suci merupakan proyeksi pengalaman batin. Tentu interpretasi itu digunakan dalam frame mensupport penjelasan teologi ke-Kristenan dalam hal Kristen begitu pula agama Islam. Dalam agama Islam, para sufi menggunakan bahasa alegori untuk menjelaskan doktrin dan konsep sufi. McConnon menggaris bawahi bahwa antara tafsir mistik Kristen dan Islam tidak jauh berbeda, model interpretasi sufi dan para pendeta Kristen ortodok dalam hal penggunaan bahasa alegoris, keduanya sufi dan Kristen ortodoks terpengaruh oleh platonisme dan aristoteles.¹⁰⁶

Setelah menerangkan bagaimana sebenarnya iman, baru kemudian al-Qushairi merepresentasikan rindu seorang hamba ke dalam syair-syair yang merupakan inti dari kondisi *mukashafah*. Sedangkan iman kepada gaib secara sempurna hanya dapat dilalui oleh orang yang sudah di-*kashf*. Dengan gaya bahasa yang unik Al-Qushairi memadu-padankan kerinduan dengan teori *kashf*. *Kashf* itu orang-orang yang menguatkan dirinya dengan dasar-dasar akal untuk menguatkan iman dengan dalil-dalil keilmuan serta isyarat-isyarat keyakinan. Dengan begitu orang tersebut mendapatkan cara yang benar untuk meraih kelapangan *baṣīrah* (*melihat*), *mushāhadah* sampai pada derajat *sukūn* (ketenangan yang luar biasa). Siapapun yang di-*kashf* / dibukakan (hal-hal yang gaib) dengan berbagai macam pengetahuan (ma'rifah/gnosis) berarti dia dibukakan jalan oleh Allah kepada jalan cahaya. Gudang-gudang cahaya rahasia gaib akan terbit dalam diri mereka.¹⁰⁷

Beberapa ayat al-Qur'an kadang tidak dijelaskan al-Qushairi secara esoterik dan kadang dia memberikan penjelasan sekedarnya tanpa elaborasi pada ayat-ayat yang secara literal bersifat eksoterik. Ini mengindikasikan bahwa Al-

¹⁰⁵ Omaima Abou-Bakr, "Abrogation of the Mind in the Poetry of Jalal al-Din Rumi", *Alif: Journal of Comparative Poetics*, No. 14, (Madness and Civilization : 1994), 37-63. Penelusuran dapat dilakukan pada: URL: <http://www.js>

¹⁰⁶ Ian McConnon, "Substance and providence in the old french theological Romance", A Dissertation to the Faculties of the University of Pennsylvania, 2012. McConnon menjelaskan bahwa Doktrin pemeliharaan ilahi dianggap penting untuk memahami sifat realitas di ortodoksi Kristen abad pertengahan. Salah satu hambatan terbesar para pendeta modern dalam pemahaman yang tepat tentang hukum ini adalah keberagaman ontologi yang berbeda secara radikal dan berkembang di Latin Barat melalui penyembuhan pemikiran kuno, terutama di divisi antara Platonis dan Aristoteles. Sedangkan tafsir Alkitab berutang lebih kepada Agustinus Platonisme, munculnya pemikiran Aristoteles dalam kurikulum universitas mensyaratkan ancaman serius bagi pemeliharaan doktrin. Terjemahan dan penyebaran Islam Aristoteles mengungkapkan tantangan yang identik dengan ortodoksi Islam tentang masalah yang sama. Filosofis, dan terutama ontologis, spekulasi pada sifat zat (ontologi) adalah wilayah yang subur studi kritis.

¹⁰⁷ Muhammad Abū al-Qāsim 'Abd al-Karīm al-Qushairī, *Lata'if*, 18-19.

Qushairī berpandangan beberapa ayat al-Qur'an memiliki potensi yang kurang dalam konteks penafsiran sufistik.

Al-Qushairī sering menggunakan kata-kata kunci yang sangat erat berkaitan dengan simbol-simbol bahasa yang melambangkan sentuhan-sentuhan kejiwaan. Bahkan kadang Al-Qushairī secara langsung menjelaskan istilah-istilah kejiwaan tasawuf dalam penjelasan-penjelasan atau tafsir sebuah ayat. Psikologi spiritual¹⁰⁸ - meminjam istilah Annabel- sering didiskusikan oleh Al-Qushairī dalam menjelaskan makna ayat. Al-Qushairī menampilkan banyak istilah *muraqābah*, *'ishq*, dan *muḥibb* serta istilah-istilah jiwa tasawuf yang lain dalam menafsirkan al-Qur'an. Annabel menguraikan dengan sangat baik sisi psikologi tafsir *Laṭā'if al-Ishārāt*, tetapi sayang sekali sample yang diambil hanya beberapa ayat tentang kisah Musa dan perairan Madyan pada QS. Al-Qaṣas : 28, tidak banyak ayat yang dikomentarkannya. Dia menyimpulkan bahwa Al-Qushairī secara jelas menyinggung *aḥwāl* yang dialaminya dan dialami para sufi. *Aḥwāl* (keadaan) itu dapat dialami pada level-level yang berbeda dalam kesadaran manusia.¹⁰⁹ Kesimpulan ini dihasilkan atas telaahan Annabel atas penafsiran Al-Qushairī pada QS. Al-Qaṣas : 28

“secara lahir, ia mencapai mata air madyan, tetapi dalam hatinya ia mencapai mata air *uns* (keintiman) dan *rawḥ* (ketentraman). Ada berbagai macam mata air: mata air *qalb* (hati) adalah *riyāḍ al-baṣṭ* (taman-taman ekspansi) (di mana para sufi mengalami) pewahyuan kehadiran Allah (*kushufāt al- muḥāḍarah*), dan menenteramkan semua bentuk berkat langit (*mulātāfah*); mata air jiwa (*arwāḥ*) merupakan tempat untuk menyaksikan di mana mereka mengalami pewahyuan cahaya dan kontemplasi, dan kemudian hilang dalam persepsi mereka; mata air rahasia (*asrār*) merupakan pengadilan tentang tauhid, dan yang memegang kontrol adalah Allah karena tidak ada diri atau persepsi, tidak ada hati dan tidak ada intimasi, ini semua merupakan *fana'* dalam keabadian dan akhirnya fana secara umum (*fana' bi al-kulliyah*)”.¹¹⁰

Karya tafsir sufi sangat erat dengan sentuhan-sentuhan perasaan dan kehalusan rasa. Bahasa kejiwaan yang digunakan dapat dikata merupakan indikator poin-poin kejiwaan tasawuf mufassir. Seorang peneliti psikologi barat, Maslow membuktikan poin kejiwaan diaktualisasi dalam kehidupan dan karya tulis. Dalam penelitiannya Maslow meminta para klien untuk melakukan tahapan-tahapan proses yang telah disiapkannya. Hasilnya para klien mengalami apa yang disebut Maslow sebagai pengalaman puncak yang sering dialami oleh para kliennya.¹¹¹ Dalam tradisi Kristen Ortodoks mistisisme cinta dikenal dalam bermacam-macam

¹⁰⁸ Annabel Keeler, “Tafsir Sufistik Sebagai Cermin: al-Qushairī, 173.

¹⁰⁹ Annabel Keeler, “Tafsir Sufistik Sebagai Cermin: al-Qushairī, 186.

¹¹⁰ Annabel Keeler, “Tafsir Sufistik Sebagai Cermin: al-Qushairī, 186. Penafsiran ayat ini tidak ada dalam tafsir *Laṭā'if al-Ishārāt* yang diterbitkan banyak penerbit. Rupanya Annabel mendapatkan teks ini dari pencariannya melalui manuskrip *Laṭā'if al-Ishārāt* Kuprulu 117 dari Istanbul, Turki. Menurut ‘Abd al-Laṭīf ‘Abd al-Ḥasan pen-ta’liq, ayat ke 28 dari surat al-Qaṣas tidak ada (*lam tarid*) dalam penjelasan atau tafsir al-Qushairī.

¹¹¹ Lyn Wilcox, *Sufism and Psychology*, 218. Lihat juga Lewis Edwin Hahn, (Ed). *The Philosophy of Paul Ricour* (Carbondale: Southern Illinois University, 1994), 130.

kredo. Cinta sebagai sebuah pandangan transenden mengambil tempat universal melintasi agama-agama. Pengalaman cinta secara transenden memberi ruang positif kepada studi psikologi agama kajian tasawuf untuk mengeksplor eks-es epistemologis yang dihasilkan. Cinta secara transenden yang dialami para sufi, pendeta, biara bodhis mempunyai rasa yang sama dengan objek yang berbeda. Pengalaman cinta transenden yang dialami memberikan pengaruh kepada model nalar, perilaku dan gagasan dalam kitab suci mereka. Hal ini diperkuat dengan penelitian Charlotte Radler, dia melakukan penelitian kepustakaan dengan mengangkat tema gagasan mistisisme cinta dalam kredo Kristen Ortodok Eckhart. Radler menganalisis mengapa cinta mempunyai karakter yang kuat dalam manuskrip-manuskrip yang ditulis pada pendeta. Salah satu poin penting kesimpulannya adalah transendensi cinta membutuhkan dukungan lingkungan yang berasal dari dogma dan praktek-praktek keagamaan serta aturan ketat yang diterapkan dalam gereja.¹¹² Dalam dunia sufi penelitian Radler dapat diartikan bahwa pengalaman mistis terbentuk dengan serangkaian latihan dan bimbingan murshid dalam disiplin tasawuf.

Menurut Abū wafā al-Ḡanimī salah satu ciri tasawuf pada kurun ketiga dan keempat Hijriyah adalah penggunaan kata-kata simbolis dalam mengungkapkan hakikat-hakikat tasawuf¹¹³. Data yang digunakan dalam kesimpulannya mengambil sampel buku *al-Risalah Al-Qushairīyyah*.¹¹⁴ Rupanya Al-Qushairī sendiri mengakui bahwa dalam komentar-komentarnya tentang tasawuf dia sering menggunakan riwayat-riwayat dengan menggunakan bahasa simbolis.¹¹⁵ Ulama-ulama Sufi mempunyai kata-kata sendiri untuk menjelaskan ajarannya kepada muridnya. Mereka berbeda satu sama lain dengan tujuan untuk mempermudah pemahaman bagi orang-orang yang dituju. Ungkapan-ungkapan simbolis dinyatakan dalam bentuk-bentuk syair maupun prosa. Dalam tafsir sufinya ternyata Al-Qushairī menggunakan keduanya yaitu prosa dan syair-syair simbolis untuk menjelaskan hakikat ayat dengan pendekatan tasawuf.

Penelitian yang dilakukan oleh Bekir Kole dari Iğdir University menyimpulkan bahwa para sufi pada umumnya tidak begitu memperlakukan posisi akal dan produknya. Fokus utama yang dikedepankan adalah ungkapan-ungkapan yang mendasarkan pada kebenaran ilahi. Jalan untuk mendapatkannya adalah melalui *kashf* dan inspirasi ilham dari Tuhan yang membimbingnya. *Kashf* dan inspirasi ilhām para sufi menuntun mereka untuk memproduksi ungkapan-ungkapan yang dihasilkan. Jiwa para sufi adalah *kashf* dan narasi penjelasan mereka adalah tingkatan-tingkatan (*maqām*) kedekatan dengan Tuhan.¹¹⁶ Kejiwaan mereka selalu berpengaruh besar pada ucapan-ucapan dan penjelasan mereka.

¹¹² Charlotte Radler, "In love I am more God": The Centrality of Love in Meister Eckhart's Mysticism", *The Journal of Religion* 90. 2 (Apr 2010): 171. Journal ini dapat ditelusuri melalui alamat web berikut: <http://search.proquest.com/docview/195627578?accountid=133190>.

¹¹³ Abu Wafā al-Ḡanimī al-Taftazani, *Madkhal ila al-tasawwuf*, 159.

¹¹⁴ Lihat: Muḥammad Abū al-Qasim 'Abd al-Karīm al-Qushairī, *Risalah*, 31, lihat: al-Kalabadhī, *Ta'aruf al-Tasawwuf*, 88-89.

¹¹⁵ Lihat muqaddimah *Laṭā'if al-Ishārāt* dan *al-Risālah al-Qushairīyyah*.

¹¹⁶ Bekir Kole, "The Location of the Mind in Apperception of Divine Truths According to Sufism," Iğdir University, *Journal of Social Sciences*, No. 3, Nisan, (April 2013), 81-96.

Sebaliknya mereka tidak mengandalkan pada rasio dan akal. Mereka bertumpu pada kekuatan jiwa yang dilatih dalam tingkatan-tingkatan unik menuju kesadaran diri dengan Tuhan.

Tingkatan dalam kajian tasawuf disebut dengan *maqāmāt*. *Maqām* merupakan tempat atau martabat seorang hamba di depan Allah pada saat ia berdiri di hadapan-Nya. *Maqām* diperoleh dengan latihan (*riyadhah*) dalam hidup keseharian, sementara *ahwāl* adalah kurnia Allah yang datang secara tiba-tiba. *Maqāmāt* merupakan proses pembelajaran untuk sampai kepada tujuan ideal tasawuf. Tingkatan pertama adalah taubat diikuti dengan tingkatan berikutnya tingkatan khauf dan raja, kemudian berikutnya ridha dan berikutnya *mahabbah*.

Mufasir sufi menerima sarana realisasi sebagai penemuan (*kashf*) dan inspirasi (ilham) yang lebih unggul dari pikiran sesuai dengan ide-ide mereka.

Dari data-data penafsiran Al-Qushairī dapat disimpulkan bahwa al-Qushairī sebagai mufassir sufi dalam proses kreatifnya melalui media takwil menggunakan bahasa sastra sufi yaitu syair. Bahasa sastra ini sekaligus aktualisasi kondisi psikisnya. Menguatkan tesis ini Ricoeur mengatakan bahwa fakta atau produk tulisan itu dibaca bukan hanya sebagai suatu naskah. Melainkan bahasa komunikasi dan ungkapan yang ingin disampaikan pengarang. Bahasa bukan sekedar sebagai bunyi-bunyian, tetapi sebagai media komunikasi. Bahasa mampu mewakili apa yang ada dalam pikiran dan jiwa seseorang.

Al-Qushairī mewakili tokoh dalam disiplin tafsir dan tasawuf membuka ruang kajian disiplin tafsir dan psikologi sastra sufi dalam satu rumah besar, yaitu tafsir sufi. Melalui bahasa sastra yang sarat kondisi jiwa, Al-Qushairī menafsirkan al-Qur'an dengan pendekatan tasawuf. Dia mencoba mengaplikasikan konsep-konsep tasawufnya yang tersebar dalam berbagai karyanya untuk menjadi model penafsiran atas ayat-ayat al-Qur'an. Konsep *maqāmāt* dan *ahwal* (keadaan) menjadi inti penafsirannya dalam mengungkap pengalaman kejiwaan sufistik.

BAB IV

TAFSIR EMOSIONAL AL-QUSHAIRĪ.

A. Definisi Tafsir Emosional.

Sebelum memperbincangkan tafsir emosional, perlu penegasan definisi apa dan bagaimana tafsir emosional. Dari sisi linguistik, ada dua kata yang membentuk klausa tafsir emosional yaitu tafsir dan emosional. Kata tafsir menurut kesepakatan para ahli *'ulūm al-Qur'ān* berarti menjelaskan atau menginterpretasi, (*al-kashf wa al-izhār, al-bayān, al-tafsīl*)¹. Muḥammad bin Muḥammad bin Abū Shahbah seorang guru besar di bidang studi al-Qur'an Universitas al-Azhar, Mesir menjelaskan kata tafsir secara bahasa bermakna *al-bayān* yakni menjelaskan berdasarkan kata tafsir yang digunakan dalam ayat-ayat al-Qur'an.² Penjelasan yang sama diikuti oleh Khafīl 'Abdurrahmān al-'Akk yang menurutnya ada kesamaan antara istilah tafsir dengan istilah *ta'wīl*. Khafīl menjelaskan bahwa tafsir dan *ta'wīl* merupakan dua istilah yang berusaha menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an supaya lebih mudah dipahami. Bedanya istilah tafsir menjelaskan lafal-lafal al-Qur'an yang bermakna haqīqī ataupun majāzī, sedangkan *ta'wīl* menjelaskan hanya pada ranah makna yang "dikehendaki" yang muncul dari makna teks secara ilmu al-Qur'an³. Khafīl menjelaskan⁴:

التفسير بيان اللفظ إما حقيقة أو مجازاً و التأويل إخبار عن حقيقة المراد و التفسير إخبار عن دليل المراد

Jaroslav Stetkevych professor pengkajian Islam Chicago University menulis artikel panjang tentang istilah tafsir. Menurutnya makna istilah tafsir yang dikaitkan dengan al-Qur'an bermuara pada *ta'wīl, sharḥ, dan tabyīn* atau, interpretation, hermeneutic dan exegesis.⁵ Penggunaan istilah tafsir al-Qur'an berkaitan dengan kajian atau penelitian untuk memahami al-Qur'an, menjelaskan maknanya, hukum-hukum serta hikmah-hikmah⁶ yang dihasilkan dari kontemplasi terhadap al-Qur'an. Beberapa ahli di atas sebenarnya ingin membunyikan maksud yang sama dalam istilah tafsir yaitu tafsir dan *ta'wīl* merupakan kajian atau usaha apapun untuk menjelaskan ayat al-Quran serta efek-efek yang dimungkinkan timbul dari makna *zāhir* ayat baik berupa produk hukum baru maupun hikmah yang masuk

¹ Khālīd 'Abd al-Raḥmān al-'Ak, *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā'iduh* (Bairūt: Dār al-Nafāis, 1986 M), 30. Dia mendasarkan pendapatnya pada QS. Al-Furqān: 33 .."

² Muḥammad bin Muḥammad bin abū Shahbah, *al-Isrā'iliyyāt wa al-Mawḍū'āt fī Kutub al-Tafsīr* (Qāhirah: Maktabah al-Sunnah, 1408 H), cet. Ke-4, 25.

³ Lihat dan bandingkan: Taqiyyuddīn Aḥmad ibn Taimiyyah, *al-Ikḥlāl fī al-Mutashābih wa al-Ta'wīl* (Iskandariyyah: Dār al-Imān, TT), 28. Badruddīn Muḥammad ibn 'Abdullah al-Zarkashī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Qāhirah: 'Isā al-Ḥalībī, 1374), Juz I, 13. Bandingkan dengan Khālīd 'Abd al-Raḥmān al-'Ak, *Uṣūl al-Tafsīr* ..., 30.

⁴ Khafīl 'Abdurrahmān al-'Akk, *Uṣūl al-Tafsīr* ..., 52.

⁵ Jaroslav Stetkevych, *Arabic Hermeneutical Terminology: Paradox and the Production of Meaning* (The Journal of International Social Research Volume 2/6 Winter 2009), 404-405.

⁶ Lihat: Badruddīn Muḥammad ibn 'Abdullah al-Zarkashī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Qāhirah: Dār al-Turāth, TT) Juz I, 13. Bandingkan dengan Khālīd 'Abd al-Raḥmān al-'Ak, *Uṣūl al-Tafsīr* ..., 30.

dalam makna tafsir. Definisi inilah yang penulis pakai dalam klausul tafsir emosional.

Istilah emosi masih menjadi istilah yang maknanya masih diperdebatkan oleh para ahli, khususnya ahli psikologi dan ahli filsafat. Pada umumnya masyarakat memahami istilah emosi sebagai ungkapan rasa marah atau setidaknya identik dengan marah. Padahal sebenarnya marah adalah salah satu ekspresi emosi (perasaan) manusia ketika menghadapi sebuah realitas tertentu yang ada di hadapannya. Penelusuran bahasa yang dilakukan oleh Darwis Hude dalam disertasinya berhasil menemukan asal usul kata emosi, menurutnya kata emosi berasal dari akar kata *movere* (Latin), berarti “menggerakkan, bergerak”, ditambah awalan “e” untuk memberi arti “bergerak menjauh”. Sedangkan makna harfiah tentang emosi (*emotion*), dalam *Oxford English Dictionary* penulis temukan sebagai “setiap kegiatan atau pergolakan pikiran, perasaan, nafsu, atau setiap keadaan mental yang hebat atau meluap-luap”.

Dalam bahasa Arab istilah emosi diterjemahkan dengan “*infīāl*” dan “*āṭifah*” menurut Izzat Rājih seorang professor psikologi di Universitas Iskandariyyah, Kairo.⁷ Emosi dan perasaan mempunyai relasi dengan ilmu jiwa dan tasawuf. Dia menjelaskan sebagai berikut:

و الإنفعاليّ فكلّ داخليّ باطن ذاتيّ اي لا يمكن ان يشعر به و ان يدركه و ان يلاحظه الا صاحبه وحده دون غيره من الناس. لذا تسمى جملة هذا النشاط الذاتيّ بالحالات الشعورية او الخبرات الشعورية⁸

Izzat Rājih menyimpulkan bahwa terdapat hubungan kuat antara perilaku, ucapan, dengan pengalaman yang mempengaruhi kondisi jiwa. Baik perilaku itu berasal dari akal maupun dari perasaan. Dia menjelaskan bahwa:

ان علم النفس يدرس ثلاثة اوجه من النشاط احدها وهو السلوك الحركيّ و اللفظيّ، نشاط ظاهر خارجيّ موضوعيّ اي يمكن ان يلاحظه و ان يبحث اشخاص كثيرون غير الشخص الذي يصدر منه. اما النشاط الذهنيّ العقليّ وكذلك النشاط الوجدانيّ⁹

Penjelasan yang sama tentang pembatasan istilah emosi diungkapkan oleh Daniel Goleman psikolog dan pemerhati perilaku manusia dalam karyanya *Emotional Intelligence*. Emosi merujuk pada suatu perasaan dan pikiran-pikiran khasnya, suatu keadaan biologis dan psikologis, dan serangkaian kecenderungan untuk bertindak¹⁰. Goleman mengemukakan teori emosi manusia dengan istilah *Emotional Quotient* (EQ) yaitu manusia sebagai makhluk dengan beragam emosi yang mempengaruhi proses berpikir dan bertindak. Dia menyimpulkan bahwa ada ragam emosi yang berpengaruh pada kecerdasan dan saling berelasi dengan tabiat, karakter dan pemikiran.¹¹ Kecerdasan emosional merupakan kemampuan mengelola jiwa untuk memotivasi diri sendiri dan bertahan menghadapi frustrasi,

⁷ Ahmad Izzat Rājih, *Uṣūl ‘Ilm al-Nafs* (Qāhirah: Dār al-Kātib al-‘Arabī, 1968), Cet. VII, 5.

⁸ Ahmad Izzat Rājih, *Uṣūl* ..., 5-6.

⁹ Ahmad Izzat Rājih, *Uṣūl* ..., 9.

¹⁰ Lihat: Daniel Goleman, *Emotional Intelligence*. Terj. (Bandung: Gramedia Pustaka Utama, 2006), 411.

¹¹ Daniel Goleman, *Emotional* ..., 45.

mengendalikan dorongan hati dan tidak melebih-lebihkan kesenangan, mengatur suasana hati, dan menjaga agar beban stres tidak melumpuhkan kemampuan berpikir. Seorang peneliti psikologi dari Canada University, Steven Covey menguatkan kesimpulan Goleman, dalam karyanya *“The Seven Habit Effective People”* bahwa manusia pada dasarnya tidak dapat lepas dari emosi baik saat dia berucap, bertindak, menulis dan menjalani aktivitasnya. Dari penjelasan Goleman dan Izzat Rājīh dapat ditarik benang merah bahwa emosi secara lebih spesifik dipahami sebagai sebuah ungkapan perasaan dan pikiran khas seseorang. Wilayah kajian emosi berada dalam aspek kejiwaan dan perilaku manusia.

Menurut Kole emosi memberikan *stimulant* kepada pintu interpretasi sufi dengan prosesnya yang unik. Kesadaran emosi yang dibangun melalui pengalaman jiwa lebih mendominasi interpretasi. Melalui proses panjang dengan latihan-latihan (*riyāḍah*) yang disiplin dalam praktek-praktek sufisme secara psikologis akan membentuk karakter interpretasi dan intusi. Ketika seorang sufi memberikan komentarnya terhadap apa yang dipahaminya tentang ayat maka dia berpotensi besar terpengaruh oleh daya rasa (emosi) yang ditampilkannya melalui bahasa-bahasa indah, sebagaimana umumnya sufi mengajarkan doktrinnya dengan bahasa-bahasa simbol. Senada dengan pendapat kole, seorang peneliti tafsir sufi dari Barat Annabel Keeler dalam studinya tentang *Laṭā'if al-Ishārāt* menyimpulkan bahwa *ḥāl* (keadaan jiwa) al-Qushairī pada level-level tertentu berkaitan erat dengan interpretasi¹². Kerja penafsiran yang dipraktekkan al-Qushairī sangat berpotensi menjadi pintu masuk konsep tafsir emosional sufistik. Hal ini ditandai oleh ekspos bahasa al-Qushairī dalam bentuk bahasa sastra. Fangfang dan Ding meneliti identifikasi emosi dalam bahasa metafora Berdasarkan teori sastra metafora, penelitian Fangfang dan Ding membuat upaya untuk mengeksplorasi model interaksi antara metafora dan metonimi dalam sebuah konsep dan pemahaman tentang emosi, terutama lima emosi dasar: kebahagiaan / sukacita, marah, sedih, takut dan cinta. Fangfang dan Ding menemukan bahwa interaksi antara metafora dan interpretasi masuk dalam kategori emosi.¹³

Hasil pembacaan penulis terhadap tafsir sufi *Laṭā'if al-Ishārāt* dan beberapa karya yang ditulis al-Qushairī (w.465 H.) tidak menemukan secara eksplisit istilah teknis tentang tafsir emosional (التفسير بالعاطفة / التفسير بالإنفعالي). Walaupun begitu al-Qushairī sering menampilkan penjelasan-penjelasan yang sarat perasaan dan emosi. Verbalisasi bahasa yang digunakan al-Qushairī dikemas dengan rapi dalam menjelaskan pandangan-pandangan tasawufnya bahkan menyentuh psikologi spiritual yang biasanya menggunakan istilah *aḥwāl* dan *maqāmāt*. Dalam ilmu tasawuf, *al-ḥāl* adalah suatu keadaan tertentu yang muncul dalam hati tanpa unsur kesengajaan dan usaha, seperti suka (*maḥabbah*), pengharapan (*rajā'*), atau ketakutan (*khawf*). Adapun *al-maqām* adalah kedudukan spiritual hamba yang

¹² Annabel Keeler, “Tafsir Sufistik Sebagai Cermin: al-Qushairī Sang Mursid dalam Karyanya *Laṭā'if al-Ishārāt*,” *Jurnal Studi Al-Qur'an* Volume II No I (2007), 186.

¹³ Fangfang and Ding, “The Interaction between Metaphor and Metonymy in Emotion Category,” *Theory and Practice in Language Studies*, Vol. 2, No. 11, (November 2012): 2384-2397.

diperoleh melalui usaha.¹⁴ Interpretasi para sufi menjadi perbincangan hangat dalam kajian psikologi dan tasawuf. Para peneliti memperdebatkan pengaruh akal (mind) dan emosi manakah diantara keduanya yang mendominasi interpretasi. Bekir Kole mencoba menjelaskan keterpengaruhan emosi tasawuf –yang bersumber dari kemapanan jiwa sufistik- terhadap interpretasi itu lebih kuat di banding keterparuhan akal terhadap interpretasi dalam karya-karya sufi.¹⁵

Pada dasarnya kerangka konsep tafsir sufi mendasarkan diri pada konsep tasawuf yang dianut oleh mufassir baik akhlaqī maupun falsafī. Interpretasi tasawuf pada ayat-ayat al-Qur'an bermuara pada pendekatan diri kepada Allah dengan berbagai macam tahapan (*ḥāl*) serta tingkatan-tingkatan (*maqām*) untuk menuju kepada *al-Ḥaqq*. Kesimpulan yang sama oleh para pengkaji tafsir sufi bahwa interpretasi seorang sufi mencerminkan apa yang dia pahami dan apa yang dia rasakan dalam menuju kedekatan kepada Allah¹⁶. *Aḥwāl* dan *maqāmāt* seorang sufi tercermin dari interpretasinya terhadap realitas teks al-Qur'an. Bahasa yang sering digunakan para sufi mewakili jiwa dan perasaan mereka dalam memahami al-Quran sesuai dengan *aḥwāl* dan *maqāmāt*. Dalam konteks ini tafsir sufi merupakan refleksi metafora yang mewakili jiwa *aḥwāl* dan *maqāmāt* bukan sekedar menjustifikasi kebenaran doktrinasi melalui ayat-ayat al-Qur'an. Sejalan dengan pernyataan ini Annabel Keeler menawarkan teori mirror (cermin) dalam studinya. Dia mengatakan bahwa penafsiran sufistik mencerminkan dan merefleksikan tingkatan jiwa sufi dan variasi pengalaman seorang sufi.¹⁷ Ruang lingkup tafsir sufi dibatasi oleh kejiwaan yang direfleksikan melalui bahasa-bahasa simbolis yang mewakili perasaan dan emosi kedekatan mereka dengan Allah. Walaupun istilah tafsir emosional jarang, bahkan hampir tidak pernah digunakan dalam kajian-kajian yang bersentuhan langsung dengan Qur'anic studies tetapi keduanya sebenarnya mempunyai hubungan kuat.

Penafsiran al-Qur'an oleh para sufi memberi ruang ekspresif atas apa yang dirasakannya dalam *aḥwāl* dan *maqāmāt* yang berupa perasaan *maḥabbah*, *'ishq*,

¹⁴ Abū al-Qāsim 'Abdu al-Karīm bin Hawāzin al-Qushairi, *al-Risālat al-Qushairiyyah*, (Damaskus:Maktabatu al-Imām al-A'dzam, , tt), 132, 133

¹⁵ Bekir Kole, "The Location of the Mind in Apperception of Divine Truths According to Sufism," Iğdir University, *Journal of Social Sciences*, No. 3, Nisan, (April 2013), 81-96.

¹⁶ Banyak kesimpulan membunyikan hal sama tentang keterpengaruhan doktrin sufi terhadap interpretasi ayat. Diantaranya Wiliam C. Chittick menulis buku *Ibn 'Arabi's Metaphysics of Imagination the Sufi Path of Knowledge*. Dalam buku ini Chittick membahas ajaran-ajaran *Ibn 'Arabi* dalam *al futūḥāt al makkīyah*. Materi pokok yang diangkat dalam buku ini adalah epistemology ilmu dan hermeneutika sebagai metode penafsiran firman Tuhan. Chittick juga membahas sedikit tentang tafsir para kekasih Allah yang menggunakan tafsir isyari/symbol-simbol. Masataka Takeshita menulis buku *Ibn 'Arabi's theory of perfect man and Its Place in Islamic History*. Dalam buku ini penulis membahas pemikiran *Ibn 'Arabi* yang diambil dari *al-Futūḥāt al-Makkiyah*. Tiga sub judul yang dibahas dalam buku ini yaitu teologi citra tuhan, mikrokosmos dan makrokosmos, dan kewalian. Penulis wanita produktif dalam bidang Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina, 1975), 100. Lihat juga Louis Masignou, *La Passion de Husayn Ibn Manṣūr al-Hallāj, Martyr mystique de l'Islam execute a Baghdād le 26 March 933*, 4 vol (Paris: Gallimard, 1975), vol I, 214.

¹⁷ Annabel Keeler, "Tafsir Sufistik Sebagai Cermin: al-Qushairī Sang Mursid dalam Karyanya *Laṭā'if al-Ishārāt*," *Jurnal Studi Al-Qur'an* Volume II No I (2007), 175.

dan *khawf-rajā'*. Tafsir sufi memadukan antara interpretasi dan ekspresi pengalaman batin. Hasil penelitian yang dilakukan oleh Atif Khalil menguatkan statemen ini, dia meneliti dimensi eksoterisme dalam esoterisasi ungkapan-ungkapan Abū Ṭālib al-Makkī. Atif menyimpulkan bahwa ungkapan-ungkapan esoterisme yang dilakukan Abū Ṭālib al-Makkī tetap memiliki dimensi eksoterisme dimana esoterisme itu merupakan ekspresi dari tradisi sufi dan ekspresi batin serta doktrin sufisme. Menurut Atif, upaya para sufi awal dalam menjelaskan kehidupan batin serta menunjukkan harmoni ilmu kehidupan batin dengan faktor esoteris dijumpai oleh simbolisasi bahasa yang dipengaruhi kuat oleh doktrin dan pengalaman batin. Atif mengambil sampel Makkī sebagai hasil dari konteks sejarah dalam tradisi sufi. Makkī memegang doktrin yang kuat tentang sufisme dalam *Qūt al-Qulūb*-kitab sufi yang ditulisnya- dan menjelaskan dengan prosa-puisi serta esai yang menunjukkan kekuatan karakter jiwanya.¹⁸

Tafsir para sufi secara kejiwaan berkaitan erat dengan cermin kejiwaan interpreter yang berasal dari pengalaman (*the experiences of religion spiritual*) yang unik dari masing-masing mufassir. Pengembangan teori tafsir yang merujuk kepada karya-karya tafsir sufi model ini lebih menonjolkan apa yang dirasakan sebagai sebuah perasaan atau emosi tasawuf yang berupa perasaan suka (*maḥabbah*), pengharapan (*rajā'*), atau ketakutan (*khawf*). Walaupun demikian interpretasi al-Qushairī dan para sufi tidak bisa keluar dari frame aslinya yaitu doktrin tasawuf. Pengalaman-pengalaman kejiwaan yang dihadirkan dalam penafsiran memberi pintu masuk kepada elemen-elemen emosi yang ekspresif. Al-Qushairī (w.465 H.) membuktikan model penafsiran ini walaupun dia tidak mendefinisikan tafsirnya sebagai tafsir psikosufistik¹⁹ atau tafsir emosional tetapi kita dapat melihat indikasi-indikasi emosional muncul bahkan menjadi ciri khas metode interpretasi yang dibangunnya.

Dari pengertian istilah tafsir dan emosi dari para ahli, penulis mendefinisikan tafsir emosional sebagai sebuah interpretasi al-Qur'an dengan melibatkan faktor-faktor ungkapan perasaan (verbalisasi simbol perasaan) baik itu perasaan suka (*maḥabbah*), pengharapan (*rajā'*), atau ketakutan (*khawf*) yang dapat ditelusuri melalui simbol-simbol bahasa yang mengandung sentuhan rasa (bahasa sastra). Oleh karena itu ruang lingkup kajian tafsir emosional berada dalam wilayah wilayah tafsir *ishārī*, psikosufi dan sastra sufi.

¹⁸ Atif Khalil, "Abū Talib al-Makki and the Nourishment of Hearts (Qut al-qulub) in the Context of Early Sufism", *The Muslim World* 102 (Apr 2012): 335-355. Jurnal ini dapat ditelusuri melalui URL: <http://search.proquest.com/docview/1027096340?accountid=133190>.

¹⁹ Istilah tafsir psikosufistik penulis ambil dari penggabungan dua istilah yang mewakili disiplin ilmu tafsir dan psikologi tasawuf. Istilah tafsir psikosufistik penulis hadirkan untuk mewakili fenomena tafsir tasawuf yang menganalisis ayat dengan mengekspresikan pengalaman tasawuf dan ajaran (doktrin) nya melalui refleksi puisi atau syair. Pemunculan istilah ini untuk menyederhanakan istilah dua disiplin ilmu yaitu disiplin ilmu tafsir dan disiplin ilmu psikosufistik. Oleh karena itu tafsir psikosufistik yang penulis maksudkan adalah karya tafsir yang lebih dominan mengekspresikan kondisi-kondisi kejiwaan mufassir. Metode yang dipakai lebih dominan memakai pengungkapan perasaan yang diverbalisasi melalui bahasa-bahasa indah berupa syair maupun sastra prosa. Istilah psiko sufistik dapat dilihat dalam Robert Frager, *Heart, Self & Soul: The Sufi Psychology of Growth, Balance, and Harmony* (Wheaton: Theological Publishing House, 1999), cet I. terj. Hasmiyah Rauf, Psikologi Sufi, (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2005), cet V, 29

B. Tafsir Emosional dalam *Laṭā'if al-Ishārāt*.

Setiap mufassir mempunyai ciri khas masing-masing dalam menginterpretasikan al-Qur'an, walaupun kadang-kadang sistematika dan metode yang digunakan sama. Al-Qushairī dan al-Sulamī misalnya sama-sama dalam genre tafsir sufi, keduanya menafsirkan ayat al-Qur'an dengan aneka ragam simbol dan analisis-analisis sufistik, akan tetapi keduanya tetap memiliki ciri khas. Al-Sulamī lebih menekankan konsep-konsep tasawufnya dengan mengkaji pertautan antara kondisi batin dengan isu-isu tasawuf. Sedangkan al-Qushairī selain mengangkat topik-topik tasawuf terapan (tasawuf akhlaqī/bukan falsafi) dia juga mengemas penjelasannya dalam bahasa-bahasa sastra prosa dan syair sufistik.

Al-Qushairī mempunyai ciri khusus dalam interpretasinya yaitu, ciri khas penggunaan bahasa yang hampir selalu mengaitkan penjelasan tasawufnya dengan perasaan-perasaan cinta penghambaan (*maḥabbah al-'ubudiyyah*), cinta kekasih (*'ishq al-muḥibb*), pengharapan (*rajā'*), atau ketakutan (*khawf*). Bentuk penafsiran al-Qushairī lebih detil diperbincangkan pada pembahasan penafsiran al-Qushairī yang menggambarkan cinta penghambaan (*al-maḥabbah al-'ubūdiyyah*) dan cinta kekasih (*'Ishq al-muḥibb*).

Ciri khas para mufasir dalam karya tafsirnya memberikan sumbangsih metodologi yang tak ternilai dalam khazanah pembacaan dan interpretasi al-Qur'an. Keragaman ini dimulai dari masa tābi'ittābi'in sampai sekarang dengan berbagai macam genre tafsir. Keragaman itu muncul disebabkan beberapa faktor diantaranya keragaman latar belakang keahlian mufassir, keragaman cara pandang para mufassir termasuk di dalamnya cara menyikapi sebuah ayat dilihat apakah bermakna haqīqī atukah majāzī, serta keragaman pandangan ideologi mufasir serta kondisi sosio kultur kana dan dimana mufasir hidup.

Keragaman penafsiran yang berasal dari ciri khas setiap mufasir dalam pandangan penulis *al-Itqān*, al-Imām Jalāluddīn al-Suyūṭī merupakan unsur instrinsik mufasir yang tidak dapat dielakkan. Menurut al-Suyūṭī perbedaan cara pandang mufassir itu bermuara pada beberapa aspek. Al-Suyūṭī menjelaskan:

ومن اسباب الخلاف الواقع بين المفسرين : اختلاف القراءات و اختلاف وجوه الإعراب واحتمال العموم و الخصوص واحتمال الحقيقة و المجازالخصوص واحتمال الإضمار و الإستقلال²⁰

Dari teori yang ditawarkan al-Suyūṭī tentang faktor penyebab keragaman tafsir yang salah satunya adalah perbedaan cara pandang makna lafaz al-Qur'an dalam sisi *haqīqī* dan *majāzī* kita dapat menimbang tafsir sufi yang ditulis Al-Qushairī sebagai khazanah metodologi penafsiran. Al-Qushairī menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an dengan dua dimensi yaitu haqīqī dan majāzī. Sisi haqīqī dijelaskan Al-Qushairī dengan cara penjelasan secara kebahasaan (textual meaning) sedangkan majāzī dijelaskan melalui interpretasi yang panjang dengan pendekatan tasawuf akhlaqī dan kemudian diringkas dengan syair-syair yang bergenre tasawuf.

²⁰ Jalāluddīn al-Suyūṭī, *al-Itqān* (Qāhirah:Hijāzī, TT), 86.

Model penafsiran al-Qushairī yang berbasis sastra syair dengan menampakkan unsur-unsur perasaan suka (*maḥabbah*), pengharapan (*raḡā*), atau ketakutan (*khawf*) tidak dapat dilepaskan dari model sastra yang berkembang saat itu. perkembangan peradaban sastra saat itu memberi pengaruh positif dalam syair-syair yang ditulis al-Qushairī. Beberapa hasil penelitian menunjukkan keterpengaruhannya peradaban dalam hasil interpretasi sufi. Misalnya sebuah disertasi yang ditulis oleh Elizabeth Urban dengan judul *The Early Islamic Mawāfi: A Window onto Processes of Identity Construction and Social Change* memberikan penjelasan tentang perubahan perkembangan peradaban yang banyak dipengaruhi oleh tradisi-tradisi tasawuf dan produk-produknya, begitu juga sebaliknya pengaruh tradisi dan sosio kultur terhadap karya para mufasir. Para sufi memberikan perubahan sosial dan budaya melalui pelatihan-pelatihan praktis dan teoritis menuju pengembangan jiwa yang lebih luas. Menurut Urban praktek-praktek yang dijalankan para sufi sebagai motor penggerak sosial bersumber dari pemahaman-pemahaman mereka tentang al-Qur'an. Signifikasi pemahaman al-Qur'an para sufi dengan praktek-praktek ritual yang dianggap sebagai model-model tarekat dalam sufi mempunyai titik temu yang jelas. Dari pengembangan tarekat itulah para guru sufi mampu berperan secara politis mengendalikan konstruksi sosial dalam komunitas yang dibangunnya, walaupun sebenarnya secara status sosial tidak sedikit para sufi yang berasal dari kalangan *mawla*, kelompok sosial yang dianggap paling rendah dalam stratifikasi sosial.²¹

G. A. Lipton melakukan studi tentang tasawuf sekuler dan reformasi muslim dalam hubungan etnorasisme. Penelitian ini menjawab permasalahan dugaan hubungan tasawuf dengan geopolitik Amerika Serikat. Lipton mengeksplorasi gagasan kontemporer yang berasal dari abad kesembilan belas antara Islam normatif dan tasawuf. Versi baru, "sufi sekuler" muncul sebagai sekutu alami kekuatan Barat. Apa yang bekerja di sini adalah dinamika polarisasi ekstrim, sekarang diproyeksikan ke dalam kategori umat Islam. Proyeksi tasawuf sekuler sebagai alternatif dan bagian Islam dalam strategi geopolitik AS saat ini sebagai "bangunan agama" yang mengikuti sejarah sekularisme Barat.²²

Interaksi dua arah antara tasawuf dan sosial dalam frame penafsiran al-Qur'an terbukti memberi efek yang bagus dalam upaya membumikan "jiwa" ayat-ayat al-Qur'an. Benjamin Clark Gatling meneliti tentang daya tawar tasawuf dalam kelompok sosial di Tajikistan. Benjamin Clark Gatling berpendapat bahwa dalam tasawuf Tajik terdapat proyek kanonisasi tekstual yang sedang berlangsung, dan konstruksi hagiografi umum dengan tujuan legitimasi kehidupan tasawuf dan praktiknya pasca-Soviet setelah keterputusan Soviet. Penelitian ini menganalisis zikir *halqā'i*, ritual kolektif zikir *jahrī* (menyebut nama-nama Allah dengan suara

²¹ Elizabeth Urban, *The Early Islamic Mawāfi: A Window onto Processes of Identity Construction and Social Change*, a Dissertation the faculty of the division of the humanities department of near eastern languages and civilizations, The University of Chicago, 2012.

²² G A Lipton, "Secular Sufism: Neoliberalism, Ethnoracism, and the Reformation of the Muslim Other", *Muslim World* 101. 3 (Jul 2011): 427. Subyek: penelitian G A Lipton ini adalah: islam, mistisisme, terorisme, geopolitik, sekularisme, dan Perbedaan budaya dengan lokasi penelitian Amerika Serikat – AS .10 February 2013 23:20.

keras), dan tarikat Darsi. Benjamin Clark Gatling menunjukkan bagaimana dalam lingkungan agama sejarah narasi kesadaran jiwa bekerja untuk memberikan legitimasi diskursif dalam proyek-proyek kesalehan Islam yang relatif baru. Benjamin Clark Gatling lebih menyarankan bahwa keterlibatan kreatif praktisi Sufi 'dengan masa lalu suci Persia meringankan wacana kebangkitan Islam dan agama, tradisi puisi lokal bekerja untuk membuka ruang heuristik-emic untuk mengkritisi strategi negara yang dominan yang bertujuan untuk memerangi terorisme dan ekstremisme.²³

Pendekatan tafsir sufi yang dikembangkan al-Qusharī masih dalam koridor pemaknaan ayat secara majazī dalam bahasa sastra sufi. Faktor pendekatan yang dilakukan al-Qusharī masuk dalam kategori faktor instrinsik. Walaupun begitu selain faktor latar belakang keahlian mufasir, sosio-budaya mempengaruhi karya sufi baik berupa karya tulis maupun ritual-ritual yang dikategorikan dalam faktor ekstrinsik. Pengembangan kajian tafsir sufi dan sastra dalam hubungan interferensi ditunjukkan adanya banyak manuskrip yang menunjukkan keterkaitan antara keduanya. A. B. McCloud menulis artikel tentang sufisme dalam pandangan sejarah dunia, "Sufism; a global history". Salah satu poin pentingnya adalah tasawuf secara tidak langsung berkontribusi dalam menangani subjek peradaban dari perspektif global yang mencakup orientalisme politik dan sastra. Kesimpulan A. B. McCloud dikuatkan dengan data-data yang berupa naskah-naskah kuno dan sistem peradaban modern di beberapa negara dengan mayoritas masyarakat sufi.²⁴ Peneliti lain Ali Humayun Akhtar menguatkan hal yang sama, Ali Humayun Akhtar meneliti hubungan antara agama dan Negara. Tesis Ali Humayun Akhtar ini menawarkan beberapa kontribusi untuk bidang sejarah politik dan intelektual abad pertengahan, tetapi hasil kesimpulannya menyinggung mistisisme Islam (tasawuf). Hal yang paling signifikan dalam penelitian ini menurut Akhtar adalah ada negosiasi kekuatan politik antara negara dan sekte keagamaan. Bukti yang diberikan adalah kelompok-kelompok sufi sangat kontributif dalam kebijakan-kebijakan pemerintah abad 10-13 di Spanyol dengan membangun tradisi penulisan dan kajian-kajian halaqah yang mendukung pemerintahan.²⁵ Penelitian para ahli di atas menyepakati bahwa selain latar belakang keahlian mufasir, sosio-budaya mempengaruhi karya sufi baik berupa karya tulis maupun ritual-ritual.

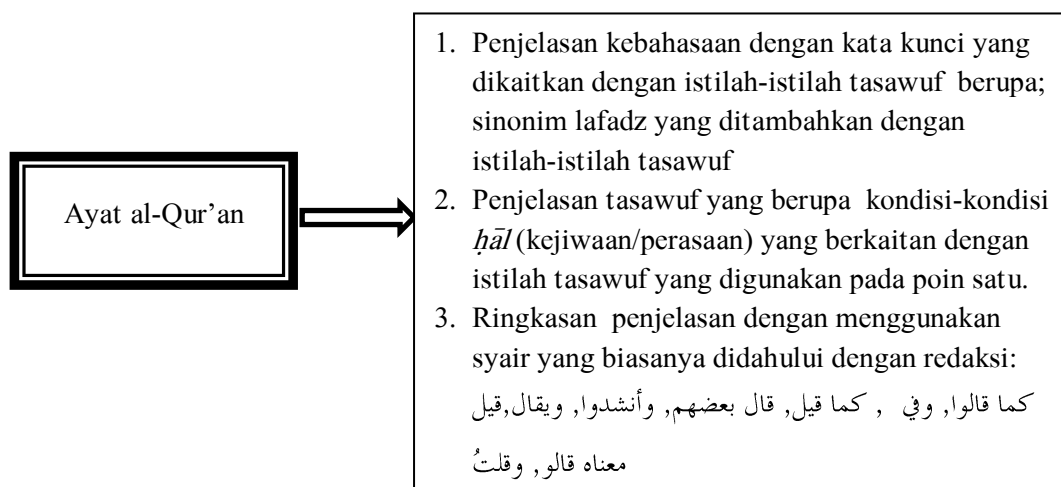
²³ Benjamin Clark Gatling, "Post-Soviet Sufism: Texts and the Performance of Tradition in Tajikistan", Dissertation The Ohio State University, 2012. Sejak pembubaran Uni Soviet dan kemerdekaan republik Asia Tengah, religiusitas Islam masyarakat telah berkembang biak; masjid baru telah dibangun, bentuk pakaian Islam yang baru diadopsi dan literatur Islam dilarang diterbitkan sebelumnya. Lingkaran Sufi dari pakar (halqa) adalah produsen utama wacana keagamaan yang baru lahir dalam apa yang disebut kebangkitan Islam ini. Sufi di Tajikistan telah dihidupkan kembali kinerja mereka, ritual publik dan mengadopsi teks baru untuk digunakan ritual. Teks-teks ini, banyak dari manuskrip lama mereka yang tersembunyi dari pemerintah Soviet, telah baru memasuki imajinasi keagamaan umat Islam Tajik.

²⁴ A B McCloud, "Sufism; a global history", *Choice* 50. 1 (Sep 2012): 100.

Diakses pada : 10 February 2013 23:49

²⁵ Ali Humayun Akhtar, *Philosophy, Religion, and Government in Andalusian Spain: The Nexus of Greek-Arabic Philosophy and Islamic Mysticism and the Evolution of Political Thought and Authority in al-Andalus*, Dissertasi New York University, 2012.

Bagan model tafsir emosional al-Qushairī



Penjelasan makna majazī yang dilakukan al-Qushairī memberikan sentuhan sufi yang sastra atau pendekatan sastra sufi dalam menjelaskan tafsir sufi. Tafsir yang penulis maksud di sini merujuk kepada Khafīl dan al-Suyūṭī yaitu metode umum menjelaskan makna al-Qur'an. Hüseyin Demir memberi komentar tentang perkembangan metode interpretasi yang digunakan para sufi. Demir menjelaskan bahwa setiap sudut pandang atau ide seorang sufi mempunyai akar yang kuat dalam jiwa baik berasal dari akal maupun dari rasa. Menurut Demir kedua aspek, -akal dan rasa- ini mempengaruhi interpretasi semua orang baik sufi maupun tidak sufi. Seorang sufi memberikan interpretasinya dengan konsep-konsep yang telah dibiasakannya, dilatih setiap waktu. Konsep itu dapat berupa konsep asketisme maupun konsep cinta. Asketisme berarti pembiasaan diri seorang sufi dengan bertumpu pada gagasan mengambil sikap yang jelas untuk gaya hidup tertentu dan menahan diri tanpa eksibisionisme. Konsep cinta dalam konteks ini berarti pembiasaan-pembiasaan menghambakan kepada *Al-Haqq* dengan melatih perasaan cinta hanya untuk-Nya.²⁶

Dalam menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an Al-Qushairī sering menjelaskan dengan ungkapan-ungkapan perasaan yang diverbalisasi melalui bait-bait syair. Unsur-unsur keindahan bahasa yang ditampilkan dapat dipahami dengan kehalusan perasaan atau bahasa sastra. Seolah-olah Al-Qushairī mencurahkan apa yang dirasakannya saat membaca dan menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an. Perasaan-perasaan yang diungkapkannya dapat ditelusuri dengan memahami aspek-aspek emosi yang sering ditampakkannya. Emosi ini disebabkan adanya pertautan rasa

²⁶ Hüseyin Demir, "The Beginnings Of The Sufism", *Turkish Studies – International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* Volume 8/8 Summer (2013): 447-459.

(hati) dari dua sisi yakni penulis dan pembaca. Hati hanya dapat disentuh dengan hati, ungkapan-ungkapan kesedihan, kecemasan dan sebagainya seringkali muncul pada diri seseorang bergaris-lurus dengan pengalaman atau realitas kehidupan yang ia hadapi. Hati manusia dapat tersentuh sisi-sisi emosionalitasnya ketika ia menangkap sebuah informasi yang datangnya bersumber dari perasaan (baca:hati) juga. Ahmad Izzat Rājih, seorang professor psikologi di Universitas Iskandariyyah menjelaskan posisi emosi dan perasaan dalam relasi ilmu jiwa dan tasawuf.²⁷

Ian McConnon melakukan penelitian tentang substansi teologi dalam bahasa-bahasa puitis dalam perspektif kebudayaan Perancis dengan judul *Substance and providence in the old french theological Romance In Romance Languages*. Salah satu poin penting penelitiannya adalah bahasa-bahasa puitis yang digunakan dalam tradisi Kristen ortodoks adalah untuk mensupport penjelasan teologi ke-Kristenan. Sama halnya dalam agama Islam, para sufi menggunakan bahasa alegori untuk menjelaskan doktrin dan konsep sufi. Tidak beda jauh antara model interpretasi sufi dengan para pendeta Kristen ortodok dalam hal penggunaan bahasa alegoris, kadang-kadang keduanya sufi dan Kristen ortodoks terpengaruh oleh platonisme dan aristoteles.²⁸

Paulo G Pinto melakukan penelitian tentang pengalaman mistik para sufi di Aleppo, Syria ditinjau dari sudut pandang refleksi etnografi antropologi. Pinto mencoba mengurai permasalahan inklusifitas para sufi dalam peradaban. Terbukti dari penelitian Pinto bahwa kontruksi jiwa keagamaan dari anggota komunitas sufi di Aleppo, Syria dicapai melalui perwujudan prinsip-prinsip tradisi Sufi sebagai bentuk kebersamaan yang diistilahkan Pinto dengan mystical body. Kebersamaan ini dibentuk dan diberlakukan pada pengalaman mistik bahwa para sufi selama ritual dan praktik keagamaan telah terkait dengan inisiasi mereka ke jalan mistis tasawuf. Kesimpulan penting yang dihasilkan Pinto adalah fenomena etnografi praktis diwujudkan dengan pengalaman mistik di kalangan kaum sufi Suriah. Ini artinya kaum sufi memberikan kontribusi dalam ikut membangun ketahanan social di Suriah melalui praktek-praktek tarekat dan kasrya-karya tafsirnya.²⁹

²⁷ Aspek-aspek emosi dalam bentuk bahasa sastra masuk dalam kajian balāghah (kajian linguistik Arab) yang memerlukan daya nalar bahasa dan perasaan yang tinggi baik dari penulis ataupun pembaca. Lihat Ahmad Izzat Rājih, *Uṣūl 'ilm al-Nafs* (Qāhirah: Dār al-Kātib al-'Arabī, 1968), Cet. VII, 5-6.

²⁸ Ian McConnon, "Substance and providence in the old french theological Romance", A Dissertation to the Faculties of the University of Pennsylvania, 2012. McConnon menjelaskan bahwa Doktrin pemeliharaan ilahi dianggap penting untuk memahami sifat realitas di ortodoksi Kristen abad pertengahan. Salah satu hambatan terbesar para pendeta modern dalam pemahaman yang tepat tentang hukum ini adalah keberagaman ontologi yang berbeda secara radikal dan berkembang di Latin Barat melalui penyembuhan pemikiran kuno, terutama di divisi antara Platonis dan Aristoteles. Sedangkan tafsir Alkitab berutang lebih kepada Agustinus Platonisme, munculnya pemikiran Aristoteles dalam kurikulum universitas mensyaratkan ancaman serius bagi pemeliharaan doktrin. Terjemahan dan penyebaran Islam Aristoteles mengungkapkan tantangan yang identik dengan ortodoksi Islam tentang masalah yang sama. Filosofis, dan terutama ontologis, spekulasi pada sifat zat (ontologi) adalah wilayah yang subur studi kritis.

²⁹ Paulo G Pinto, "The Anthropologist and the Initiated: Reflections on the Ethnography of Mystical Experience among the Sufis of Aleppo, Syria", *Social Compass* 57. 4 (Dec 2010): 464. Diakses pada 10 February 2013 23:35.

Masoud Kianpour melakukan tentang relasi emosi, pengalaman spiritual dan keterpengaruhan interpretasi. Studi yang dilakukan Masoud Kianpour terletak di persimpangan sosiologi emosi dan pengalaman spiritual, dia menyelidiki manajemen emosi diantara kategorisasinya dalam praktek interpretasi. Sosiolog emosi berusaha untuk memahami bagaimana emosi dapat dipengaruhi secara sosial baik dari segi pengalaman dan ekspresi. Emosi dapat dipengaruhi oleh lembaga-lembaga seperti budaya dan agama. Poin penting pebelitiannya adalah bahwa hanya masyarakat dan subkultur masyarakat yang memiliki pola yang berbeda untuk mengekspresikan emosi sesuai dengan norma-norma dan karakteristik mereka sendiri, tetapi ada juga cara mengelola emosi dalam lembaga-lembaga sosial. Keterkaitan ini semua membuahkan keterpengaruhan emosi dan pengalaman spiritual terhadap cara berpikir dan interpretasi.³⁰

Tradisi penafsiran al-Qur'an dengan pendekatan mistisisme sastra ternyata juga ditemui dalam tradisi penafsiran Bible. Dalam tradisi Kristen Ortodoks mistisisme cinta dikenal dalam bermacam-macam kredo. Hal ini diperkuat dengan penelitian Charlotte Radler, dia melakukan penelitian kepustakaan dengan mengangkat tema gagasan mistisisme cinta dalam kredo Kristen Ortodok Eckhart, seorang penafsir Bible. Radler menganalisis mengapa cinta mempunyai karakter yang kuat dalam manuskrip-manuskrip yang ditulis para pendeta. Salah satu poin penting kesimpulannya adalah transendensi cinta membutuhkan dukungan

³⁰ Masoud Kianpour, "Experiences of Emotion Management in Medical Care", *Journal of Applied Sociology* Vol 48 (2013): 112-122. Kianpour mencoba mengumpulkan data sebagai catatan aksi-in-proses dari berbagai orang. Penelitian kualitatif yang berdasarkan tanggapan/wawancara mendalam ini tidak dapat dengan mudah dikategorikan, analisis harus tidak begitu bergantung pada penghitungan tetapi pada menghubungkan dan lebih pada interpretasi, ringkasan dan integrasi. Oleh karena itu, lebih dari apa pun, temuan studi ini didukung oleh kutipan dan deskripsi kasus. Metode analisis data adalah deskriptif kualitatif, dengan kecenderungan fenomenologis: yaitu, tujuannya adalah untuk menggambarkan pengalaman manajemen emosi karena mereka hidup dan dirasakan partisipan pendeta. Diskusi Hasil & Conclusions Chaplains yang berpartisipasi dalam penelitian ini adalah antara usia 33 dan 65. Usia rata-rata adalah sekitar 52. Juga, 11 pendeta bekerja paruh waktu dan 10 pendeta bekerja penuh waktu. 18 dari 21 pendeta dalam sampel adalah perempuan. Merekrut lebih dari 3 pendeta laki-laki itu tidak mungkin karena fakta bahwa rumah sakit kapelan adalah pekerjaan sebagian besar ditempati oleh perempuan. Dalam hal etnis, mayoritas responden berwarna putih, dengan latar belakang Eropa dan Anglo-Saxon. Namun, sampel juga mencakup dua pendeta Asia (dengan latar belakang Cina dan India) dan satu dari Kepulauan Karibia. Selain itu, sampel termasuk pendeta dari lima agama yang berbeda dan tradisi iman. Mayoritas pendeta Kristen, termasuk lima pendeta milik Gereja Anglikan, tiga sampai Gereja Katolik Roma, dua sampai United Church of Canada, dan satu ke Gereja Baptis. Sisa empat pendeta Kristen tidak menentukan Gereja mereka. Beberapa pendeta yang menteri gereja. Juga, dua pendeta dari agama Buddha, salah satu dari Islam, dan satu dari Yudaisme diwawancarai. Akhirnya, seorang pendeta pagan, yang percaya pada gerakan paganisme modern dan tampaknya salah satu dari hanya dua pendeta seperti di Kanada, yang diwawancarai. Kapelan modern bukan tentang melakukan ritual keagamaan sebanyak itu adalah tentang menyediakan dukungan emosional. Peran ulama 'adalah untuk menjadi penyedia layanan penuh kasih yang mendengarkan dengan sabar dan mencoba untuk mengidentifikasi matriks emosi di mana orang yang tertangkap. Dengan demikian, pendeta seharusnya emosional hadir, tersedia dan hadir untuk kebutuhan spiritual masyarakat. Seperti spons, pendeta menyerap emosi masyarakat, nama mereka dan mengolahnya sehingga rilis yang sehat stres dan ketegangan dapat terjadi. Oleh karena itu, menciptakan komunikasi yang efektif sangat penting dalam pekerjaan pendeta rumah sakit.

lingkungan yang berasal dari dogma dan praktek-praktek keagamaan serta aturan ketat yang diterapkan dalam gereja.³¹ Cinta sebagai sebuah pandangan transenden mengambil tempat universal melintasi agama-agama. Pengalaman cinta secara transenden memberi ruang positif kepada studi psikologi agama kajian tasawuf untuk mengeksplor eks-es epistemologis yang dihasilkan. Cinta secara transenden yang dialami para sufi, pendeta, biara boddhis mempunyai rasa yang sama dengan objek yang berbeda. Pengalaman cinta transenden yang dialami memberikan pengaruh kepada model nalar, perilaku dan gagasan dalam kitab suci mereka. Dalam dunia sufi penelitian Radler dapat diartikan bahwa pengalaman mistis terbentuk dengan serangkaian latihan dan bimbingan murshid dalam disiplin tasawuf.

M. Swartz melakukan studi tentang ekspresi tasawuf dalam merespon dimensi sosial, "*sufi bodies: religion and society in medieval Islam*" di abad pertengahan tasawuf Persia. Swartz meneliti praktek-praktek meditasi-yoga dalam bentuk zikir yang bersumber pada naskah-naskah kuno dan tradisi sufi di Irak-Iran-India yang mempunyai kesamaan konsep struktur kejiwaan dalam proses meditasi. Swartz menyimpulkan bahwa respon interpretatif para sufi terhadap realita sosial diaktualkan dengan kegiatan-kegiatan ekspresif melalui meditasi zikir. Praktek-praktek ekspresif berupa meditasi zikir memberikan sebuah perjalanan ke alam interior yang, dalam pandangannya, tidak bisa dipisahkan dari ekspresi luar mereka.³² Tasawuf memberikan ruang yang luas kepada ekspresi sebagai sebuah alat interpretasi dalam proses membangkitkan kesadaran spiritual. Upaya-upaya membangun dan mengembangkan ekspresi juga dilakukan oleh para guru sufi dalam tarekat Chisti yang berkembang di Amerika dan India. Tarekat ini berkembang pesat pada tahun 1990-an sampai sekarang di Amerika yang diperkenalkan oleh Pir Vilayat Inayat Khan³³ yang ditunjuk sebagai khalifah (pewaris spiritual) dari ayahnya.³⁴

Ruth A Miller melakukan studi tentang kontribusi sufisme dalam ilmu pengetahuan dan kedokteran Islam di India. Salah satu poin penting Miller adalah bahwa sufisme dalam frame agama dan pengobatan medis melakukan kontribusi yang unik dan tak terbantahkan. Semua responden muslim di India memberikan respon positif dalam penelitian yang dilakukan Miller.³⁵

³¹ Charlotte Radler, "In love I am more God": The Centrality of Love in Meister Eckhart's Mysticism", *The Journal of Religion* 90. 2 (Apr 2010): 17.

<http://search.proquest.com/docview/195627578?accountid=133190>

³² M. Swartz, "Sufi bodies: religion and society in medieval Islam", *Choice* 49. 6 (Feb 2012): 1076. <http://search.proquest.com/docview/926976731?accountid=133190>.

³³ Pir Vilayat Inayat Khan adalah seorang murshid tarekat Chisti yang didirikan di India dan berkembang pesat di Amerika tahun 1990 sampai sekarang. Inayat Khan mengenyam pendidikan filsafat dan psikologi di Paris University dan pascasarjana dengan konsentrasi yang sama di Oxford University. Dia tinggal di Paris dan Amerika berprofesi sebagai professor psikologi di Paris University. Lihat Pir Vilayat Inayat Khan, *Awakening: A sufi Experience* (New York: Jeremy P.Tarcher/Putnam, 1999), i.

³⁴ Pir Vilayat Inayat Khan, *Awakening: A sufi Experience* (New York: Jeremy P.Tarcher/Putnam, 1999), ii.

³⁵ Ruth A Miller, "Soufisme, religion et médecine en Islam indien", *Journal of the American Oriental Society* 132. 1 (Jan-Mar 2012): 149-152.

Penelitian para ahli di atas membunyikan kesamaan tesis bahwa pengalaman jiwa menjadi modal utama selain *ulūm al-Qur'ān* dalam proses kerja penafsiran sufistik. Pembuktian ini dapat dilihat pada data-data penafsiran Al-Qushairī yang meletakkan dasar emosi sufistik sebagai basis penafsirannya. Ada dua emosi *maḥabbah* yang selalu terkait dalam penafsirannya yaitu: perasaan cinta penghambaan (*al-maḥabbah al-'ubudiyyah*) dan cinta kekasih (*'ishq al-muḥibb*). Tafsir Al-Qushairī terdiri dari tiga jilid, jilid pertama dimulai dari surat al-Fātiḥah sampai dengan surat al-Taubah, jilid kedua dimulai dari surat Yūnus sampai dengan surat al-'Ankabūt, dan jilid ke tiga dimulai dari surat al-Rūm sampai dengan surat al-Nās.

Pada jilid satu Al-Qushairī menggunakan tidak kurang dari 305 (tiga ratus lima) syair dalam menafsirkan ayat al-Qur'an. Al-Qushairī menggunakan 19 bait syair dalam menafsirkan surat al-Fātiḥah. Dalam surat al-Baqarah Al-Qushairī menggunakan tidak kurang dari 87 bait syair. Dalam surat Āli 'Imrān Al-Qushairī 30 bait syair. Dalam surat al-Nisā' Al-Qushairī menggunakan 8 bait syair. Dalam surat al-Mā'idah Al-Qushairī menggunakan 6 bait syair. Dalam surat al-An'am Al-Qushairī menggunakan 15 bait syair. Dalam surat al-A'raf Al-Qushairī menggunakan 50 bait syair. Dalam surat al-Anfāl Al-Qushairī menggunakan 27 bait syair. Dalam surat al-Taubah Al-Qushairī menggunakan 63 bait syair.

Pada jilid kedua Al-Qushairī menafsirkan surat Yūnus sampai dengan al-'Ankabūt. Jumlah total syair yang digunakan adalah 239 (dua ratus tiga puluh sembilan syair). Jilid ketiga Al-Qushairī menafsirkan surat al-Rūm sampai dengan surat al-Nās dengan jumlah total syair 152 (seratus lima puluh dua). Ada beberapa surat pada jilid ke tiga yang tidak menyertakan syair yaitu :Fuṣṣilat, al-Najm, al-Qamar, al-Ḥashr, al-Mumtaḥanah, al-Jumu'ah, al-Munāfiqūn, al-Taghābun, Nūḥ, al-Jinn, al-Muzammil, al-Muddaththir, al-Qiyāmah, al-Nāzi'āt, 'Abasa, al-Takwīr, al-Inshiqāq, al-Burūj, al-Ghashiyah, al-Balad, al-Shams, al-Lail, al-Ḍuḥā, Alam Nashrah, al-Tīn, al-'Alaq, al-Bayyinah, al-Zalzalah, al-'Ādiyāt, al-Qāri'ah, al-Takāthur, al-'Aṣr, al-Humazah, Quraish, al-Dīn, al-Kauthar, al-Kāfirūn, la-Naṣr, al-Masad, al-Ikhlāṣ, al-Falaq, al-Nās. Untuk lebih memudahkan pembacaan data syair berikut ini data syair ditampilkan per jilid.

Berikut ini tabel jumlah syair dan ayat yang ditafsirkan pada jilid satu.³⁶

NO	NAMA SURAT	JUMLAH SYAIR	JUMLAH AYAT YANG DITAFSIRKAN
1	AL-FĀTIḤAH	19	7
2	AL-BAQARAH	87	286
3	ALI 'IMRĀN	30	200
4	AL-NISĀ'	8	176
5	AL-MĀ'IDAH	6	120

³⁶ Lihat Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā'if al-Ishārāt* (Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2007), cet. II, Jilid I.

6	AL-AN'ĀM	15	165
7	AL-A'RĀF	50	206
8	AL-ANFĀL	27	75
9	AL-TAUBAH	63	129
TOTAL SYAIR JILID I		305	

Pada jilid kedua Al-Qushairī menggunakan 239 (dua ratus tiga puluh sembilan) syair. Berikut ini tabel jumlah syair yang digunakan Al-Qushairī:³⁷

NO	NAMA SURAT	JUMLAH SYAIR	JUMLAH AYAT YANG DITAFSIRKAN
1	YŪNUS	27	109
2	HŪD	19	123
3	YŪSUF	21	111
4	AL-RA'D	10	43
5	IBRĀHĪM	14	52
6	AL-ḤIJR	10	99
7	AL-NAḤL	20	128
8	AL-ISRĀ'ĪL	19	111
9	AL-KAHF	10	110
10	MARYAM	1	98
11	TĀHĀ	13	135
12	AL-ANBIYĀ'	7	112
13	AL-ḤAJJ	11	78
14	AL-MU'MINŪN	13	118
15	AL-NŪR	13	64
16	ALFURQĀN	7	77
17	AL-SHU'ARĀ'	3	227
18	AL-NAML	5	93
19	AL-QAṢAṢ	10	88
20	AL-ANKABŪT	6	69
TOTAL SYAIR JILID II		239	

³⁷ Lihat Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā'if al-Ishārāt ...*, Jilid I.

Tabel syair dalam Lataif al-Isharat jilid ketiga³⁸.

NO	NAMA SURAT	JUMLAH SYAIR	JUMLAH AYAT YANG DITAFSIRKAN
1	AL-RŪM	4	60
2	LUQMĀN	2	34
3	SAJDAH	15	30
4	AḤZĀB	6	73
5	SABA'	4	54
6	FĀṬIR	4	45
7	YĀSĪN	10	83
8	AL-ṢĀFFĀT	4	182
9	ṢĀD	5	88
10	AL-ZUMAR	8	75
11	AL-MU'MIN	9	82
12	FUṢṢILAT	0	54
13	AL-SHURĀ	3	53
14	AL-ZUKHRUF	2	89
15	AL-DUKHĀN	5	58
16	AL-JĀTHIYAH	1	37
17	AL-AḤQĀF	1	35
18	MUḤAMMAD	2	37
19	AL-FATH	4	29
20	AL-ḤUJURĀT	5	18
21	QĀF	1	45
22	AL-DHĀRIYĀT	11	60
23	AL-ṬŪR	3	49
24	AL-NAJM	0	62

³⁸ Lihat Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā'if al-Ishārāt*, Jilid II.

25	AL-QAMAR	0	55
	AL-ZUMAR	0	0
26	AL-RAḤMĀN	4	78
27	AL-WĀQI'AH	1	96
28	AL-ḤADĪD	2	29
29	AL-MUJĀDILAH	1	22
30	AL-ḤASHR	0	24
31	AL-MUMTAḤANAH	0	13
32	AL-ṢAFF	3	14
33	AL-JUMU'AH	0	11
34	AL-MUNĀFIQŪN	0	10
35	AL-TAGHĀBUN	0	18
36	AL-ṬALĀQ	2	12
37	AL-TAḤRĪM	3	12
38	AL-MULK	1	30
39	AL-QALAM	0	51
40	AL-HĀQQAH	1	51
41	AL-MA'ĀRIJ	1	43
42	NŪḤ	0	26
43	AL-JINN	0	28
44	AL-MUZAMMIL	0	20
45	AL-MUDDATHTHIR	0	56
46	AL-QIYĀMAH	0	40
47	AL-INSĀN	5	30
48	AL-MURSALĀT	3	48
49	AL-NABA'	1	40
50	AL-NĀZI'ĀT	0	46
51	'ABASA	0	42

52	AL-TAKWĪR	0	29
53	AL-INFITĀR	2	19
54	AL-MUṬOFFIFĪN	6	36
55	AL-INSHIQĀQ	0	25
56	AL-BURŪJ	0	22
57	AL-TĀRIQ	0	17
58	AL-A'LĀ	1	19
59	AL-GHĀSHIYAH	0	26
60	AL-FAJR	1	30
61	AL-BALAD	0	20
62	AL-SHAMS	0	15
63	AL-LAIL	0	21
64	AL-DUḤĀ	0	11
65	ALAM NASHRAḤ	0	8
66	AL-ṬĪN	0	8
67	AL-'ĀLAQ	0	19
68	AL-QADR	2	5
69	AL-BAYYINAH	0	8
70	AL-ZALZALAH	0	8
71	AL-'ĀDIYĀT	0	11
72	AL-QĀRI'AH	0	11
73	AL-TAKĀTHUR	0	8
74	AL-'AṢR	0	3
75	AL-HUMAZAH	0	9
76	AL-FĪL	3	5
77	QURAIISH	0	4
78	AL-DĪN	0	7
79	AL-KAUTHAR	0	3

80	AL-KĀFIRŪN	0	6
81	AL-NAṢR	0	3
82	AL-MASAD	0	5
83	AL-IKHLĀṢ	0	4
84	AL-FALAQ	0	5
85	AL-NĀS	0	6
JUMLAH TOTAL SYAIR JILID KE TIGA		152	

Penafsiran dengan menggunakan syair digunakan Al-Qushairī setelah menjelaskan ayat secara kebahasaan kemudian mengaitkannya dengan interpretasi tasawuf kemudian dilengkapi dengan syair. Untuk menulis syair, Al-Qushairī sering mendahuluinya dengan beberapa ṣiḡhat tetapi kadang-kadang tidak didahuluinya dengan siḡhat dan ini jarang sekali. Ṣiḡhat yang dipakai antara lain:

كما قيل, قال بعضهم, وأنشدوا, ويقال, قيل, كما قالوا, وفي معناه قالوا, وقلت³⁹

Pengukuran kadar emosi secara empiris sudah dipraktekkan para ahli dalam bidang medis dan kritik sastra yang nantinya dapat digunakan penulis untuk mengaplikasikannya dalam analisis tafsir sufi. Katherine A MacLean; Jeannie-Marie S Leoutsakos; Matthew W Johnson; Roland R Griffiths dalam satu tim melakukan penelitian empiris tentang proses mengukur kadar pengalaman mistik dengan zat Psilocybinhalusinogen. Salah satu kesimpulan penting dari penelitian MacLean dan timnya adalah setiap manusia mempunyai potensi mistik dengan kadar yang berbeda-beda. Baik yang percaya kepada agama maupun atheis mereka tetap mempunyai sisi mistik dalam jiwa mereka.⁴⁰ Tasawuf ingin menyentuh sisi mistik yang dimiliki setiap manusia dengan mengajak mereka kepada *al-Mala' al-A'la'*. Al-Qur'an dipahami dan dibaca sebagai sebuah tafsir dengan sangat berorientasi kepada mistisisme kejiwaan. Oleh karena itu tafsir sufi lebih responsif terhadap gejala-gejala psikologi dari ada gejala-gejala sosial.

Todd LeRoy Perreira melakukan studi tentang konsep meditasi Islam dengan mencoba mengawinkan konsep zikir dan meditasi budha. Dia menuliskan pandangannya dalam artikel yang berjudul "*Die before you die: Death Meditation as Spiritual Technology of the Self in Islam and Buddhism*". Perreira meneliti praktek meditasi budha dalam konteks sufisme Abū Ḥamid al-Ghazālī dan biarawan Thailand modern. Salah satu poin penting kesimpulan penelitiannya

³⁹ Al-Qushairī biasanya menandai syair yang akan disebutkannya dengan terlebih dahulu menyebutkan istilah ini: , كما قيل, قال بعضهم, وأنشدوا, ويقال, قيل, . Lihat Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā'if* II, Jilid I, II, dan III.

⁴⁰ Katherine A MacLean; Jeannie-Marie S Leoutsakos; Matthew W Johnson; Roland R Griffiths, "Factor Analysis of the Mystical Experience Questionnaire: A Study of Experiences Occasioned by the Hallucinogen Psilocybin", *Journal for the Scientific Study of Religion* 51. 4 (Dec 2012): 721. <http://search.proquest.com/docview/1223839416?accountid=133190>.

adalah bahwa salah satu metode solutif dalam pembentukan etika dan interpretasi serta pengembangan spiritual adalah dengan mengikuti program-program meditasi, tarekat dan tradisi Theravada-buddhis.⁴¹ Kesimpulan ini memperkuat analisis penulis bahwa pengembangan spiritual mampu memberikan efek nyata dalam pembentukan perilaku, pemikiran serta nalar. Tasawuf memberikan kesan mendalam mengenai pengalaman yang dapat berkontribusi dalam wacana epistemologi tafsir.

C. Ekspresi Cinta Penghambaan (*al-Mahabbah al-'Ubūdiyyah*) dalam Penafsiran

Ekspresi cinta yang dimaksud di sini adalah penafsiran Al-Qushairī berupa syair-syair yang mempunyai indikasi keterpengaruhannya terhadap ekspresi cinta penghambaan. Tafsir esoterik sebenarnya -sebagaimana yang dijelaskannya Al-Qushairī dalam pengantar *Laṭā'if al-Ishārāt*- merupakan interpretasi dari kondisi jiwa (spiritual- *naṭaqū 'alā marātibihim wa aqdārihim*). Dalam kata pengantar tafsirnya dia menjelaskan bahwa interpretasi ini dipantulkan dengan menggunakan seluk-beluk rahasia (*latā'if asrārih wa anwārih*), bahasa sastra yang halus (*daqīq ishāratihi*) dan alegori/lambang yang sangat halus (*khafiyy rumūzihi*)⁴² yang berasal dari pantulan jiwa seseorang yang telah ditempa dengan latihan-latihan (*al-riyāḍah*) yang menghasilkan sensifitas kehalusan emosional.

Keterpengaruhannya emosi dalam Tafsir al-Qushairī merupakan bentuk nyata korelasi antara sastra dengan tasawuf. Katya Tolstaya menguatkan hal ini, dia memberikan kontribusi teori hermeneutika sastra sufi melalui studinya *Literary Mystification: Hermeneutical Questions of the Early Dialectical Theology*. Menurut Katya Tolstaya sastra dan mistisisme pada seorang mistikus tidak dapat dipungkiri, keduanya-mistis dan sastra berjalan beriringan secara dialektis. Katya membuktikan statemennya dengan meneliti manuskrip Dostoevsky seorang ahli filsafat teologi dalam dunia gereja. Hermeneutik yang dibangun seorang reader terhadap teks-teks suci mempunyai tendensi teologis dan cenderung alegoris (sering menggunakan bahasa-bahasa simbol).⁴³

Penafsiran Al-Qushairī sebagai hasil ekspresi spiritualitasnya dalam berbagai tahapan (maqām) spiritual dapat dilacak melalui interpretasinya, *Tafsīr Laṭā'if al-Ishārāt*. Melacak tahapan spiritual berarti juga menelusuri kondisi psikologis Al-Qushairī dalam kaca mata ilmu jiwa tasawuf. Pencermian (mirror) jiwa spiritual mufassir sebenarnya telah digagas oleh Paul Nwyia yang kemudian diikuti oleh Annabel Keeler yang keduanya fokus dalam kajian Al-Qushairī dan al-Sulamī. Hasil kesimpulannya mengatakan bahwa refleksi cermin hati memantulkan sinar dari Tuhan yang kemudian terefleksi dalam aktivitas seorang hamba.⁴⁴ Berangkat

⁴¹Todd LeRoy Perreira, "'Die before you die': Death Meditation as Spiritual Technology of the Self in Islam and Buddhism", *The Muslim World* 100. 2/3 (Apr-Jul 2010): 247.

<http://search.proquest.com/docview/357156382?accountid=133190>.

⁴² Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā'if al-Ishārāt*, Jilid I, 5.

⁴³ Katya Tolstaya, "Literary Mystification: Hermeneutical Questions of the Early Dialectical Theology", *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 54. 3 (2012): 312-331. Diakses pada 10 February 2013, 21:51.

⁴⁴ Annabel Keeler, "Tafsir Sufistik Sebagai Cermin: al-Qushairī Sang Mursid dalam Karyanya *Laṭā'if al-Ishārāt*," *Jurnal Studi Al-Qur'an* Volume II No I (2007), 172.

dari kesimpulan Paul Nwyia dan Annabel Keeler, peneliti ingin lebih masuk ke dalam unsur kejiwaan (psikologi) yang berupa emosi-emosi yang ditampilkan Al-Qushairi melalui tafsirnya.

Secara umum penafsiran emosional yang ditampilkan Al-Qushairi secara keseluruhan adalah refleksi dari kondisi aḥwāl (dalam bahasa Al-Qushairi menggunakan istilah *naṭaqū ‘alā marātibihim wa aqdārihim*). Beberapa emosi yang peneliti temukan melalui syair-syair cintanya adalah; refleksi emosi cinta penghambaan, dan cinta rindu kekasih serta refleksi kekhawatiran dan pengharapan.

Pada sub pembahasan ekspresi cinta dan kerinduan penulis menyajikan sebagian data syair total ada 47 syair yang menurut penulis dapat mewakili syair-syair yang lain dari kitab *Tafsīr Al-Qushairī al-Musammā Laṭāif al-Ishārāt*. Syair ini diambil dari jilid satu dan dua. Antara lain Jilid satu: QS. Al-Fātiḥah (jilid 1) enam belas syair, QS. Al-Baqarah (jilid 1) sembilan syair, QS. Ali Imran (jilid 1) dua belas syair. Jilid dua: QS. Yunus (jilid 2) tiga syair, QS. Yunus:10/6⁴⁵, QS. Hud (jilid 2) tujuh syair, QS. Hud (jilid 2) tujuh syair. Sedangkan untuk jilid tiga penulis menggolongkan dalam syair-syair yang ditulis Al-Qushairi ke dalam ekspresi kecemasan dan harapan (*khawf-rajāʾ*).

Pada jilid satu tafsir *Lataif al-Isharat* penulis menyajikan data syair surat al-Fātiḥah, al-Baqarah dan Ali ‘Imrān. jumlah keseluruhannya ada 37 syair.

a. QS. Al-Fātiḥah

Al-Qushairi menafsirkan surat al-Fātiḥah ayat per ayat dengan diakhiri syair-syair. Penjelasan secara kebahasaan didahulukan al-Qushairi sebelum menjelaskan secara sufistik yang kemudian setelah menjelaskan dari sisi tasawuf al-Qushairi mengakhiri penjelasannya dengan syair-syair. Al-Qushairi merefleksikan pemahamannya tentang al-Fātiḥah⁴⁶ dalam bentuk syair sebanyak enam belas syair

1. Penafsiran *al-ḥamd lillāh* QS. Al-Fātiḥah ayat ke-2

Lafal *al-ḥamd lillāh* dalam bahasa Indonesia diterjemahkan dengan segala puji hanya bagi Allah. Para mufasir menjelaskan *al-ḥamd* dengan terlebih dahulu menjelaskan dimana turunnya surat ini. Menurut Abū Zahra para mufasir bersepakat bahwa surat al-Fatihah turun di Makkah.⁴⁷ Al-Qushairi tidak melakukan hal yang sama sebagaimana para mufasir lain yaitu dia tidak menyebutkan di mana turunnya surat al-Fatihah. Metode yang digunakan al-Qushairi juga berbeda dengan metode al-Qurtubī, al-Qushairi sedikit saja membahas secara linguistik kemudian dijelaskan dengan konsep tasawuf. Sedangkan al-Qurtubī menggunakan pendekatan hukum dan merangkum pendapat-pendapat hukum serta qiraat yang berkembang dalam membaca *al-ḥamd*. Penjelasan *al-ḥamd* secara bahasa oleh al-Qushairi tidak jauh berbeda dengan mufasir lain, yaitu menjelaskan sinonim *al-*

⁴⁵ QS. Yunus:10/6.

إِنَّ فِي اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ

⁴⁶ Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭāʾif al-Ishārāt*, Jilid I, 10-13.

⁴⁷ Muḥammad Abū Zahra, *Zahrāt al-Tafsīr* (Qāhirah: Majmaʾ al-Buhuth al-Islamiyyah al-Azhar, tt), jilid I, 55.

ḥamd. Menurut al-Qushairī *al-ḥamd* bersinonim dengan istilah yang menunjukkan fungsinya, yaitu *ḥamida* dan *shakara*. Al-Qushairī membedakan penggunaan istilah *al-ḥamd* dan *shukr*. *Al-ḥamd* adalah pancaran keindahan dari Allah untuk Allah oleh karena itu pujian ini dilakukan oleh Allah kepada Allah sendiri. Sedangkan pujian yang dilakukan oleh manusia kepada Allah itu karena mereka mendapatkan anugerah dari keindahan Allah, ini ditunjukkan oleh lafad *al-ḥamd* dan *shakara*. Abu Zahra juga menggunakan dua istilah yang digunakan al-Qushairī bahkan Abu Zahra menambahkannya dengan penjelasan kebahasaan yang lebar. Abu Zahra menjelaskan bahwa *al-ḥamd* itu bermakna *madah*, *shakara*, dan *al-thana'*.⁴⁸ Sedangkan mufasir lain Maḥmūd Hamzah al-Kirmanī lebih detil dalam menjelaskan makna *al-ḥamd* dari pada al-Qushairī. Al-Qushairī tidak sedetil mufasir lain dan tidak memberikan ulasan panjang lebar dalam mengeksplorasi sisi kebahasaan di setiap penafsirannya. Hal ini dikarenakan dia ingin fokus dalam penjelasan-penjelasan tasawuf, ini merupakan ciri khas penafsirannya. Pendekatan kebahasaan hanya digunakan al-Qushairī sebagai pintu masuk kepada penjelasan tasawuf.

Berbeda dengan al-Qushairī, al-Kirmanī memberikan penjelasan yang panjang lebar dan memetakan perbedaan istilah *al-hamd* dengan kata lain yang semakna. Menurut al-Kirmanī ada perbedaan mendasar antara *al-ḥamd* dan *al-madh* walaupun keduanya sama-sama bermakna *al-thana'* “memuji”. *Al-ḥamd* merupakan pujian khusus diperuntukkan bagi perbuatan yang baik sedangkan *al-madh* pujian yang diperuntukkan kepada sifat dzat dan sifat perbuatan.⁴⁹

Pada ayat pertama surat al-Fātiḥah yaitu lafal basmalah, Al-Qushairī tidak mencantumkan syair, baru pada ayat kedua al-Qushairī menyebutkan enam syair, lima syair menjelaskan lafal *al-ḥamd* dan satu syair dalam menjelaskan lafal *rabb*.

Pada ayat kedua surat al-Fātiḥah, *al-ḥamdulillah*, al-Qushairī sebelum menafsirkan dengan syair terlebih dahulu al-Qushairī menafsirkan kata *al-ḥamd* dari sisi kebahasaan yaitu menjelaskan sinonim kata *al-ḥamd* dengan *al-thana'*. Berikutnya al-Qushairī menjelaskan fungsi huruf lam pada lafal *al-ḥamd* yaitu lam itu berfungsi *lām jinsi li al-istighrāq* yaitu lam pada *al-ḥamd* yang bermakna mencakup segala macam jenis. Pendapat ini sama dengan penafsiran al-Kirmanī hanya saja al-Kirmanī menambahkan penjelasannya, selain *lām jinsi li al-istighrāq* lam pada *al-ḥamd* juga bermakna *li al-ahdi*, *li al-ta'zīm*, dan *li-al-tafkhim*.⁵⁰

Dari sisi kebahasaan, al-Qushairī kurang maksimal mengeksplorasi penjelasan ini. Kita dapat membandingkannya dengan al-Kirmanī misalnya, dalam penafsiran

⁴⁸ Muḥammad Abū Zahra, *Zahrat al-Tafasir* (Qāhirah: Majma'al-Buhuth al-Islamiyyah al-Azhar, tt), jilid I, 55.

⁴⁹ Maḥmūd Hamzah al-Kirmanī, *Ghara'ib al-Tafsir wa 'Aja'ib al-Ta'wil* (Bairut: Mu'assasah 'Ulūm al-Qur'ān, tt) Jilid I, 96.

⁵⁰ Maḥmūd Hamzah al-Kirmanī, *Ghara'ib al-Tafsir wa 'Aja'ib al-Ta'wil* (Bairut: Mu'assasah 'Ulūm al-Qur'ān, tt) Jilid I, 97.

al-ḥamd al-Kirmanī menjelaskan secara detil aneka tarkib (susuna gramatikal) *al-ḥamd lillāh* yang berkembang di kalangan para ulama. Dia menjelaskan bahwa *tarkīb al-ḥamd lillāh* adalah *mubtada-khabar* menurut jumhur ulama. Ada juga yang berpendapat bahwa *tarkīb al-ḥamd* adalah *mubtada' muakhhar*, lafal bismillah menjadi *khabar muqaddam* dan *lillāh* menjadi *hāl*.⁵¹

Setelah menjelaskan sisi kebahasaan, kemudian al-Qushairī mengkaitkan penjelasannya dengan istilah tasawuf, yaitu kata *hakikat*, *awliyā*, dan *asrār* serta sifat-sifat Allah yang berkenaan dengan keindahan. Setelah itu baru mejelaskanny dengan konsep tasawuf yang berdasarkan *aḥwāl* dan *maqāmāt*. Dia menjelaskan bahwa hakikat dari pujian (*al-ḥamd*) adalah memuji (*al-thana'*) kepada dzat yang dipuji dengan menyebutkan sifat-sifatnya yang agung, dan perbuatannya yang indah. Al-Qushairī sebagaimana mufasir yang lain juga menjelaskan dari sisi linguistik. Dia menjelaskan bahwa Huruf lam pada lafal *al-ḥamd* adalah lam yang bermakna jenis (*liljins*) yaitu mencakup keseluruhan jenis (*istighrāq*).

Menurut al-Qushairī segala macam pujian adalah milik Allah Yang Maha Suci baik pujian itu berupa sifat maupun bentuk. Pujian itu ada kalanya Allah memuji Dzat-Nya, ada kalanya makhluk memuji-Nya. Allah memuji Dzat-Nya sendiri itu -sebagaimana lafal *al-ḥamd* yang ada pada surat al-Fatihah- adalah karena Allah memuji sifat kesempurnaan-Nya dan kekuatan-Nya yang tak terbatas. Sedangkan ketika makhluk memuji Dzat Allah itu disebabkan makhluk itu merasa berterima kasih kepada-Nya atas nikmat dari-Nya dan aneka macam anugerah yang diterima dari-Nya.

Salah satu kekurangan al-Qushairī dalam penjelasannya adalah dia tidak menjelaskan maksud dari istilah-istilah tasawuf yang digunakannya dalam menjelaskan ayat. Misalnya istilah *hakikat*, *awliyā'*, *asrār*. Hal ini menimbulkan kerancuan pemahaman antara istilah yang dipakai oleh al-Qushairī dengan istilah umum yang menerangkan kata tersebut. Misalnya hakikat seperti apa yang dikehendaki al-Qushairī, atau siapa yang dimaksud *awliyā* oleh al-Qushairī, apa saja yang masuk dalam kategori *asrār*. Penjelasan istilah-istilah kunci penting dilakukan untuk menghindari kesalahanpahaman dalam mencerna penafsiran al-Qushairī.

Penafsiran isharī lafadz *al-ḥamd* dijelaskan al-Qushairī bahwa Allah Yang Maha Haqq mengajarkan kepada para wali-Nya posisi memuji (*al-ḥamd*) bahwa keinginan kuat para wali untuk mampu menuju-Nya adalah karena pujian-Nya begitu juga ketika para wali itu tidak mampu menuju kepada-Nya maka itu juga karena pujian Allah semata tidak ada yang lain, semuanya bersumber dari memuji Allah. Melalui ayat ini menurut al-Qushairī Allah memberitahukan kepada para

⁵¹ Maḥmūd Hamzah al-Kirmanī, *Ghara'ib al-Tafsir wa 'Aja'ib al-Ta'wil* (Bairut: Mu'assasah 'Ulūm al-Qur'ān, tt) Jilid I, 97.

wali-Nya bahwa Allah memuji Dzat-Nya sendiri pada permulaan pembicaraannya (surat al-Fatihah), dengan begitu para wali ketika membaca surat al-Fatihah akan menyadari kelemahannya, karena pada awal pembicaraannya dengan Allah, para wali-Nya dipandu untuk merasakan kemahaan Allah yang menyebabkan para wali itu tunduk dan terus menerus memuji-Nya. Dengan begitu para wali merasa hidup setelah reda segala macam nafsunya, dan sirr mereka menjadi tawadhu karena kesempurnaan yang mulia. Kondisi ini terjadi karena mereka mendengar pujian Allah Yang Maha Haqq kepada Allah yang Maha Haqq dengan ucapan-Nya (Allah) sendiri. Setelah merasakan kondisi itu maka para wali itu akan berbicara dengan penjelasan-penjelasan simbolik (*ramzi*) dengan beragam bentuk.⁵²

Penjelasan *ishārī* al-Qushairī ini mengandung konsep tentang jiwa seorang hamba yang dipengaruhi sifat keindahan Allah Dzat yang selalu dipuji para wali dengan ketawadhu'an (rendah hati) dan penuh kecintaan atas Allah yang Maha Indah. Penafsiran lafal *al-ḥamd* ini memunculkan konsep cinta atau mahabbah seorang wali sebagai hamba-Nya ketika berdialog dengan Allah dengan membaca surat al-Fatihah.

Setelah menafsirkan lafal *al-ḥamd* dengan perspektif linguistik dan penafsiran *ishārī*, al-Qushairī kemudian menggambarkan jiwa seorang wali yang merasakan cinta kepada Allah dengan melihat keindahan dan memuja-Nya. Al-Qushairī mengekspresikannya dengan menampilkan empat syair yang berkarakter kuat dalam metode syair *al-waṣf* atau deskriptif dengan *isti'ārah* (metaforisasi dan personifikasi) yang indah.

Dalam syair berikut al-Qushairī menjelaskan kerinduannya dengan mendeskripsikan keterpesonannya terhadap Allah dengan keindahannya yang melampaui keindahan diksi rembulan dan kecantikan gadis dengan mata yang hitam memukau.

ولوَجَّهَهَا مِنْ وَجْهٍهَا قَمَرٌ ... وَلَعَيْنَهَا مِنْ عَيْنِهَا كَحُلٍّ⁵³

“Dia mempunyai wajah yang mengalahkan keindahan rembulan dan dia mempunyai mata dengan matanya yang hitam mempesona.”

Lafaz *al-ḥamd lillāhi* (pada ayat *al-ḥamd lillāhi rabbil'ālamīn*) ditafsirkan dengan menyebutkan sifat-sifat Allah dengan gaya bahasa yang walaupun tidak matra' (pengulangan bunyi yang sama), tetapi sangat kuat dalam *isti'ārah* (dalam bahasa Indonesia disebut dengan majaz metafora). Setelah itu Al-Qushairī bersyair dengan mencoba menggambarkan keindahan Allah yang di-*tashbih*-kan (metaforisasi) dengan keindahan rembulan dan mata dengan matanya yang hitam mempesona. Dalam kajian balāghah (sastra Arab) ekspresi ini disebut dengan *shi'r al-ghazl* (syair cumbu rindu). Penafsirannya tentang Allah dzat yang selalu dipuji

⁵² Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā'if al-Ishārāt*, Jilid I, 10.

⁵³ Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā'if al-Ishārāt*, Jilid I, 10.

dijelaskan Al-Qushairī dengan syair yang tasawwur atau deskripsi tentang Allah rabb al-‘ālamīn begitu memperlihatkan kerinduannya.

داود لو سمعت أذناه قالتها ... لما ترثم بالأحان داود⁵⁴

“Adalah Dawud ketika kedua telinga mendengar suaranya, maka spontan akan berkata kenapa engkau bernyanyi dengan dendang suara Dawud”.

Syair ini mewakili penjelasan al-Qushairi yang dipaparkan dalam bentuk essai sebelum menyebutkan syair. Dia menjelaskan bahwa inti dari sebuah pujian adalah menyanjung Dzat yang dipuji dengan cara menyebut sifat-sifat-Nya yang Agung dan af‘āl-Nya yang mempesona. Dari sisi kebahasaan Al-Qushairī juga menjelaskan *al-hamd* dengan menyebutkan *tarkīb lughowī* (struktur kebahasaan) dan penjelasan makna. Lām pada lafal al-ḥamd adalah *lām lil jinsi*-partikel kalimat yang berfungsi menunjukkan makna segala macam jenis. Efek makna yang ditimbulkan menurut al-Qushairī adalah segala macam bentuk pujian yang dialamatkan kepada orang yang dipuji sebenarnya pujian itu memuji Allah.⁵⁵ Al-Qushairī menggambarkan tentang kerinduannya kepada Tuhan tak tertandingi walaupun dalam waktu bersamaan diibaratkan sedang menikmati dendang suara merdu Nabi Dawud. Seolah-olah tidak satupun di dunia yang mengambil perhatiannya ketika jiwanya berbahagia dan gembira dengan keperkasaan Allah.

غنت سعاد بصوتها فتخاذلت ... أحان داود من الخجل⁵⁶

“Kebahagiaan itu berdendang dengan suaranya bahkan sampai tersipu malu karena kesilapan bahasa dawud.”

Syair berikut ini menggambarkan perasaan seorang pemuji yang memendam rindu. Dia menjelaskan bahwa bukanlah kefaqiran dalam bumi kabilah (suku) yang menimpa kami itu menyedihkan, akan tetapi ketika kami datang dan bertemu dengan-Mu kami menjadi bahagia.

وما الفقر عن أرض العشيرة ساقنا ... ولكننا جئنا بقلبك نسعد⁵⁷

بيان بيان الحق أنت بيانه ... وكل معاني الغيب أنت لسانه⁵⁸

Pada kedua syair di atas Al-Qushairī menggambarkan dengan lugas bagaimana perasaan seorang hamba selalu terkoneksi dia mengungkapkan bahwa “sesungguhnya terang benderangnya kebenaran adalah Engkau yang menerangkannya, setiap makna yang ghaib Engkaulah yang menjadi lisan penjelasnya”. Kedua syair diatas menjelaskan kondisi spiritual kelompok pemuji Allah berikutnya yaitu kelompok yang memuji Allah dalam keadaan luluh lantah (*mustahlakīn*), tidak mampu lagi mengucap bibir atas ibarat-ibarat memujinya, *sirr* mereka terkoyak dahsyat karena hakikat tauhid-Nya. Mereka diterangi oleh bersama-sama dengan-Nya (*fahum bihī minhu yu’abbarūn*), mereka dituntun oleh-

⁵⁴ Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā’if al-Ishārāt*, Jilid I, 10.

⁵⁵ Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā’if al-Ishārāt*, Jilid I, 10.

⁵⁶ Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā’if al-Ishārāt*, Jilid I, 10.

⁵⁷ Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā’if al-Ishārāt*, Jilid I, 10.

⁵⁸ Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā’if al-Ishārāt*, Jilid I, 10.

Nya menuju kepada-Nya, Allah yang menjalankan hukum-hukum yang berlaku kepada mereka, keadaan nyata mereka berwatak kelompok yang terjaga, sir mereka digenggam oleh Allah dengan berbagai hikmah yang bertumpuk kwadrat.⁵⁹ Kondisi kejiwaan para pemuji Tuhan perspektif al-Qushairī menginspirasi Todd Lawson melakukan studi kepustakaan tentang figurasi tipologis kisah-kisah al-Qur'an dalam perspektif spiritual- *Typological Figuration and the Meaning of "Spiritual": The Qur'anic Story of Joseph*-. Lawson mengangkat kisah Yusuf untuk menjelaskan spiritualitas figurasi tipologis bahasa Qur'an yang digunakan dalam menceritakan kisah. Poin penting hasil penelitiannya adalah kondisi kejiwaan penafsir dapat dilihat dari bahasa-bahasa sastra yang digunakannya dalam menjelaskan teks al-Qur'an.⁶⁰

Pada kata *al-ḥamd* al-Qushairī menjelaskan sinonimnya kemudian setelah itu baru menjelaskan secara sufistik dan diakhiri oleh syair. Menurut al-Qushairī *al-ḥamd* adalah pujian/*al-thana'* yang hakikatnya merepresentasikan keindahan Allah. Sekalipun pujian itu berasal dari orang-orang yang tidak percaya Allah, hakikatnya pujian itu menuju kepada Allah. Sedangkan masalah ketidak-percayaan mereka adalah sebuah pengingkaran atas keindahan Allah

Syair di atas mewakili penjelasan Al-Qushairī yang dipaparkan dalam bentuk esai sebelum menyebutkan syair. Dia menjelaskan bahwa inti dari sebuah pujian adalah menyanjung Dzat yang dipuji dengan cara menyebut sifat-sifat-Nya yang agung dan *af'al*-Nya yang mempesona. Dari sisi kebahasaan al-Qushairī juga menjelaskan *al-ḥamd* dengan menyebutkan *tarkīb lughawī* (struktur kebahasaan) dan penjelasan makna. Lām pada lafal *al-ḥamd* adalah *lām lil jinsi*-partikel kalimat yang berfungsi menunjukkan makna segala macam jenis. Efek makna yang ditimbulkan menurut Al-Qushairī adalah segala macam bentuk pujian yang dialamatkan kepada orang yang dipuji sebenarnya pujian itu memuji Allah.⁶¹

Berikutnya Al-Qushairī menulis syair yang menjelaskan kondisi psikologi para pemuji Allah. Ada tiga kelompok kejiwaan. Pertama, kelompok yang memuji Allah atas nikmat dan kemulyaan yang mereka peroleh dari-Nya berupa kemanfaatan dan terhindar dari marabahaya, dan bahkan dalam hal ini mereka tidak akan mampu mengetahui secara total kebaikan-kebaikan yang Allah anugerahkan. Kelompok kedua, jiwa mereka memuji Allah atas terbukanya nikmat yang Allah karuniakan berupa terbukanya hati mereka terhadap dahsyatnya kelembutan-Nya, Allah telah menganugerahkan sirr dari seluruh kebajikan-Nya dan yang telah membuka *ḥijāb sirr* mereka dari ghaib-Nya yang tersembunyi serta memisahkan (ifrad) jiwa spiritual mereka dari rintangan-rintangan *wijdān* (pengalaman spiritual yang menghalangi wuṣul kepada Allah). Kelompok ketiga, mereka memuji Allah atas nikmat ketika *shuhūd* (hadir menyaksikan) kepada sifat-sifat-sifat qadim Allah yang telah dibuka (*mukāshafah*) oleh Allah.⁶²

⁵⁹ Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā'if al-Ishārāt*, Jilid I, 10.

⁶⁰ Todd Lawson, "Typological Figuration and the Meaning of "Spiritual": The Qur'anic Story of Joseph", *Journal of the American Oriental Society* 132. 2 (Apr-Jun 2012): 221-244. 11 February 2013 01:02.

⁶¹ Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā'if al-Ishārāt*, Jilid I, 10.

⁶² Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā'if al-Ishārāt*, Jilid I, 10.

Unsur-unsur ‘aqlī (tema dan bangunan), khayālī (daya imajinasi), ‘aṭifi (sentuhan perasaan) dan fannī (diksi, rima dan irama) ditampilkan untuk mendeskripsikan bagaimana perasaan dan emosi kerinduan mufassir di verbalisasi ke dalam tafsir melalui tema dan bangunan; daya bayang dan daya imajinasi; diksi atau pilihan kata dengan sentuhan makna dan pilihan kata dengan sentuhan bunyi atau rima dan irama. Unsur kejiwaan yang ditampilkan al-Qushairī melalui syair merupakan refleksi Id, ego dan superego dalam teori dasar Frued (1856-1939) yang dikembangkan C. Jung tentang psikoanalisis. Sistem psike topografis manusia terdiri dari id, ego, dan super-ego⁶³. Tiga rangkai konsep ini dapat dibilang konsep imajiner yang menerangkan konsep perilaku manusia menurut Frued. Menurut Frued, seluruh kegiatan dan aktivitas manusia digerakkan oleh energi naluri (*insticts*). Naluri merupakan suatu keadaan pembawaan yang menentukan arah proses-proses rohaniyah. Secara umum naluri memiliki sumber-sumber, maksud, tujuan, dan dorongan-dorongan. Sumber-sumber naluriyah antara lain bersifat keperluan jasmaniah seperti rasa lapar, rasa haus, rasa kebutuhan seksual, dan sebagainya. Karena kekuatan sumber naluriyah ini manusia mengarahkan aktivitasnya untuk mengatasi rasa lapar, haus, dorongan seksual, dan sebagainya. Tujuan akhir dari kebutuhan naluriyah itu adalah meniadakan kebutuhan jasmaniah. Biasanya naluri manusia itu bersifat konservatif karena tujuannya yang selalu sama dan berulang yaitu untuk mengembalikan keadaan seseorang menjadi tenang karena sebelumnya ada proses penegangan karena ada kebutuhan naluriyah yang belum terpenuhi. Frued mengatakan bahwa tempat naluri ada dalam id. Itulah sebabnya, id sering dikatakan merupakan sumber asli dari energi rohaniyah.⁶⁴

Dalam pandangan Al-Qushairī insting yang dimaksud oleh Frued disebut oleh Al-Qushairī dengan *nafs ammārah*. Lebih detil lagi Al-Qushairī menjelaskan bahwa *nafs ammārah* pada kasus-kasus tertentu tidak selalu berorientasi kepada energi negatif sebagaimana dijelaskan Frued tentang konsep id. Justru *nafs ammārah* mampu menjadi energi positif yang memobilisasi jiwa untuk berbuat baik dan positif jika diubah menjadi *nafs mutmainnah*.⁶⁵ Konsep id Frued dapat diperbandingkan dengan konsep *nafs*. Keduanya sama-sama sumber energi awal manusia atau dapat dikatakan insting. Bedanya, id hanya berorientasi pada hal-hal negatif atau sumber awal energi negatif, sedangkan menurut Al-Qushairī id (dalam konsep Frued) tidak selalu bersifat negatif, bahkan dapat juga bersifat positif. Id negatif disebut dengan *nafs ammārah* sedangkan id positif disebut dengan *nafs mutmainnah*. Pada kasus tertentu energi awal manusia yang disebut Frued sebagai id dijelaskan oleh Al-Qushairī dengan istilah jiwa *al-munafiqūn*. Konsep id dengan kategori *nafs ammārah* dalam pandangan tasawuf al-Qushairī masuk kategori jiwa orang-orang munafik yang hanya memprioritaskan pemenuhan kesenangan padahal sebenarnya dia mencari kedamaian. Al-Qushairī menjelaskannya melalui tafsirnya pada lafad *al-maghḍūb* dan *al-ḍālfīn*, yaitu orang-orang yang selalu mengikuti hawa

⁶³ Encyclopedia of Psychology. Volume 1, 51.

⁶⁴ Lihat: Sigmund Frued, *The Future on Illusion*, Editor: James Stracey and Peter Gay, (London: WW. Norton & Company, 1989), 120.

⁶⁵ Abū al-Qāsim ‘Abd al-Karīm al-Qushairī, *al-Risālah al-Qushairiyyah* (Qāhirah: Dār al-Ma’ārif, 1119 H), Juz II, 50.

*nafsu dan terbujuk olehnya sehingga jiwa baik mereka tertutup dengan keangkuhan dan keserakahan mereka.*⁶⁶

Salah satu kondisi (*aḥwāl*) dalam penjelasan syair Al-Qushairī (w. 465 H) pada lafal *al-ḥamd* adalah *al-wajd*⁶⁷. *Al-Wajd* merupakan kondisi dimana seseorang merasakan kedatangan cinta secara spontan saat itu juga. *Al-wajd* merupakan sentuhan rasa yang datang dari luar diri seseorang⁶⁸, pendapat ini kemudian diikuti oleh al-Ghazali (w.111 M)⁶⁹. Hal ini dapat kita lihat pada syair yang menggambarkan perasaan seorang pemuji yang memendam rindu. Dia menjelaskan bahwa bukanlah kefaqiran dalam bumi kabilah (suku) yang menimpa kami itu menyedihkan, akan tetapi ketika kami datang dan bertemu dengan-Mu kami menjadi bahagia. Menurut Abū Naṣr al-Sarrāj (w. 378 H/988 M) dalam kitab *al-Luma'* ragam *al-Wajd* (cinta ekstase) yang dirasakan para ahli tasawuf masuk dalam *Wajd* yaitu tersingkapnya hati dari Tuhan, ketika mengalami tersingkapnya hati dari Tuhan yang tadinya dalam keadaan tenang, tiba-tiba bergerak, menarik nafas panjang dan menangis.⁷⁰ Al-Junaid menjelaskan karakteristik *wajd* merupakan pengalaman cinta spiritual yang didapat secara tiba-tiba (*al-mushādāt*)⁷¹, dia menjelaskan bahwa *wajd* masuk dalam area rasa yang merupakan rahasia Allah di sisi orang beriman yang yaqin (*al-mu'minīn al-muqinīn*).⁷²

2. Penafsiran *Rabb* QS. Al-Fātiḥah ayat ke-2

Al-Qushairī menjelaskan lafal *Rabb* secara kebahasaan bahwa maknanya adalah memperbaiki, memperbagus (*muṣliḥ*) urusan-urusan hamba-Nya. Allah lah yang memperbagus urusan para *zahīd* dengan perlindungan-Nya yang indah, memperbagus urusan para *ābid* dengan pencukupan-Nya yang baik, memperbagus urusan para pencari (*al-wājidīn*) dengan menganugerahkan pertolongan-Nya. Allah lah yang memperbagus urusan suatu kaum yang kemudian mereka menjadi

⁶⁶ Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā'if al-Ishārāt*, Jilid I, 10.

⁶⁷ Pendapat Abū Ḥamid al-Ghazālī tentang *wijd* dapat dilihat dalam penjelasan shataḥāt dalam *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, Jilid 1, 36-37. Kemudian diterjemahkan sebagian dan diedit dengan judul baru oleh Carl W. Ernst, Ekspresi Ekstase dalam Sufisme, 38-40. Bandingkan dengan 'Abd al-Raḥmān Badawī menulis tentang pengalaman *wijd* yang dialami oleh para guru sufi dalam sebuah buku, *Shataḥāt al-Sūfiyyat* (Qāhīrah: Dirāsāt Islamiyyah, 1949), 4-5.

⁶⁸ Abū al-Qāsim 'Abd al-Karīm al-Qushairī, *al-Risālāt al-Qushairiyya* (Bairūt: Dār al-Kutub wa al-Nashr. 1985), 40.

⁶⁹ Lihat Abū Ḥamid al-Ghazālī, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* (Surabaya: Mahkota Surabaya, TT), Jilid 4, 295.

⁷⁰ Abū Naṣr al-Sarrāj al-Ṭūsī, *al-Luma'*, 375.

⁷¹ Al-Junaid mendasarkan perkiraannya ini pada Firman Allah: "*Dan mereka dapati apa yang telah mereka kerjakan itu ada*" (QS al-Kahfi: 49), yaitu mereka mendapatkannya secara tiba-tiba; "*Dan kebaikan apa saja yang kamu usahakan bagi dirimu, tentu kamu akan mendapat pahalanya pada sisi Allah*" (QS al-Baqarah: 110), yakni mereka saling menemukan secara tiba-tiba; dan "*Tetapi bila didatanginya air itu dia tidak mendapatinya sesuatu apapun*" (QS al-Nur: 39), yaitu dia tidak mendapatkan sesuatu apapun. Oleh sebab itu, al-Sarrāj berpandangan bahwa setiap yang didapatkan hati secara tiba-tiba, baik berupa duka maupun suka, adalah *wajd*. Abū Naṣr al-Sarrāj, al-Ṭūsī, *al-Luma'*, 375.

⁷² Abū Naṣr al-Sarrāj, *Kitāb Luma' fī al-Taṣawwuf*, editor 'Abdul Ḥalīm Maḥmūd dan 'Abdul Bāqī Surūr (Qāhīrah: Dār al-Kutub al-Ḥadīthah wa Maktabah al-Muthannā, 1960). 375.

tercukupi dengan anugerah-Nya. Dia lah Allah yang membagikan urusan orang-orang yang menuju kepada-Nya sehingga mereka kangen bertemu dengan-Nya dan mereka menjadi istiqamah untuk bertemu dengan-Nya.⁷³

Selain bermakna *muṣliḥ* lafal *Rabb* dalam Surat al-Fatihah ayat 2, ditafsirkan Al-Qushairī sebagai pembimbing dan lokus utama setiap tahapan (*maqāmāt*) menuju Allah. Dia menjelaskan

“Dialah Allah Yang mendidik jiwa para hamba-Nya dengan *ta’yīd* (penguatan), mendidik hati para *tālib* (pencari Allah) dengan kebenaran, pendidik ruh (jiwa) para *‘arif* dengan ketauhidan, pendidik, pendidik ruh (jiwa) dengan mempersaksikan kedermawanan Allah.”⁷⁴

Berbeda dengan mufassir lain ketika menafsirkan ungkapan *Allah rabb al-‘ālamīn*, misalnya al-Sulamī dan al-Tustarī mereka menjelaskan lebih kepada sifat Allah yang mewacanakan ideologi sufi dengan mengatakan *al-Rabb li al-tarbiyyah li al-‘ālamīn*. Mereka sepertinya tidak tertarik sama sekali mengungkapkan perasaan-perasaannya ke dalam interpretasinya.

Setelah menjelaskan *rabb* dalam pandangan sufistiknya al-Qushairī kemudian memberikan gambaran perasaan seorang salik terhadap *rabb*-nya. Ungkapan-ungkapan yang menggambarkan keindahan rasa diungkapkan dalam syair berikut:

ما دام عزك مسعوداً طواله ... فلا أبالي أعاش الناس أم فقدوا⁷⁵

Selama keperkasaan-Mu selalu muncul membahagiakan, maka aku tidak peduli sama sekali apakah kehidupan manusia itu terus berjalan ataukah sudah menjadi sepi.

Pada penafsiran lafal *Rabb* dalam Surat al-Fatihah ayat 2, al-Qushairī menggambarkan tentang kerinduannya yang ditunjukkan pada syair di atas. Seolah-olah tidak satupun di dunia yang mengambil perhatiannya ketika jiwanya berbahagia dan gembira dengan keperkasaan Allah. Syair ini menjelaskan kerinduan seorang hamba dengan Allah melalui tahapan-tahapan suluk (berjalan) menuju kepada-Nya yang hanya fokus menuju Allah. Bahkan sama sekali tidak peduli dengan mempedulikan yang lain. Kerinduan itu dikarenakan perasaan hamba merasa selalu dididik oleh Allah dari berbagai tahapan suluk sampai wuṣul kepada-Nya. Al-Qushairī menjelaskan bahwa Allah yang mendidik makhluk, yang mendidik jiwa para hamba-Nya dengan kokoh, yang mendidik hati para pencari-Nya dengan lurus, yang mendidik sukma (ruh) para *‘arifin* (gnost) dengan tauhid, yang mendidik semua orang dengan menghadirkan beragam nikmat, dan yang mendidik para ruh dengan *shuhud* (menyaksikan) dengan Allah yang maha pemurah.⁷⁶

⁷³ Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā’if al-Ishārāt*, Jilid I, 11.

⁷⁴ Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā’if al-Ishārāt*, Jilid I, 11.

⁷⁵ Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā’if al-Ishārāt*, Jilid I, 11.

⁷⁶ Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā’if al-Ishārāt*, Jilid I, 11.

Syair ini menjelaskan kerinduan seorang hamba dengan Allah melalui tahapan-tahapan *sulūk* (berjalan) menuju kepada-Nya yang hanya fokus menuju Allah. Bahkan sama sekali tidak peduli dengan mempedulikan yang lain. Kerinduan itu dikarenakan perasaan hamba merasa selalu dididik oleh Allah dari berbagai tahapan suluk sampai wuṣul kepada-Nya. Al-Qushairī menjelaskan bahwa Allah yang mendidik makhluk, yang mendidik jiwa para hamba-Nya dengan kokoh, yang mendidik hati para pencari-Nya dengan lurus, yang mendidik sukma (ruh) para ‘ārifin (gnost) dengan tauhid, yang mendidik semua orang dengan menghadirkan beragam nikmat, dan yang mendidik para ruh dengan *shuhud* (menyaksikan) dengan Allah yang maha pemurah.⁷⁷

Para sufi dalam menafsirkan ayat al-Qur’an dalam pandangan Thameem Ushama seringkali bercorak semangat kerinduan yang meluap.⁷⁸ Apa yang dikatakan Thameem Ushama dapat kita lihat pada realitas teks penafsiran Al-Qushairī. Komentar-komentar al-Qushairī tentang ayat al-Qur’an memang menampilkan hal-hal yang batiniah di atas yang lahiriah, kontemplasi di atas tindakan, perkembangan spiritual, pembinaan jiwa di atas interaksi sosial tetapi semua itu dikemas dalam bahasa simbolik perasaan. Dari syair-syair tentang penafsiran ayat kedua surat al-Fatihah kita dapat melihat dengan jelas bahwa pada tingkat teologis Al-Qushairī berbicara masalah keanggunan, dan keindahan Tuhan. Tafsir sufi tidak saja dikaitkan dengan tipologi interpretasi ayat tetapi berkaitan dengan kepustakaan yang berlimpah dan kaya sentuhan bahasa syair.

Mostafa Nadim meneliti pendekatan sastra yang dilakukan oleh ‘Allāmah Qūṭb al-Dīn Shīrāzī, salah satu sesepuh dan tokoh-tokoh Iran dan dunia Islam, bahkan diakui sebagai salah satu karakter besar dalam sejarah ilmu pengetahuan di dunia. Mostafa Nadim menyimpulkan hasil penelitiannya bahwa pendekatan sastra yang dilakukan oleh ‘Allāmah Qūṭb al-Dīn Shīrāzī merupakan hasil dari kombinasi kepakarannya dalam bidang yang multi dimensi antara lain matematika, astronomi dan geometri, puisi, sastra, mistisisme dan filsafat, dalam seni kaligrafi dan bahkan dalam seni publik seperti drama dan sihir. Keberadaan semua kemampuan ini dalam satu orang, mengungkapkan jenius yang melekat lebih dari apa pun.⁷⁹ Ini artinya sastra dapat menjadi media ekspresi yang melintasi berbagai bidang.

Ungkapan pengertian cinta dalam bahasa Arab sering kali menggunakan akar kata *hubba* yang arti secara leksikal sering diartikan dengan senang. Dalam kamus al-Munjid kata *hubba* ini diidentikan dengan kata *wadda*, yang berarti kasih sayang, *raghiba fīh*, di sisi lain *habba* diartikan dengan *al-faḍl* artinya kasih sayang, dalam ungkapan-ungkapan Arab sering terdengar *istahabba al-kufra ‘alā al-īmān* yang artinya melebihkan atau memilih, *habba* juga bisa berarti shaghafa atau mail yang berarti cenderung. Kemudian dari akar kata ini pula lahir ungkapan ungkapan selain

⁷⁷ Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā’if al-Ishārāt*, Jilid I, 11. .

⁷⁸ Thameem Ushama, *Methodologies of the Qur’anic Exegesis* (Kuala Lumpur: A.S. Noordeen, 1995), 35. Lihat juga terjemahannya oleh Hasan Basri dan Amroeni, *Metodologi Tafsir al-Qur’an* (Jakarta: Penerbit Rio Cipta, 2000), cet. I. 52.

⁷⁹ Mostafa Nadim, “The Impressibility of Multidimensional Character of Allama Qutb al-Din Shirazi, from the Cultural Atmosphere of Shiraz”, *Journal of Research on History of Medicine* Vol 3, 1 (2014): 37-42.

itu, tetapi memiliki makna yang mirip dengan kata itu seperti ungkapan habbaba atau waihabba, juga berarti tumbuh berkembang. Ungkapan orang Arab sering menyebutkan *habba zahrā'* yang berarti tumbuh-tumbuhan (bunga) itu berkembang atau berbuah. Sementara Al-Qushairī menafsirkan kata *hubbu* itu dari akar kata yaitu *hā'* (ح) dan *bā'* (ب). Huruf *hā'* (ح) mengisaratkan makna ruh dan *bā'* (ب) mengisaratkan makna badan, ungkapan Al-Qushairī “*al-mahbūb lā yudakhkhiru an mahbūbihi lā qalbahū wa lā badanahū*” (bahwa orang yang mencintai tidak mungkin menyakiti orang yang dicintainya baik ruhnya maupun badannya). Dalam al-Risālah al-Qushariyyah, Al-Qushairī menambahkan bahwa asal kata *hubbu* itu terambil dari kata *habab* yang berarti gelembung yang selalu berada di atas air. Kemudian dari akar kata ini diartikan cinta itu merupakan punjak dalam hati. Dikatakan pula bahwa kata cinta (*hubb*) diambil dari kata *al-habu*, yang berarti anting-anting, alasannya karena anting selalu menempel ditelinga yang melambangkan ketidaktenangan dan selalu dalam kegelisahan karena selalu bergerak, dengan demikian orang yang mencintai selalu gelisah dan tidak tenang. Ada juga yang menduga bahwa kata cinta itu berasal dari kata *hibbu* –dengan kasrah huruf ha-nya, yang berarti kerikil kecil di padang pasir. Kemudian dari akar kata ini berkembang menjadi biji, karena cinta adalah benih kehidupan. Al-Qushairī terakhir menyebutkan kata cinta boleh jadi berarti sebuah tempat yang penuh air, sehingga tidak ada lagi tempat untuk yang lain.

Oliver Leaman menulis artikel yang mengomentari ayat “cahaya” dalam al-Qur’an yang sering diklaim para ahli mistik Islam masuk dalam kategori pengetahuan iluminasi-*The Lamp of Mysteries: A Commentary on the Light Verse of the Quran*. Leaman melakukan autokritik tajam terhadap epistemologi pengetahuan iluminasi dan epistemologi sufi. Leaman menjelaskan bahwa iluminasi tidak pada rasa atau perasaan kita tetapi pada akal kita. Ilmunasi ini terutama dalam hal mistik, karena bagi mistikus bagaimana dunia benar-benar dapat mengapresiasi melalui sebuah variasi dalam orientasi cogitative kami, sebagaimana diketahui dunia tiba-tiba terlihat memiliki karakter tertentu, bukan seperti melihat hal-hal di kamar ketika cahaya dihidupkan.⁸⁰

Seorang peneliti tasawuf, L Nees meneliti tentang imajinasi cinta dan tasawuf yang saling bersinergi dalam mempengaruhi interpretasi. L Nees melakukan penelitian tentang imajinasi dan kosmos dalam abad pertengahan Islam, *wonder, image, and cosmos in medieval Islam*. Nees mencoba menjelaskan duduk permasalahan perdebatan sumber kreatifitas imajinasi dalam perspektif filsafat dan tasawuf pada abad pertengahan. Nees menggunakan data naskah kuno yang ditulis oleh Qazwiinī. Salah satu poin penting kesimpulannya adalah bahwa interpretasi filosofis dan sufis pada abad pertengahan walaupun berbeda secara ontologi, epistemology tetapi keduanya secara aksiologi mempunyai banyak kesamaan. Kesamaan ini dikarenakan interpretasi yang dilakukan para ahli baik tasawuf maupun filsafat melalui proses imajinasi kreatif.⁸¹

⁸⁰ Oliver Leaman, “The Lamp of Mysteries: A Commentary on the Light Verse of the Quran”, *Philosophy East and West* 63. 1 (Jan 2013): 99-101. 10 February 2013 22: 03.

⁸¹ L Nees, “Wonder, image, and cosmos in medieval Islam”, *Choice* 49. 12 (Aug 2012): 2262. Diakses pada 10 February 2013, 23:54.

Peneliti lain, Dorothy Tenov seorang psikolog barat menguatkan statemen tentang pengaruh emosi cinta dalam kejiwaan seseorang. Dorothy Tenov membedakan antara cinta dan cinta mabuk kepayang dengan melakukan riset menggunakan angket. Dorothy membuat skala-skala untuk menggambarkan cinta romantis dan cinta mabuk kepayang. Dorothy menyimpulkan hasil risetnya bahwa cinta mabuk kepayang merupakan perasaan cinta yang penuh kerinduan untuk dibalas. Mereka berada dalam kondisi “ketidakwarasan sesaat” karena pikiran mereka dihantui oleh kepedihan mendalam akan ketidakberdayaannya.⁸²

Erich Fromm melalui risetnya dalam sebuah penelitian lapangan menguatkan statemen di atas tentang perilaku cinta. Dia mengamati perilaku sejumlah orang dalam masyarakat dan film-film serta pentas-pentas budaya yang lain dan menyimpulkan beberapa hal tentang perilaku yang mengindikasikan kondisi cinta seseorang. Fromm melihat adanya unsur-unsur mendasar dalam segala bentuk cinta sejati. Antara lain: kepedulian, tanggung jawab, rasa hormat, dan pengetahuan. Cinta adalah pemenuhan hasrat penyatuan polarisasi yang diwakili secara simbolis oleh penyatuan unsur-unsur yang maskulin dan feminin.⁸³ Al-Qushairi berusaha menjelaskan posisi cinta manusia kepada Tuhan dan cintanya Tuhan kepada manusia melalui kepedulian, tanggung jawab, rasa hormat, dan pengetahuan kepada Rabb. Rolo May mempertegas lagi tipikal cinta dalam tradisi barat yang sebenarnya berasal dari khazanah budaya Yunani sebagaimana dikutip oleh Lyn Wilcox-seorang *murshid* sufi dan professor psikologi di California State University USA. Ada empat jenis cinta, pertama seks-nafsu libido, kedua eros yaitu dorongan cinta untuk berkreasi; dorongan ke arah bentuk-bentuk kehidupan dan hubungan yang lebih tinggi. Ketiga cinta persaudaraan atau *philia*, keempat *agape* yaitu memberikan tanpa pamrih yang prototipe-nya adalah cinta Tuhan pada manusia.⁸⁴

Konsep cinta dalam pendekatan spiritual mulai ramai diperbincangkan setelah diperkenalkan oleh Rabi'atul Adawiyah seorang sufi besar pada masanya. Ia dikenal sebagai penggagas konsep cinta dalam ajaran tasawuf. Konsep cinta yang dikembangkan oleh Rabi'ah mengacu pada dua hal pertama cinta rindu dan kedua adalah cinta semata karena Dia (Allah) berhak dan hanya Dia yang paling berhak dicintai. Cinta murni kepada Tuhan itulah puncak daripada tasawufnya Rabi'ah, maka untuk mengekspresikan cintanya ia sering berpuisi dan berprosa dengan ungkapan-ungkapan yang menurut manusia biasa tidak bisa menerima dan melakukan itu, tapi itulah Rabi'ah dengan pengalaman spiritualnya yang tinggi.

Al-Qushairi mengatakan salah satu ciri orang yang mencintai adalah memberikan keseluruhan dirinya walaupun dirinya sendiri harus hancur dalam kecintaannya *وكان لهم عنهم ، وأفناؤهم له منهم* . dan kecintaan Tuhan kepada hambanya adalah mengharapakan kebbaikannya dan kelembutannya, si hamba mengharapakan

⁸² E. Sarah, “Limerance”, A New World and Concept . *Psychotherapy: Theory, Research and Practice* (NY: T.penerbit, 1983), 20.

⁸³ Erich Fromm, *The Art of Loving* (NY: Bantam, 1956), 70.

⁸⁴ Lyn Wilcox, *Sufism and Psychology* (Chicago: Abjad, 1995), 250-251. Lihat versi Indonesiannya: Lyn Wilcox, *Ilmu Jiwa berjumpa Tasawuf* (Jakarta: Serambi, 2003), 285.. Lihat juga: Rollo May, *Love and Will* (NY: Harper&Row, 1969), 14.

kelebihan khusus, dan keadaannya selalu memuji dan menyanjung Tuhan.⁸⁵ Al-Qushairī melalui syairnya menyinggung kejiwaan yang dia rasakan sebagai sebuah hubungan percintaan seorang kekasih yang seluruh jiwa dan potensinya hanya untuk Yang dicintainya, Dzat yang memilikinya hanyalah yang Dia yang dicintainya. Hubungan cinta hati makhluk dengan Tuhan, sebagai sebuah daya emosi yang cukup kuat sehingga mampu mentransformasi seluruh perjalanan kehidupan manusia. Cinta telah hadir dalam jantung-hati makhluk yang mampu membuka hubungan dengan kepasrahan dan keinginan untuk “bersatu” dalam kehendak sang kekasih (Tuhan).

3. Penafsiran *mālik* QS. Al-Fātiḥah ayat ke-4

Penjelasan syair ini dipaparkan oleh Al-Qushairī dengan memberikan penjelasan sebelumnya tentang lafal *malik* seperti di atas. Syair ini menggambarkan seorang hamba kelak di hari kiyamat adalah sebagai seorang budak tawanan yang dikalahkan oleh Dzat yang Maha mencintai. Allah sebagai Dzat yang mengalahkan budak itu dengan penuh cinta akan rela membebaskan budak yang selalu mencintai-Nya. Kekasih yang digambarkan Al-Qushairī ditunjukkan dengan bahasa *malika* (dalam ayat *maliki yawm al-dīn*) yang artinya memiliki. Dengan bahasa perasaan lugas, Al-Qushairī mengungkapkan posisi *mahabbah* dengan Allah. Dia menjelaskan bahwa Allah pemilik ruh orang-orang yang mencintai-Nya, kemudian keduanya saling terbuka dengan mengikuti keagungan-Nya, keindahannya. Bahkan rasa hilang musnah karena kecintaannya kepada Allah menyebabkan ketidak-inginannya pada apapun selain apa yang diinginkannya-Nya. Al-Qushairī mengungkapkan:

“Dialah pemilik ikatan ketauhidan tuhan, Dialah yang menjalankan mereka semau-Nya terhadap apapun yang Dia mau, dan Dialah yang memberikan petunjuk kepada mereka semau-Nya terhadap apapun yang Dia mau dengan cara yang Dia mau. Dia tak pernah meninggalkan mereka sedikitpun. Mereka sama sekali tidak pernah merasa memiliki apa-apa bahkan sedikitpun.”⁸⁶

Al-Qushairī menjelaskan pengertian kebahasaan lafal *mālik* yaitu *al-mālik man lah al-mulk* artinya *al-mālik* adalah yang mempunyai kerajaan. Kerajaan Allah adalah kekuasaannya dalam mencipta. Menurut al-Qushairī pada ayat ini penggunaan *al-malik* (dengan mim pendek) mempunyai makna yang lebih mencakup dari pada menggunakan *al-mālik* (mim panjang). Makna yang tepat menurut al-Qushairī pada ayat ini berkenaan dengan perbedaan qiraat adalah lafad *malik* yang bermakna raja berasal dari kata *malaka* (merajai) bukan *malika*. Al-Qushairī berargumen bahwa penggunaan kata *malik* (raja) mengandung makna yang sering digunakan dalam kalimat-kalimat tauhid seperti *lā ilāh illā huwa falā qadīrūn ‘alā al-ibdā’i illā huwā* artinya tidak ada Tuhan selain Dia yang tidak ada yang berkuasa mencipta selain Dia.

Pada ayat ke-4 surat QS. al-Fatihah kata *mālik yawm al-dīn* “pemilik hari akhir” ditafsirkan Al-Qushairī bahwa Allah sebagai pemilik (*mālik-mim panjang*)

⁸⁵ Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā’if al-Ishārāt*,... Jilid I, 12.

⁸⁶ Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā’if al-Ishārāt*, Jilid I, 12.

dan penguasa (*malik*-mim pendek) pada hari akhir akan memberikan kebebasan sebagaimana kebebasan seorang tawanan. Sebagaimana syair berikut:

قومٌ إذا ظفروا بنا ... جادوا بعق رقابنا⁸⁷

“Kaum yang mengalahkan kami akan merelakan untuk membebaskan kami”

Syair ini menggambarkan fana seorang hamba dalam cinta penghambaan. Secara isharī al-Qushairī menjelaskan bahwa maksud dari lafal *mālik* adalah bahwa *ihsān* (kebaikan Allah) Allah itu menguasai hati para hamba-Nya sehingga mereka menjadi berkeinginan kuat (*tama'ū*) terhadap anugerah-Nya, kerajaan (سلطانه) Allah menguasai hati para *muwahhidin* (orang-orang yang selalu mengesakan-Nya) sehingga mereka merasa qana'ah terhadap kekekalan-Nya (ببقائه). Al-Qushairī menjelaskan bagaimana sifat *mālik* mampu menarik cinta penghambaan seorang hamba menuju kepada-Nya. Dia menjelaskan bahwa sifat Allah *mālik* ini yang mengenalkan hamba kepada pintu-pintu ketauhidan yaitu pintu di mana Allah memakrifatkan para hamba bahwa Allah adalah penguasa mereka sehingga menjadi gugurlah segala daya upaya ikhtiyar mereka. Ketidadaan ikhtiyar menurut al-Qushairī akan muncul jika sifat *mālik* ini sudah menjadi nafas para hamba maka mereka menjadi tahu bahwa mereka tidak punya kekuatan, kekuasaan, sedangkan barang siapa yang tidak punya kekuasaan dan kekuatan maka mereka tidak punya hak untuk memutuskan dan barang siapa yang tidak berhak memutuskan maka dia tidak punya hak untuk berikhtiyar. Para hamba tidak akan mampu melakukan ketaatan hanya dengan mengandalkan diri mereka sendiri tetapi mereka juga tidak mampu untuk menolak ikhtiyar menghambakan diri kepada-Nya, mereka juga tidak akan mampu menghindar berpaling dari ketetapan hukum Allah Dzat Yang Maha Menguasai. Al-Qushairī menjelaskan bahwa sifat *mālik* adalah asma-nya yang menjadi sifat hati para hamba dengan pengertian di atas. Dengan *mālik* ini seorang hamba menjadi fana dengan Allah, lebur dalam cinta kehambaannya.

4. Penafsiran *na'bud* dan *nasta'in* QS. Al-Fātiḥah ayat ke-4

Al-Qushairī menjelaskan lafal *na'budu* dan *nasta'in* dalam sisi kebahasaan terlebih dahulu kemudian menjelaskannya dalam konsep-konsep tasawuf dan penafsiran ishari kemudian diakhiri dengan syair.

Dari sisi kebahasaan al-Qushairī hanya menjelaskan bentuk lain dari *iiyāka na'budu* dan *iiyaka nasta'in*, al-Qushairī menjelaskannya dengan *na'buduka wa nasta'nu bika*. Penyebutan awal dalam susunan ini yaitu penyebutan *al-ma'būd* di awal ayat itu lebih menyempurnakan makna jika dibanding penyebutan sifat Allah itu didahulukan. Redaksi ini menurut al-Qushairī merupakan redaksi yang lebih sempurna dalam penulisan maupun pendengaran.

Redaksi *iiyāka na'budu* dan *iiyaka nasta'in*, keduanya ini merupakan bentuk *fi'liyyah muta'addi* (aktiv transitif/kalimat yang membutuhkan objek) yang *maf'ūl bih* (objek) nya (إِيَّاكَ) didahulukan dari pada *jumlah fi'liyah* (susunan kalimat dalam bahasa Arab yang terdiri dari kata kerja dan pelaku). Seharusnya al-Qushairī menjelaskan fungsi pendahuluan *maf'ūl bih* baru kemudian menjelaskan

⁸⁷ Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā'if al-Ishārāt*, Jilid I, 12.

pendahuluan *na'budu* dari *nasta'in*. secara lughawi mendahulukan maful bih mempunyai fungsi qasr dan stressing (penguatan makna), bahwa perhatian pembaca harus berada di *maf'ul bih* yang didahulukan sebagaimana penjelasan Muḥammad ibn Mālik.⁸⁸

Al-Qushairī menjelaskan apa itu ibadah, dan apa itu *isti'ānah* (memohon pertolongan). Menurut al-Qushairī ibadah adalah melaksanakan segala perbuatan yang pintunya adalah ketaatan dan sesuai dengan perintah yang ditetapkan syara'. Sedangkan nastain adalah mencari pertolongan kepada Allah. Dari sisi tasawuf al-Qushairī menjelaskan kedua istilah ini (*'ibādah*, dan *isti'ānah*), menurutnya ibadah itu isyarat kesungguhan penghambaan sedangkan *isti'ānah* merupakan isyarat anugerah. Dengan ibadah, kemuliaan seorang hamba menjadi tampak dan dengan *isti'ānah* kelembutan itu sampai kepada hamba. Al-Qushairī berpandangan bahwa secara lahiriah ibadah tampak sebagai sebuah penghambaan dan memperendahkan diri padahal hakikatnya ibadah itu keperkasaan dan keindahan. Dalam menjelaskan isyarat tafsirnya ini al-Qushairi mensyairkannya dalam beberapa syair berikut:

وإذا تذلل الرقاب تقرباً ... مِنَّا إِلَيْكَ ، فَعُزُّهَا فِي ذُلِّهَا⁸⁹
 حين أسلَمْتَنِي لِدَالٍ ولام ... أَلْقَيْتَنِي فِي عَيْنِ وَزَايَ⁹⁰
 يا قوم ثاري عند أسمائي ... يعرفه السامع والرائي⁹¹
 لا تدعني إلا بيا عبدها ... فإنه أصدق أسمائي⁹²

Saat seorang hamba memperhambakan dirinya untuk mendekat, sebagai hadiah untuk-Mu dan kemulyaannya adalah dalam penghambaan.

Saat Engkau mempasrahkan daku dalam kerendahan dan kehinaan diri maka saat itu pula Engkau menemuiku dalam sudut mataku.

Wahai kaumku perbanyaklah menyebut namaku, yang dapat diketahui oleh orang dengan mendengar dan melihat.

Janganlah engkau meninggalkan aku kecuali aku selalu menjadi hambamu, karena hamba adalah namaku yang paling sejati.

Janganlah engkau meninggalkanku kecuali terus bersamaku wahai hamba, karena dia telah membenarkan asmaku

Nuansa kecintaan begitu kental saat menjelaskan makna *'ubūdiyyah* (ibadah) dan *isti'ānah* (memohon pertolongan). Al-Qushairī menjelaskan bahwa penghambaan merupakan bentuk cinta seorang hamba, secara dhahir dia menjadi hamba dan memperhambakan, menghinakan dirinya di depan tuan dan kekasihnya, tetapi hakikatnya dia sedang bersolek di depan sang kekasih. Sedangkan

⁸⁸ Muhammad bin Malik, *Matan al-Fiyyah ibn Mālik* (Semarang: Toha Putra, tt), 25.

⁸⁹ Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā'if al-Ishārāt*, Jilid I, 13.

⁹⁰ Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā'if al-Ishārāt*, Jilid I, 13.

⁹¹ Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā'if al-Ishārāt*, Jilid I, 13.

⁹² Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā'if al-Ishārāt*, Jilid I, 13.

pertolongan adalah bentuk kelemahan-lembutan seorang kekasih.⁹³ Penjelasan itu diakhiri dengan dua bait syair berikut.

وإذا تذلل الرقاب تقرباً ... مِنَّا إِلَيْكَ ، فَعَزُّهَا فِي ذُلِّهَا⁹⁴
 حين أَسْلَمْتَنِي لِدَالٍ وَلام ... أَلْقَيْتَنِي فِي عَيْنٍ وَزَاي⁹⁵

Al-Qushairī menegaskan emosi spiritualnya tentang cinta dan hamba (*al-hubb wa al-‘abd*). Dia menjelaskan bahwa walaupun dalam faktanya secara lahiriyah dia adalah seorang hamba yang memperhinkan diri di depan Allah akan tetapi jiwa kecintaannya menjulang tinggi menembus perasaan halusnyanya. Inilah konsep cinta Al-Qushairī, cinta berada dalam hakikat sedangkan secara lahiriyah tetap sebagai hamba. Dia menjelaskan posisi hamba dan cinta sebagai satu bentuk yang melengkapi. Cinta dan penghambaan adalah satu, tergantung *marātib* (tingkatan/tahapan). Menurut Al-Qushairī ibadah (penghambaan) adalah untuk penyucian diri para hamba *qāsidīn* (hamba yang baru menapak jalan). Ibadah juga merupakan ketenangan para *murīd*. Ibadah juga adalah cinta yang bersemi di hati para kekasih. Ibadah juga adalah padang rumput penggembalaan para ārif (gnost).⁹⁶ Syair yang ditulisnya berikut menguatkan konsep cintanya sebagai hamba, dan hamba yang penuh dengan cinta.

Al-Qushairī menjelaskan konsep cintanya dalam *‘ubūdiyyah* dan *isti‘ānah* sebagai kepasrahan “*aslam*”. Dia menyatakan cinta dalam kehadiran ekistensial dirinya, dalam wujud kepasrahan diri secara total kepada kehendak-Nya, dalam ungkapan *hīna aslamtanī* “ketika Engkau membuatku pasrah kepada-Mu”. Oleh karena cinta menurut Al-Qushairī juga bagian dari kemanunggalan, maka seluruh wujud kehendak Ilahi menampilkan wajah-nya segenap ufuk cakrawala realitas alam yang dijelaskan Al-Qushairī.

Al-Qushairī menggambarkan energi cinta yang begitu dahsyat ketika bermunajat dan ketika memohon pertolongan (*‘ubūdiyyah-isti‘ānah*) sehingga mampu membawa kesadaran spiritual, kembali kepada kesadaran akan “kemanunggalan” kehendak Allah. Dalam essainya Al-Qushairī menjelaskan bahwa dirinya adalah musafir yang dipulangkan dari hidup yang terceraikan kepada pengalaman “menyatu” dalam wujud kehendak-Nya. Cinta merupakan anugerah sekaligus potensi besar pada manusia dalam mengarungi kehidupan dunia. Betapa sepiunya dunia ini tanpa adanya cinta pada seseorang. Hidup tanpa cinta akan terasa hambar langkahnya, dengan semangat cinta seseorang dapat menyembuhkan orang yang sakit, dapat menimbulkan rasa berani bagi orang yang penakut, dapat membuat orang pelit menjadi dermawan. Cinta yang hangat dapat memberikan harapan-harapan pasti dan menjanjikan sesuatu yang lebih kepada yang dicintainya. Manusia bisa berkembang sampai milyaran di dunia ini karena ada keterlibatan cinta di dalamnya. Kita dapat hidup dan berkembang saat sekarang ini pun karena

⁹³ Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā’if al-Ishārāt*,... Jilid I, 13.

⁹⁴ Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā’if al-Ishārāt*, Jilid I, 13.

⁹⁵ Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā’if al-Ishārāt*, Jilid I, 13.

⁹⁶ Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā’if al-Ishārāt*, Jilid I, 13.

ada cinta yang dibina oleh orang tua, yang pada kesimpulannya cinta adalah lokomotif dan nyawa dari aktifitas manusia. Paling tidak itulah kata orang yang sedang menjalani dalam kemesraan dengan pasangannya. Taneli Kukkonen dalam sebuah studinya tentang teori penyerapan pengetahuan realitas dalam struktur kejiwaan, *-receptive to reality: al-Ghazālī on the Structure of the Soul-* dalam perspektif al-Ghazālī menemukan gagasan psikologi spiritual soteriologi (aspek kognitif yang dibangkitkan melalui kesadaran jiwa). Kukkonen menggambarkan bahwa psikologi kognitif al-Ghazālī berkembang dari tradisi paripatetik yang mencakup kapasitas kognitif jiwa-fakultas sensorik-indra batin-dan pemikiran/dogma tasawuf. Interpretasi melalui psikologi spiritual soteriologi menurut Kukkonen menjadi satu metode dalam memahami realita. Pendekatan yang digunakan dalam memahami realitas mendasarkan diri pada kebahagiaan manusia bersumber dari konsep kontemplasi, realisasi sifat-sifat Allah dalam praktek tasawuf dan teologi tradisional dan sebaliknya bukan dari sistematika pemahaman kenyataan empiris.⁹⁷ Dari studi yang dilakukan Kukkonen kita dapat membawa konsepnya ke dalam ranah penafsiran al-Qur'an sebagai sebuah realitas. Pendekatan psikologi spiritual kognitif memberikan tawaran menarik dalam aplikasi tafsir sufi. Al-Qur'an sebagai sebuah realitas dibaca melalui struktur jiwa yang dalam bahasa al-Qushairī dan dunia tasawuf disebut *aḥwāl-maqāmāt*. Pendekatan *aḥwāl-maqāmāt* dalam tafsir isharī terbukti menghasilkan penafsiran-penafsiran dengan sentuhan alegori sastra yang cenderung merepresentasikan konsep kontemplasi dan realisasi sifat-sifat Allah.

Penelitian yang dilakukan Sajjad H. Rizvi mencoba mendialogkan metode hermeneutik Pierre Hadot dengan Mulla Sadra (w. 1635) melalui karya-karya sufinya yang cenderung filosofis. Rizvi mencoba menginterogasi karya-karya Mulla Sadra yang berkaitan dengan penjelasan ayat-ayat al-Qur'an tematis sering mengandung bahasa alegoris sastra. Rizvi memberikan kesimpulan bahwa hermeneutika sastra dalam interpretasi ayat-ayat al-Qur'an dapat menjadi tawaran metode yang mendekatkan filsafat sebagai jalan hidup dan tasawuf sebagai prakteknya.⁹⁸

Syair-syair cinta Al-Qushairī dalam penafsiran surat al-Fatihah dan surat-surat lainnya dalam Al-Qur'an menjadi kontributor penting dalam metode tafsir emosional yang dibangunnya. Aspek kejiwaan dan sastra menjadi garapan eksplorasi ilmu tafsir, lebih spesifik lagi emosi cinta memberikan kontribusi yang cukup signifikan dalam metode penafsiran al-Qushairī terhadap teks-teks al-Qur'an. Cinta yang mendalam dan kasih sayang lebih penting dalam langkah-langkah mistisisme dan penafsiran-penafsiran yang diaplikasikan. Bukti kehadiran emosi cinta sebagai metodologi untuk menjelaskan teks salah satunya adalah penelitian manuskrip sastra-sastra sufi yang dilakukan oleh banyak ahli. Penelitian yang dilakukan Sufyan Abdul Sathar M memperkuat tesis ini. Dia menyimpulkan

⁹⁷ Taneli Kukkonen, "Receptive to Reality: Al-Ghazali on the Structure of the Soul", *The Muslim World* 102, 3/4 (Oct 2012): 541.

⁹⁸ Sajjad H. Rizvi, "Philosophy as a way of life in the world of Islam: Applying Hadot to the study of Mullā Ṣadrā Shīrāzī (d. 1635)", *Bulletin of SOAS School of Oriental and African Studies* 75, 1 (2012), 33-45.

risetnya tentang keterpengaruhan puisi cinta dengan teks-teks sakral bahwa puisi-puisi arab tentang cinta yang ditulis oleh para mistikus Islam signifikan dipengaruhi oleh teks-teks yang dianggap sakral, diantaranya al-Qur'an, Hadits, dan teks-teks ajaran sufi. Salah satu poin penting penelitian Sathar adalah bahwa cinta dianggap sebagai tujuan untuk memahami dan memperoleh pengetahuan Allah sejak masa kuno yang memberi dampak pada kemapanan metodologi mistisisme berkembang terus sebagai sebuah metode untuk membebaskan diri dari hal-hal duniawi dan mencapai ridha Allah yang terlihat dalam karya-karya puisi Arab.⁹⁹ Sathar membuktikan temuannya dengan menyajikan data berupa puisi Arab mistik dari beberapa kontributor. Jalāluddīn al-Rūmī, Ibnul Farid, Imam Busuri, Hallaj dan lain-lain menggambarkan konsep cinta melalui koleksi mereka puisi (Diwan).

Ada beberapa perbedaan ide cinta dalam puisi mistis Arab dan periode yang lain dari daerah-daerah lain dan abad pertengahan sastra Arab, misalnya, perasaan cinta dari Imrul Qais dan Burdah dari Bushairi.¹⁰⁰ Selain kultur dan kondisi sosial, tafsir sufi juga sangat dipengaruhi oleh ajaran tasawuf yang sudah melakukan akulturasi dengan satu budaya lokal. Perbedaan itu terletak pada simbol-simbol yang digunakan. Perbedaan simbol ini dapat kita lihat pada tafsir sufi yang ditulis oleh ulama Indonesia dan ulama timur tengah. Hamid Nasuhi menguatkan hal ini, dia melakukan penelitian tentang tasawuf dan ragamnya di Indonesia yang berkembang pada abad 17. Salah satu poin yang dihasilkannya adalah bahwa tasawuf Indonesia pada abad 17 sangat dipengaruhi oleh paham wujudiyah yang bernuansa nusantara.¹⁰¹ Ada unsur-unsur local nusantara dalam ajaran tasawuf wujudiyah Indonesia yang tidak didapati dalam tasawuf wujudiyah Persia ataupun Timur tengah. Hamid Nasuhi memberi contoh misalnya model pengajaran Hamzah Fansuri –sebagai tokoh sufi abad 17- tentang tasawuf wujudiyah dengan menggunakan syair-syair melayau yang sarat simbol-simbol melayu dan nalar bahasa Melayu.¹⁰² Sedangkan para sufi di Persia menggunakan simbol-simbol budaya Persia saat itu.

Seorang peneliti sastra sufi, Bridget Pupillo melakukan studi komparasi tokoh Dante Alighieri dan Nabi Muhammad dalam perspektif tradisi apokaliptik. Velame data *The Commedia* yang berisi puisi-sastra karya Dante dan kitab al-Mi'rāj buku yang berisi penjelasan eskatologi Islam tentang kisah mi'raj Nabi Muhammad. Pupillo berusaha menjawab permasalahan keterpengaruhan puisi *The Commedia* dengan isi *Kitab al-Mi'rāj*. Salah satu poin penting penelitiannya adalah buku eskatologis Islam Latin diakses oleh Dante sebagai sumber inspirasi bagi puisinya. Penyelidikan Pupillo berupaya untuk menggambarkan korelasi struktural, tematik dan diskursif antara komedia-Kitab al-Mi'raj, dan narasi

⁹⁹ Sufyan Abdul Sathar. M, "Mystical arabic poetry: depiction of love and its significance from 'others'", *Golden Research Thoughts* Vol 4, Iss 2 (August 2014): 1-6.

¹⁰⁰ Sufyan Abdul Sathar. M, "Mystical arabic poetry: depiction of love and its significance from 'others'", *Golden Research Thoughts* Vol 4, Iss 2 (August 2014): 1-6.

¹⁰¹ Hamid Nasuhi Zain, "al-Tasawwuf wa al-Furuq al-Sūfiyyah fī Indūnīsiyā", *Studia Islamika*, Vol 3, Iss 3(Maret 2014). 101

¹⁰² Hamid Nasuhi Zain, "al-Tasawwuf wa al-furuq al-Sūfiyyah. 101

pendakian sebelumnya dari tradisi apokaliptik Yahudi-Kristen. Selain itu, mempertimbangkan cara-cara di mana penulis dari kedua teks abad pertengahan memanfaatkan kerangka apokaliptik¹⁰³ untuk menyampaikan doktrin identitas pendakian mistis dan kesatuan ilahi. Membongkar dan merevisi anggapan bahwa abad pertengahan Eropa Kristen dioperasikan sebagai budaya tertutup. Proyek ini membawa kepada ramahnya pertukaran ide cahaya yang terjadi antara masyarakat dari tiga agama Ibrahim, sehingga tradisi sastra yang kaya batas-batas budaya dan agama dapat dijembatani.¹⁰⁴

Sufyan Abdul Sathar meneliti tentang puisi cinta dan mistisisme Islam. Dalam pengantarnya Sathar menjelaskan bahwa cinta dianggap sebagai tujuan untuk memahami dan memperoleh pengetahuan Allah sejak masa kuno, akibatnya mistisisme secara langgeng digunakan sebagai sebuah metode pembebasan diri dari duniawi dan mencapai keridhaan Allah. Kesimpulan penting penelitian Sathar bahwa sastra banyak menembus sirkulasi penting peran mistisisme dalam masyarakat. Hal ini dibuktikan dengan puisi Arab mistik Jalaluddin al-Rumi, Ibnul Farid, Imam Bushairi, Hallaj dan lain-lain. Tema pokok puisi-puisi (Diwan) mereka menggambarkan konsep cinta dan interpretasi yang menjelaskan posisi cinta, akal dan interpretasi. Puisi-puisi para sufi menurut Sathar merupakan bukti pengetahuan yang dapat dicapai melalui kebijaksanaan (*hikmah* / intuisi, perasaan) dan akal. Cinta yang mendalam dan kasih sayang lebih penting dalam langkah-langkah mistisisme, selain itu banyak puisi Arab berurusan dengan ide-ide mistis yang selalu berkoneksi dengan aspek keindahan cinta dan hati.¹⁰⁵

Para sufi yang ada di Indonesia pun menggunakan pola syair untuk merefleksikan ajaran-ajaran tasawufnya. Hal ini merupakan penguatan penelitian yang dilakukan Hamid Nasuhi Zain. Zain melakukan penelitian tentang kelompok-kelompok tasawuf di Indonesia (*al-Tasawwuf wa al-furuq al-Sufiyyah fi Indunisiya*) untuk mendeskripsikan sejarah perkembangan tasawuf dan tarekat sufi di Indonesia dimulai pada abad ke-17 sampai awal abad ke-20. Menurutnya sejak abad ke-17, sejarah tasawuf atau mistisisme dan jemaat Islam di Indonesia menunjukkan dinamika dan perkembangan. Pada saat itu, dunia sangat sengit pertempuran tasawwuf ditandai antara yang cenderung unortodoks (*wujudiyah*) dengan ortodoks (*orientasi fiqh*). Fenomena ini bisa dilihat baik di Jawa maupun di Aceh. Hasil kesimpulan penelitian Zain mengatakan bahwa paham tasawuf pertama di

¹⁰³ Bridget Pupillo, "Sotto l velame: The "Commedia", The "Kitab al-Mi'raj" and Apocalyptic Tradition", The Johns Hopkins University, ProQuest, UMI Dissertations Publishing, 2012. Apokaliptik berasal dari bahasa Yunani artinya menyingkap atau membukakan dan merujuk pada sesuatu yang sebelumnya tersembunyi dan sekarang telah disingkapkan. Apokaliptik merupakan jenis tulisan mengenai pernyataan ilahi yang berasal dari masyarakat Yahudi kurang lebih antara tahun 250 SM dan 100 SM yang kemudian diambil alih and diteruskan oleh gereja. Sastra apokaliptik sendiri muncul setelah kemerosotan peran kenabian di Israel dan tekanan dari situasi politik yang dialami bangsa Yahudi pada periode Helenistik. Ciri utama sastra apokaliptik adalah penggunaan simbol-simbol, penekanan pada sosok malaikat dan menunjuk pada satu zaman penyelamatan.

¹⁰⁴ Bridget Pupillo, "Sotto l velame: The "Commedia", The "Kitab al-Mi'raj" and Apocalyptic Tradition", The Johns Hopkins University, ProQuest, UMI Dissertations Publishing, 2012. 11 February 2013 02:29.

¹⁰⁵ Sufyan Abdul Sathar. M, "Mystical arabic poetry: depiction of love and its significance from 'others'", *Golden Research Thoughts* Vol 4, Iss 2 (August 2014): 1-6.

Aceh adalah paham wujudiyah dirintis Hamzah Fansuri dan ajarannya kemudian dikembangkan oleh muridnya, Shamsuddin al-Sumatrani. Data-data yang menunjukkan aliran tasawuf wujudiyah adalah syair-syair yang ditulis oleh Hamzah Fansuri dan Shamsuddin al-Sumatrani.¹⁰⁶

Kreasi imajinasi dalam sastra memberikan nuansa unik dalam khazanah penafsiran al-Qushairi. Hal yang sama dijelaskan oleh Erika Summers-Effler, dia melakukan studi tentang imajinasi dan spiritualitas sebagai sebuah wacana baru dalam metafisika. Kreasi imajinasi memberikan keleluasaan interpretasi subjektif yang sangat eksklusif. Dinamika pengalaman batin menyebabkan aneka kreasi lebih imajinatif dan cenderung lebih ekspresif. Effer menyimpulkan bahwa spiritualitas bukanlah berkaitan dengan agama melainkan faktor kejiwaan yang diaktualkan secara ekspresif.¹⁰⁷

b. QS. Al-Baqarah.

Dalam Surat al-Baqarah Al-Qushairi menjelaskan 286 ayat dengan jumlah syair 87 syair. Tidak setiap ayat ditafsirkan dengan syair. Kadang-kadang satu ayat memuat 2 syair atau lebih. Ayat-ayat yang menjadi perhatiannya pada umumnya ayat-ayat yang bertema jiwa munafik, jiwa mukmin an ayat-ayat lain yang bertema jiwa. Dalam sub bahasan ini penulis hanya menghadirkan sembilan syair yang penulis langgap dapat mewakili syair-syair yang lain dalam menafsirkan ayat. Tentu nalisis ini akan memberikan gambaran kesamaan metode syair yang dipakai dalam syair-syair yang lain sebagai metodologi penafsiran. Berikut ini Sembilan syair yang dipakai Al-Qushairi dalam menjelaskan ayat-ayat. Pada ayat pertama, *huruf muqāṭa'ah awā'il al-suwar*; alif lam mim dengan dua syair berikut. Dua syair berikutnya menjelaskan tentang ayat ke dua surat al-Baqarah tentang al-Kitab (al-Qur'an) sebagai petunjuk yang tidak pernah ada keraguan bagi orang yang bertakwa. Al-Qushairi menjelaskan tentang kondisi jiwa *yu'minūn bi al-ghayb* ayat ke tiga surat al-Baqarah.

1. Penafsiran huruf *muqāṭa'ah* alif lam mim (لِ) QS. Al-Baqarah ayat 1

Penafsiran alif lam mim (لِ) di kalangan para mufasir menjadi perdebatan apakah ditakwilkan atau tidak. Al-Razi dan al-Qurtubi bersepakat bahwa alif lam mim (لِ) boleh ditakwilkan sepanjang tidak keluar dari jalur teks ayat berikutnya (munasabah).¹⁰⁸ Rupanya pendapat ini juga yang digunakan al-Qushairi yaitu bolehnya menakwilkan alif lam mim (لِ). Walaupun begitu, sebagian besar mufasir

¹⁰⁶ Hamid Nasuhi Zain, "al-Tasawwuf wa al-furuq al-Sūfiyyah fī Indūnīsiyā", *Studia Islamika*, Vol 3, Iss 3 (Maret 2014).

¹⁰⁷ Erika Summers-Effler, "The New Metaphysicals: Spirituality and the American Religious Imagination", *Contemporary Sociology* 41. 2 (Mar 2012): 176-179.

¹⁰⁸ Bandingkan pendapat Muhammad al-Razi Fakhruddin, *Tafsir al-kabir* (), Jilid II, 3. Muhammad ibn Ahmad ibn Abi Bakr al-Qurtūbi, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān* (Bairūt: Muassasah al-Risālat, 2006), Jilid I, 239.

bersepakat bahwa tingkat *awlawiyyah* (keutamaan) pemaknaan alif lam mim (لـمـا) tetap pada lafal itu sendiri yakni tanpa diterjemahkan.

Al-Qushairī mengawali penjelasan tentang makna alif lam mim dengan mengemukakan pendapatnya sendiri yang juga digunakan oleh sebagian besar mufasir. Al-Qushairī menjelaskan bahwa huruf *muqāṭa'ah* pada awal surat termasuk dalam kelompok ayat-ayat *mutashābihat* (maknanya samar) yang kebenaran maknanya hanya Allah yang tahu. Al-Qushairī mengutip pendapat beberapa ahli ahli, tetapi sayang al-Qushairī tidak menyebutkan siapa mereka, al-Qushairī hanya menyebutkan menurut pendapat sebagian kaum. Al-Qushairī mengutip pendapat pertama para ahli ('*inda qaum*) mengatakan bahwa setiap kitab itu mempunyai sirr (rahasia) dan rahasia Allah di dalam al-Qur'an terletak pada huruf-huruf *muqāṭa'ah* di permulaan surat. Kedua sebagian para ahli mengatakan bahwa huruf *muqāṭa'ah* merupakan kunci-kunci asma Allah yaitu alif melambangkan asma "Allah", lam melambangkan asma-Nya "*laṭīf* (Yang Maha Lembut)", sedangkan mim melambangkan "*al-Majīd*" dan "*al-Mulk*".

Penafsiran isharī Al-Qushairī tentang alif lam mim dijelaskannya setelah menjelaskan pendapat-pendapat para ahli sebelumnya. Al-Qushairī menafsirkan alif lam mim secara ishari dengan menandai penjelasannya dengan lafal *wa yuqālu al-ishāratu minha* (dikatakan bahwa makna *ishāri* ayat ini). Menurut penjelasan ishari al-Qushairī makna alif adalah lambang (isyarat) dari lafal *infirād al-'abd lillāh* "kesendirian seorang bersama dengan Allah". Al-Qushairī menganalogkan huruf alif yang tidak bisa bersambung dengan huruf berikutnya dan alif itu selalu istiqamah dan terus bentuknya tidak berubah. Itulah gambaran kesendirian hamba menuju tuhan-Nya seperti huruf alif yang selalu istiqamah tidak goyah dengan keadaan apapun. Sedangkan huruf lam ditafsirkannya dengan *lain jānibihi* "kelembutan pertolongan dari sisinya", yaitu ketika seorang hamba mencari rahasia (sirr) kemahaan Allah dengan cara *infirād al-qalb* (mengosongkan hati dari selain Allah) ketika berkomunikasi dengan-Nya maka saat itulah dia mendapat kelembutan pertolongan Allah dalam menjaga hak-haknya Allah atas hamba-Nya. Huruf mim secara *isharī* ditafsirkan al-Qushairī dengan *muwafaqat amrih* "selalu selaras dengan perintah-perintah Allah" atas apa yang dibebankan Allah kepada hamba-Nya.

Dalam menafsirkan ayat pertama QS. Al-Baqarah huruf *muqāṭa'ah*, Al-Qushairī menulis beberapa syair yang dirangkai dengan penjelasan ayat berikutnya ayat kedua, yaitu *yu'minun bi al-ghayb*. Al-Qushairī mengajak para pembaca untuk menelusuri makna huruf *muqāṭa'ah* alif, lam, mīm dengan memposisikan diri berada dalam kesunyian yang selalu terkoneksi dengan-Nya (*infirād al-'abd lillāh, infirād al-qalb ilallāh*) dengan penghambaan. Al-Qushairī mengibaratkan jiwa seorang hamba hendaknya mengikuti alif, lam mim, alif lambang seorang hamba yang selalu muraqabah (mendekat Allah dengan perhatian penuh laksana mengintai) dengan kepada lam (allah) dengan cara mim, *murā'ah* (selalu menjaga hak-Nya, selalu menepati-Nya).¹⁰⁹

¹⁰⁹ Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā'if al-Ishārāt*, Jilid I, 16- 17.

Ornamen bahasa yang digunakan Al-Qushairī melalui aliterasi bahasa memberi kesan kemudahan pengucapan syairnya. Aliterasi¹¹⁰ sebagai penunjang komponen syair dalam hal pemilihan diksi kata memberikan pengucapan yang tidak membosankan. Aliterasi yang digunakan Al-Qushairī dapat kita lihat pada penggunaan syair berikut ini:

قلت لها قفي قالت قاف ... لا تحسبي أنا نسبنا لا يخاف¹¹¹

Aku berkata kepadanya (perempuan) berhentilah, diapun menjawab aku berhenti, Janganlah engkau mengira bahwa kami takut, sesungguhnya kami dalam golongan orang-orang yang tidak takut apapun.

Syair ini dimaksudkan al-Qushairī untuk menjelaskan huruf alif yang hendaknya ditiru oleh hamba yang menuju kepada Allah. Hendaknya seorang hamba tidak pernah takut apapun dalam melakukan *al-infirād* “merasa sendiri bersama Allah”. Dalam perjalanannya hamba yang melakukan *al-infirād* pasti menghadapi banyak aneka macam cobaan. Seorang hamba haruslah berprinsip seperti alif yang selalu berdiri tegak, berperilaku khusus tidak berubah walaupun huruf alif disambungkan dengan huruf lain, huruf alif penulisannya tidak pernah berubah. Menurut al-Qushairī huruf alif dijadikan sebagai pembuka al-Qur’an merupakan sebuah simbol bahwa barang siapa yang *tajarrud* (melepas) ketergantungan terhadap aneka kesibukan dan fatamorgana (*amthāl*) maka dia akan mendapatkan pangkat kemulyaan yang tinggi. Di sinilah kita dapat melihat cinta yang diekspresikan al-Qushairī melalui syair di atas, yaitu cinta penghambaan. Syair ini mendeskripsikan seseorang hamba yang sedang berjalan lurus menuju kepada Allah tanpa menyibukkan diri dengan sekitarnya. Setelah itu hamba itu dihentikan dengan paksa oleh seseorang agar mau disibukkan dengannya. Hamba itu kemudian pun berhenti dan menjawab aku berhenti bukan karena takut berjalan lurus menuju kepada-Nya. Emosi yang diekspresikan al-Qushairī memberi kesan bahwa seorang hamba yang cinta kepada Allah akan berjalan menuju kepada-Nya dengan mengosongkan hatinya dari apapun selain Allah. Bahkan hamba itu akan lurus dan terus merasa cintanya adalah penghambannya tanpa terpengaruh oleh kesibukan-kesibukan selain menghambakan kepada-Nya.

Syair ini menggunakan aliterasi yang memberikan cita rasa bahasa rima yang istimewa karena pengucapan kata yang mempunyai kesamaan konsonan dalam kalimat yang berurutan. Dalam syair di atas Al-Qushairī mengulang huruf qāf *qultu-qafī-qālat-qāf*. Penggunaan aliterasi sebagai sebuah dukungan komponen sastra diamini oleh Jamil H. A. Ayyash, Salmah Ahmad, Md. Nor Abdullah, mereka melakukan penelitian tentang pentingnya aliterasi dalam nalar retorik al-Qur’an. Mereka meneliti ayat-ayat al-Quran dan aliterasi. Hasil kesimpulannya aliterasi menampilkan satu sisi dari keajaiban retorik al-Quran serta mengungkapkan keindahan gaya bahasa Arab dan mampu membangun peningkatan arti semantik al-Quran. Aliterasi dalam penafsiran yang bernuansa sastra menurut Ayyash dan

¹¹⁰ Aliterasi merupakan gaya penggunaan bahasa yang berwujud pengulangan bunyi konsonan dalam sebuah larik atau baris kalimat. Lihat Abdul Rozak Zaidan, Anita K, Rustapa dan Hani’ah, *Kamus Istilah Sastra* (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1991), 100. Bandingkan dengan Gory Keraf, *Diksi dan Gaya Bahasa* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2005), 45.

¹¹¹ Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā’if al-Ishārāt*, Jilid I, 17.

kawan-kawan merupakan ornamen lisan dan dekorasi warna-warni yang berdampak fasih menarik pendengar, membuatnya mendengarkan dan membuatnya mudah untuk mendengar. Selain itu Alitrasi mampu mempengaruhi aspek psikologis manusia.¹¹²

Dari sisi tasawuf syair diatas yang menafsirkan huruf *muqāṭa'ah* mewakili konsep *ghaybah* dan *ḥadūr*. Gambaran jiwa *ghaybah* dan *ḥadūr* (kosong dan hadir) penghambaan menjadi sangat khas dengan menjelaskan dengan syair di atas. Al-Qushairī melalui syairnya dalam menjelaskan huruf *muqāṭa'ah* pada *alif lam mim* memadukan konsep cintanya dengan *ghaybah* dan *ḥadūr*. Perasaan cinta seorang salik akan bangkit berbanding lurus dengan pengosongan jiwa selain Allah dan menghadirkan Allah saja tidak ada yang lain. Konsep cinta Al-Qushairī ini mempunyai kemiripan dengan konsep cinta para pendahulu dan tokoh-tokoh sesudahnya. Tokoh-tokoh sufi lainnya dengan teori *maḥabbah*-nya merefleksikan petualangan spiritualnya, telah banyak mengemukakan hal yang sama pula. Abū Yazid al-Bastāmī (w. 877 M) berkata cinta adalah menganggap sedikit pemberian yang dikeluarkan dan menganggap banyak pemberian kekasih walaupun sedikit. al-Junaidi (w. 910 M) pernah ditanya tentang arti cinta ia menjawab 'cinta adalah masuknya sifat-sifat kekasih pada sifat-sifat yang mencintainya'. Al-Shiblī (w. 945 M) berkata cinta itu adalah 'menghapus hati dari ingatan semua selain yang dicintainya'.¹¹³

Syair cinta yang ditulis Al-Qushairī merefleksikan konsep cinta yang dapat berdampak pada proses-proses sosial. Dari perspektif sosiologi, Al-Qushairī dengan beragam karyanya mempunyai bagian pengaman sosial pada masanya. Ajarannya yang relatif berorientasi kepada kedamaian psikologi mengarahkan para murid sufi untuk selalu mendamaikan hati dalam skala komunitas. Ajaran-ajaran cinta berbasis penghambaan tidak hanya menghindarkan kekerasan, bahkan membimbing satu komunitas ke arah penyucian jiwa dengan metode zuhud (asketik). Tasawuf cinta penghambaan dalam konsepnya yang sederhana mudah dicerna adalah konsep zuhud yang mampu meredakan gejolak-gejolak sosial. Para sufi ikut ambil bagian dalam pengamanan sosial ini. Secara umum para sufi pada masa mereka masing-masing mempunyai kontribusi dalam akses dunia politik pemerintahan. Ajaran para guru sufi dapat mempengaruhi atau bahkan menggiring massanya (murid sufi yang begitu banyak) yang dibimbingnya kepada pilihan pro atau kontra dengan ideologi pemerintahan. Para sufi melalui karya-karyanya sebenarnya juga mempunyai andil dalam menjaga stabilitas sebuah bangsa. Bijan Bidabad menguatkan hal ini dengan

¹¹² Jamil H. A. Ayyash, Salmah Ahmad, Md. Nor Abdullah, "نماذج من جناس الاشتقاق في القرآن الكريم", *International Journal of Islamic Thought*, Vol 3, (Juni 2013): 113-120.

¹¹³ Abū Naṣr al-Sarrāj, *Kitāb Luma' fī al-Taṣawwuf*, editor 'Abdul Ḥalīm Maḥmūd dan 'Abdul Bāqī Surūr (Qāhirah: Dār al-Kutub al-Ḥadīthah wa Maktabah al-Muthannā, 1960). 375. Al-Sarraj menambahkan konsep cinta para tokoh sufi diantaranya; Yaḥyā bin Muadh berkata 'cinta adalah tidak bisa berkurang karena kurangnya pemberian dan tidak bisa bertambah karena kebaikan yang diberikan kepadanya'. Muḥammad bin 'Alī al-Kattānī berkata 'cinta adalah harus lebih mengutamakan yang dicintai'. Abū Ya'qūb al-Sūsī berkata 'hakikat cinta adalah itu terwujud jika seorang hamba mampu melupakan bagiannya dari Allah dan melupakan kebutuhan-kebutuhan kepada Allah'. Muḥammad bin al-Faḍal al-Farawī berkata cinta adalah runtuhnya semua cinta dalam hati kecuali kepada kekasih (Allah).

melakukan riset tentang kesejarahan tasawuf dan politik pada 1550-1750 di dunia Islam-Arab. Kesimpulan yang dihasilkan menguatkan posisi para guru sufi dalam memerankan aspek jaringan pengaman sosial pada masanya. El-Rouayheb bahkan memberikan rekomendasi untuk menggalakkan dan mendanai proyek-proyek tasawuf dalam menangkal paham-paham ekstrimisme yang menjadi cikal bakal terorisme.¹¹⁴

Seorang sālik harus menemukan seorang guru cinta dan berada dalam keabadian mata air abadi tanpa eksistensi diri, meraih kehidupan dalam kelimpahan dan cahaya. Ia harus menghentikan ketergantungan pada proses-proses pikiran, karena “pikiran tidak tahu bagaiman karya yang menakjubkan ini dikerjakan.” Cinta harus murni, tanpa berharap atau berhasrat, tak tergantung pada perolehan manfaat apapun. Baghlī mengatakan, “Sang pencipta adalah dia yang mencintai Tuhan untuk Tuhan, dan seandainya dirundung kemalangan, kasih syangnya takkan berkurang. Tapi, bila ia mencintai Tuhan demi kepermurahan-Nya, dan dia ditimpa kemalangan, kasih sayangnya akan berkurang.” Ribuan Godaan dunia fisik yang menjauhkan orang dari Sang Kekasih harus diatasi. Sebab, tidak ada hati yang bisa memiliki dua cinta; ia hanya bisa memiliki satu cinta.” Pencinta sejati tidak akan dapat diperdaya oleh warna-warni dunia: mereka dinilai sesuai dengan kesabaran mereka. Segala sesuatu ingin sekali menunggu ia yang ingin sekali menunggu Tuhan bagi sang pencipta, menanti adalah saat-saat yang indah.

Bintang yang memancar di dalam hati kita adalah sarana melakukan perjalanan ke langit-langit cinta. Angha mengatakan, “Cahaya di dalam hati kita ibarat bintang yang bersinar mantap di langit-malam yang cerah yang bayangannya terpantulkan pada dalam sumur, terang dan bersinar-sinar, dan seperti planet Venus, pengantin langit, memanggil jiwa ragaku kepadanya.” Kita harus memusatkan pikiran kita pada bintang ini, pada titik didalam hati ini, dan menenangkan pikiran kita. Kita harus menghimpun seluruh energi kita dan memusatkannya pada bintang ini, Sumber Kehidupan. Bila berhasil, berarti kita telah membebaskan diri dari ikatan dan batas-batas dunia fisik.

Shiblī mengatakan bahwa “disebut cinta, karena ia menghapuskan segalanya dari hati kecuali Sang Kekasih” dan “cinta adalah api dalam hati yang memusnahkan semuanya kecuali Kehendak Sang Kekasih.” Orang menjadi fana dalam Sang Kekasih. Tak ada kata yang bisa mengungkapkan kedalaman atau keagungan cinta seperti ini. Pengalaman cinta kita pada tingkat yang terendah hanyalah memberikan sepercik dari indahnya cinta yang begitu agung dan mulia ini. Angha melukiskan, “pada puncak cinta, aku kehilangan diriku dalam cahaya-Nya yang berpendar-pendar. “Kekuatan cinta digambarkan dalam puisi Hazrat Pir. Ia bertanya, “Nyalakan esensiku dengan cinta-Mu, “ dan melukiskan, “ Desah meledak, menuai dengan api gembita cinta dengan beratus mentari yang terpesona. “ Cinta terindah dan absolut ini tidak tampak di dunia ini. Bebas dari keterikatan pada dunia ini sangatlah penting bagi naiknya jiwa ke puncak-puncak cinta. Angha mengatakan, “ia menjalani pahit getirnya penyucian dengan penuh suka cita,

¹¹⁴ Bijan Bidabad, “Foreign policy principles: an Islamic Sufi Approach - Part I”, *International Journal of Law and Management* 54. 2 (2012): 97-124.

sampai secara bertahap, dengan bantuan jiwa yang murni, simpul-simpul hatinya akan terurai, dan mencapai harkat kebebasan sejati.”

Angha mengatakan tentang cinta-‘*ishq*, asalnya dari bahasa Ara, berarti *tanaman pengikat*. Tanaman ini bisa tumbuh lebat dan mengikat, dan cenderung saling mengikat dan saling menjalin dengan tanaman-tanaman yang tumbuh bersamanya sehingga menjadi satu. Menurutnya, itulah nama yang sangat cocok untuk esensi hidup yang sejati ini. Angha melukiskan cinta scarti dengan tingkat kehidupan yang paling halus dan spiritual. Cinta dalam kekuatan yang mengikat partikel-partikel zat menjadi satu, yang membentuk perwujudan-perwujudan Eksistensi menjadi berbagai bentuk dan pola., dan fungsinya dalam penciptaan. Cinta dalam perekat Eksistensi itu sendiri.

Ada tiga tingkatan cinta: cinta biasa, cinta spiritual, cinta Ilahi. Cinta biasa adalah taraf kehidupan sehari-hari, menyangkut seksualitas, persahabatan, dan daya tarik. Ini meliputi berbagai kesukaan kita, daya tarik material kehidupan sehari-hari, dan bahkan perilaku biologis seperti pengikatan kromosom-kromosom menjadi satu. Hazrat Mir Ghotbeddin menggambarkan bagaimana orang-orang sekarang sering salah mengira bahwa nafsu seksual, seksualitas sensual, adalah bentuk sejatidan tujuan akhir cinta, padahal ia sebenarnya hanyalah bentuk terendah, yang didasarkan pada hasrat tubuh dan hijab duniawi yang menabiri realitas cinta sejati. Orang-orang seperti ini cuma melihat sekilas asap dari api cinta yang membakar. Dalam keasyikan seksualitas fisik, mereka tidak mampu melihat perbedaan sifat-sifat ilahiah, dan juga tidak mengetahui bahwa keberadaan partikel-partikel zat itu sendiri bergantung pada daya tarik cinta.¹¹⁵

Tingkatan cinta spiritual dirasakan antara guru spiritual dan murid-muridnya, antara guru dan pengikutnya. Cinta Ilahi, tingkatan tertinggi, dialami pada nabi dalam berhubungan dengan Yang Tak Terhingga, Eksistensi positif ataupun Yang Maha kuasa. Masing-masing manifestasi memiliki realitasnya sendiri. Begitu pula cinta. Tingkatan-tingkatan yang lebih tinggi itu tersembunyi, tertutupi hijab-hijab tingkatan yang lebih rendah. Hijab-hijab kehidupan sehari-hari itu harus disingkap agar kita dapat melihat tingkatan yang lebih tinggi.

2. Penafsiran *al-kitāb* QS. Al-Baqarah/2:2

Penafsiran al-Kitab seperti yang dijelaskan oleh para kebanyakan para mufasir sebagaimana dikutip oleh al-Qutubi adalah bermakna al-Qur’an dan kitab yang ditulis pada zaman azali tentang nasib manusia apakah dia masuk pada golongan yang bahagia atau celaka, kematian serta rizki yang akan diterima di dunia.¹¹⁶

Makna *al-kitāb* QS. Al-Baqarah/2:2 dijelaskan oleh al-Qushairī dalam beberapa pengertian. Pertama, *al-kitāb* bermakna kitab al-Qur’an yang diturunkan tidak ada keraguan. Kedua, kitab pertanggung jawaban di ahirat atas amal di dunia. Ketiga, kitab yang dimaksud adalah ketetapan Allah berupa kasih sayang-Nya atau

¹¹⁵ Muhammad Abū al-Qāsim ‘Abd al-Karīm al-Qushairī, *al-Risalat al-Qushairiyyah*, 33.

¹¹⁶ Muhammad ibn Aḥmad ibn Abi Bakr al-Qurṭubī, *al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān* (Bairūt: Muassasah al-Risālat, 2006), Jilid I, 243.

rahmat-Nya untuk Muhammad dan umat-nya. Keempat, al-kitab bermakna apapun yang Allah tuliskan dalam hati wali (kekasih)-Nya baik berupa iman, *‘irfān*, cinta, dan ihsan. Sesungguhnya tulisan seorang kekasih menjadi dahsyat untuk kekasihnya bahkan pada saat tidak bertemu, tulisan itu menjadikannya damai dan merasakan manisnya madu.¹¹⁷

Penafsiran Al-Qushairī pada QS. Al-Baqarah/2:2 *al-kitāb lā raiba fīh* menyebutkan tiga syair dengan pengungkapan yang tajam tentang kebahagiaan hati seorang sālik sesuai dengan tingkatan dan *awliyā, aḥbab*. Al-Qushairī menjelaskan penafsiran *lā raiba fīh* sebagai berikut:

وكتبك حولي لا تفارق مضجعي ... وفيها شفاء للذي أنا كاتم¹¹⁸

ورد الكتاب بما أقرّ عيوننا ... وشفى القلوب فنلن غايات المني¹¹⁹

وتقاسم الناس السرّة بينهم ... قسماً وكان أجلهم خطاً أنا¹²⁰

“Tulisan (surat)-Mu berada di sampingku, janganlah engkau berpisah dariku, di dalamnyalah ada obat yang aku sembunyikan”

“Tulisan itu datang dengan menguatkan mata pandangan kami, mengobati banyak hati sehingga kami mendapatkan puncak anugerah”.

“Manusia itu mengambil bagian yang menggembirakan diantara mereka, dan keterlambatan mereka adalah bagianku.”

Dalam tasawuf Al-Qushairī suka cita kebahagiaan (*baṣṭ*) diaktualkan dengan rasa *al-ghaibah* dan *al-ḥadūr*, yaitu kekosongan hati dari selain-Nya dan keadaan keberadaan hadir bersama dengan Allah jika seseorang mengalami *al-ghaibah*.¹²¹

Penafsiran puisi-puisi Al-Qushairī mirip dengan model puisi *qawwālī* yang digunakan oleh para sufi di India. Tahapan-tahapan *qawwālī* yaitu: pertama memulai dengan memuji Tuhan, Nabi suci, dan wali dalam urs. Disusul dengan lagu-lagu cinta yang umum untuk menciptakan badai cinta dalam hati si pencari yang bergerak bagaikan sebuah roket yang meluncur dengan kuat dan membawa dia jauh ke luar matahari dan bintang-bintang menuju alam kedekatan Ilahi. Kemudian bait-bait yang berkaitan dengan fana fillah dinyanyikan sehingga para pencari (sālik) menutup mata dan dengan diam-diam masuk ke dalam fana fillah. Keadaan ini dibiarkan berakhir sampai beberapa waktu agar si pencari dapat tegak dengan kokoh dalam zat (hakikat mutlak). Tahap terakhir dalam perjalanan spiritual adalah baqā billah dan menjelang akhir mehfil (duduk), lagu-lagu semacam ini dinyanyikan untuk mengembalikan si pencari dari kemabukan (sukr) kepada ketenangan hati (sahw). Ini adalah aransemen yang ideal dari lagu-lagu yang ditetapkan oleh para wali Islam untuk mengangkat mereka melewati berbagai tahap perjalanan spiritual.

122

¹¹⁷ Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā’if al-Ishārāt*, Jilid I, 18.

¹¹⁸ Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā’if al-Ishārāt*, Jilid I, 18.

¹¹⁹ Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā’if al-Ishārāt*, Jilid I, 18.

¹²⁰ Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā’if al-Ishārāt*, Jilid I, 18.

¹²¹ Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā’if al-Ishārāt*, Jilid I, 80.

¹²² Capt. Wahid Bakhsh Rabbani, *Islamic Sufism*, 80. Lihat terjemahannya: Burhan Wirasubrata, *Sufisme Islam* (Jakarta: Sahar Publisher, 2004), 208.

Keindahan syairnya terletak pada caranya pemilihan kata atau diksinya yang halus dalam syair ghazalnya. Kata-kata yang digunakan halus dan lembut dalam syairnya itu. Ditambah dengan isti'ārah/kata kiasan dan perumpamaan. Sehingga banyak orang beranggapan bahwa dialah penyair yang pertama yang menciptakan perumpamaan dalam syair Arab. Disamping itu, Al-Qushairī menggunakan kata-kata yang sangat kental dengan persoalan rasa rindu dengan Tuhan. Pada diksi ini mufassir mengajak para pembaca bahwa persoalan yang dihadapi penyair merupakan persoalan hati yang selalu ingin bertautan dengan sang kekasih (mahbūb).

Dilihat dari stilistika/uslub (gaya bahasa) Al-Qushairī menggunakan gaya bahasa *tashbīh* yaitu menyerupakan sesuatu dengan yang lain karena ada sifat yang dimiliki keduanya. (*mushabbah*) diserupakan dengan (musyabbah bih), (adat tasybih) dan *wajh shibh* tidak disebutkan secara eksplisit. Gaya bahasa seperti ini disebut dengan gaya bahasa *tashbih mujmal* yakni gaya bahasa *tashbīh* yang tidak menyebutkan atau menafikan *wajh shibh*-nya. sedangkan dari segi struktur atau tifografinya puisi ini terikat oleh *wazan* dan *qafiyah*-nya dan ini merupakan bentuk puisi yang mudah dilagukan.

Walapun terkadang syairnya mengandung ungkapan yang langsung to the point dengan makna-makna yang “menonjol”, lebih dari itu imajinasinya sangat kuat. Syair di atas terlihat seperti membayangkan sesuatu yang keemasan dengan penampilan diksi kata yang indah. Maknanya memukau dan mudah diserap serta mudah dipahami. Maknanya menusuk lerung hati yang paling dalam, mempunyai *tasbīb-tasawwur* (korelasitas pelukisan) lembut, *wasf*-nya (pelukisan, narasi) seakan menggambarkan seorang hamba akrab dengan Allah sang Khāliq dalam realitas penghambaan.

Secara kejiwaan syair ini terlihat jelas mengungkapkan perasaan-perasaan merindu. Pesan yang ingin disampaikan pada syair ini tentang permasalahan-permasalahan yang membelenggu/mengikatnya seperti kerinduan yang memuncak, gelisah ingin selalu menghabiskan malam bersama dengan Allah sang kekasih. Sehingga dapat diketahui bahwa tema dari puisi ini adalah perasaan hati yang dirasakan dalam syair ghazalnya dengan emosi kerinduan yang kuat.

3. Penafsiran lafal *yu'minūn bil-ghayb* QS. Al-Baqarah:2/3

Al-Qushairi menafsirkan kata *yu'minūn* (beriman) dan *al-ghayb* (perkara ghaib) dengan panjang lebar. Al-Qushairī menjelaskan terlebih dahulu apa itu *īmān* dan apa itu *al-ghayb* dalam tataran konsep tasawuf. Menurut al-Qushairi beriman itu adalah diawali dengan *taṣḍīq* (membenarkan) setelah diikuti dengan *taḥqīq* (meyakini dengan seyakini-yakinnya). Keduanya ini yaitu *taṣḍīq* dan *taḥqīq* hanya dapat diperoleh seorang hamba dengan *tauwfīq* (pertolongan Allah). *Taṣḍīq* itu ditempuh dengan kekuatan akal sedangkan *taḥqīq* ditempuh dengan jalan mujahadah (bersungguh-sungguh menapak jalan kepada-Nya). Maka seseorang disebut mukmin jika dia membenarkan keyakinan mereka (*ṣaddaḳū bi i'tiqadihim*) kemudian mereka mujahadah dengan benar (*ṣadaḳū fi ijtihadihim*).

Al-Qushairi menjelaskan bahwa “keimanan sejati adalah *taṣḍīq* (membenarkan) kemudian diikuti dengan *taḥqīq* (penelitian yang menghasilkan

keyakinan) keduanya mutlak *tawfiq* (pertolongan Allah). *Tasdiq* bekerja melalui akal sedangkan *taḥqīq* bekerja melalui latihan yang sungguh-sungguh dalam menjaga ‘*ahd* (aturan antara manusia dengan Allah), menjaga *ḥad* (batas/aturan-aturan hubungan antar sesama manusia). Orang-orang yang benar-benar mukmin adalah orang-orang yang membenarkan / meluruskan aqidahnya kemudian benar-benar menjalani *mujahadah* (kesungguhan menjalani aturan-aturan menuju Allah)¹²³

Dalam penafsiran *الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ*, *alladhīna yu’minuna bi al-ghaibi wa yuqīmuna al-salāta* Al-Qushairī menjelaskan konsep iman sebagai dasar ketersingkapian (*mukāshafah*) yang menggairahkan perasaan rindu ketuhanan dalam penghambaan. Iman yang dimiliki mampu menumbuhkan keterpesonaan sebagai sumber cinta seorang hamba. A-Qushairī menjelaskan dengan beberapa syairnya:

لَيْلِي مِنْ وَجْهِكَ شَمْسُ الضُّحَا ... وَظِلَامُهُ فِي النَّاسِ سَارِي
وَالنَّاسُ فِي سَدَفِ الظَّلَا ... مِمْ وَنَحْنُ فِي ضَوْءِ النَّهَارِ
طَلَعَتْ شَمْسٌ مِنْ أَحَبِّكَ لَيْلًا ... فَاسْتَضَاءَتْ وَمَا لَهَا مِنْ غُرُوبِ
إِنْ شَمْسُ النَّهَارِ تَغْرُبُ بِاللَّيْلِ ... وَشَمْسُ الْقُلُوبِ لَيْسَتْ تَغِيبُ¹²⁴

“Malamku ini bersama wajah-Mu bak waktu matahari di saat duha – padahal gelapnya malam bagi manusia terus berjalan”

“Pada saat manusia merasakan berada di pucuk kegelapan malam - Justru kami merasakannya seperti terangnya siang.”

“Di malam petang, matahari orang-orang yang cinta kepada-Mu telah terbit – kemudian terang bercahaya dan tak pernah padam.”

“Sesungguhnya mataharinya siang tenggelam dengan hadirnya malam, tetapi mataharinya hati takkan pernah sirna.”

Al-Qushairī menjelaskan kebahagiaan hatinya dalam syair di atas bahwa seorang hamba akan bertambah bahagia dan cemas bila malam hari tiba. Karena pada saat itu dia merasakan seolah-olah malam sangat itu pendek. Al-Qushairī mengemukakan keberadaan seorang hamba yang sedang dilanda kemelut rindu pada Tuhan dengan malam gelap gulita, tidak hanya berhenti dalam kegelapan malam, al-Qushairī ingin menyampaikan kepada pembaca betapa indahnya suasana malam bersama Allah sehingga ia mengharapkan waktu pagi hari tidak segera tiba. Dia menginginkan agar keindahan dan kebahagiaann tidak berkurang dengan hilangnya malam dan datangnya siang. Contoh ini merupakan bukti nyata akan kelihaian al-Qushairī dalam menggambarkan sesuatu keadaan. Sehingga keadaan atau peristiwa itu seakan-akan benar terjadi adanya. Al-Qushairī juga piawai menyusun diksi untuk memberikan gambaran yang jelas dan konsisten. Dia menggambarkan kerinduan seorang hamba yang begitu besar yang melandanya dan dialaminya pada waktu itu, sehingga baik pada waktu malam hari maupun pagi hari kerinduan

¹²³ Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā’if al-Ishārāt*, Jilid I, 18-19.

¹²⁴ Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā’if al-Ishārāt*, Jilid I, 18-19.

kepada Tuhan tetap saja mengikutinya seperti seseorang yang selalu diikuti bayangannya ketika hendak menggerakkan kakinya dalam sinaran bulan purnama di malam hari yang dirasakannya selalu.

Keindahan syair lebih memikat karena penyair tidak menjelaskan atau menceritakan kerinduan yang dialaminya secara langsung. Keadaan itu digambarkan melalui amthal tau perumpamaan (metaforis/*isti'arah*). Bahkan Al-Qushairī memberikan perumpamaan terlebih dahulu dan suatu permisalan yang dekat dengan pengertian aslinya, kemudian mufassir mengajak pembaca merenungkan hakikat Allah dengan munajat kerinduan. Syair ini menunjukkan imajinasi yang sangat kuat dan daya khayalnya yang tinggi. Untaian kata dirajut dengan singkat tapi maknanya dalam, isi pada syair ini menunjukkan kondisi sang mufassir yakni dilanda rasa bahagia dan rindu. Ketika kita membaca dan mendalami, juga menghayati kandungan syair ini kita akan menemukan sesuatu kesamaan rasa, kesamaan konflik, unitas penokohnya yakni perasaan mufassir itu sendiri.

Setelah menerangkan bagaimana sebenarnya iman itu baru kemudian Al-Qushairī merepresentasikan rindu seorang hamba ke dalam syair-syair yang merupakan inti dari kondisi *mukāshafah*. Sedangkan iman kepada gaib secara sempurna hanya dapat dilalui oleh orang yang sudah di-*kashf*. Dengan gaya bahasa yang unik Al-Qushairī memadu-padankan kerinduan dengan teori *kashf*. *Kashf* itu orang-orang yang menguatkan dirinya dengan dasar-dasar akal untuk menguatkan iman dengan dalil-dalil keilmuan serta isyarat-isyarat keyakinan. Dengan begitu orang tersebut mendapatkan cara yang benar untuk meraih kelapangan *baṣīrah* (*melihat*), *mushāhadah* sampai pada derajat *sukūn* (ketenangan yang luar biasa). Siapapun yang di-*kashf* / dibukakan (hal-hal yang gaib) dengan berbagai macam pengetahuan (ma'rifah/gnosis) berarti dia dibukakan jalan oleh Allah kepada jalan cahaya. Gudang-gudang cahaya rahasia gaib akan terbit dalam diri mereka.¹²⁵

Menurut Al-Qushairī perasaan cinta ketuhanan yang begitu mendalam mampu menarik seorang hamba ke dalam pengetahuan yang tidak membutuhkan rasionalitas. Dia mencontohkan bagaimana aplikasi mengimani hal yang gaib dengan landasan cinta, tanpa menggunakan rasional dan *istidlāl* (analogi), hanya menggunakan hati dan jiwa.

“Hal-hal yang gaib merupakan pengetahuan hamba yang melewati batas ikatan pengetahuan. Berbeda dengan masalah-masalah agama yang diketahui seorang hamba melalui *istidlāl* (analogi), cara berpikir dan melihat fenomena. Iman/percaya kepada Allah adalah hal yang gaib. Allah Tuhan Maha Suci adalah gaib, hari dikumpulkan manusia dan dibangkitkan yang telah diceritakan oleh Allah juga gaib, pahala dan surga tempat kembali juga gaib, hari perhitungan dan azab juga hal gaib.”¹²⁶ Dia menjelaskan bahwa “Orang yang beriman kepada yang gaib adalah orang yang mempunyai lampu gaib. Orang yang kokoh dengan argumentasi akal pikiran maka mereka akan beriman dengan cara ilmiah dan isyarat-isyarat keyakinan. Berikutnya mereka akan mendapatkan *istidlāl* /analogi rasional yang

¹²⁵ Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā'if al-Ishārāt*, 18-19.

¹²⁶ Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā'if al-Ishārāt*, Jilid I, 18-19.

benar dan cara pandang yang luas. Hal yang demikian dapat mengantarkan mereka kepada tingkatan ketenangan (*sukūn*). Maka keimanan mereka kepada hal yang gaib melalui banyaknya kaca mata ilmu akan menghilangkan keragu-raguan. Sedangkan orang yang di buka (*kash*) oleh Allah terhadap berbagai macam *makrifat* (pengetahuan Allah) maka akan terbuka bagi mereka berbagai macam cahaya. Maka mereka tidak memerlukan lagi penjelasan-penjelasan rasiol dan *riwayah*. Mereka tidak memerlukan lagi usaha-usaha kecerdasan karena matahari-matahari rahasia mereka telah terungkap, maka mereka tidak lagi memerlukan lentera-lentera *istidlāl* (rasional).”¹²⁷

Wahid Bakhsh mengatakan bahwa syair-syair sufi adalah produk dari bermacam-macam keadaan (*aḥwāl*) spiritual yang penuh dengan pengaruh ekstasi ketuhanan.¹²⁸ Syair-syair sufi banyak meliputi subjek seperti pujian terhadap tuhan, hakikat sang pencipta, perilaku sosial, pelaku salat dan ibadah, kemabukan dan ketenangan hati, hubungan manusia dengan Tuhan. Tema besar yang diangkat oleh para sufi adalah cinta (*‘ishq*) dari sang kekasih (*maḥbūb ḥaqqī*).¹²⁹ Capt. Wahid Bakhsh Rabbani menjelaskan bahwa Amir Khusraw dari Delhi adalah salah satu contoh nyata penulis yang menuangkan pengalaman-pengalaman kehidupannya dengan berbagai tahapan sufistik ke dalam *diwan*.¹³⁰

Cara-cara pengungkapan melalui syair dalam beberapa tema pada umumnya sama. Al-Qushairī menggunakan ungkapan *ḥabba*, bahkan tidak jarang mengulang syairnya dalam ayat yang lain. Ghazal dalam syair terendam dalam keadaan spiritual *baqā’ billah* yang sangat tinggi yang merupakan tahap paling tinggi dalam sufisme Islam. Model (lawn) tafsir *Laṭā’if al-Ishārāt* oleh para peneliti tafsir dimasukkan dalam kategori tafsir sufi (tafsir esoterik). Para ahli mendefinisikan tafsir ini sebagai tafsir yang menyingkap makna batin di balik ayat al-Qur’an. *Li al-qur’ān ṣāḥib wa ḥaqq* persoalan yang berkembang dalam kajian tafsir sufi adalah dari mana sumber batin itu, apakah memang benar dari kekuatan transenden yang berasal dari Allah secara mawḥūb atau ada sumber lain seperti sumber-sumber kejiwaan yang metodologinya dapat diidentifikasi melalui kajian psikologi. Permasalahan inilah yang kemudian menjadi perdebatan di kalangan para peneliti tafsir sehingga muncul klaim tafsir yang ditolak (*mardūd*) dan tafsir yang dapat diterima (*maqbul*).

¹²⁷ Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā’if al-Ishārāt*, Jilid I, 18-19. Berikut penjelasannya.

أما يؤمن بالغيب من كان معه سراج الغيب ، وأن من آيدوا ببرهان العقول آمنوا بدلالة العلم و إشارة اليقين ، فأوردتهم صدق الاستدلال ساحات الاستبصار ، وأوصلهم صائب الاستشهاد إلى مراتب السكون؛ فإيمانهم بالغيب بمزاوجة علومهم دواعي الريب . ومن كوشف بأنواع التعريف أسبل عليهم سحوف الأنوار ، فأغناهم بلوائح البيان عن كل فكر وروية ، وطلب بخواطر ذكية ، وردد وردع لدواع ردية ، فطلعت شمس أسرارهم فاستغنوا عن مصابيح استدلالهم

¹²⁸ Capt. Wahid Bakhsh Rabbani, *Islamic Sufism* (Lahore, The Sufi Fondation, 1984), cet. I, 78. Lihat terjemahannya: Burhan Wirasubrata, *Sufisme Islam* (Jakarta: Sahar Publisir, 2004), 207.

¹²⁹ Capt. Wahid Bakhsh Rabbani, *Islamic Sufism*, 207.

¹³⁰ Capt. Wahid Bakhsh Rabbani, *Islamic Sufism* , 208.

a. QS. Ali Imran

Syair dalam penafsiran QS. Ali Imran ini mewakili penafsiran pada jilid satu selain surat al-Fatihah, al-Baqarah dan al-Nisā'. Penulis menyajikan dua belas syair untuk menggambarkan ungkapan-ungkapan emosional Al-Qushairī dalam penafsiran sufinya. Pada ayat ke 18 (delapan belas) Al-Qushairī menjelaskan tentang *ulul 'ilmi* dengan tiga syair. Berikutnya Al-Qushairī menjelaskan tentang *nafs mā 'amilat min khoirin muḥḍara* "jiwa yang berbuat kebaikan" dengan dua syair. Berikutnya satu syair menjelaskan tentang *lā yattikhidhu ba'ḍunā ba'ḍan arbāban* "kami adalah kaum yang tidak menjadikan sebagian dari kami sebagai Tuhan" Ali Imran ayat 64. Berikutnya menafsirkan tentang *bayt* (rumah) dalam ayat *inna awwala bayt wuḍi'a linnās*. Surat Ali Imran ayat 96 dan 97 dengan empat syair. Satu syair terakhir menjelaskan tentang tawakkal dalam Surat Ali Imran ayat 159, *fā bimā raḥmatin minallāhi linta lahum fā idhā 'azamta fatawakkal 'alallāh* "maka dengan kasih sayang/rahmat dari Allah kamu (muhammad) menjadi lemah lembut kepada mereka...jika engkau berbuat maka bertawakkallah kepada Allah."

1. Penafsiran *ulul 'ilmi* (أُولُوا الْعِلْمِ) QS. Āli Imrān ayat 18.

Ulul 'ilmi (أُولُوا الْعِلْمِ) secara bahasa bermakna orang-orang yang mempunyai pengetahuan. Al-Qushairī menafsirkan *ulul 'ilmi*, QS. Āli 'Imrān:3/18¹³¹ adalah orang-orang yang 'alim (mengerti/berpengetahuan) keagungan qudrat Ilahiyah, mengerti sifat keagungan-Nya. Allah memulyakan mereka dengan menggandengkan antara *shahādah*-Nya dan *shahādah* mereka. Kemudian mereka mempersaksikan dengan *shuhūd* dan pengungkapan bukan dengan persangkaan ataupun kira-kira walaupun tanpa melalui penalaran absolute dan pengetahuan inderawi. Keyakinan mereka bukanlah *ẓann* (persangkaan) maupun dugaan semata. Mereka di-*ma'rifat*-kan maka mereka menjadi tahu, mereka dipersaksikan maka merekapun menjadi *shuhūd*, walaupun Allah tidak berfirman kepada mereka Dialah yang dicarinya sebelum mereka *ma'rifat* dengan-Nya. Para ulama *shuhūd* melalui kelapangan akal mereka, para teolog *shuhūd* setelah keguncangan mereka mereda tenang. Mereka adalah para *awliyā* (wali/kekasih) Allah dengan gambaran yang selalu dibukakan pintu-pintu *shuhūd* dan makrifat.

Al-Qushairī menafsirkan *ulul 'ilm* dengan menulis tiga syair yang bertemakan fana dan shuhud. Orientasi fana dan shuhud yang dikembangkan al-Qushairī dalam syair berikut mengekspresikan kerinduan kepada Tuhan.

مُسْتَهْلِكُونَ بَقَرِ الْحَقِّ قَدْ هَمَدُوا ... وَاسْتَنْطَقُوا بَعْدَ افْتِنَائِهِمْ بِتَوْحِيدِ¹³²
كِتَابِي إِلَيْكُمْ بَعْدَ مَوْتِي بَلِيلَةً ... وَلَمْ أَدْرِ أَنِّي بَعْدَ مَوْتِي أَكْتُبُ¹³³

Mereka merasa luluh lantah dengan keagungan pemaksaan Allah Yang Haqq, mereka benar-benar padam, mereka diminta bicara setelah ke-*fana*-an mereka dengan tauhid.

¹³¹ QS. Āli 'Imrān:3/18.

¹³² Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā'if al-Ishārāt*, Jilid I, 137.

¹³³ Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā'if al-Ishārāt*, Jilid I, 137.

Kitabku ini untuk kamu sekalian setelah kematianku malam ini, dan aku tidak tahu kalau aku menulis setelah kematianku

Ada beberapa tingkatan ulul ilmi menurut penafsiran al-Qushairī. Pertama orang ‘alim (berpengetahuan) yang mempunyai sifat selalu menempati sifat zuhud. Kedua, orang ‘alim yang mempunyai sifat fana bersama dengan sifat-sifat ketuhanan. Ketiga orang ‘alim yang mengerti hukum halal dan haram, keempat orang ‘alim yang mengerti tentang ilmu hadith. Kelima, orang ‘alim yang mengerti tentang kitabullah mengerti tafsir dan takwilnya, mengerti ayat-ayat *muḥkam* dan *tanzīl*. Keenam, orang ‘alim yang mengerti tentang sifat-sifat Allah dan mencari penguatan tauhid dari ilmu itu. Ketujuh, orang ‘alim yang mengenal Allah dengan kelembutan sehingga dia bisa *ḥuḍūr* selalu menghadap Allah kemudian menjadi tersingkap antara hijabnya dengan Allah.¹³⁴ Penjelasan ini disyairkan oleh al-Qushairi sebagai berikut:

بنو حق غدوا بالحق صرفاً ... فنعت الخلق فيهمو مستور^{١٣٥}

Dengan tanda al-Ḥaqq mereka berangkat dengan kebenaran, para makhlukpun menganggap dan menyangka mereka tertutupi

Dua syair pertama di atas menerangkan tentang makna *ulul ‘ilmi* yang menurut Al-Qushairī mempunyai beberapa tingkatan. Pertama orang yang ‘alim yang menjalani jalan kerahiban, orang alim yang menjalani fanā ketuhanan, orang alim yang mengerti hukum-hukum halal dan haram, orang alim yang mengerti pengetahuan hadith, sunnah dan āthār, orang alim yang mengerti penjelasan kitab-Nya baik tafsir maupun takwil, mengerti ayat-ayat yang muḥkam dan ayat-ayat yang maknanya hanya Dia yang tahu (melalui tanzil), orang alim yang mengerti sifat-sifat Allah dan “perilaku”-Nya yang dia memohon kekuatan hujjah kepada-Nya melalui hadith serta mengesakannya, orang alim yang dilembutkan Allah hingga dia *ḥuḍūr* kemudian Allah membukakannya (*mukāshafah*) tabir, kemudian Allah menguatkannya, namanya menjadi kuat, matanya terhapus, berbagai macam hikmahpun berjalan dan hamba pun menghilang.¹³⁶

Penafsiran *ishārī* pada ayat ini fokus pada *fanā’* (luluh) nya panca indera *ulul ‘ilmi* dengan cinta Allah, luluhnya ilmu mereka dengan jiwa mereka, amal mereka meluluhkan jati diri mereka dan kemudian menjadi makhluk, mereka yang tidak memahami jati diri kondisi mereka maka akan tertinggal. Dan Dzat al-Ḥaqq tidak pernah dicirikan dengan makhluk, sifat Dzat-Nya tidak menerima ketersambungan dengan yang lain ataupun pisah dari dzat yang lain, Maha Suci al-Ḥaqq dari segala sesuatu yang berlawanan dengan Nya dan segala sesuatu yang dipertuhankan, sambung dan putus, berhimpun dan berpisah, ‘ain (jati diri) dan makhluk, penguasa jagat dan orbit bintang, tulisan dan jejak, hamba dan manusia, matahari dan bulan.

¹³⁴ Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā’if al-Ishārāt*, Jilid I, 137.

¹³⁵ Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā’if al-Ishārāt*, Jilid I, 137.

¹³⁶ Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā’if al-Ishārāt*, Jilid I, 137.

2. Penafsiran *bayt / rumah* (بَيْت) QS. Āli Imran 3/96

Bayt secara bahasa bermakna rumah. Sebagian mufasir menjelaskan bayt sebagai Baytullah Ka'bah. Sedangkan mufasir yang lain menafsirkannya sebagai hati, misalnya Ibn 'Arabī. Al-Qushairi menafsirkan bayt dengan beberapa penjelasan. Pertama bayt diartikan sebagai batu yang tidak ada jenis lainnya hanya satu yaitu batu yang khusus berada di Ka'bah. Kedua, al-Qushairī menjelaskan bayt sebagai pusat peredaran jiwa manusia, *al-bayt muṭāf al-nufūs wa al-ḥaqq maqṣūd al-qulūb*.

البيت مطاف النفوس ، والحق سبحانه مقصود القلوب

“bayt adalah tempat berkelilingnya jiwa dan Allah Yang Haqq adalah yang dituju oleh hati.”

Al-Qushairī menjelaskan konsepnya tentang *bayt* ke dalam beberapa kelompok. Pertama *bayt* sebagai tempat tujuan para kekasih di mana Allah mendengar warta dan keadaan mereka, serta menyaksikan perbuatan mereka. Penafsiran ishari ini disyairkan al-Qushairī sebagai berikut:

إن الديار – وإن صَمَمَتْ – فإن لها ... عهداً بأحبنا إذ عندها نزلوا¹³⁷

Sesungguhnya rumah-rumah itu walaupun diam tapi mereka punya janji kepada para kekasih kami ketika mereka menepatinya.

تلك آثارنا تدلُّ علينا ... فانظروا بعدنا إلى الآثار¹³⁸

Jejak- jejak kami itu menunjukkan tentang kami, maka perhatikanlah jejak-jejak itu setelah kami.

Makna *isharī bayt* yang kedua adalah hati, menurut al-Qushairī Ka'bah adalah Baytullah dalam bentuk batu sedangkan hati adalah Baytullah dalam dimensi sirr. Argumentasi al-Qushairī terhadap analogi Baytullah dalam bentuk dan dalam bentuk sirr yaitu hati hamba-Nya. Pertama, bayt itu berupa Baytullah Ka'bah ditunjukkan oleh ayat *baytin wuḍi'a linnās* “bayt yang diletakkan di antara manusia” sehingga baytullah Ka'bah banyak dikunjungi manusia. Begitu ramainya kunjungan manusia ke Baytullah ka'bah maka tempat di sekitarnya disebut *Bakkah* yang mempunyai arti tempat keramaian manusia yang berdesak-desakan.¹³⁹

Sedangkan bayt bermakna hati, al-Qushairī menjelaskan bahwa jika Ka'bah adalah tempat tujuan hamba untuk berhaji maka hati adalah tempat tujuan hamba untuk menyendiri hanya dengan-Nya dengan ke-*tawhīd*-an dan kerinduan.¹⁴⁰

Penjelasan ishari ini disyairkan oleh al-Qushari sebagai berikut:

¹³⁷ Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā'if al-Ishārāt*, Jilid I, 160.

¹³⁸ Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā'if al-Ishārāt*, Jilid I, 160.

¹³⁹ Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā'if al-Ishārāt*, Jilid I, 160-161.

¹⁴⁰ Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā'if al-Ishārāt*, Jilid I, 161.

Al-Qushairī menafsirkan lafal bayt QS Āli Imrān : 3/96¹⁴¹ dengan empat syair berikut:

لستُ من جملة المحبين إن لم ... أجعل القلبَ بيته والمقام¹⁴²

وطوافي إجمالة السرّ فيه ... وهو ركني إذا أردت استلاما¹⁴³

Aku bukanlah termasuk golongan para pecinta jika aku tidak menjadikan hati sebagai rumah dan tempat tinggalnya.

Tawafku adalah untuk mengagungkan sirr didalamnya, dan itulah keteguhanku saat aku menginginkan kedamaian.

Syair di atas mempunyai kesamaan model yaitu pendekatan tasawuf cinta dalam menjelaskan ayat QS. Āli ‘Imrān: 3/159¹⁴⁴ tentang tawakkal. Al-Qushairī menafsirkan QS. Āli ‘Imrān: 3/159 tentang tawakkal dengan pendekatan tasawuf cinta. Tawakkal dalam dunia sufi berbeda dengan tawakkal dengan dunia syari’ah yang mendahului kehidupan dengan berusaha semaksimal mungkin baru menyerahkan diri pada Tuhan dengan berdoa. Al-Qushairī mensyairkan kondisi tawakkal sebagai berikut:

وحقيقة التوكل شهود التقدير... واستراحة القلوب عن كد التدبير¹⁴⁵

Hakikat tawakkal adalah mempersaksikan takdir, dan beristirahatnya hati dari upaya kerasnya tadbir (merencanakan).

Dalam dunia sufi tawakkal adalah sebagai wasilah atau tangga untuk memalingkan dan mensucikan hati manusia agar tidak terikat dengan atau tidak memikirkan keduniawian atau apa saja selain Allah. Ketujuh. Adalah maqam ridha. Jadi setelah melewati station ridha seseorang sufi secara bulat-bulat diserahkan rahmat dan pemeliharannya kepada Allah, meninggalkan dan membelakangi segala keinginan terhadap segala apa saja selain Allah. Oleh karena itu hati harus ditata sedemikian rapi untuk mencapai maqam ini. Dari maqam ini kemudian akan berubah segala macam penderitaan, kesengsaraan, kepedihan hati, kegundahan, dan rasa-rasa yang tidak mengenakkan menjadi kegembiraan dan kenikmatan semata. Menurut Al-Qushairī intisari tawakkal adalah meyakinkan jiwa akan adanya aturan yang sudah ditakdir-dicatat Allah, tidak menyalahkan siapapun atas musibah yang menimpa dan beristirahatnya hati dari upaya kerasnya tadbir (merencanakan). Pendapatnya ini memang terbilang agak jabbariyah karena faktor *kasab* bukan lagi menjadi *main factor* dalam takdir.

Komentar Al-Qushairī tentang tawakkal mengacu kepada konsep *fanā* atau lebur dengan cinta Allah yang tidak jauh beda dengan konsep Rabi’ah Al-Adawiyah. Dalam pandangan Rabi’ah al-‘Adawiyah kekuatan cinta meleburkan keinginan-keinginannya untuk mendapatkan sorga dan lari menjauh dari neraka.

¹⁴¹ QS Al Imran : 3/96.

¹⁴² Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā’if al-Ishārāt*, Jilid I, 161.

¹⁴³ Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā’if al-Ishārāt*, Jilid I, 161.

¹⁴⁴ QS. Āli ‘Imrān: 3/ 159.

¹⁴⁵ Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā’if al-Ishārāt*, Jilid I, 180.

Dalam gubahan syair, Rabi'ah al-'Adawiyah merefleksikan perasan-perasaannya. Rabi'ah bersyair "Aku cinta padamu dua macam cinta, cinta rindu dan cinta Karena Engkau berhak menerima cintaku. Adapun cinta karena Engkau hanya Engkau yang aku kenang tiada yang lain. Adapun cinta karena engkau berhak menerimanya Agar engkau bukakan bagiku hijab supaya aku dapat melihat engkau. Pecinta kepada yang dicintai taat dan patuh. Wahai Tuhanku Jika kiranya aku beribadah kepadamu karena Harap masuk Surga, biar jauhkan dia dariku. Tetapi jika aku beribadah kepadamu hanya semata-mata karena cinta kepada engkau, maka janganlah engkau ya ! Ilahi, haramkan aku melihat Zat Yang Azali Aku menyembahnya bukan karena aku takut akan nerakanya Dan bukan karena ingin surganya sehingga perangaiku. Tak ubahnya seperti penerima upah yang jahat, tetapi aku Menyembahnya adalah semata-mata karena cinta kepadanya Dan rindu sedalam-dalamnya yang tak habis-habisnya." Dalam menafsirkan surat Ali Imran/3: 18, Al-Qushairi menjelaskan dengan syair-syair untuk merefleksikan pengalaman spiritualnya yang berupa *ahwāl*. Melalui Unsur-unsur sastra kreatif (ادب إنشائي) Al-Qushairi membangun metodologi penafsirannya melalui syair. Hal ini terlihat dari gaya Al-Qushairi dalam menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an. Dia menulis secara rinci penjelasan ayat dalam bentuk prosa penafsiran kemudian diakhiri dengan syair yang memuat unsur-unsur emosi atau perasaan (عاطفة), imajinasi (khayali), makna (المعنى), dan style atau gaya bahasa (اسلوب), yang dalam istilah balaghah disebut dengan '*anāsir al-adabi*' (unsur-unsur sastra)¹⁴⁶.

d. QS. Yunus

Penjelasan tentang surat Yunus berada di jilid dua dari tiga jilid tafsir *Lataif al-Ishārāt*. Total jumlah syair dalam surat ini 27 syair yang menjelaskan 109 ayat walaupun tidak setiap ayat dijelaskan dengan syair, tetapi beberapa ayat dijelaskan dengan satu syair atau kadang-kadang ada ayat yang tidak dijelaskan dengan syair.

1. Penafsiran *shams* (matahari), *qamar* (bulan), dan *nūr* (cahaya) QS. Yunus/10:5

Dalam konteks pemaknaan QS. Yunus/10:5, *shams* berarti matahari, *qamar* berarti bulan, dan *nūr* adalah cahaya. Makna ini dipakai oleh sebagian besar mufasir. Al-Rāzī misalnya menjelaskan *shams* adalah matahari dan *qamar* adalah bulan yang keduanya merupakan bagian dari benda-benda bintang (*anwā' al-nujūm*) yang merupakan argumen ketauhidan.¹⁴⁷ Al-Qushairi berkomentar hampir sama dengan penjelasan al-Razi tentang matahari dan bulan sebagai benda-benda langit. Al-Qushairi menambah penjelasannya secara *ishārī* apa matahari dan bulan dalam perspektif tasawuf. Al-Qushairi menjelaskan bahwa sebagaimana matahari dan bulan keduanya adalah benda langit, keduanya mempunyai tingkatan pencahayaan yang berbeda. Matahari bersinar dengan terang sepanjang masa, tetapi sinar bulan itu fluktuatif kadang bertambah terang kadang bertambah redup. Keadaan ini yang

¹⁴⁶ Ahmad Amin, *al-Naqd al-Adabi* (Qāhira: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyyah, 1972), cet. IV, 22. Lihat juga Ahmad Shayib, *Usūl al-Naqd al-Adabi* (Qāhira: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyyah, 1972), 31.

¹⁴⁷ Muhammad al-Razī Fakhrud-din ibn Diyā'uddīn 'Umar, *Tafsir al-Fakhr Rāzī Mafātih al-Ghayb* (Bayrūt: Dar al-Fikr, 1981), 35.

menginspirasi al-Qushairī menganalogikan keadaan manusia dengan sinar matahari dan bulan.¹⁴⁸ Pada permulaan penanggalan sinar bulan masih tertutupi kemudian lambat laun dengan bertambahnya penanggalan bulan akan kelihatan bersinar sampai dengan terang benderang pada saat bulan purnama dengan sinar yang sempurna. Setelah itu dengan bertambahnya penanggalan, bulan akan berangsur-angsur redup cahayanya. Al-Qushairī mempersonifikasikan keadaan bulan dengan keadaan hamba yang mendekatkan diri kepada Allah. Bulan dan hamba mempunyai kesamaan yaitu dalam cahaya yang dipancarkannya. Ketika hamba itu berjalan istiqamah dalam jalannya maka dia akan bercahaya seperti halnya bulan yang mengeluarkan cahaya terang benderang khususnya dalam fase bulan purnama.

Ada tiga syair penting yang mewakili syair-syair yang lain yang bertemakan kecintaan dan kerinduan Al-Qushairī. Al-Qushairī menjelaskan ayat QS. Yunus:10/5¹⁴⁹ dengan dua syair yang menggambarkan kecintaannya bermunajat di kala malam telah tiba. Hatinya bangkit dalam rasa kerinduan ketika malam datang. Melalui bait-bait ini Al-Qushairī menggambarkan suasana jiwa yang tak pernah ingin berpisah dari Tuhannya, hatinya selalu terpaut dengan Allah. Melalui bait-bait ini dia menggambarkan tingkat spiritualitas yang telah dicapainya dalam dalam mahabbah melalui ungkapannya:

إِنَّ شَمْسَ النَّهَارِ تَعْرُبُ بِاللَّيْلِ ... وَشَمْسُ الْقُلُوبِ لَيْسَتْ تَغِيبُ¹⁵⁰
 كُلَّمَا قُلْتُ قَدْ دَنَا حُلُّ قَيْدِي ... كَبَلُونِي فَأَوْثَقُوا الْمَسْمَارَ¹⁵¹
 هُوَ الشَّمْسُ ، إِلَّا أَنَّ لِلشَّمْسِ غَيْبَةً ... وَهَذَا الَّذِي نَعْنِيهِ لَيْسَ يَغِيبُ¹⁵²

“Sungguh matahari siang akan terbenam disaat datangnya malam, tetapi matahari hati tak kan pernah terbenam.”

Ketika aku berkata maka benar- benar mendekat kejinakanku yang terlepas yang telah terbelenggu kemudia merekapun mengikatnya dengan paku.

Dialah sang matahari, bukanlah matahari yang sejati kecuali matahari itu tersembunyi, dan inilah yang aku maksudkan bahwa matahari tak pernah terbenam

2. Penafsiran *ikhtilāf al-layl wa al-nahār* (اِخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ) QS. Yunus/10:6

Lafal *ikhtilāf al-layl wa al-nahār* diterjemahkan dengan perbedaan siang dan malam. Dalam konteks ayat ini para mufasir berpendapat bahwa penyebutan *ikhtilāf* di sini dimaksudkan untuk menjelaskan kemahaan Allah dalam mengkreasikan alam, menjaga keseimbangan dan mengatur keberlangsungan makhluk siang dan makhluk malam. Artinya ayat ini menurut para mufasir mengajak pembacanya untuk belajar ilmu-ilmu cuaca dan kealaman supaya

¹⁴⁸ Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā'if al-Ishārāt*, Jilid II, 5.

¹⁴⁹ QS. Yunus:10/5

¹⁵⁰ Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā'if al-Ishārāt*, Jilid II, 5.

¹⁵¹ Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā'if al-Ishārāt*, Jilid II, 5.

¹⁵² Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā'if al-Ishārāt*, Jilid II, 6.

mengenal kekuasaan Allah di balik pergantian siang dan malam.¹⁵³ Penafsiran ini berbeda dengan al-Qushairī, menurut al-Qushairī lafal *ikhtilāf* adalah untuk menunjukkan perbedaan antara orang-orang yang sungguh-sungguh menghambakan kepada Allah dan orang-orang yang hanya berpura-pura menghamba. Al-Qushairī berpendapat bahwa *ikhtilāf* menunjukkan perbedaan antara orang-orang yang *siddiqīn* dan *kādhībīn* karena *layl* (malam) merupakan waktunya seorang hamba menyerahkan seluruh waktu dan energinya untuk Dzat yang dicintainya sedangkan *nahār* (siang) adalah waktu untuk menjalankan perintah-Nya ber-*mu'amalah* (interaksi) dengan manusia. Menurut al-Qushairī malam adalah waktunya orang bermunajat untuk hamba-hamba-Nya yang mengingat sedangkan siang adalah waktunya orang-orang yang lupa.¹⁵⁴

Dalam menjelaskan QS. Yunus/10:6¹⁵⁵ Al-Qushairī mencantumkan satu syair tentang emosi cinta yang luluh (*fanā'*) tetapi tak pernah padam "*laysa yaghīb*" dalam cinta-Nya. Penggambaran ini terlihat dalam ungkapan yang dipakai berikut ini:

هو الشمس ، إلا أن للشمس غيبة ... وهذا الذي نعينه ليس يغيب¹⁵⁶

Dialah sang matahari, bukanlah matahari yang sejati kecuali matahari itu tersembunyi, dan inilah yang aku maksudkan bahwa matahari tak pernah terbenam.

Al-Qushairī menjelaskan aspek kejiwaannya dengan analogi syair cinta. Relasi emosi dengan penafsiran terlihat dari ungkapan-ungkapan sastra yang mengandung perasaan. Relasi ini membuktikan apa yang disebut oleh Masoud Kianpour dengan manajemen emosi yang menunjukkan keterkaitan antara emosi dan pengalaman spiritual terhadap cara berpikir dan interpretasi.¹⁵⁷

Bahasa metafora yang digunakan Al-Qushairī menjembatani emosinya dengan bahasa interpretasi. Dalam istilah Fangfang dan Ding proses ini disebutnya dengan metonim yang dijelaskannya dengan *interpretation by metafora and emotion*.¹⁵⁸ Dalam tradisi mistisisme Kristen proses penafsiran seperti juga dipraktekkan oleh sebagian pendeta. Menurut Ian McConnon bahasa-bahasa puitis yang digunakan dalam tradisi Kristen ortodoks adalah untuk mensupport penjelasan teologi ke-Kristenan. McConnon meneliti substansi teologi dalam bahasa-bahasa puitis kebudayaan Perancis dengan judul *Substance and providence in the old french theological Romance In Romance Languages*. Ini artinya ekspresi emosi adalah satu metode universal yang dipakai oleh berbagai kepercayaan sama halnya dalam agama Islam maupun Kristen, para sufi menggunakan bahasa alegori untuk menjelaskan doktrin dan konsep sufi. Tidak beda jauh antara model interpretasi sufi dengan para pendeta Kristen ortodok dalam hal penggunaan bahasa alegoris.

¹⁵³ Al-Qurtubī, Tafsir al-Qurtubi (Qāhirah: Maktabah al-Kutub, tt), jilid 5, 55.

¹⁵⁴ Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā'if al-Ishārāt*, Jilid II, 6.

¹⁵⁵ QS. Yunus:10/6

¹⁵⁶ Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā'if al-Ishārāt*, Jilid II, 6.

¹⁵⁷ Masoud Kianpour, "Experiences of Emotion Management in Medical Care", *Journal of Applied Sociology* Vol 48 (2013): 112-122.

¹⁵⁸ Fangfang and Ding, "The Interaction between Metaphor and Metonymy in Emotion Category", *Theory and Practice in Language Studies*, Vol. 2, No. 11, (November 2012): 2384-2397.

Dalam tradisi Kristen Ortodoks mistisisme cinta dikenal dalam bermacam-macam kredo. Cinta sebagai sebuah pandangan transenden mengambil tempat universal melintasi agama-agama. Pengalaman cinta secara transenden memberi ruang positif kepada studi psikologi agama kajian tasawuf untuk mengeksplor eks-es epistemologis yang dihasilkan. Cinta secara transenden yang dialami para sufi, pendeta, biara boddhis mempunyai rasa yang sama dengan objek yang berbeda. Pengalaman cinta transenden yang dialami memberikan pengaruh kepada model nalar, perilaku dan gagasan dalam kitab suci mereka. Hal ini diperkuat dengan penelitian Charlotte Radler, dia melakukan penelitian kepustakaan dengan mengangkat tema gagasan mistisisme cinta dalam kredo Kristen Ortodok Eckhart. Radler menganalisis mengapa cinta mempunyai karakter yang kuat dalam manuskrip-manuskrip yang ditulis pada pendeta. Salah satu poin penting kesimpulannya adalah transendensi cinta membutuhkan dukungan lingkungan yang berasal dari dogma dan praktek-praktek keagamaan serta aturan ketat yang diterapkan dalam gereja.¹⁵⁹ Dalam dunia sufi penelitian Radler dapat diartikan bahwa pengalaman mistis terbentuk dengan serangkaian latihan dan bimbingan murshid dalam disiplin tasawuf.

Tasawuf memberikan ruang yang luas kepada ekspresi sebagai sebuah alat interpretasi dalam proses membangkitkan kesadaran spiritual. Upaya-upaya membangun dan mengembangkan ekspresi juga dilakukan oleh para guru sufi dalam tarekat Chisti yang berkembang di Amerika dan India. Tarekat ini berkembang pesat pada tahun 1990-an sampai sekarang di Amerika yang diperkenalkan oleh Pir Vilayat Inayat Khan¹⁶⁰ yang ditunjuk sebagai khalifah (pewaris spiritual) dari ayahnya.¹⁶¹ M. Swartz melakukan studi tentang ekspresi tasawuf dalam merespon dimensi sosial, *-sufi bodies: religion and society in medieval Islam-* di abad pertengahan tasawuf Persia. Praktek-praktek ekspresif berupa meditasi zikir memberikan sebuah perjalanan ke alam interior yang, dalam pandangannya, tidak bisa dipisahkan dari ekspresi luar mereka. Swartz meneliti praktek-praktek meditasi-yoga dalam bentuk zikir yang bersumber pada naskah-naskah kuno dan tradisi sufi di Irak-Iran-India yang mempunyai kesamaan konsep struktur kejiwaan dalam proses meditasi. Swartz menyimpulkan bahwa respon interpretatif para sufi terhadap realita sosial diaktualkan dengan kegiatan-kegiatan ekspresif melalui meditasi zikir.¹⁶²

¹⁵⁹ Charlotte Radler, "In love I am more God": The Centrality of Love in Meister Eckhart's Mysticism", *The Journal of Religion* 90. 2 (Apr 2010): 171.

<http://search.proquest.com/docview/195627578?accountid=133190>

¹⁶⁰ Pir Vilayat Inayat Khan adalah seorang murshid tarekat Chisti yang didirikan di India dan berkembang pesat di Amerika tahun 1990 sampai sekarang. Inayat Khan mengenyam pendidikan filsafat dan psikologi di Paris University dan pascasarjana dengan konsentrasi yang sama di Oxford University. Dia tinggal di Paris dan Amerika berprofesi sebagai professor psikologi di Paris University. Lihat Pir Vilayat Inayat Khan, *Awakening: A sufi Experience* (New York: Jeremy P.Tarcher/Putnam, 1999). halaman judul.

¹⁶¹ Pir Vilayat Inayat Khan, *Awakening: A sufi Experience* (New York: Jeremy P.Tarcher/Putnam, 1999). halaman pendahuluan ii.

¹⁶² M. Swartz, "Sufi bodies: religion and society in medieval Islam", *Choice* 49. 6 (Feb 2012): 1076. <http://search.proquest.com/docview/926976731?accountid=133190>.

Tasawuf ingin menyentuh sisi mistik yang dimiliki setiap manusia dengan mengajak mereka kepada *al-Mala' al-A'la'*. Al-Qur'an dipahami dan dibaca sebagai sebuah tafsir dengan sangat berorientasi kepada mistisisme kejiwaan. Oleh karena itu tafsir sufi lebih responsif terhadap gejala-gejala psikologi dari ada gejala-gejala sosial. Todd LeRoy Perreira melakukan studi tentang konsep meditasi Islam dengan mencoba mengawinkan konsep zikir dan meditasi budha. Dia menuliskan pandangannya dalam artikel yang berjudul "*Die before you die: Death Meditation as Spiritual Technology of the Self in Islam and Buddhism*". Perreira meneliti praktek meditasi Budha dalam konteks sufisme Abu Hamid al-Ghazali dan biarawan Thailand modern. Salah satu poin penting kesimpulan penelitiannya adalah bahwa salah satu metode solutif dalam pembentukan etika dan interpretasi serta pengembangan spiritual adalah dengan mengikuti program-program meditasi, tarekat dan tradisi Theravada-buddhis.¹⁶³ Kesimpulan ini memperkuat analisis penulis bahwa pengembangan spiritual mampu memberikan efek nyata dalam pembentukan perilaku, pemikiran serta nalar. Tasawuf memberikan kesan mendalam mengenai pengalaman yang dapat berkontribusi dalam wacana epistemologi tafsir.

d. QS. Hud

Dalam jilid kedua Al-Qushairi menjelaskan penafsiran QS. Hud. Tidak kurang dari 19 syair digunakan Al-Qushairi dalam penafsirannya yang menjelaskan 123 ayat. Ada tujuh syair yang penulis angkat sebagai sampel penafsiran Al-Qushairi untuk mendukung bias emosional yang mempengaruhi metodologi penafsirannya.

1. Penafsiran *adhaqnā*/kami berikan rasa (أَذَقْنَا) QS. Hud/11:9

Al-Qushairi menafsirkan kata *adhaqnā* "rasa yang diberikan Allah" adalah rasa kedekatan dengan Allah yang hanya dapat diraih dengan dengan kebeningan hati "*mā safā*"¹⁶⁴. Tetapi rasa itu akan tercederai dengan kekotoran hati yang mampu menceraikan cinta yang indah seperti rembulan dan mampu menghilangkan indahnya cahaya subuh yang terbit. Al-Qushairi menafsirkan QS. Hud:11/9¹⁶⁵ khusus pada kata "*adhaqnā al insāna minnā rahmah*" "kami (Allah) berikan rasa kepada manusia itu rahmah" dengan tujuh (7) syair berikut:

تَقَشَّعَ غَيْمُ الْهَجْرِ عَنْ قَمَرِ الْحَبِّ ... وَأَشْرَقَ نَوْرُ الصُّبْحِ فِي ظِلْمَةِ الْغَيْبِ

Awan yang sangat panas itu tercederai berai dari rembulan cinta, dan cahaya subuh terbit dalam gelapnya *ghaib*.

قَوْلًا لِّمَنْ سَلَبَ الْفَوَادَ فِرَاقُهُ ... وَلَقَدْ عَاهَدْنَا أَنْ يُبَاحَ عِتَاقُهُ

¹⁶³Todd LeRoy Perreira, "'Die before you die': Death Meditation as Spiritual Technology of the Self in Islam and Buddhism", *The Muslim World* 100. 2/3 (Apr-Jul 2010): 247.

<http://search.proquest.com/docview/357156382?accountid=133190>.

¹⁶⁴ Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā'if al-Ishārāt*, Jilid II, 37.

¹⁶⁵ QS. Hud:11/9.

“Peringatan untuk orang yang merampas keterpisahan hati nuraninya, sungguh aku menjanjikannya untuk memerdekakannya.”

بَعْدَ الْفِرَاقِ . . . فَبِالَّذِي هُوَ بَيْنَنَا ... هَلَّا رَحِمْتُمْ مَنْ دَنَا إِزْهَاقَهُ؟

“Perpisahan itu jauh, maka demi dia yang ada di antara kita, apakah engkau tidak mengasihi dia yang kelenyapannya mulai mendekat.”

عَهْدِي بِمَنْ جَحَدَ الْهَوَىٰ أَزْمَانُ كُ ... نَا بِالصَّبَابَةِ - لَا يَضِيقُ نَطَاقَهُ

Janji manisku bagi mereka yang mengingkari hawa nafsunya sepanjang waktu, aku sangat merindu tak mampu berkata-kata.

وَالْآنَ مُذْ بَحَلَ الزَّمَانُ بَوَصْلَنَا ... ضَاقَ الْبَسِيطَةُ حِينَ دَامَ فِرَاقُهُ¹⁶⁶

“Sekarang semenjak masa-masa itu tidak mau wusul dengan kami, maka terasa sempit semua yang lapang ketika selalu terpisah dengan-Nya.”

هَلْ تُرْتَجَىٰ مِنْ وَصَلِ عِزِّكَ رَجْعَةً ... تَحْنُو عَلَى قَمَرٍ يَدُومُ مُحَاقَهُ؟¹⁶⁷

Apakah orang yang sudah sampai (*wuṣūl*) kepada keperkasaan-Mu itu takut kembali seperti semula yang cenderung seperti rembulan yang selalu menghilang

إِنْ كَانَ ذَاكَ كَمَا تَرُومُ فَأَخْبِرُوا ... أَتَىٰ لَهُ أَنْ يَعُودَ شُرُوقَهُ؟¹⁶⁸

“Jika keadaannya begitu seperti yang engkau tinggalkan maka beritahukan padaku, bagaimanakah dia hatinya bisa kembali terbitnya.”

Penggambaran syair di atas sekaligus mewakili doktrin al-Qushairī tentang *maḥabbah*, *zuhd* (askestime) dan maqam-maqam lain menuju *wuṣūl* kepada Allah. Dalam *al-Risālah al-Qushairīyyah*, Al-Qushairī¹⁶⁹ menjelaskan maqam *maḥabbah* dapat dicapai melalui tahapan-tahapan. Untuk mencapai maqam *maḥabbah* ada tujuh station (maqam) yang harus dilalui seorang *sālik* untuk bisa sampai kepada Tuhan. Pertama, adalah taubat. Maqam ini adalah pintu gerbangnya sebuah perjalanan spiritual. Tetapi ada perbedaan besar antara taubatnya orang awam dengan orang-orang tertentu (khawas). Kalau orang awam itu tobat dari perbuatan dosa, sedangkan taubatnya orang khawas bukan dari dosa tetapi dari kelalaian sekejap dari mengingat zat Allah. Puncak daripada taubatnya orang khawas ini adalah tawbatun min taubah (yakni mentaubati terhadap kesadaran keberadaannya dirinya dan kesadaran akan taubatnya sendiri. Stasiun taubat akan mampu menarik awan panas (dosa) dan menceraikan-beraikannya sehingga muncullah cahaya subuh setelah gelapnya ghaib seperti syair yang ditulisnya: “Awan yang sangat panas itu tercerai beraikan dari rembulan cinta, dan cahaya subuh terbit dalam gelapnya *ghaib*.”¹⁷⁰

¹⁶⁶ Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā'if al-Ishārāt*,...Jilid II, 37. Pada halaman ini memuat lima syair mulai bait syair pertama sampai kelima.

¹⁶⁷ Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā'if al-Ishārāt*, Jilid II, 38.

¹⁶⁸ Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā'if al-Ishārāt*, Jilid II, 38.

¹⁶⁹ Abū al-Qāsim ‘Abd al-Karīm al-Qushairī, *al-Risālah al-Qushairīyyah* (Bairūt: Dār al-Kutub wa al-Nashr. 1985), 67.

¹⁷⁰ Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā'if al-Ishārāt*, Jilid II, 37.

Stasiun kedua, *wara'* yang berarti meninggalkan segala macam bentuk ketidakjelasan asal-usulnya. Hal ini dilakukan untuk menjaga dari unsur-unsur yang syubhat, apalagi haram. Orang yang menjaga kedekatannya dengan Allah maka dia akan menjauhi apa yang menjauhkannya dari Allah dengan cara *wirai*. Karakter seorang *sālik* dijelaskan Al-Qushairī harus menjalani tahapan *wara'* karena dengan *wara'* seorang *sālik* akan diantarkan oleh pengalaman khusus dan rasa selalu diawasi Allah diantarkan ke tahapan *al-qalb al-sukūn*. Pada tahapan ini seorang *sālik* akan mampu merasakan indahnya keterampilan hati dan jiwanya yang dari permasalahan duniawi yang membelenggu yang dirasakannya sebagai sebuah kemerdekaan jiwa. Keadaan seperti akan mampu menyiapkan jiwa seorang *sālik* kepada kesadaran akan indanya pertemuan dengan Allah dan sedihnya perpisahan dengan Allah (karena ingkar dan dosa) seperti dua syair yang ditulis Al-Qushairī.

Peringatan untuk orang yang merampas keterpisahan hati nuraninya, sungguh aku menjanjikannya untuk memerdakannya.¹⁷¹ “Perpisahan itu jauh, maka demi dia yang ada di antara kita, apakah engkau tidak mengasihi dia yang kelenyapannya mulai mendekat.”¹⁷²

Tahapan ketiga adalah maqam zuhud: Perbedaan pengertian antara zuhud dan *wara* tipis, namun *wara* itu berusaha menjaga diri dari ketidakjelasan, sedangkan zuhud pada dasarnya menghindari diri dari segala yang tidak jelas sekaligus zuhud dalam pengertian luas adalah menghindari atau melepas hati dari ikatan yang bersifat duniawi. Maqam dijelaskan Al-Qushairī dengan sebuah syair tentang zuhud menjaga hawa nafsu. Seorang *sālik* dengan manajemen nafsu yang selalu terkontrol dengan cara latihan-latihan mengontrol keinginan-keinginan yang menjerumuskan maka akan memudahkan *wuṣūl* (sampai kepada kesadaran mengenal) kepada Allah. Al-Qushairī menjelaskan bahwa janji manisnya Allah kepada hambanya yang mampu zuhud yang berpusat pada manajemen nafsu maka dia akan mampu merasakan pengalaman luar biasa tentang kerinduan Allah dan naik kepada tahapan *wuṣūl ilallāh* yang digambarkannya dalam dua syair berikut.

Janji manisku bagi mereka yang mengingkari hawa nafsunya sepanjang waktu, aku sangat merindu tak mampu berkata-kata.¹⁷³

Sekarang semenjak masa-masa itu tidak mau wusul dengan kami, maka terasa sempit semua yang lapang ketika selalu terpisah dengan-Nya.¹⁷⁴

Keempat, adalah fakir yaitu sebuah maqam di mana ia telah mengosongkan atau memalingkan diri dari kehidupan ini demi masa depan (akhirat) dan tidak menghendaki apa pun selain Tuhan yang menguasai dirinya. Sehingga dirinya tidak mengaku punya apa-apa yang ada hanyalah kepunyaan Allah. Kelima, adalah Sabar, yaitu mengendalikan diri untuk mengamalkan hal-hal negatif lainnya. Dalam dunia sufi sabar dengan fakir merupakan teman akrab yang sulit dipisahkan. Karena

¹⁷¹ Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā'if al-Ishārāt*, Jilid II, 37.

¹⁷² Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā'if al-Ishārāt*, Jilid II, 37.

¹⁷³ Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā'if al-Ishārāt*, Jilid II, 37.

¹⁷⁴ Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā'if al-Ishārāt*, Jilid II, 37.

seseorang bisa berkomunikasi dengan Tuhan-nya harus terlebih dahulu fakir, sehingga hidupnya dilanda oleh berbagai penderitaan dan kepincangan, maka harus melangkah ke maqam sabar. Karakter seorang faqir dengan kesadaran perasaan selalu terkoneksi dengan Allah melalui kesadaran rasa membutuhkan yang begitu hebat kepada Allah maka akan melahirkan pengalaman jiwa yang pemberani tidak takut dan khawatir atas perilaku yang mampu mempengaruhinya, karena sālik itu mempunyai karakter yang sangat kuat dalam menjaga “hubungan intimnya” dengan Allah. Dia menggambarkan seorang faqir dengan dengan seorang yang sudah sampai (*wuṣūl*) kepada keperkasaan Allah itu tidak takut kembali seperti semula yang cenderung seperti rembulan yang selalu menghilang. Al-Qushairī mensyaikannya dalam terjemahan dua bait syair berikut:

Apakah orang yang sudah sampai (*wuṣūl*) kepada keperkasaan-Mu itu takut kembali seperti semula yang cenderung seperti rembulan yang selalu menghilang¹⁷⁵

Perpisahan itu jauh, maka demi dia yang ada di antara kita, apakah engkau tidak mengasihi dia yang kelenyapannya mulai mendekat.¹⁷⁶

Senada dengan penjelasan Al-Qushairī C. A. Barnsley melakukan penelitian tentang esensi seorang hamba dalam mistisisme Islam Sunni dan Syiah- *The essentials of Ibadi Islam*-. Barnsley mencoba mengungkap profile muslim yang taat dalam perspektif psikologi al-Qur'an dalam pemikiran shī'ah-sunni. Salah satu poin penting kesimpulan yang ditawarkannya adalah profil seorang hamba mempunyai konsep dua dimensi yang keduanya diakui dalam studi pemikiran syiah-sunni, yaitu tasawuf dan teologi. Praktek dan konsep tasawuf pemikiran shī'ah-sunni bermaksud mengantarkan seorang hamba menuju Yang menerangi. Teologi antara shī'ah-sunni memang mencolok berbeda tetapi dalam hal penghambaan keduanya sama mempersepsikan Tuhan sebagai yang tertinggi *al-Mala' al-A'lā* tetapi model pendekatan yang berbeda. Shī'ah lebih cenderung filosofis rasionalis dalam menjelaskan esoterik, sedangkan sunni lebih cenderung ekspresif terhadap penjiwaan ayat.¹⁷⁷

Monica Leppma melakukan studi tentang korelasi meditasi cinta-kasih dan konseling psikologi. Dia menyimpulkan meditasi arus cinta-kebaikan sangat membantu klien dalam menjaga hubungan yang sehat dengan diri mereka sendiri dan orang lain. Artikel yang ditulis Monica membahas tentang implikasi dari “loving-kindness-meditation” (meditasi cinta kasih). Dia menjelaskan meditasi mampu memperbaiki kualitas jiwa dengan cara meditasi cinta kasih dimana meditasi ini adalah jenis meditasi yang berdasarkan kesadaran yang menekankan peduli dan hubungan dengan orang lain. Meditasi cinta kasih menggabungkan kesadaran saat ini, meningkatkan perhatian, kehadiran, penerimaan, dan pengaturan diri, tetapi juga mensyaratkan mengarahkan perasaan kepedulian terhadap diri

¹⁷⁵ Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā'if al-Ishārāt*, Jilid II, 38.

¹⁷⁶ Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā'if al-Ishārāt*, Jilid II, 38.

¹⁷⁷ C A Barnsley, “The essentials of Ibadi Islam”, *Choice* 50. 4 (Dec 2012): 685. 10 February 2013 23:47.

sendiri dan orang lain dan kemudian menekankan baik perawatan diri dan empatisme. Subjek penelitian ini adalah buddhisme, Meditasi, stres, Konseling, emosi, spiritualitas, dan prinsip.¹⁷⁸

Salah satu pengkaji Islam dari Spanyol tertarik menjadikan tasawuf dalam kajian utamanya, Rafael Ramón Guerrero. Hasil studinya mengatakan bahwa kajian tasawuf mempunyai banyak peluang untuk mengangkat kembali konsep-konsep ortodoksi Islam untuk membangkitkan simpatisme orang luar Islam kepada Islam modern. Dia mengakui bahwa pengetahuan mistis dalam Islam atau tasawuf selalu menarik banyak perhatian kalangan.¹⁷⁹ Ketertarikannya semakin bertambah setelah dia mereview buku tasawuf awal otoritatif karya Abū Bakr al-Kalābādī, *al-Taṣawwuf al-Islāmī* dalam terjemahan spanyol.

D. Penafsiran Cinta Kekasih (*'ishq al-muḥibb*)

Pesona Allah mampu menarik jiwa hamba menuju panorama cinta lepas, seperti cinta sepasang kekasih. Sebagaimana dijelaskan oleh Carl W. Ernst bahwa cinta sufisme selain mampu menarik kecintaan hamba terhadap cinta Tuhan juga mampu menarik cinta Tuhan dengan kekasih,-bukan hamba tetapi kekasih-layaknya cinta seorang manusia kepada kekasihnya yang diliputi ungkapan-ungkapan kemesraan manusiawi.¹⁸⁰ Kemesraan ini diaktualkan dengan ungkapan-ungkapan personifikasi Allah kepada kecantikan dan keindahan-Nya layaknya seorang pemuda kepada kekasihnya. Rupanya Al-Qushairī melanjutkan konsep cinta yang sudah ada kemudian memasukkannya sebagai metode penafsiran ayat-ayat yang mempunyai potensi cinta kekasih. Nwyia berdasarkan risetnya tentang teks sufi persia dia menyimpulkan bahwa, istilah cinta sepasang kekasih antara Tuhan dan hamba sangatlah bervariasi. Keragaman ungkapan ini ditengarai sebagai indikator tingkatan-tingkatan kemajuan jiwa sufisme.¹⁸¹ Salah satu tokoh pendahulu Al-Qushairī diantaranya adalah Ja'far al-Ṣādiq (w.148/765). Dia mengklasifikasikan tingkatan-tingkatan cinta dalam beberapa istilah; cinta (*maḥabbah*) dan keintiman (*uns*), cinta (*maḥabbah*), kerinduan (*shawq*) dan kegairahan (*walah*).¹⁸²

Pada sub pembahasan penafsiran dan ekspresi pesona “rindu cinta kekasih” penulis menyajikan sebagian data syair total ada 53. Terdiri dari QS. Al-Baqarah empat syair, QS. Āli Imran (jilid 1) sepuluh syair, QS. Al-Nisā’ (jilid 1) dua syair, QS. Yunus (jilid 2) lima belas syair, QS. Hūd (jilid 2) dua belas syair, Juz tiga puluh

¹⁷⁸ Monica Leppma, “Loving-Kindness Meditation and Counseling”, *Journal of Mental Health Counseling* 34. 3 (Jul 2012): 197-204. 10 February 2013 22:55 <http://search.proquest.com/docview/1027919913?accountid=133190>

¹⁷⁹ Rafael Ramón Guerrero, “La doctrina de los místicos de Abū Bakr al-Kalābādī. Preámbulo y capítulo primero/Mythical doctrine of Abū Bakr al-Kalābādī. Introduction and first chapter”, *Anaquel de Estudios Árabes* 21 (2010): 141-152..10 February 2013 23:33.

¹⁸⁰ Carl W. Ernst, *The Stage of Love in Early Persian Sufism from Rābī'a to Rūzbihān; The Heritage of Sufism; Classical Persian Sufism from its Origin to Rumi (700-2300)* (USA: Khaniqahi Ni'matullāhi Publication, 1993), Vol. I, 435.

¹⁸¹ Paul Nwyia, *Exegese Coranique at Language Mystique, Noevel Essai le Lexique Technique des Mystiques Musulmanes* (Bairūt: Dār el-Machreq Editeurs, 1970), 170-173.

¹⁸² Lihat riset yang dilakukan Paul Nwyia pada tafsir Ja'far Ṣādiq. Paul Nwyia, “Le Tafsir Mystique Attribute a Ja'far Ṣādiq: Edition Critique,” *Melanges de l'Université Saint-Joseph*, XLIII/4 1968.35-36.

QS. Al-Naba' (jilid 3) satu syair, QS. 'Abasa (jilid 3) satu syair, QS. Al-Infīṭār (jilid 3) dua syair, QS. Al-Mutaffifin (jilid 3) enam syair. Syair yang dianalisis tidak semua yang tercatat dalam *Laṭā'if al-Ishārāt* tetapi hanya 53 yang dapat penulis anggap dapat mewakili syair-syair yang lain dari jilid satu, dua dan tiga kitab *Tafsīr Al-Qushairī al-Musammā Laṭā'if al-Ishārāt*.

a. QS. Al-Baqarah.

1. Penafsiran *bashshir alladhīna āmanū* (وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا) QS. Al-Baqarah /2:25

Pada QS. Al-Baqarah/2:25¹⁸³ pada kata وَبَشِّرِ “berilah kabar gembira” Al-Qushairī menafsirkan dengan penjelasan yang diakhiri dengan sebuah syair tentang kondisi hati mukmin yang merindu-cinta kepada Allah berikut ini:

ما زلت أنزل من وداك متراً ... تتحير الأبواب دون نزوله¹⁸⁴

selama aku masih benar-benar menempati cinta-Mu, hati ini menjadi semakin gila tanpa tempat (cinta-Nya).

Kegembiraan hati para mukmin di sorga yang mendapat berbagai macam kenikmatan. Satu kenikmatan segera diperbarui dengan kenikmatan yang lain. Satu kenikmatan yang kelihatan sama dengan sebelumnya ketika dicicipi maka kenikmatan itu mempunyai rasa yang berbeda luar biasa dengan yang sebelumnya. Begitulah juga keadaan sirr para ahli hakikat ketika mereka mendaki menuju Allah. Mereka mengira bahwa sebuah *maḥal* yang akan mereka temui (dalam pendakian wusul) seperti apa yang telah dulu dirasakannya. Setelah benar-benar merasakan mahal itu mereka menemukan rasa yang melebihi berlipat ganda dari *maḥal* (tempat) yang sebelumnya.¹⁸⁵

Kenikmatan surgawi yang diberikan Allah, menurut al-Qushairī telah diberikan sebagian di dunia, yaitu berupa kenikmatan berzikir. Zikir merupakan salah satu praktek sufi untuk melatih keadaan jiwa sufistik untuk selalu terkoneksi dengan Allah. Selain itu zikir merupakan salah satu tangga seorang sufi bisa mencapai dan *wuṣūl* kepada Allah sehingga dapat menyaksikan puncak segala keindahan (*Allah al-Jamīl*). Puisi sufistik seperti yang diungkapkan al-Qushairī merupakan efek kejiwaan dari keindahan yang dirasakan ditulis bertujuan untuk membawa atau mengajak pembaca untuk ikut merasakan atau memahamami pengalaman sang sufi dalam melakukan pendakian menuju alam *al-malakūt* dengan segala keindahannya. Aspek ketuhanan sebagai puncak keindahan inilah yang dipandang sebagai aspek mistikal atau dimensi estetik-esoterik dari tasawuf, dan bahkan dipandang sebagai aspek Islam yang paling indah. Aspek estetik mistikal inilah yang bermula dari penghayatan para sufi terhadap ajaran Islam yang transenden, dianggap sebagai titik awal penciptaan syair yang menghiasi banyak karya tafsir salah satunya tafsir Al-Qushairī. Dari beberapa

¹⁸³ QS. Al-Baqarah/2:25.

¹⁸⁴ Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā'if al-Ishārāt*, Jilid I, 30.

¹⁸⁵ Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā'if al-Ishārāt*, Jilid I, 30.

definisi para ahli adalah sangat masuk akal ketika seseorang berada dalam kondisi (*ḥāl*) *wajd* / ekstasi maka dia akan terpengaruh baik dalam keadaan menulis, berzikir maupun munajat. Sebagai contoh adalah kondisi *wajd* (ekstase-perasaan senang dan bahagianya hati yang rindu yang datang secara tiba-tiba) karena perasaan rindu cinta yang dirasakan sangat memukau hingga menyerupai orang yang mabuk ekstasi.

Penafsiran Al-Qushairī terhadap ayat-ayat al-Qur'an berupa syair-syair sangat berpotensi mengindikasikan jiwa cinta ekstase ketuhanan yang biasanya ditandai dengan *shataḥāt*¹⁸⁶. Tidak selalu *shataḥāt* mengarah kepada liarnya bahasa seorang hamba kepada Khaliq karena begitu dekatnya, tetapi *shataḥāt* juga berupa pernyataan-pernyataan yang menunjukkan kedekatan hamba dengan batas kehambaan, cinta dengan keseluruhan rasa yang dimiliki tanpa batas kecintaannya sebagai seorang kekasih. Peter J Awn membenarkan pernyataan ini dalam komentarnya tentang manuskrip-manuskrip sastra sufi kuno, serta buku al-Taftāzānī yang berjudul *Madkhal ilā al-Taṣawwuf*.¹⁸⁷

b. QS. Ali Imran

Data syair yang penulis ambil dari Surat Āli Imran ini mewakili data penafsiran yang ada dalam jilid satu. Dalam surat Ali Imran penulis membahas sebelas syair tentang tingkatan cinta menurut Al-Qushairī. Klasifikasi tingkatan cinta tidak dapat dipisahkan dari tema yang lebih besar tentang keadaan (*aḥwāl*) dan *maqām* dalam sufisme. Banyak konsep tentang cinta yang dijelaskan oleh para gnosis Islam. Syair cinta yang ditulis Al-Qushairī sebagai penafsiran ayat-ayat al-Quran tentang hamba menjelaskan konsep cinta menurut Al-Qushairī. Cinta haruslah berimbang dengan penghambaan, stasiun cinta Allah dapat dicapai melalui tahapan penghambaan dan terus menerus menjadi hamba-Nya. Inilah konsep *maḥabbah* Al-Qushairī. Kasifikasi cinta menurut Al-Qushairī mengerucut kepada dua hal yaitu cinta regular dan cinta *fuj'ah*. Keadaan cinta seorang hamba dengan semangat ubudiyyah, rasa cinta dan penghambaan masuk dalam kategori cinta regular. Sedangkan keadaan cinta yang secara tiba-tiba menimpa seorang hamba kepada Allah sehingga dia seakan-akan akan tidak sadar apa yang diucapkannya dengan mengeluarkan pernyataan-pernyataan *shataḥāt*, ini masuk dalam kelas cinta *fuj'ah* (cinta yang datang mendadak). Para ahli sufi lain menjelaskan kategorisasi *maḥabbah* dengan tipologi yang berbeda. Menurut Ja'far al-Ṣādiq, cinta Allah

¹⁸⁶ *Shataḥāt* adalah ungkapan-ungkapan seorang sufi yang berada dalam kondisi ekstase 'Irfan 'Abd al-Hamid Fattāh, *Nash'at al-Falsafat al-Sūfiyyat wa Taṭawwuruhā* (Bairūt: al-Maktab al-Islāmī, 1974), 169. Lihat juga 'Abd al-Rahmān Badawī menulis tentang pengalaman *wijd* yang dialami oleh para guru sufi dalam sebuah buku, *Shataḥāt al-Sūfiyyat* (Qāhīroh: Dirāsāt Islamiyyah, 1949), 4-5.

¹⁸⁷ Lihat dan bandingkan : Peter J. Awn, "Sufism," . 107; Abū al-Wafā' al-Ghanīmī al-Taftāzānī, *Madkhal ilā al-Taṣawwuf al-Islāmī*, 118; Abū 'Abd al-Rahmān Sulamī, *Ṭabaqāt al-Sūfiyyāt*, Nur al-Dīn Shuraibah (ed.) (Qāhīrah: Maktabat al-Khanajī, 1953), 18.; Muḥammad Ghallāb, *al-Taṣawwuf al-Muqāran* (Qāhīrah: Maktabat Nahḍat Mishri wa Maṭba'atuhā, t.t.), 53.; 'Irfan 'Abd al-Ḥamid Fattāh, *Nash'at al-Falsafat al-Sūfiyyat wa Taṭawwuruhā* (Bairūt: al-Maktab al-Islāmī, 1974), 60.

bersemayan dalam hati yang dihuni oleh tiga saudara kembar yaitu; *al-maḥabbah* (cinta), *shawwq* (rindu), dan *walāh* (gairah).¹⁸⁸

1. Penafsiran dhamir ka (عَلَيْكَ) QS. Āli ‘Imrān /3:4

Penafsiran dhamir (kata ganti) ka dijelaskan para mufasir dengan menjelaskan khitabnya (orang kedua) adalah Nabi Muhammad. Pendapat ini diikuti oleh al-Rāzī dan Qurtubī. pendapat ini juga diikuti al-Qushairī dengan lebih mengeksplor sisi ruhani. Al-Qushairī menjelaskan *ḍamīr ka* / kata ganti kamu (*‘alaika*) QS. Āli ‘Imrān: 3/4¹⁸⁹ yaitu Muhammad sebagai kekasih Allah. Menurut Al-Qushairī menjelaskan penyebutan dhamir ka digandeng dengan *‘alā* menunjukkan sesuatu yang penting dan menunjukkan kelompok, yaitu kelompok yang sama dengan Nabi Muhammad yang menjadi kekasih Allah. Al-Qushairī menjelaskan jiwa kekasih yang seperti apa yang masuk dalam kelompok dhamir ka. Dia menjelaskan dengan bersyair, mereka adalah yang merindukan Rasulullah dan para kekasih Allah yaitu para Nabi terdahulu yang diberi Allah kitab-kitab dan *ṣaḥīfah* (lembaran-lembaran suci). Para kekasih itu selalu menyebut dan mengingat Allah dalam kondisi apapun sebagai tanda cintanya kepada-Nya.

وعندي لأحبابنا الغائبين ... صحائفٌ ذُكِرْكَ عَنْوَانُهَا¹⁹⁰

Dan aku mempunyai para kekasih *ghā’ibīn* yang mempunyai *ṣaḥīfah* (lembaran) yang selau menyebut-Mu sebagai tanda cintanya.

Dalam kajian sufisme banyak komentator para ahli telah mencatat bahwa tipe klasifikasi ini setidaknya bermuara kepada *Dhunnūn al-Miṣrī* (w. 246/861), yang dipuja dengan 19 atau delapan tingkatan. Sementara di Iran Yaḥyā bin Mu’ādh (w.258/872) berbicara tentang tujuh atau empat.¹⁹¹ Pada akhirnya dorongan untuk mengategorikan kembali bermuara pada al-Qur’an, dengan pembedaan jiwa dalam diri, dan istilah *maqām* sangatlah sering dalam al-Qur’an¹⁹². Seorang sufi wanita terkenal yang dianggap pencetus mazhab cinta ilahi Rābī’ah al-‘Adawiyyah (w.185/801) memberikan kontribusi penting dalam meletakkan konsep *maḥabbah*. Pendakian cinta kepada Tuhan sampai ke tingkat paling utama dalam sufisme paling sering dikaitkan dengan Rābī’ah al-‘Adawiyyah (w.185/801), wali wanita ternama dari Basrah. Sebagai asketikus sufi awal dari mazhab Basrah, ‘Abdul Wāḥid ibn Zayd diabad 7 telah memperkenalkan istilah non-quranik *‘ishq* atau

¹⁸⁸ Paul Nwyia, “Le Tafsir Mystique Attribute a Ja’far Ṣādiq: Edition Critique,” *Melanges de l’Université Saint-Joseph*, XLIII/4 1968.35-36.

¹⁸⁹ QS. Āli ‘Imrān: 3/3.

¹⁹⁰ Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā’if al-Ishārāt*, Jilid I, 132.

¹⁹¹ Louis Massignon, *La Passion de Husayn Ibn Manṣūr al-Hallāj*, Vol I, 390. Bandingkan Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina, 1975), 100.

¹⁹² Lihat Louis Massignon, *La Passion de Husayn Ibn Manṣūr al-Hallāj*, martyr mystique de l’Islam execute a Baghdād le 26 March 933, 4 vol (Paris: Gallimard, 1975), vol I, 390.

‘cinta penuh gairah’ untuk menggambarkan hubungan Tuhan-manusia.¹⁹³ Tokoh Basrah lainnya Rabāh al-Qaysī menggunakan istilah quranik *khullah* atau ‘persahabatan’.¹⁹⁴ Tetapi hanya Rābi’ah al-‘Adawīyyah saja yang memperoleh kemasyhuran sebagai orang yang membedakan antara pecinta Tuhan yang egois yang mencari surga dan pecinta sejati yang hanya menganggap Tuhan semata sebagai kekasihnya. Bagi dia cinta (*hub* atau *maḥabbah*) bermakna berkonsentrasi kepada Tuhan untuk membuang segala yang lain. Ketika Sufyān al-Thawrī bertanya kepada Rābi’ah apa sesungguhnya hakikat dari keimanannya, dia menjawab, “aku tidak menyembah dia Karena takut kepada api neraka, atau karena menginginkan surganya, sehingga aku akan menjadi budak rendahan; namun aku menyembah Dia karena cintaku kepada-Nya dan kerinduanku kepada-Nya.”¹⁹⁵ Distingsinya yang kerap kali dikutip antara ‘dua cinta’, cinta yang egois yang mencari surga dan cinta sejati yang mencari kenikmatan Tuhan, adalah titik dasar pemahaman tentang tingkatan-tingkatan cinta.¹⁹⁶

Aku mencintaimu dengan dua cinta
Cinta egois dan cinta yang layak Engkau terima.
Cinta egois adalah cintaku
Dalam mengingat-Mu dan tiada lagi yang lain.
Tetapi demi cinta yang layak Engkau terima
Ah lalu engkau sibakkan selubung itu agar aku melihat-Mu.¹⁹⁷

Meskipun dia tidak masuk ke dalam detail mengenai analisis cinta di luar distingsi dasar ini, sufi Andalusia besar Ibn ‘Arabī berkata tentang Rābi’ah, bahwa “dia adalah orang yang mengamati dan menggolongkan kategori cinta pada tingkatan di mana dia menjadi penafsir cinta yang paling masyhur”.¹⁹⁸ Puisi dan anekdot yang telah turun temurun kepada kita berkaitan dengan Rābi’ah diriwayatkan oleh para penulis dalam periode belakangan; namun demikian sungguh mengejutkan bahwa tradisi sufi dengan suara bulat menguji Rābi’ah karena memiliki pandangan ke dalam cinta dan menganggap dia sebagai contoh pecinta Tuhan yang sejati.¹⁹⁹ Sulamī (w. 412/1021) berkomentar tentang Shaqīq bahwa dialah yang

¹⁹³ Louis Massignon, *La Passion de Husayn Ibn Manṣūr al-Hallāj*, vol I, 214.

¹⁹⁴ Louis Massignon, *La Passion de Husayn Ibn Manṣūr al-Hallāj*, vol I, 217.

¹⁹⁵ Lihat komentar Rābi’ah yang dinukil al-Ghazali. Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn* (Surabaya: Mahkota Surabaya, TT), jilid 4, 295.

¹⁹⁶ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina, 1975), 38.

¹⁹⁷ Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn* (Surabaya: Mahkota Surabaya, TT), Jilid 4, 290. Al-Ghazali mengutip puisi Rābi’ah dalam bab yang diberinya judul al-Maḥabbah wa al-Shawq.

¹⁹⁸ Ibn ‘Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah* (Bairūt: Dār al-Nashr wa al-Ṭab’i, 1985), Bab 115, 200.

¹⁹⁹ Lihat beberapa karya yang terinspirasi dari puisi dan kisah Rābi’ah yang ditulis oleh para pakar. Massignon, *Essai*, 239. Schimmel, *Mystical Dimensions*, 8. Margareth Smith, *Rābi’ah the Mystic and Her Fellow-Saint in Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 1928). ‘Abd al-Rahmān al-Badawī, *Shahīdah al-‘Ishq al-Ilāhī Rābi’ah al-Adawīyyah* (Qāhirah: al-Nahda, 1946), vol. 8. Dan masih banyak karya lainnya yang terinspirasi dari puisi cinta Rābi’ah.

pertama kali berbicara tentang ilmu pengetahuan mengenai keadaan-keadaan mistik di wilayah Khurasan.²⁰⁰

2. Penafsiran *tunfiqū mimma tuḥibbūn* (تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ) QS. Āli Imrān /3:92

Pada QS. Āli Imrān: 3/ 92²⁰¹ Al-Qushairī menjelaskan tentang *tunfiqū mimma tuḥibbūn* “engkau berinfaq dengan sesuatu yang engkau cintai”. Al-Qushairī menjelaskan dengan dua syair.

ويَهْتَرُ لِلْمَعْرُوفِ فِي طَلَبِ الْعَلَى ... لَتُذَكَّرَ يَوْمًا - عِنْدَ سَلْمَى - شَمَائِلُهُ²⁰²

“Diapun tergoncang karena kebaikan dalam mencari kemulyaan supaya salma selalu mengenang seluruh kepribadiannya pada suatu hari nanti.”

تَبَدَّلْتُ وَتَبَدَّلْنَا وَاحْسِرَةً ... لَمَنْ ابْتَغَى عَوْضًا لِسَلْمَى فَلَمْ يَجِدْ²⁰³

Perempuan itu berubah dan aku pun berubah sangat menyesal, untuk mencari ganti salma tapi tidak menemukan.

Al-Qushairī bersyair tentang keinginan hati seorang kekasih yang ingin selalu dikenang sang kekasih dengan berbagai macam upaya. Kemulyaan dan kehormatan diraih supaya sang kekasih selalu mengenang dan mengingatnya. Al-Qushairī menggambarkan mabuk cinta tidak langsung ditujukan kepada Tuhan tetapi melalui simbol perempuan yang bernama Salmā. Seluruh waktu dan cita-cita kehidupannya didedikasikan untuk sang kekasih Salmā seorang, bahkan kemulyaan yang dia raih diperuntukkan hanya kepada Salmā. Simbol perempuan memiliki arti khusus dalam hubungan percintaan, dia menjadi subjek sekaligus objek cinta dan kerinduan. Perempuan adalah subjek yang menyebabkan merindu terus-menerus menuntun kepada jalan cinta kekasih yaitu Allah. Bahkan ketika muncul berbagai ujian dan gangguan di tengah perjalanan yang menyebabkan retaknya hubungan cinta mereka, tetap saja sang kekasih tidak dapat berpindah hati walaupun terjadi perpisahan diantara keduanya. Gambaran cinta antar kekasih ini disyairkan Al-Qushairī dalam beberapa bait berikut dalam menafsirkan QS. Āli ‘Imrān: 3/ 92 dan QS. Āli Imrān : 3/ 116²⁰⁴ yaitu tentang penyesalan orang-orang kafir nanti kelak di hari kiyamat.

Lafad تُحِبُّونَ pada Q.S Āli Imrān/3:31²⁰⁵ tidak jauh beda dengan lafad QS. Āli Imrān /3:92 Al-Qushairī menjelaskan dengan syair:

²⁰⁰ Abū ‘Abd al-Raḥmān al-Sulamī, *Ṭabaqāt al-Ṣūfīyyah* (Qāhīrah: Maktabah al-Khānī, 1406/1986), 61.

²⁰¹ QS. Āli ‘Imrān: 3/ 92.

لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ

عَلِيمٌ

²⁰² Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā’if al-Ishārāt*,... Jilid I, 159.:

²⁰³ Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā’if al-Ishārāt*,...Jilid I, 168.

²⁰⁴ QS. Āli Imrān : 3/ 116.

²⁰⁵ Q.S Āli Imrān: 3/ 31.

وما الحبُّ حقٌّ تعرف العين بالبكا ... وتخرس حتى لا تجيب المنايا²⁰⁶

Bukanlah cinta yang sebenarnya hingga air matanya terkuras dengan tangisan, dan membisu sampai tidak akan pernah menjawab orang yang memanggilnya.

Syair yang sejenis dengan syair di atas dalam mengungkapkan perasaan tasawufnya dapat kita jumpai pada dua syair berikut menandai perasaan rindu kekasih yang diungkapkan Al-Qushairī dalam QS. Al-Nisā' ayat 54 tentang *wa ātaynāhum mulkan 'aẓīman* “dan kami berikan kepada mereka kekuatan yang dahsyat”. Al-Qushairī menafsirkan kekuatan itu dengan makna kekuatan cinta. Al-Qushairī menggunakan dua bait syair untuk menjelaskan *mulkan 'aẓīman* yaitu:

وحبيب إن لم يكن منصفاً كنتُ منصفاً ... أتحسّى له الأمرَّ وأسقيه ما صفا²⁰⁷
إن يقل لي انشق ... اخترتُ رضىً لا تكلفاً²⁰⁸

Seorang kekasih jika tidak menjadi separuhnya maka akulah separuhnya.
Jika dia mengatakan kepadaku untuk bercerai berai, maka aku memilih kerelaan bukan pemaksaan.

Mempersonifikasikan Allah dengan kecantikan menjadi perdebatan di kalangan para ahli karena masuk pada ranah *tashbih* (penyerupaan) Allah kepada makhluk, akan tetapi banyak juga para ahli yang mendukung bolehnya ungkapan-ungkapan tersebut. Sebagaimana ungkapan *shataḥāt* para pengikut *wahdat al-wujūd* yang juga mempersonifikasikan Allah dengan makhluk. Al-Qushairī menafsirkan ayat-ayat dengan syair personifikatif tentu mempunyai alasan kuat. Para pendahulu Al-Qushairī memberikan ruang yang cukup bebas dalam menuangkan ide-ide interpretasinya sehingga beberapa tokoh semasa Al-Qushairī juga memegang konsep personifikasi Allah sebagai ekspresi subjektif. Penelitian yang dilakukan Yusri Mohamad Ramli tentang *wahdat al-wujūd* memberikan pandangan yang seimbang antara pro dan kontra seputar tema ini. Topik yang sangat paling polemik dibahas dalam dunia Tasawwuf Islam atau tasawuf sejak abad ke-2 dari sejarah Islam. Masalah ini terus diperdebatkan dari waktu ke waktu sampai hari ini. *Wahdat al-wujūd* atau keesaan mutlak yang ada telah membuat konflik antara para sarjana Muslim. Beberapa ulama menjadi pendukung teori ini dan beberapa menentang gagasan ini. Salah satu tokoh penting yang berhubungan dengan istilah ini adalah al-Hallaj. Al-Ḥusain bin Manṣūr al-Ḥallāj adalah seorang penulis kontroversial dan guru tasawuf. Ia terkenal karena keberaniannya memegang teguh ajaran *wiḥdat al-wujūd* didepan para penguasa Abbasiyah yang membangkitkan kekaguman dan represi pada orang lain. Drama kehidupan dan kematiannya telah dianggap sebagai titik acuan dalam sejarah tasawuf.²⁰⁹

²⁰⁶ Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā'if al-Ishārāt*, Jilid I, 143.

²⁰⁷ Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā'if al-Ishārāt*, Jilid I, 214..

²⁰⁸ Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā'if al-Ishārāt*, Jilid I, 214.

²⁰⁹ Yusri Mohamad Ramli, “Martyrdom of al-Ḥallāj and Unity of the Existence: the Condemners and the Commenders”, *International Journal of Islamic Thought* Vol. 3 (Juni 2013): 313-328.

c. QS. Yunus

Surat Yunus masuk dalam jilid dua. Ada lima belas syair dalam ayat ini yang akan dibahas. Lima belas syair ini mewakili syair-syair lain dalam penafsiran Al-Qushairī dalam QS. Yunus jilid dua. Penulis menyajikan data penafsiran QS. Yunus karena dianggap penulis mewakili Surat-surat yang lain dengan alasan QS. Yunus tergolong surat *tiwāl* (surat panjang).

1. Penafsiran *al-zann*/persangkaan (الظَّنَّ) QS. Yunus/10:22

Al-Qushairī menjelaskan QS. Yunus:10/36²¹⁰ وَمَا يَتَّبِعْ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ sebagai sebuah larangan bersikap dengan dasar *zann* (persangkaan) sebagaimana sikap orang-orang yang kurang pengetahuan tentang *haqq al-yaqīn*. Kata *zann* yang berorientasi kepada keyakinan yang berdasarkan persangkaan kepada Allah ditafsirkan oleh al-Qushairī dalam empat syair. Sikap yang mendasarkan pada persangkaan saja maka akan membuahkan perilaku yang jauh dari mantapnya keyakinan, karena yakin dan persangkaan adalah dua kutub yang berlawanan. Sesuatu yang diperoleh dengan prasangka sama sekali tidak bisa menggantikan sesuatu yang diperoleh dengan ilmu dan keterbukaan hati / *baṣīrah*. Al-Qushairī menjelaskan bahwa para ahli di *haqīqat* pastilah mempunyai *baṣīrah* yang *mapan* karena *zann* akan menjadi penyakit dalam menggapai kebenaran hakiki. Oleh karenanya seorang *sālik* tidak diperkenankan mendasarkan sikap jiwa dan pengetahuannya berdasarkan pada *zann*. Penjelasan ini diringkas Al-Qushairī dalam empat bait syair berikut:

طَلَعَ الصَّبَاحُ فَلَاتَ حِينَ سَرَا ح ... وَأَتَى الْيَقِينَ فَلَاتَ حِينَ حَجَا ح²¹¹

Sang pagi muncul di banyak padang sahara ketika lentera itu terbit, dan keyakinan itu datang di (hati yang seperti) tanah lapang ketika hujjah-hujjah itu datang.

حصل الذي كُنَّا نؤمِّل نَبْلَهُ ... مِنْ عَقْدِ أَلْوِيَةِ وَحَلَّ رَتَا ح²¹²

Kami berhasil memperoleh apa yang kami angan-angankan, yaitu mengikat anugerah dan melepaskan pintu yang terkunci

²¹⁰ QS. Yunus:10/36.

وَمَا يَتَّبِعْ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا

يَفْعَلُونَ

²¹¹ Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā'if al-Ishārāt*, Jilid II, 16 .

²¹² Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā'if al-Ishārāt*, Jilid II, 16. Lihat penjelasan al-Qushairī الظَّنُّ يُنَافِي الْيَقِينَ ، فإنه ترجيح أحد طرفي الحكم على الآخر من غير قَاطِعٍ وَأَرْبَابُ الْحَقَائِقِ عَلَى بَصِيرَةٍ وَقَطْعٌ؛ فالظَّنُّ فِي أَوْصَافِ الْحَقِّ مَعْلُولٌ ، وَالْقَطْعُ- فِي أَوْصَافِ النَّفْسِ- لِكُلِّ أَحَدٍ مَعْلُولٌ . وَالْعَبْدُ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ فِي الْحَالِ خَالِيًا عَنِ الظَّنِّ إِذْ لَا يَعْرِفُ أَحَدٌ غَيْبَ نَفْسِهِ فِي مَالِهِ. فِي صِفَةِ الْحَقِّ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ الْعَبْدُ عَلَى قَطْعٍ وَبَصِيرَةٍ؛ فالظَّنُّ فِي اللَّهِ مَعْلُولٌ ، وَالظَّنُّ فِيهِمَا مِنَ اللَّهِ غَيْرُ مَحْمُودٍ . وَلَا يَجُوزُ بَوَاحٍ مِنَ الْوُجُوهِ أَنْ يَكُونَ أَهْلُ الْمَعْرِفَةِ بِهِ سَبِيحَانَهُ- فِيمَا يَعُودُ إِلَى صِفَتِهِ - عَلَى .

والبعد قَوْضَ بالدُّنُو خيامه ... والوصلُ وَكَدَّ سَجَلَه بِعَاجٍ²¹³

Jauh itu menjadi dekat dengan mendirikan kemahnya di dekatnya, dan bertemu itu mengokohkan pemberiannya dengan cara tinggal di kediamannya

قَدْ حَانَ عَهْدٌ للسرور فحيها ... لهواجم الأحران بالإزعاج²¹⁴

Masa kegembiraan telah datang maka marilah bersama-sama menghilangkan kesedihan dengan mengusirnya

Al-Qushairī menjelaskan bahwa seorang hamba harus mempunyai dasar sikap yang kuat yang berasal dari *baṣīrah* (keterbukaan pandangan ilmu dan hati) bukan *ẓann*. “dan kebanyakan mereka tidak mengikuti kecuali persangkaan saja. Al-Qushairī mengibaratkan keterbebasan seorang hamba dari keraguan *ẓann* dengan syair “Sang pagi muncul di banyak padang sahara ketika lentera itu terbit, dan keyakinan itu datang di (hati yang seperti) tanah lapang ketika hujjah-hujjah itu datang. Al-Qushairī menegaskan bahwa sesungguhnya persangkaan itu tidak sedikitpun berguna untuk mencapai kebenaran. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui apa yang mereka kerjakan.” (QS. Yunus:10/36).

Seorang *sālik* yang mempunyai *baṣīrah* haruslah dijaga dengan baik, karena proses memperoleh *basirah* melalui serangkaian latihan ketat dan konsep pengetahuan yang matang. Anugerah berupa *basirah* mampu melepaskan pintu hati yang terkunci. Al-Qushairī menggambarkan dalam syair berikut bahwa menjaga *basirah* ibarat menjadikan jarak yang jauh menjadi dekat dengan cara mendekat dan mendirikan kemah di dekatnya, dan bertemu. Kemudian mengokohkan tinggal di kediaman-Nya. Dengan begitu seseorang yang mampu tinggal dalam jiwa yang “dihuni” Allah maka akan menjadi gahyib bersama dengan Allah seperti ungkapan Al-Qushairī “masa kegembiraan telah datang maka marilah bersama-sama menghilangkan”. Penjelasan ini disyairkan dalam beberapa bait syair berikut

2. Penafsiran *tahdī*/memberi hidayah (تَهْدِي) QS. Yunus/10:43

Tahdī secara bahasa bermakna memberi petunjuk. Konteks makna *tahdī* dalam ayat ini menurut sebagian besar mufasir menunjukkan bahwa manusia tidak dapat memberikan petunjuk untuk memperoleh hidayah agama Islam.

Al-Qushairī menafsirkan kata *tahdī* dalam ayat *afā anta tahdī al-‘umyā*. Penafsiran Al-Qushairī tentang QS. Yunus/10:43²¹⁵ menjelaskan hidayah. “..Apakah dapat kamu memberi petunjuk kepada orang-orang yang buta, walaupun mereka tidak dapat memperhatikan”. Al-Qushairī menjelaskan bahwa seseorang mendapat hidayah karena dia mempunyai penglihatan (cara pandang) lahiriah, dan

²¹³ Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā’if al-Ishārāt*, Jilid II, 16 .

²¹⁴ Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā’if al-Ishārāt*, Jilid II, 16 .

²¹⁵ QS. Yunus:10/43.

وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْظُرُ إِلَيْكَ أَفَأَنْتَ تَهْدِي الْعُمْيَ وَلَوْ كَانُوا لَا

sangat tergantung dengan apa yang diperbuatnya. Jika dia selalu berada dalam *ghaflah* (kelupaan yang tidak dieliminir) maka otomatis basirahnya akan menjadi tumpul bahkan lama-kelamaan bisa hilang sensitifitas *basirah*-nya. Al-Qushairi menjelaskan bahwa kemerosotan nilai *basirah* ditandai dengan sikap jiwa yang lepas orientasi ke-Allah-annya. Menurut Al-Qushairi siapapun yang melihat Allah ataupun mendengar bukan dengan “cara Allah” maka dia akan menjadi “tuna rungu dan buta” tanpa *basirah* yang mapan.²¹⁶ Keadaan ini disyairkan al-Qushairi dalam bait berikut ini:

تأمل بعين الحق إن كنت ناظرًا ... إلى منظر منه إليه يعود²¹⁷

Berangan-anganlah dengan ‘ainil haqq (mata kebenaran) jika engkau orang yang bernalar, kebenaran itu kembali pada cara pandang yang benar.

Konsep *muraqabah* dijelaskan Al-Qushairi dalam penafsiran QS. Yunus/10:61²¹⁸ “Kamu tidak berada dalam suatu keadaan dan tidak membaca suatu ayat dari al-Qur’an dan kamu tidak mengerjakan suatu pekerjaan, melainkan Kami menjadi saksi atasmu di waktu kamu melakukannya tidak luput dari pengetahuan Tuhanmu biarpun sebesar zarah (atom) di bumi ataupun di langit. tidak ada yang lebih kecil dan tidak (pula) yang lebih besar dari itu, melainkan (semua tercatat) dalam kitab yang nyata (*lauh mahfuz*)”. Al-Qushairi menjelaskan bahwa ayat ini menjelaskan perasaan seorang hamba yang merasa selalu diawasi oleh Allah. Sikap dan perasaan ini dihasilkan dari latihannya yang ketat seorang salik dalam *muraqabah* kepada Allah. Sikap dan perasaan *muraqabah* seorang hamba merupakan anugerah Allah yang diberikan karena seorang salik melatih diri dalam segala kondisi (*ahwal*) bahwa Allah selalu mengetahui keberadaan, kondisi dan perasaan mereka.²¹⁹ Konsep *muraqabah* dalam ayat ini disyairkan Al-Qushairi dengan syair berikut:

كأن رقيباً منك حالٌ ممهجي ... إذا رُمتُ تسهلاً عليَّ تصعباً²²⁰

²¹⁶ Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā’if al-Ishārāt*, Jilid II, 17 . Lihat penjelasan al-Qushairī
مَنْ سَدَّتْ بَصِيرَتُهُ بِالْغَفْلَةِ وَالْغِيْبَةِ لَمْ يَزِدْهُ إِدْرَاكُ الْبَصَرِ إِلَّا حُجِيَةً عَلَى حُجِيَةٍ ، وَمَنْ لَمْ يَنْظُرْ إِلَى اللَّهِ بِاللَّهِ ، وَلَمْ يَسْمَعْ مِنَ اللَّهِ بِاللَّهِ ، فَقَصَّارَاهُ الْعَمَى وَالصَّمَمُ .

²¹⁷ Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā’if al-Ishārāt*, Jilid II, 17 .

²¹⁸ QS. Yunus:10/61

وَمَا تَكُونُ فِي شَأْنٍ وَمَا تَتْلُو مِنْهُ مِنْ قُرْآنٍ وَلَا تَعْمَلُونَ مِنْ عَمَلٍ إِلَّا كُنَّا عَلَيْكُمْ شُهُودًا إِذْ تُفِيضُونَ فِيهِ وَمَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَلَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ

²¹⁹ Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā’if al-Ishārāt*, Jilid II, 22 . Lihat penjelasan al-Qushairī
خَوْفُهُمْ بِمَا عَرَفَهُمْ مِنْ إِطْلَاعِهِ عَلَيْهِمْ فِي جَمِيعِ أَحْوَالِهِمْ ، وَرُؤْيَا مَا سَيَفْعَلُونَهُ مِنْ فَنُونِ أَعْمَالِهِمْ . وَالْعِلْمُ بِأَنَّهُ يَرَاهُمْ يُوجِبُ اسْتِحْيَاءَهُمْ مِنْهُ ، وَهَذِهِ الْحَالُ الْمُرَاقِبَةُ ، وَالْعَبْدُ إِذَا عَلِمَ أَنَّ مَوْلَاهُ يَرَاهُ اسْتَحْيَاهُ مِنْهُ ، وَتَرَكَ مُتَابَعَةَ هَوَاهُ ، وَلَا يَجُودُ حَوْلَ مَا نَاهَاهُ .

²²⁰ Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā’if al-Ishārāt*, II, 22 . Lihat penjelasan al-Qushairī
خَوْفُهُمْ بِمَا عَرَفَهُمْ مِنْ إِطْلَاعِهِ عَلَيْهِمْ فِي جَمِيعِ أَحْوَالِهِمْ ، وَرُؤْيَا مَا سَيَفْعَلُونَهُ مِنْ فَنُونِ أَعْمَالِهِمْ . وَالْعِلْمُ بِأَنَّهُ يَرَاهُمْ يُوجِبُ اسْتِحْيَاءَهُمْ مِنْهُ ، وَهَذِهِ الْحَالُ الْمُرَاقِبَةُ ، وَالْعَبْدُ إِذَا عَلِمَ أَنَّ مَوْلَاهُ يَرَاهُ اسْتَحْيَاهُ مِنْهُ ، وَتَرَكَ مُتَابَعَةَ هَوَاهُ ، وَلَا يَجُودُ حَوْلَ مَا نَاهَاهُ .

Seolah-olah aku orang yang mengawasimu yang menempati tempat berkebarnya jiwaku, saat aku melempar dengan mudah, maka aku merasa kesulitan.

Al-Qushairī menjelaskan kisah-kisah para Nabi terdahulu dalam QS. Yunus:10/74-75²²¹ dengan selalu mengaitkan keistimewaan Nabi Muhammad dengan para Nabi terdahulu. Al-Qushairī menjelaskannya sebagai berikut:

يَوْمٌ وَحَسْبُ الدَّهْرِ مِنْ أَجَلِهِ ... حَيًّا غَدًّا وَالتَّفْتَ الْأَمْسُ²²²

“Hari itu cukuplah masanya karena dia, mendekatlah kemari wahai hari esok dan menjauhlah engkau wahai hari kemarin”.

Syair ini menjelaskan keistimewaan dan derajat Nabi Muhammad mempunyai keunggulan dibanding nabi-nabi yang lain. Al-Qushairī menjelaskan dalam syair ini tentang kerinduan dan kekagumannya kepada Nabi Muhammad, dia mengatakan dalam syair ini hanya karena dia (Muhammad) masa-masa sulit pada saat dulu menjadi mudah dilewati dan dia lah (Muhammad) yang membuka kejayaan hari esok dan menjauhkan kejahilihan hari-hari kemarin (zaman dulu). Ayat ini menyebutkan beberapa nama nabi diantaranya Nuh, Musa dan Harun dengan beragam mukjizatnya dan kondisi umatnya masing-masing. Al-Qushairī menjelaskan ayat ini bahwa melalui ayat ini Allah menceritakan kondisi para nabi terdahulu yang mempunyai kemulyaan tetapi Nabi Muhammad jauh melebihi kemulyaan mereka ibarat para Nabi adalah bintang yang bersinar sedangkan Nabi Muhammad adalah bulan purnama yang bersinar. Ibarat para nabi terdahulu adalah sungai-sungai sedangkan adalah Nabi Muhammad adalah samudera. Kemulyaan Nabi Muhammad dibanding para nabi terdahulu mempunyai posisi penting. Al-Qushairī mengibaratkan posisi penting Nabi Muhammad dengan ungkapan “keteraturan aqidah para nabi terdahulu menjadi langgeng dengan diutusnya Nabi Muhammad, cahaya kesempurnaan mereka yang diibaratkan terangnya siang hari menjadi sempurna dengan cahaya Nabi Muhammad, kesempurnaan jumlah para Nabi menjadi kuat dengan diutusnya Nabi Muhammad.”²²³

d. QS. Hūd

Ada dua belas syair yang akan dikaji dalam pembahasan ini. Total syair yang ada dalam surat Hud ada 19 dari ayat yang ditafsirkan sebanyak 123 ayat. Dua belas syair berikut menggambarkan emosionalitas Al-Qushairī dengan bahasa sastra yang indah dalam menggambarkan kondisi jiwanya dalam jilid dua tafsir *Laṭā'if al-Ishārāt*.

²²¹ QS. Yunus:10/74-75

ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِ رَسُولًا إِلَى قَوْمِهِمْ فَجَاءَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا بِمَا كَذَّبُوا بِهِ مِنْ قَبْلُ كَذَلِكَ نَطْغَى عَلَى قُلُوبِ الْمُعْتَدِينَ (٧٤) ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ مُوسَى وَهَارُونَ إِلَى فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ بِآيَاتِنَا فَاسْتَكْبَرُوا وَكَانُوا قَوْمًا مُجْرِمِينَ.

²²² Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā'if al-Ishārāt*, Jilid II, 26 .

²²³ Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā'if al-Ishārāt*, Jilid II, 26 . Lihat penjelasan al-Qushairī قصُّ عليه - صلوات الله عليه وسلامه - أنباء الأولين ، وشرح له جميع أحوال الغابرين ، ثم فضَّله على كافتهم أجمعين ، فكانوا نجوماً وهو البدر ، وكانوا أنهاراً وهو البحر ، ثم به انتظم عقدهم ، وبنوره أشرق نهارهم ، وبظهوره ختم عددهم .

1. Penafsiran *shāhid* (شاهد) QS. Hud/11:17

Al-Qushairī menjelaskan lafal *shāhid* dalam ayat *wa yatlūhu shāhidun minhu* “dan Dia membacakan *shāhid* kepadanya dari-Nya”. Al-Qushairī mengartikan *shāhid* dengan terjemahan “yang mempersaksikan”. Saksi yang dimaksud di sini oleh Al-Qushairī adalah Allah sendiri yang mempersaksikan seorang hamba ketika dia masuk dalam *sulūk*. Penjelasan al-Qushairī ini berbeda dengan penjelasan Tustarī. Menurut Tustarī, *shāhid* disini adalah Jibril. Alasan kenapa Al-Qushairī menjelaskan *shāhid* itu adalah Allah bukan Jibril atau Nabi Muhammad adalah, menurut al-Qushairī, konteks ayat ini adalah munajat antara Musa sebagai hamba dengan Allah yang menjadi *shāhid* (saksi) yang paling kuat menurut hamba (*‘abd*), selalu menghadirkan eksistensi Allah ke dalam hatinya maka Allah adalah *shāhid* dalam jiwanya. Kehadiran *shāhid* akan lebih memberi efek kenikmatan munajat ketika munajat dilakukan saat malam hari. Oleh karena itu *shāhid* dalam ayat ini lebih berpotensi bermakna Allah. Al-Qushairī menjelaskan bahwa ayat ini awalnya menjelaskan tentang tema kemukjizatan para Nabi dalam hal ini Nabi Musa. “Apakah (orang-orang kafir itu sama dengan) orang-orang yang ada mempunyai bukti yang nyata (Al Quran) dari Tuhannya, dan diikuti pula oleh seorang saksi (Muhammad)” dari Allah dan sebelum Al Quran itu telah ada kitab Nabi Musa yang menjadi pedoman dan rahmat. Al-Qushairī menjelaskan istilah *mushāhadah* QS. Hud/11:17²²⁴ dengan dua syair. Penjelasan disyairkan dalam bait-bait berikut ini:

ليلي من وجهك شمس الضحا^{٢٢٥}

فالناس في الظلمة من ليلهم ... ونحن من وجهك في الضوء والشاهد^{٢٢٦}

Malamku terenggut matahari waktu Duha kala merindu wajah-Mu
“Manusia merasakan kegelapan di malam mereka, tetapi kami merasa terang
benderang dan menyaksikan wajah-Mu”.

Syair ini mengejawantahkan rasa cinta yang berkembang dari konsep *khawf* dan *raja’*. Tingkat zuhud yang sudah diperaktekkan sufi sebelumnya oleh Hasan al-Baṣrī²²⁷ (21/642-110/728) yaitu konsep *khawf* dan *raja’* (yaitu penuh rasa takut dan

²²⁴ QS. Hud:11/17

أَفَمَنْ كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّهِ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِنْهُ وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابٌ مُوسَىٰ إِمَامًا وَرَحْمَةً أُولَٰئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَمَنْ يَكْفُرْ بِهِ مِنَ الْأَحْزَابِ فَلَانَارٌ مَوْعِدُهُ فَلَا تَلْكَ فِي مِرَّةٍ مِنْهُ إِنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ.

²²⁵ Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā’if al-Ishārāt*, Jilid II, 39. Lihat penjelasan al-Qushairī
فيه إضمار ومعناه أفمن كان على بينة كمن ليس على بينة . . . لا يستويان. والبيئة لأقوام برهان العلم، ولآخرين بيان الأمر بالقطع والجزم؛
يُشهدهم الحق ما لا يطلع عليه غيرهم .

²²⁶ Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā’if al-Ishārāt*,...Jilid II, 39 .

²²⁷ Nama lengkapnya Hasan al- Baṣrī, masa kecilnya masih berkesempatan menerima pengajaran dari para sahabat Nabi secara langsung, bahkan pernah duduk di pangkuan istri-istri Nabi. Dia dikenal sebagai ahli zuhud (asketikus) yang menjadi sumber inspirasi bagi generasi tasawuf periode berikutnya. Dia menulis gagasannya tentang asketik dan qadā qadar dalam sebuah risalah (surat) sebagai jawaban atas permintaan Khalifah ‘Abd al-Mālik. Keterangan lengkap lihat: Md. Bodiur Rohman, *Ḥaḍrat Imām Ḥasan al-Baṣrī* (Chittagong-Bangladesh: Bayt al-Sharaf Research Center, 1991).

penuh harap), seolah telah dinaikkan lagi tingkatan kesulitannya menjadi zuhud plus cinta. Al-Qushairi memberikan ruang perasaannya dalam menafsirkan ayat-Al-Qur'an sekaligus mendeskripsikan doktrin cintanya yang harus melewati tahapan *khawf-rajā'*. Seorang sālik dengan cinta yang suci murni mempunyai maqam yang lebih tinggi derajatnya daripada hanya sekedar takut dan berharap, cinta tidak mengaharapkan apa-apa kecuali hanya Dia. Menurut riwayat Imam Sha'rawi ketika seseorang menyebut azab neraka di depannya dia langsung pingsan dan setelah siuman ia berkata: saya mesti minta ampun lagi daripada cara minta ampun yang pertama. Kemudian Sha'rawi berkata "sajadah tempatnya sujud selalu basah oleh air matanya."

2. Penafsiran *bi al-bushrā* QS. Hud/11:69-70

Al-Qushairi menjelaskan QS. Hud:11/69-70²²⁸, Al-Qushairi melihat cinta Nabi Ibrahim seperti pada ayat 69-70 sebagai sebuah hubungan spesial antara dua kekasih yang mempunyai bahasa privasi antara keduanya. Ayat 69 berbunyi sesungguhnya utusan-utusan Kami (malaikat-malaikat) telah datang kepada Ibrahim dengan membawa kabar gembira, mereka mengucapkan: "Selamat." Ibrahim menjawab: "Selamatlah," Maka tidak lama kemudian Ibrahim menyuguhkan daging anak sapi yang dipanggang. Ayat 70 mengatakan maka tatkala dilihatnya tangan mereka tidak menjamahnya, Ibrahim memandang aneh perbuatan mereka, dan merasa takut kepada mereka. Malaikat itu berkata: "Jangan kamu takut, Sesungguhnya Kami adalah (malaikat-malaikat) yang diutus kepada kaum Lūṭ." Para nabi itu sendiri dipandang sebagai teladan cinta yang paling sempurna. Cerita-cerita terindah dari masa ke masa bukanlah kisah tentang hubungan antar dua jasad manusia, yang diikat untuk membusuk, dan akhirnya kembali ke unsur-unsurnya. Lambang cinta adalah bila jiwa sudah meninggalkan cinta dunia dan bersatu dengan Kekasih Surgawi, dan dengan demikian mencapai puncak teragung Eksistensi. Itulah cinta seorang murid kepada murshid untuk mengantarkan kepada Kekasih sejati (Allah). Bahasa yang digunakan antar kekasih akan mempunyai symbol-simbol perasaan yang hanya dapat dimengerti oleh para kekasih sebagaimana Ibrahim dan Allah. Kondisi ini disyairkan Al-Qushairi:

بين المحبين قولٌ لست أفهمه²²⁹

²²⁸ QS. Hud:11/69-70

وَلَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبَشْرَى قَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ فَمَا لَبِثَ أَنْ جَاءَ بِعِجْلٍ حَنِيذٍ (٦٩) فَلَمَّا رَأَى أَيْدِيَهُمْ لَا تَصِلُ إِلَيْهِ نَكِرَهُمْ وَأَوْحَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً قَالُوا لَا تَخَفْ إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَى قَوْمٍ لُوطٍ (٧٠)

²²⁹ Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Latā'if al-Ishārāt*,...Jilid II, 50 .

أخبر أن الملائكة أتوا إبراهيم - عليه السلام - بالبشارة . وأخبر أن إبراهيم - عليه السلام - أنكرهم ، ولم يعرف أنهم ملائكة . فيحتمل أنه - سبحانه - أراد أن تكون تلك البشارة فجأة من غير تنبيه لتكون أنتم وأبلغ في إيجاد السرور ، ولا سيما وقد كانت بعد خوف لأنه قال : { فَأَوْحَسَ مِنْهُمْ خِيفَةً } . ويقال إن إبراهيم - عليه السلام - كان صاحب النبوة والحلة والرسالة فلا بُدَّ أن تكون فراسته أعلى من فraise كل أحد ، ولكنه في هذه الحالة لم يعرف الملائكة ليُعلم أن الحق - سبحانه وتعالى - إذا أراد إمضاء حكم يسدُّ على مَنْ أراد عيون الفراسة ، وإن كان صاحب الفراسة هو خليل الله ، كما سدَّ الفراسة ، على نبينا - صلى الله عليه وسلم - في قصة الإفك إلى الوقت الذي نزل فيه الوحي ، وكذلك التيس على لوط - عليه السلام - إلى أن تبين له الأمر . وتكلموا في هذه « البشرى » ما كانت ؛ فقل كانت البشارة بإسحاق؟ أنه سيولد له ولد ومن

Aku tidak memahami bahasa antar kekasih, inilah ungkapan Al-Qushairī ketika menjelaskan hubungan Ibrahim al-Khalil dengan Allah. Penguatan konsep cinta dan konsistensi Al-Qushairī dalam menjelaskan konsep ini terlihat dalam penafsirannya dalam QS. Hud:11/90. Al-Qushairī menjelaskan QS. Hud:11/90²³⁰ tentang munajat seorang kekasih hamba dengan memohon ampun kepada kekasihnya (Allah). Dan mohonlah ampun kepada Tuhanmu kemudian bertaubatlah kepada-Nya. Sesungguhnya Tuhanku Maha Penyayang lagi Maha Pengasih. Al-Qushairī melihat hubungan munajat seorang hamba yang berada dalam *ḥāl* mahabbah akan merasakan pengalaman jiwa kekasih pula bukan hubungan seorang pendosa dan seorang algojo. Syair ini mempunyai konten yang sama dengan hadits Qudsi tentang seorang hamba yang mendekat kepada Allah sejengkal maka Allah akan mendekatinya sedepa dan begitu seterusnya ketika seorang hamba mendekat kepada Allah maka Allah akan jauh lebih banyak mendekatinya. Berikut ini syairnya:

أَلَا رُبَّ مَنْ يَدْنُو وَيَزْعَمُ أَنَّهُ ... يُوَدُّكَ ، وَالتَّائِي أَوْدُ وَأَقْرَبُ²³¹

“Perhatikanlah banyak orang yang menyangka bahwa dia mencintaimu, bahkan sebenarnya orang yang jatuh cinta itu sangat mencintai dan lebih dekat kepadamu”.

Penafsiran *bil bushrā* penulis temukan pada QS.Hud/11:11 lafad pada *ula'ika lahum maghfiratur wa ajrun kabīr* “mereka mendapat ampunan dan pahala yang besar”.²³² Menurut Al-Qushairī profile *ula'ika* adalah para kekasih Allah (*ahbab*) yang selalu menggunakan potensi ketaatan (*wāfin*) dalam mencapai *wuṣūl* kepada Allah. Al-Qushairī menjelaskan tentang identitas orang-orang yang mendapat ampunan dan pahala yang besar dengan syair berikut:

أَحْبَابُنَا شَتَانٌ وَافٍ وَنَاقِصٌ ... وَلَا يَسْتَوِي قَطُّ مُحِبٌّ وَبَاطِلٌ²³³

سُئِلَهُ وَسْأَلَتْهُ؛ قَالَ تَعَالَى : { وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبُ } . وَيَقَالُ بِسَلَامَةِ قَوْمِهِ - حَيْثُ كَانُوا مُرْسَلِينَ بِإِهْلَاكِ قَوْمِ لُوطٍ - عَلَيْهِ السَّلَامُ . وَيَقَالُ بِشَارَةً بِالْخَلَّةِ وَتَمَامِ الْوَصْلَةِ . وَيَقَالُ إِنَّ الْخَلَّةَ وَالْحِمَةَ بِنَاؤُهُمَا كِتْمَانُ السِّرِّ؛ فَيَعْلَمُ أَهْمُ أُرْسِلُوا بِشَارَةً مَا وَلَمْ يَكُنْ لِلْغَيْرِ إِطْلَاعٌ .

وَأَسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي رَحِيمٌ
QS. Hud:11/90.²³⁰

وَدُّوْ

²³¹ Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā'if al-Ishārāt*, Jilid II, 56 .

الاستغفار هو التوبة. ومعنى قوله { ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ } أي توبوا ثم لا تُنْقِصُوا توبتكم؛ فهو أمرٌ باستدامة التوبة؛ فإذا لم يتصل وفاء المآل بصفاء الحال لم يحصل قبولٌ، وكان لم يكن لِمَا سَلَفَ حصولٌ. { إِنَّ رَبِّي رَحِيمٌ وَدُّوْ } : يرحم العصاة ويودُّهم. ويقال يرحمهم ولذلك يودونه؛ فالودود يكون بمعنى المودود كحلوب بمعنى مخلوب . والرحمة تكون للعاصي لأن المطيع بوصف استحقيقه للثواب على طاعاته، ثم ليس كلُّ من يُجِبُّ السلطانَ في محلِّ الأكابر، فالأصاغِرُ من الجنَّةِ قد يجبون المَلِكَ .

إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ كَبِيرٌ QS.Hud/11:11²³²

²³³ Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā'if al-Ishārāt*, Jilid II, 38 . Lihat penjelasan al-Qushairī

الإنسان في الآية السابقة اسم جنس. وإلا للاستثناء منه، وقيل بمعنى « لكن »، يريد إذا أذنبهم نعمة بعد الشدة بطروا، إلا المؤمنين فإهم بخلاف ذلك، أي لكن الذين آمنوا بخلاف ذلك، فإهم لصبرهم على ما به أمروا، وعما عنه زجروا، ولعانتهم للطاعات ومفارقتهم الزلات . . فلهم مغفرة وأجر، مغفرة لعصيانهم، وأجرٌ على إحسانهم . والفرقان لا يستويان .

“Para kekasih kami ada dua, kekasih yang setia dan kekasih yang kurang setia, dan sangat jauh berbeda antara pencinta dan pembenci.”

3. Penafsiran *wa ma nu'akhkhiruh* QS. Hud/11:104

Al-Qushairi menjelaskan QS. Hud/11:104²³⁴ dengan memberi kritikan terhadap orang-orang yang hanya memperbincangkan tentang kiamat hanya pada diskursus saja, mereka hanya memperbincangkan kapan datangnya hari itu. Menurut Al-Qushairi pendekatan diskursus tentang hari kiamat harus dirubah dari pola diskusi menjadi pola aksi amaliah untuk mempersiapkannya. Hari kiamat bagaimanapun juga dalamnya pengetahuan dan analisis tentang hari kiamat tapi semua itu tidak akan merubah ketentuan Allah yaitu tidak akan dimundurkan ataupun diajukan. “dan Kami Tiadalah mengundurkannya, melainkan sampai waktu yang tertentu”. Al-Qushairi menjelaskan bahwa seseorang yang berada dalam kondisi nyaman dan tidak gangguan sama sekali sebenarnya dia dalam posisi yang sangat lemah karena perilakunya menggiring ke arah kebinasaan. Orang yang selalu berada dalam kondisi yang terlalu nyaman biasanya tidak pernah berpikir tentang musibah ataupun bahaya yang akan menimpanya. Dia lengah tidak mempersiapkan diri mengantisipasi keadaan-keadaan yang tidak diinginkan. Al-Qushairi mensyairkan kondisi ini dengan dua bait syair:

عَيْبُ السَّلَامَةِ أَنَّ صَاحِبَهَا ... مَتَوَقِّعٌ لِقَوَاصِمِ الظَّهْرِ²³⁵

Kelemahan selamat adalah ketika orang yang selamat itu selalu mengharapakan kebinasaan.

وَفَضِيلَةُ الْبُلُوِّ تَرْقُبُ أَهْلِهَا ... عَقِبَ الْبَلَاءِ - مَسْرَّةَ الدَّهْرِ²³⁶

Keutamaan cobaan selalu mendekati yang tertimpa, setelah datang cobaan akan menggiringi pula kebahagiaan sepanjang masa

e. QS. Al-Muṭaffifin/83

1. Penafsiran *naḍrat al-na'im* QS. Al-Muṭaffifin/83:24

Dalam QS. Al-Muṭaffifin:83/22-28²³⁷, Al-Qushairi menjelaskan surat ini dengan lima syair. Kelima syair ini menggambarkan perasaan cinta Al-Qushairi

²³⁴ QS. Hud:11/104.

وَمَا تُؤَخِّرُهُ إِلَّا لِأَجَلٍ

مَعْدُودٍ

²³⁵ Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā'if al-Ishārāt*,...Jilid II, 58 .

الْأَجَلُ لَا يَتَقَدَّمُ وَلَا يَتَأَخَّرُ لِكُلِّ ، وَالْأَجَالُ عَلَى مَا عَلِمَهَا الْحَقُّ - سَبْحَانَهُ - وَأَرَادَهَا جَارِيَةً؛ فَلَا طَلِبُ يُقَدِّمُ أَوْ يُؤَخِّرُ وَقْتُ إِذَا جَاءَ أَجَلُهُ ، وَكَذَلِكَ لِلْوَصُولِ وَقْتُ ، فَلَا طَلِبُ مَعَ رَجَاءِ الْوَصُولِ ، وَلَا طَلِبُ مَعَ خَوْفِ الزَّوَالِ.

²³⁶ Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā'if al-Ishārāt*, Jilid II, 58 .

²³⁷ QS. Al-Muṭaffifin:83/22-28

إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ (٢٢) عَلَى الْأَرَائِكِ يَنْظُرُونَ (٢٣) تَعْرِفُ فِي وُجُوهِهِمْ نَضْرَةَ النَّعِيمِ (٢٤) يُسْقَوْنَ مِنْ رَحِيقٍ مَخْتُومٍ (٢٥) خِتَامُهُ مِسْكٌ وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ (٢٦) وَمِمَّا رَجَعَهُ مِنْ تَسْنِيمٍ (٢٧) عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا الْمُقَرَّبُونَ (٢٨)

dengan menggambarkan subjek cintanya yaitu dirinya sendiri kepada Allah ibarat seorang gadis yang dia puja selalu. Kehidupan yang dia rasakan adalah hampa dan tidak jelas tanpa harum wewangi kekasih. Al-Qushairī menyimbolkan cintanya dengan paras ayu seorang gadis. Dia mengatakan aku tidak mempunyai penjelasan yang aku laksanakan, jauh sekali menyembunyikan yang menimbulkan kebimbangan ataupun menutupinya. Selimutmu tidak lagi seperti yang dulu menyebarkan wewangian yang tak dirasakan oleh tempat-tempat kerumunan. Mereka berkata: kami melihat wajahmu cantik pada hari ini menghiasi wajahmu, jelas sekali. Ketika para wāshīn (tukang pembicara yang melebih-lebihkan omongan) itu datang yang telah aku datangi, aku mengingkarinya karena takut rahasia itu terkuak. Wahai Dzat yang mengubah-ubah bentukku ketika hakikat itu menjadi jelas kebenarannya-atas semua yang mereka sangkakan padaku. Berikut ini kelima syairnya.

Berikut ini syair Al-Qushairī:

يَا مَنْ تَعَيَّرُ صُورَتِي لَمَّا بَدَأَ ... - لَجَمِيعٍ مَا ظَنُّوا بِنَا - تَحْقِيقُ²³⁸
وَلَمَّا أَتَى الْوَاشِينَ أَتَيْتُ زُرَّتْهَا ... جَحَدْتُ حَدَارًا أَنْ تَشِيْعَ السَّرَائِرُ²³⁹
فَقَالُوا : نَرَى فِي وَجْهِكَ الْيَوْمَ نَضْرَةً ... كَسَتْ مُحْيَاكَ . . وَهَذَاكَ ظَاهِرًا!²⁴⁰
وَبُرْدُكَ لَا ذَاكَ الَّذِي كَانَ قَبْلَهُ ... بِهِ طَيْبٌ نَشَرٌ لَمْ تُشْعُهُ الْمَحَامِرُ²⁴¹
فَمَا كَانَ مَنِّي مِنْ بَيَانٍ أَقِيمَهُ ... وَهِيَهَاتَ أَنْ يَخْفِيَ مُرِيبٌ مَسَاتِرًا!²⁴²

Wahai Dzat yang mengubah-ubah bentukku ketika hakikat itu menjadi jelas kebenarannya-atas semua yang mereka sangkakan padaku. Ketika para wāshīn (tukang pembicara yang melebih-lebihkan omongan) itu datang yang telah aku datangi, aku mengingkarinya karena takut rahasia itu terkuak. Mereka berkata: kami melihat wajah cantikmu pada hari ini menghiasi wajahmu, jelas sekali.

²³⁸ Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā'if al-Ishārāt*, Jilid III, 403. Terjemahan syair: Wahai Dzat yang mengubah-ubah bentukku ketika hakikat itu menjadi jelas kebenarannya-atas semua yang mereka sangkakan padaku.

²³⁹ Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā'if al-Ishārāt*, Jilid III, 403. Terjemahan syair: Keika para wāshīn (tukang pembicara yang melebih-lebihkan omongan) itu datang yang telah aku datangi, aku mengingkarinya karena takut rahasia itu terkuak.

اليومَ وغداً : اليومَ في رُوحِ العرفان ، وراحةِ الطاعة والإحسان ، ونعمةِ الرضا وأُنسِ القربةِ وتَسَطُّرِ الوصلة . وغداً - في الجنةِ وما وعدوا به من فنون الزلفة والقرية . قوله جلّ ذكره : { عَلَى الْأَرْكَانِ يُنظَرُونَ } أَتَيْتَ النَّظَرَ وَلَمْ يُبَيِّنِ الْمَنْظُورَ إِلَيْهِ لاختلافهم في أحوالهم؛ فمعهم من ينظر إلى قُصُورِهِ . ومنهم من ينظر إلى حُرِّهِ ، ومنهم ومنهم . . . ومنهم الخواصُّ فهم على دوام الأوقات إلى الله - سبحانه - يُنظَرُونَ . قوله جلّ ذكره : { تَعْرِفُ فِي وُجُوهِهِمْ نَضْرَةَ النَّعِيمِ } . مَنْ نَظَرَ إِلَيْهِمْ عَلِمَ أَنَّ أَتَرَ نَظَرِهِ إِلَى مَوْلَاهُ مَا يَلُوحُ عَلَى وَجْهِهِ مِنَ النِّعَمِ؛ فَأَحْوَالُ الْحُبِّ شَهْدٌ عَلَيْهِ أَبَدًا . فَإِنْ كَانَ الْوَقْتُ وَقْتُ وَصَالٍ فَاحْتِيَائِهِ وَدَلَالِهِ ، وَسُرُورِهِ وَحُبُورِهِ ، وَنَشَاطِهِ وَنَبَاسَاطِهِ . وَإِنْ كَانَ الْوَقْتُ وَقْتُ غَيْبَةٍ وَفِرَاقٍ فَالشَّهْدُ عَلَيْهِ نَحْوُهُ وَذُبُولُهُ ، وَحَنِينُهُ ، وَدَمُوعُهُ وَهَجُوعُهُ .

²⁴⁰ Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā'if al-Ishārāt*, Jilid III, 403. Terjemahan syair: Mereka berkata: kami melihat wajahmu cantik pada hari ini menghiasi wajahmu, jelas sekali.

²⁴¹ Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā'if al-Ishārāt*, Jilid III, 403. Terjemahan syair: Selimutmu tidak lagi seperti yang dulu menyebarkan wewangian yang tak dirasakan oleh tempat-tempat kerumunan.

²⁴² Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā'if al-Ishārāt*, Jilid III, 403. Terjemahan syair: Aku tidak mempunyai penjelasan yang aku laksanakan, jauh sekali menyembunyikan yang menimbulkan kebimbangan ataupun menutupinya.

Selimutmu tidak lagi seperti yang dulu menyebarkan wewangian yang tak dirasakan oleh tempat-tempat kerumunan.

Aku tidak mempunyai penjelasan yang aku laksanakan, jauh sekali menyembunyikan yang menimbulkan kebimbangan ataupun menutupinya.

Semua eksistensi bermula dari kekuatan cinta. Semua kehidupan adalah cinta, yang memiliki wujudnya sendiri pada ciri-ciri dasar setiap perwujudan. Tujuan seorang sālik adalah menyikap hijab-hijab itu sehingga mengenal dan menyaksikan Tuhan, karena seseorang tidak bisa mencintai apa yang tidak diketahuinya. Al-Qushairī menjelaskan, keadaan seperti ini hanya dapat diperoleh lewat mencintai, mematuhi dan menyembah Tuhan dengan segala cara, dengan diri, hati, dan pikiran, dibawah pengawasan seorang guru yang akan diperkenalkan secara batin dan rahasia oleh Tuhan lewat hati sang pencari. Akhirnya tujuannya adalah lebur dalam cinta, takdir surge berada dalam diri mereka. Cinta berjalan serasi. Bagi sang pencipta, keinginan sang kekasih menjadi keinginan mereka berdua. Tak ada lagi diri. Yang ada hanyalah kehadiran Sang Kekasih yang abadi dan tak terhingga.²⁴³

Syair-syair yang digunakan Al-Qushairī tentang perasaan cinta dan keadaan jiwa sufinya membuktikan bahwa cinta Tuhanlah yang merangsang terciptanya karya-karya artistik. Cinta Tuhan pulalah yang tercermin dalam diri para panutan umat Islam, yaitu para nabi. Cinta Tuhan pula yang secara historis menggerakkan dan membentuk manusia menjadi makhluk mulia. Lalu dapatkah kita membahas perilaku manusia secara serius tanpa membahas cinta Tuhan. Cinta merupakan esensi tasawuf yang bermuara pada bersatunya sang pencipta dengan kekasih.

Cinta yang direpresentasikan Al-Qushairī melalui syair-syair ini mengerucut kepada cinta Tuhan demi Dia semata. Ada bentuk cinta sufisme lain yang dirasakan oleh para gnos yaitu cinta kepada Tuhan yang mencari sorga. Panorama cinta sufisme yang diekspos Al-Qushairī menunjukkan kegairahan cinta spiritual. Maqām cinta yang ditunjukkan Al-Qushairī mirip dengan konsep cinta Shaqīq al-Balkhī (w.194/810) seorang sufi asal Khurasan sangat tertarik pada klasifikasi psikologis. Klasifikasi mistik terhadap tingkatan cinta menempatkan cinta dalam konteks psikologi mistik mereka dari keadaan (*ahwāl*) dan (*maqāmāt*), dengan penekanan pada cinta sebagai transendensi diri.²⁴⁴ Shaqīq al-Balkhī (w.194/810), Shaqīq menulis sebuah buku yang berjudul *Ādāb al-‘Ibādāt* (etika beribadah) yang menjelaskan tentang penjabaran kemajuan jiwa menembus beragam derajat

²⁴³ Abū al-Qāsim ‘Abd al-Karīm al-Qushairī, *al-Risālāt al-Qushairiyya* (Bairūt: Dār al-Kutub wa al-Nashr. 1985), 60.

²⁴⁴ Klasifikasi cinta, lihat dan bandingkan hasil penelitian yang dilakukan Joseph N. Bell, *Love Theory in Later Hanbalite Islam* (Albany: SUNY Press 1978), 157-60. Beberapa literature yang menjelaskan tentang cinta mistik diantaranya; Hellmut Ritter, “Philologika Sche und Persische Schiften uber Die Profane und Die Mystische Liebe,” *Der Islam* 21 (1933); Hellmut Ritter, *Das Meer der Seele: Welt und Gott in den Geschichten des Fariduddin ‘Attar*, edisi kedua (Leiden 1978), 504-574; Lois Anita Giffen, *The Theory of Profane Love Among the Arabs: the Development of the Genre* (New York: NYU Press 1971); dan ‘Abd ar-Rahmān Ibn Muḥammad al-Anṣārī al Ma’rūf bi-Ibn al Dabbāgh, *Kitāb Mashāriq Anwār al-Qulūb wa Maḥāṭiḥ Asrār al-Ghuyūb*, ed. H. Ritter (Bairūt: Dār Ṣādir, Dār Bayrūt (1379/1959), ii-vi.

(*manāzil*). Karya ini menurut Carl W. Ernst bisa dikatakan paling awal dalam literature sufi. Derajat ini ada empat asketisme (*zuhd*), rasa takut (*khawf*), kerinduan akan surga (*shawq ilā al-jannah*) dan cinta kepada Tuhan (*mahabbah lillah*).²⁴⁵ Orang-orang yang telah disucikan yang dibawa Tuhan ke derajat cinta memenuhi hati mereka dengan dengan cahaya cinta dan melupakan maqam-maqam sebelumnya; cahaya cinta Ilahi menghapus pengalaman yang lain, sebagaimana matahari yang menyingsing membuat bulan dan bintang melenyap. Esensi pengalaman cinta kepada Tuhan adalah ia adalah kepatuhan mutlak dan khusus, yang tidak menyisakan ruang untuk apapun yang lain dalam hati.²⁴⁶

Keterkaitan antara seorang murid dengan guru sufinya seperti hubungan dokter dan pasien, terapis dan klien. Seorang guru maupun dokter, dan terapis akan membimbing orang-orang yang datang kepadanya untuk ditunjukkan jalan kesembuhan. Hal yang sama diutarakan oleh Javed Nurbukhs, dia menjelaskan bahwa antara murid dan murad tidak berbeda posisinya antara terapis psikoanalisis dengan klien. Dalam artikelnya *Sufism and Psychoanalysis* ²⁴⁷ Javed Nurbukhs menjelaskan bahwa psikoanalisis percaya bahwa hubungan yang ditempa antara analis dan klien sangat penting dalam hubungan hasil dan transferensi. Klien mentransfer semua pengalaman masa lalunya untuk terapis. Hubungan baru berakar. Hal ini mirip dengan irādat (keinginan), di mana harapan tālib (murid sufi) adalah pada pencarian untuk menemukan tuannya setelah ia memahami bahwa ia sendiri tidak lengkap. Untuk menjadi lengkap, pria tidak lengkap mencari master dan menemukan dia menjadi murid-Nya (murid). Master membantu murid yang mencapai kesempurnaan mengakibatkan calon menjadi manusia sempurna yang juga disebut insān kāmīl. Dasi yang mengikat murid untuk menguasai atau morad disebut er adat, arti harfiah dari yang "ingin atau kemauan", namun dalam tasawuf itu berarti pencampuran kehendak murid dengan nya guru atau morad itu.²⁴⁸

Kerja penafsiran yang dilakukan Al-Qushairī tidak ubahnya seorang terapis psikoanalisis yang mencoba menganalisis keadaan jiwanya sendiri. Apa yang dirasakannya melalui proses *ahwāl* dan *maqāmāt* dituangkannya dalam interpretasi ayat-ayat al-Qur'an dengan bahasa simbolik. Al-Qushairī dan para sufi pada umumnya menjelaskan apa yang dipahaminya mengenai ayat dengan menyandarkan diri pada potensi daya rasa (emosi) yang ditampilkannya melalui bahasa-bahasa indah. Dalam hal ini Al-Qushairī berusaha merepresentasikan id, ego dan super ego tasawufnya ke dalam penafsiran sufi. Hal ini menjadi kuat dengan banyaknya para sufi mengajarkan doktrinnya dengan bahasa-bahasa simbol yang sarat bahasa-bahasa kejiwaan. Kerja penafsiran yang dipraktekkan Al-Qushairī sangat berpotensi menjadi pintu masuk konsep tafsir psikologi sufi. Lebih tepatnya tafsir emosi sufistik karena ekspos bahasa kejiwaan (sastra) lebih dominan

²⁴⁵ Nwyia memberikan komentar panjang tentang buku Shaqīq al-Bakhfī, *Ādāb al-'Ibādāt* (Bairūt: Dār al-Mavhreq, 1982), 17-20.

²⁴⁶ Shaqīq al-Bakhfī, *Ādāb al-'Ibādāt* (Bairūt: Dār al-Mavhreq, 1982), 20.

²⁴⁷ Javed Nurbakhsh, "Sufism and Psychoanalysis", *International Journal of Social Psychiatry* 24. 16 (May 2010): 568-578.

²⁴⁸ Javed Nurbakhsh, "Sufism and Psychoanalysis", 568-578.

mewakili ragam bahasa yang indah penuh perasaan dan perwakilan nuansa kejiwaan.

Konsep tafsir sufi memang mendasarkan diri pada konsep tasawuf yang dianut oleh mufassir baik akhlaqī maupun falsafī. Namun interpretasi ayat-ayat al-Qur'an yang dilakukan Al-Qushairī yang bermuara kepada aneka macam tahapan (*hāl*) serta tingkatan-tingkatan (*maqām*) mengindikasikan keterlibatan emosional mufasir sebagaimana data-data di atas. Kesimpulan yang sama oleh para pengkaji tafsir sufi bahwa interpretasi seorang sufi mencerminkan apa yang dia pahami dan apa yang dia rasakan dalam menuju kedekatan kepada Allah. *Ahwāl* dan *maqāmāt* seorang sufi tercermin dari interpretasinya terhadap realitas teks al-Qur'an. Bahasa yang sering digunakan para sufi mewakili jiwa dan perasaan mereka dalam memahami al-Quran sesuai dengan *ahwāl* dan *maqāmāt*. Dalam konteks ini tafsir sufi merupakan refleksi metafora yang mewakili jiwa *ahwāl* dan *maqāmāt* bukan sekedar menjustifikasi kebenaran doktrinasi melalui ayat-ayat al-Qur'an. Ruang lingkup tafsir sufi dibatasi oleh kejiwaan yang direfleksikan melalui bahasa-bahasa simbolis yang mewakili perasaan dan emosi kedekatan mereka dengan Allah. Walaupun istilah tafsir emosional jarang, bahkan hampir tidak pernah digunakan dalam kajian-kajian yang bersentuhan langsung dengan Qur'anic studies tetapi keduanya mempunyai hubungan kuat.

BAB V

UNSUR EMOSI SEBAGAI MODEL PENAFSIRAN AL-QUSHAIRĪ.

A. Tafsir Syair Al-Qushairī; khazanah penafsiran al-Qur'an.

Tafsir sufi dilihat dari kaca mata perkembangan ilmu tafsir¹ diakui ataupun tidak, terdapat kesenjangan dengan tafsir non sufi. Ilmu tafsir sebagai sebuah metode² dalam memahami kitab suci al-Qur'an, banyak berasimilasi dengan berbagai macam disiplin ilmu, dalam hal ini yang lebih berkembang pesat adalah metodologi tafsir non-sufi. Dalam tataran tafsir *bi al-ra'y*³ (termasuk tafsir non-sufistik) kita bisa melihat pendekatan feminis Rif'at Hasan⁴ dengan membangun

¹ Ilmu tafsir merupakan bagian dari kajian 'Ulūm al-Qur'an yang membahas metodologi dalam menjelaskan makna ayat-ayat al-Qur'an. Banyaknya metode tafsir yang digagas oleh para ahli sangat terpengaruh oleh al-Qur'an itu sendiri dan penafsir. Al-Qur'an sendiri sangat berpotensi dijelaskan dengan berbagai teori tafsir karena al-Quran mengandung beberapa makna (*dhul wujūh*). Penafsiran al-Qur'an mengacu pada penanda (*al-amārāt*) dan penunjuk (*al-dalā'il*) yang pasti setiap orang menangkap dengan pemahaman yang berbeda dan variatif. Keragaman makna ayat-ayat al-Qur'an mengajak para ahli dan sarjana muslim untuk membuat serangkaian cara (sistem) menjelaskan makna al-Qur'an. Keterangan tentang perbandingan metode tafsir lebih lanjut baca Lihat al-Zarkashī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān Juz I* (Bairūt: Dār al-Ma'rifah, 1391 H), 16. Lihat al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān Juz II* (Qāhirah: Dār Nahr al-Nail, tt), Lihat Muhammad Abd al-'Azīm al-Zarqānī, *Manāhil al-Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān Juz I* (Mesir: Dār al-Ihya al-Kutb al-Arabiyyah, 1988/1408), 199. Lihat Sulaiman Fahd al-Rūmī, *Buḥūth fī al-Tafsīr wa Manāhijuh* (Riyāḍ: Maktabah al-Taubah, 1419), 50.

² Dalam kajian 'Ulūm al-Qur'an, istilah metode diistilahkan dengan *ṭarīqah* sedangkan metodologi *manhaj*. Metode dalam pandangan al-Farmawī pada umumnya dipakai para mufassir untuk menjelaskan empat hal; *tahfīlī* (tinjauan dari berbagai aspek), *ijmālī* (pengertian ayat secara global), *muqarān* (review komparasi), dan *mawdu'ī* (tematik). Metodologi penafsiran atau manhaj yaitu kerangka kerja yang atau alur yang digunakan oleh mufasir dalam menjelaskan makna ayat-ayat al-Qur'an. Lihat Al-Farmawī, *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mawdu'ī* (Qāhirah: Dār al-Kutub al-'Arabiyyah, 1976), 25. Bandingkan dengan Munī' 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *Manāhij al-Mufasssīrīn* (Qāhirah: dar al-Kutub, 1978), 40. Dalam pandangan 'Alī al-Ṣabūnī istilah tafsir sendiri itu adalah *manhaj fī al-tafsīr* yaitu dengan cara al-īḍāḥ dan al-bayān sesuai dengan tingkat dan kemampuan mufasssīr. Lihat Muḥammad 'Alī al-Ṣabūnī, *al-Tibyan fī 'Ulūm al-Qur'an* (Bairūt: Dār al-Iftikār, 1990), 73. Pengayaan istilah metode tafsir juga dapat dilihat dari penjelasan Zarkashī dan Zarqānī, menurut Zarkashī metode penafsiran al-Qur'an merupakan sebuah system kerja yang didasari oleh seperangkat ilmu pengetahuan yang dapat menghasilkan pembacaan (pemahaman) terhadap makna-makna, serta melorkan hukum-hukum dan hikmah-hikmahnya. Lihat al-Zarkashī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (tt: Dār al-Kutub, tt), 13. Penjelasan yang senada dengan Zarkashī diutarakan oleh Zarqānī, dia menjelaskan bahwa metode penafsiran merupakan sebuah proses penelitian terhadap makna-makna al-Qur'an dengan cara mencari *dalālah* (sinkronisasi teks dengan teks lain yang menghasilkan makna) sejalan dengan apa yang dikehendaki Allah dalam batas kemampuan manusia. Lihat Al-Zarqānī, *Manāhil 'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'an* (Bairūt: Dār Ihyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, tt), 471.

³ Penafsiran al-Qur'an dengan cara menjelaskan ayat tanpa terkait dengan teks-teks riwayat, pada umumnya analisis makna ayat mendasarkan pada linguistic dan ijtihad. Lihat dan bandingkan al-Zarkashī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (tt: Dār al-Kutub, tt), 30. Muḥammad 'Alī al-Ṣabūnī, *al-Tibyan fī 'Ulūm al-Qur'an* (Bairūt: Dār al-Iftikār, 1990), 25.

⁴ Riffat Hassan menyusun tiga prinsip interpretasi: (1) *linguistic accuracy*, yaitu melihat terma dengan merujuk pada semua leksikon klasik untuk memperoleh apa yang dimaksud dengan kata itu dalam kebudayaan di mana ia dipergunakan, (2) *criterion of philosophical consistency*, yaitu melihat penggunaan kata-kata dalam Al-Qur'an itu secara filosofis konsisten dan tidak saling bertentangan, dan (3) *ethical criterion*, yakni bahwa praktik etis sesungguhnya harus terefleksikan dalam Al-Qur'an.

hermeneutik al-Qur'an feminis. Ada juga pendekatan sastra⁵ Amin al-Khūfī⁶ (w. 1966 M.), teori *ḥudūd*-nya Shahrūr, hermeneutik Naṣr⁷ (post-hermeneutik Amīn al-Khūfī). Pandangan al-Khūfī ini kemudian dikembangkan oleh Naṣr Ḥāmid Abu Zayd yang intinya studi al-Qur'an haruslah dikaitkan dengan studi sastra dan studi kritis.⁸ Metode mimesis⁹ ditawarkan oleh Hassan Ḥanafī¹⁰ (lahir 1935 M.) dengan mendaur ulang konsep hermeneutik kristiani dalam tradisi bible yang spesifik, temporal, dan realistik.¹¹ Banyak teori yang lahir dan berkontribusi langsung dalam

Lihat Riffat Hassan, "Women's Interpretation of Islam", dalam Hans Thijssen (ed.), *Women and Islam in Muslim Society* (The Hague: Ministry of Foreign Affairs, 1994), h. 116.

⁵ Dalam usahanya ini, al-Khulī sama sekali tidak bermaksud menyecajarkan status Al-Qur'an dengan teks sastra kemanusiaan, tetapi ia bermaksud menemukan angan-angan sosial kebudayaan Al-Qur'an dan hidayah yang terkandung dalam komposisinya sebagaimana telah ditangkap oleh Nabi Muhammad SAW. Tawaran metodologi al-Khūfī dituangkan dalam Amīn al-Khūfī, *Manāḥij al-Tajdīd fī al-Naḥw wa al-Balāghah wa al-Tafsīr wa al-Adab* (Qāhirah: Dār al-'Ilm, 1974). Lihat juga studi tentang pemikiran al-Khūfī yang dilakukan oleh M. Nur Kholis Setiawan, "Literary Interpretation of The Qur'an: A Study of Amin al-Khūfī's Thought", *Al-Jāmi' a Journal of Islamic Studies*. (Juni 2008). Bandingkan dengan penjelasan J.J.G. Jansen, *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt* (Leiden: E.J.Brill, 1974). Edisi Indonesia, *Diskursus Tafsir Al-Qur'an Modern*, terj. Hairussalim dan Syarif Hidayatullah (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997).

⁶ Amin al-Khūfī (w. 1966 M.) membangun wilayah hermeneutik teks dari *unthinkable* menjadi *thinkable*. Ia memperlakukan teks al-Qur'an sebagai kitab sastra Arab terbesar (*Kitāb al-'Arabiyyah al-Akbar*), sehingga analisis linguistik-filologis teks merupakan upaya penting untuk menangkap pesan moral al-Qur'an. Lebih lanjut tentang pemikiran al-Khūfī baca Muhammad Mansur, Amin al-Khūfī dan Pergeseran Paradigma Tafsir Al-Qur'an. *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadith*. Vol. 6, No. 2 Juli 2005

⁷ Studi tentang Naṣr banyak dilakukan oleh para sarjana muslim Indonesia salah satunya adalah Moch. Nur Ichwan. Dia membandingkan model interpretasi yang dilakukan Naṣr dan Shahrūr. Keterangan lebih lanjut lihat Moch. Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan al-Qur'an; Teori Hermeneutika Naṣr Ḥāmid Abū Zayd* (Jakarta: Teraju, 2003), cet. I

⁸ Studi tentang Al-Qur'an sebagai sebuah teks linguistik meniscayakan penggunaan studi linguistik dan sastra. Untuk melakukan proyek ini dia mengadopsi teori-teori mutakhir dalam bidang linguistik, semiotik dan hermeneutika dalam kajiannya tentang Al-Qur'an. Tentang Abu Zayd dalam konteks studi Al-Qur'an baca kajian Moch Nur Ichwan, *Meretas Kesarjanaan Kritis Al-Qur'an, Teori Hermeneutika Naṣr Abū Zayd* (Jakarta: Teraju, 2003).

⁹ Istilah dalam kajian sastra yang berpandangan bahwa karya sastra akan menjadi hidup dengan memproyeksikan kehidupan nyata dalam karya sastra. Lihat JS. Badudu, *Sastra* 45 (Jakarta: Balai Pustaka, 1950), 40.

¹⁰ Hasan Hanafi menawarkan metode tafsir tematik yang mendahulukan realita terlebih dahulu baru kemudian mencari jawaban dengan merujuk al-Qur'an dengan pendekatan disiplin ilmu-ilmu social dan linguistic. Keterangan lebih lanjut lihat Hasan Hanafi, Hal Ladaynā Nazariyya al-Tafsīr dalam *Qaḍāyā Mu'āsharah fī Fikrinā al-Mu'āṣir* (Qāhirah: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1976), Jilid I, 175-178. Bandingkan dengan terjemahan yang dilakukan oleh Eva F. Amrullah yang dimuat dalam *Jurnal Studi al-Qur'an*. Lihat Hasan Hanafi, ter. Eva M. Amrullah, "Dari Teks ke Aksi; Merekomendasikan Tafsir Tematik." *Jurnal studi Al-Qur'an*. Vol. I No. 1 (Januari 2006): 57-78.

¹¹ Teori Ḥanafī ini didasarkan pada konsep *asbāb al-nuzūl* (latar belakang turunnya ayat) yang memberikan makna bahwa realitas selalu mendahului turunnya wahyu. Dalam hermeneutik Al-Qur'an semacam ini, ilmu-ilmu sosial kemanusiaan serta unsur triadik (teks, penafsir dan audiens sasaran teks) menjadi demikian signifikan. Suatu proses penafsiran tidak lagi hanya berpusat pada teks, tetapi juga penafsir di satu sisi dan audiens di sisi lain. Menurutnya, penafsiran al-Qur'an haruslah dibangun atas pengalaman hidup di mana penafsir hidup dan dimulai dengan kajian atas problem manusia. Interpretasi haruslah dimulai dari realitas dan problem-problem manusia, lalu kembali kepada al-

membangun kemapanan metodologi tafsir *non-sufistik*. Hal ini berbeda dalam perkembangan metodologi tafsir sufistik. Tumbuh kembang teori-teori tafsir sufi dalam membangun universalitas penafsiran secara signifikan tidak sebanyak kajian ilmu tafsir nonsufi. Padahal kajian-kajian tasawuf menarik banyak pihak dalam mendiskusikannya dewasa ini dan ramai diperbincangkan dengan mengkombinasikan antara tasawuf dan psikologi modern. Sedangkan tasawuf merupakan *approach* dan landasan dan pendekatan dalam tafsir sufi. Seharusnya kajian tasawuf yang mendapat banyak perhatian masyarakat akademik mampu menjadi katalisator pembangkit perkembangan teori tafsir sufi dan metodologinya berkolaborasi dengan psikologi.

Metodologi tafsir sufi yang diaplikasikan Al-Qushairī mempunyai keunikan dalam penafsirannya. Penjelasan-penjelasan Al-Qushairī pada ayat-ayat al-Qur'an secara konsisten ditulis dengan gaya sastra Arab dengan sering mencantumkan syair. Para ahli di bidang sastra menyatakan bahwa sastra adalah hasil kreasi berdasarkan luapan emosi yang mampu menggunakan aspek estetik, baik yang didasarkan pada aspek kebahasaan maupun makna. Ali Badri menjelaskan sastra:

الادب كل شعراو نثر يؤثر في النفس ويهذب الخلق ويدعو الى الفضيلة ويبعد عن الرذيلة باسلوب جميل¹²

Sastra adalah setiap puisi atau prosa yang memberi pengaruh kepada kejiwaan, mendidik budi pekerti dan mengajak kepada akhlak yang mulia serta menjauhkan perbuatan yang tercela dengan menggunakan gaya bahasa yang indah’.

Kata syair diadaptasi dari bahasa Arab “shi’ir” (tahu, perasaan, merasa).

الشعر لغة من شعر- ويشعر- شعرا. وشعر الرجل اي علم و احسّ به¹³

Definisi syair dalam studi adab ada beberapa pandangan diantaranya Taha Husayn dia berpandangan bahwa syair merupakan ‘syair adalah susunan kallimat yang sangat terikat dengan irama dan pola, karena itu syair tersusun dari beberapa bagian bunyi harkat yang satu sama lain mempunyai kesamaan bunyi, baik bunyi harkat panjang maupun pendek.

الشعر هو الكلام الذي يعتمد لفظه على الموسيقى والوزن فيتألف من اجزاء يشبه بعضها بعضا في اطول والقصر والحركة¹⁴

Syair merupakan kalimat-kalimat yang tersusun dari lafadz dengan unsur keindahan (musik) yang kuat dan *wazan*. Kalimat-kalimat disusun dengan sedemikian rupa sehingga memberi efek multi makna (*shibh*) yang diakibatkan oleh keluwesan penggunaan *aṭwal*, *qaṣr* dan *ḥarakat*.

Qur'an untuk mendapatkan sebuah jawaban konseptual. Lihat Hassan Hanafi, *Dirāsāt Islāmiyyah* (Kairo: Maktabat al-Anjilu al-Miṣriyyah, 1981), 69.

¹² Louis Ma'lūf, *Al-Munjid* (Bairūt: Dār al-Mashrīq, 1977), 391.

¹³ Louis Ma'lūf, *Al-Munjid* (Bairūt: Dār al-Mashrīq, 1977), 391.

¹⁴ Ṭāhā Ḥusayn, et.al, *al-Tawjīh al-Adabī* (Qāhirah: Univ. Al-Azhar Press, 1985), 40.

Kata syair berasal dari bahasa Arab *shi'ir* yang disejajarkan dalam bahasa Indonesia dengan puisi. Dalam kajian adab (kesusastraan Arab) syair merupakan ucapan atau susunan kata yang “faṣīh” yang terikat pada rima (pengulangan bunyi) dan matra (unsur rima yang berpola tetap) dan biasanya mengungkapkan imajinasi yang indah serta berkesan dan memikat.¹⁵ Syair banyak digunakan para gnostik untuk menjelaskan kajian-kajian tasawuf karena syair mengungkapkan perasaan-perasaan penulisnya. *Dhawq* dan *infi'āl* para gnostik Islam sangat halus sehingga mereka membutuhkan media yang sangat halus pula untuk mengejawantahkan interpretasinya, dan syair dinilai sangat tepat dan representatif. Dalam tafsir sufi pun demikian, Al-Qushairī menggunakan banyak syair untuk menjelaskan interpretasinya, bahkan luapan-luapan syair yang bernada merindu tidak jarang ditampilkan untuk menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an.¹⁶

Syair adalah puncak keindahan dalam sastra, sebab syair adalah suatu bentuk gubahan yang dihasilkan dari kehalusan perasaan dan keindahan daya khayal, sehingga tidaklah begitu mengherankan jika bangsa Arab lebih menyenangi syair dibandingkan dengan hasil sastra lainnya. Unsur-unsur psikologi yang ditampilkan syair Al-Qushairī dalam penafsiran al-Qur'an sangat dipengaruhi oleh jiwa tasawufnya yang bersandar pada *maqām* dan *aḥwāl* sesuai dengan makna substantif ayat. Interpretasi Al-Qushairī emosional Al-Qushairī dibuktikan dengan penggunaan tafsir yang menggunakan pola prosa yang berima, sajak puisi dengan bahasa sastra yang melimpah. Sering juga menggunakan perumpamaan dan metafora yang sangat kuat ditambah dengan balutan syair-syair cinta jauh melebihi dari yang ditemukan dalam tafsir sufi lain tafsir al-Sulamī misalnya.

Model atau gaya Al-Qushairī dalam penafsirannya secara konsisten menggunakan gaya bahasa sastra yang Arab yang mengeksplorasi pengalaman-pengalam rohani. *Lata'if al-Ishārāt* karya Al-Qushairī menggunakan bahasa simbol yang dapat dipahami dengan halusnya perasaan. Simbol-simbol yang dituangkan dalam bahasa prosa dan syair dalam bentuk *ghazal-ghazal* (sajak syair) digunakan untuk menjelaskan al-Qur'an yang identik dengan perasaan-perasaan sufistik. Dalam surat al-Fātiḥah saja Al-Qushairī menggunakan bahasa-bahasa emosi dengan kata-kata kunci yang beraneka ragam. Aneka situasi kejiwaan sufi yang mendalam mampu memberi efek terhadap tingkah laku dan pikiran seseorang yang pada akhirnya membentuk sebuah perilaku yang dikendalikan oleh ketaksadaran yang membentuk pola kepribadian yang berpengaruh kuat terhadap jiwa. Al-Qushairī dengan jelas mengaktualisasikan kejiwaannya (*maqām* sufi) dalam *Lata'if al-Ishārāt*.

Bahasa irfani Al-Qushairī, khususnya *ghazal-ghazal* yang ia gubah dalam menjelaskan makna-makna perasaan jiwa dalam syair tafsirnya merupakan bahasa

¹⁵ Dewan Redaksi, *Ensiklopedi Islam 4* (Jakarta: PT. Ichtiar Baru van Hoeve, 1994), 340.

¹⁶ Lihat 'Alī Badī, *Muḥaḍarāt fī 'Ilm al-'Arūd* (Qāhirah: Univ. Al-Azhar Press, 1984), 4. Lihat juga Aḥmad Ḥasan Zayyāt, *Tarikh Adab al-'Arabī* (Qāhirah: Dār al-Naḥḍah, tt), cet. ke-25, 28. Lihat juga Aḥmad Iskandarī dan Muṣṭafā 'Inanī, *al-Wasīt al-Adab al-'Arabī* wa Tarīkhuh (Qāhirah: Dār al-Ma'āris, 1916), 295.

yang sarat dengan rahasia dan takwil.¹⁷ Dalam sisi sastra sufi Al-Qushairī bisa dikategorikan pujangga sufi sebagaimana Rumi. Bahasa-bahasa pujangga-arif seperti Rumi, Hafiz, Sa'di dan Baba Thahir juga kurang lebih sama, banyak mewariskan karya-karya kontemplatif yang sarat dengan takwil-takwil terhadap ayat dan hadis.

Bahasa Al-Qushairī merupakan bahasa tasawuf sebagai media menyingkap hakikat. Rahasia dan hermeunetika irfani Al-Qushairī dan pujangga-pujangga yang bercorak gnostik bersumber dari penjelasan makna-makna dan “keinginan” irfaninya. Oleh karena itu aplikasi bahasa yang dapat ditakwil dan sarat rahasia irfani pada syair Al-Qushairī lantaran bahasa rahasia dan hermeunetik untuk menjelaskan pelbagai keadaan dan keyakinan irfani, menjadi jelas dan benderang, penuh inisiatif merupakan tipologi esensial para urafa.

Dalam konteks ini Al-Qushairī dapat dikata sebagai mufasssir dan pujangga arif. Pujangga karena dalam proses kreatif takwil Al-Qushairī menggunakan media simbol, syair yang menyentuh perasaan, berkarakter, kuat dan kokoh dalam menjelaskan keinginan dan kondisi perasaannya. Rahasia multi makna dan tiadanya penentuan makna dalam *ghazal-ghazal*¹⁸ mencapai puncaknya. Teks yang sarat dengan rahasia, dari satu sisi, dengan makna teks. Dan dari sisi lain dengan pemahaman dan penerimaan pembaca dari teks tersebut terjalin erat. Sedemikian banyak pandangan, redaksi-redaksi baru dan segar yang digunakan Al-Qushairī. Proses kreatif takwil yang digunakan Al-Qushairī memberikan ketinggian rasa pada makna-makna trasendental dari *maqām* satu ke *maqām* yang lain.¹⁹ Aktualisasi

¹⁷ Lihat Muḥammad Abū al-Qāsim ‘Abd al-Karīm al-Qushairī, *Laṭā’if* Jilid I, cet. II, *Tafsir al-Qushairī* menjelaskan ayat-ayat dengan memakai bahasa syair dengan simbol-simbol yang mengandung kedalaman pemahaman tasawuf. Misalnya pada ayat ke 16 surat al-Barah Dia menggunakan tiga syair untuk menjelaskan ayat ini selain uraian-uraian yang sarat sentuhan-sentuhan tasawuf.

كنت السواد لمقلتي ... فبكى عليك الناظر
من شاء بعدك فليمت ... فعليك كنت أحاذر

¹⁸ Sebagai contoh praktik takwil simbolis terhadap ayat-ayat al-Qur’an. Rumi menjelaskan *aṣḥāb al-kaḥf* adalah wali-wali Tuhan. Rumi mengartikannya dengan pembenci tidur, setiap perubahan dan berdiri, mereka tergiring tanpa taklif dalam perbuatan. Pada perbuatan tanpa kabar ihwal *dhāt al-yamīn*, *dhāt al-shimāl*. Apa gerangan *dhāt al-yamīn*. *Dhāt al-Shimāl*, segala aktivitas raga. Keduanya dialami oleh Awliya. Tanpa berita ihwal keduanya bak suara Jika suaramu memperdengarkan kebaikan dan keburukan Dzatnya tiada kabar dari keduanya Tanpa syak bait-bait syair tersebut merupakan ungkapan sastra atas ayat 18 surah al-Kahf. “Dan kamu mengira mereka itu bangun padahal mereka tidur; dan Kami membalik-balikkan mereka ke kanan dan ke kiri (supaya badan mereka tetap terpelihara).” Rumi dengan ayat ini melakukan praktik aktualisasi alam taksadarnya dalam kerangka takwil sufi pada redaksi “*dhāt al-yamīn*” dan “*dhāt al-shimāl*.” Bentuk praktik itu tampak pada “*dhāt al-yamīn*” yang ditakwil sebagai perbuatan-perbuatan yang tak dihendaki (*gair iradī*) *Aṣḥāb al-Kahf* secara khusus dan para wali Tuhan secara umum. Dan *dhāt al-shimāl* ditakwil sebagai perbuatan-perbuatan yang dihendaki (*iradī*). Lihat, masnawi (Bairūt: Dar al-Qalam, 1987), 24.

¹⁹ Bandingkan komentar-komentar para peneliti Barat dalam hasil penelitian mereka. Lihat Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn ‘Arabi* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1969), 378. Lihat Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (USA: University of North Carolina Press, 1975), 67. Lihat Nicholas Heer, “Tafsir Esoterik Al-Qur’an Abū Ḥāmid al-Ghazaliy”, dalam Seyyed Hossen Nasr, *et. al.*, (Ed.), *Warisan Sufi*, terj. Gafna Raizha Wahyudi dari *The Heritage of Sufism*, (Yogyakarta: Pustaka Sufi), 294-295. Lihat Michael A. Sells (Ed.), *Early*

maqāmāt dan *aḥwāl* (pengalaman rohani) Al-Qushairī dengan sentuhan sastra menjadikan tafsir *Laṭā'if al-Ishārāt* punya ciri khusus dalam studi tafsir.

Perkembangan metodologi tafsir sufi mempunyai daya tawar yang relatif tinggi kepada masyarakat. Tafsir sufi menjadi kebutuhan “konsumtif” masyarakat Islam melihat fenomena maraknya masyarakat perkotaan dan pedesaan mencari ketenangan melalui praktek tasawuf dan tarekat. Mereka membutuhkan literatur-literatur tasawuf yang memberikan penceraha batin dan kedamaian di tengah-tengah hiruk pikuknya kehidupan modern. Kebutuhan literasi ini memberikan keuntungan terhadap pengembangan metodologi penafsiran sufi dengan tujuan supaya penafsiran sufistik dapat cepat diterima oleh masyarakat sesuai dengan kebutuhan psikis mereka. Orientasi produk-produk tasawuf ke dalam market Islami digagas oleh Farid El Asri, Vuilleminot, Anne-Marie. Asri dan timnya melakukan penelitian tentang kegiatan-kegiatan sufi yang dipentaskan baik dalam bentuk seni, seminar, maupun praktek-praktek ritual di Perancis, Amerika dan India pada tahun 2009. Kesimpulan yang dihasilkan adalah produk-produk tasawuf termasuk tafsir sufi-sebagai literature- yang menyentuh sisi psikologis secara langsung, sangat marketable untuk dikembangkan.²⁰ Melihat fenomena ini, metodologi tafsir sufi seharusnya berkembang mengimbangi kebutuhan masyarakat yang dinamis dengan aneka ragam suku, ras, budaya, politik dan geografi.²¹

Hal yang sangat disayangkan dari penemuan metode-metode tafsir yang baru terletak pada aplikasi dalam interpretasi yang dirasa mandul tanpa membuahkan karya tafsir, atau bahkan tidak konsisten dalam penafsiran. Senada dengan pernyataan ini Fejrian Yazdajird Iwanebel melakukan riset “Paradigma dan Aktualisasi Interpretasi dalam Pemikiran Muhammad al-Ghazālī. Kesimpulan yang dihasilkannya adalah aktualisasi metode baru dalam interpretasi al-Qur’an yang ditemukan para cendekiawan muslim mengalami keterputusan intelektual yang ditandai dengan kegagalannya dalam mengaplikasikan paradigmanya tersebut.²² Data yang disajikan oleh Iwanebel adalah karya dari hasil studi tokoh Muhammad al-Ghazālī yang merupakan salah satu pemikir terkemuka Ikhwanul Muslimīn yang dinilai beberapa kalangan memiliki gagasan progresif yang cenderung pada karakter akomodatif dan kontekstualis. Iwanebel dalam risetnya hendak menguji koherensi pemikiran para interpreter al-Qur’an yang terlihat dalam paradigma interpretasi dan aktualisasinya. Untuk melihat hal tersebut, Iwanebel menelaah karya-karyanya yang berkaitan dengan tafsir. Kesimpulannya, paradigma interpretasi ideal yang ditawarkan al-Ghazālī sebagai pisau analisis teks-teks al-Quran ternyata tidak sepenuhnya diaplikasikan. Bahkan dia cenderung

Islamic Mysticism (New Jersey: Paulist Press, 1996), diterjemahkan oleh D. Slamet Riyadi. dengan judul *Sufisme Klasik: Menelusuri Tradisi teks Sufi* (Bandung: Mimbar Pustaka, 2003). Cet I, 131.

²⁰Farid El Asri, Vuilleminot, Anne-Marie, “Le “World Sufism”: quand le soufisme entre en scène”, *Social Compass* 57. 4 (Dec 2010): 493.

<http://search.proquest.com/docview/846766863?accountid=133190>

²¹Farid El Asri, Vuilleminot, Anne-Marie, “Le “World Sufism”: quand le soufisme entre en scène”, *Social Compass* 57. 4 (Dec 2010): 493.

<http://search.proquest.com/docview/846766863?accountid=133190>.

²² Fejrian Yazdajird Iwanebel, “Paradigma dan Aktualisasi Interpretasi dalam Pemikiran Muhammad al-Ghazālī”, *Hunafa: Jurnal Studia Islamika* Vol. 11, No.1 (Juni 2014): 1-22.

menafsirkan ayat secara tekstualis. Sehingga muncul pertanyaan, dimana letak metode induktif interpretasi Alquran, yang menurutnya merupakan metode Qurani.²³

Bangunan metodologi yang dikembangkan para ahli 'ulum al-Qur'an dalam kerja penafsiran menghasilkan aneka ragam metode tafsir sekaligus corak (*lawn*)²⁴ tafsir. Teori-teori (*al-qawa'id*) yang ditawarkan para ahli sebenarnya terpengaruh oleh kesemestaan makna ayat-ayat al-Qur'an, tanpa batas makna yang dikandung (multi understanding-*dhū al-wujūh*)²⁵ yang dalam kajian sufi masuk dalam kajian *al-ramz* (bahasa alegoris). Setiap kata dalam ayat al-Qur'an mengandung dimensi makna yang tak terhingga bagi mereka yang mampu menembusnya (baca:memahaminya). Para mufassir klasik sebenarnya sudah mencontohkan kerja penafsiran yang kemudian di-*upgrade* (baca: reformulasi) oleh para ahli '*ulūm al-Qur'ān*' dewasa ini. Bukti yang dapat disajikan adalah tumbuhnya ragam tafsir dari berbagai disiplin ilmu. Ada tafsir dengan corak sejarah-*Jāmi' al-Bayān fī Tafsir al-Qur'ān*²⁶ karya Ibn Jarīr al-Ṭabarī²⁷ (224-310 H/839-923 M), karya tafsir dengan

²³ Fejrian Yazdajird Iwanel, "Paradigma dan Aktualisasi Interpretasi dalam Pemikiran Muhammad al-Ghazālī", *Hunafa: Jurnal Studia Islamika* Vol. 11, No.1 (Juni 2014): 1-22. Baca abstract Abstract. Muḥ ammad al-Ghazālī is one of the prominent thinkers of Ikhwān al-Muslimin. He has been regarded by some scholars to possess progressive ideas and accomodative and contextual character. This paper, examines the coherency of al-Ghazālī's thought of interpretation and his paradigm manifested in his works on exegesis. In conclusion, the ideal interpretation paradigm offered by al-Ghazālī as knife analysis of the Koran texts is not fully applied. In fact, he intends to interpret the verses of the Koran textually. The question is where the inductive method of interpretation of the Koran which he thinks as the Qur'anic method. There is a discontinuity of thought which al-Ghazālī does not realize in reference to his paradigm for his interpretation.

²⁴ Corak tafsir merupakan pendekatan (approach) yang dipakai mufasir dalam metode menafsirkan ayat al-Qur'an. Al-Farmawi memetakan corak tafsir ke dalam tujuh tipe, antara lain: *al-ma'thūr*, *al-ra'y*, *sūfī*, *fiqhī*, *falsafī*, *'ilmī*, dan *adab ijtima'ī*. pandangan al-Farmawi menuai kritikan dari ahli yang lain karena tafsir al-ma'thūr dan al-ra'y lebih sesuai dalam kategori *ṭarīqah* atau metode bukan corak atau *lawn*. Bandingkan dua kutub perbedaan ini dalam membahas istilah metode (tariqah) dan lawn (corak-approach) dalam: Al-Farmawi, *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mawḍū'ī* (Qāhīrah: Dār al-Kutub al-'Arabīyyah, 1976), 18. Amin al-Khūfī, *Manāhij Tajdīd Naḥw wa al-Balāghah wa al-Adab* (Qāhīrah: Dār al-Ma'rīfah, 1961), 285.

²⁵ Abdul Mustaqim, *Madzahibut Tafsir :Peta Metodologi Penafsiran Alquran Periode Klasik Hingga Kontemporer* (Yogyakarta: Nun Pustaka, 2003), 15

²⁶ Metode penafsiran yang dipakai Ibn Jarīr adalah metode tafsir bi al-ma'thūr yaitu menjelaskan dengan cara mencantumkan riwayat-riwayat penafsiran para tabi'in, sahabat, dan Nabi Muhammad. Kitab tafsir ini dinilai oleh para pengkaji al-Qur'an sebagai tafsir yang paling lengkap dari sisi historis, kelemahannya riwayat-riwayat dan sejarah yang dicantumkan oleh mufasir kurang diteliti dengan pendekatan kesahihan riwayat hadith. Hal ini mengakibatkan tafsir ibn Jariri banyak menuai kritik dari para kritikus tafsir dari sisi ta'dil dan tarjih. Tafsir ibn jarir dinilai memuat banyak riwayat-riwayat israiliyyat yang debatable kesahihannya. Lihat Muḥammad ibn Jarīr al-ibn Yazīd ibn Khālīd Abū Ja'far, *Jāmi al-Bayān 'an Ta'wīl Āyāt al-Qur'ān* (Bairut: Dar al-Fikr, 1404). Bandingkan dengan analisis yang ditulis oleh Hamim Ilyas. Lihat Hami Ilyas, *Studi Kitab Tafsir* (Yogyakarta: Teras, 2004), cet ke-1, 31.

²⁷ Nama lengkapnya adalah Abū Ja'far Muḥammad ibn Jarīr ibn Yazīd ibn Ghafīb al-Ṭabarī al-Amulī lahir di kota Amul ibu kota Tabaristan, Iran. Lahir pada tahun 223 H (antara 838 dan 839 M) meninggal pada tahun 310 H / 923 M dalam usia 85 tahun. Banyak karya yang dihasilkan dalam berbagai cabang ilmu. Khusus di bidang studi al-Qur'an yaitu: *Faṣl al-Bayān fī al-Qira'āt* kitab ini membahas tentang studi al-Qur'an di bidang qiraat / ilmu membaca al-Qur'an, *Jāmi' al-Bayān fī*

nuansa fiqh-*Tafsīr Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*²⁸ yang ditulis oleh al-Qurtubī (w. 671)²⁹ tafsir kebahasaan-*Tafsīr al-Kashshāf*³⁰ karya Zamakhsharī³¹ (lahir 467 H / 1075 M), tafsir sufi-*Tafsīr al-Qur'ān* yang ditulis Sahl al-Tustarī³² (w. 283 / 986) dan lain-lain. Masih banyak ragam produk tafsir lain sebagai bukti bahwa pemahaman al-Qur'an memang sangat berkaitan dengan kompetensi penafsir. Aneka ragam metode tafsir yang dimunculkan dalam tradisi keilmuan Islam – ditandai dengan lahirnya satu produk tafsir dari para ahli- sebenarnya bermuara pada aktualisasi nilai-nilai spiritual al-Qur'an.³³ Walaupun banyak juga para peneliti di luar Islam yang mendedikasikan waktu dan pengetahuannya dalam dimensi akademisi saja tanpa berorientasi kepada spiritualitas al-Qur'an.

Dinamika penafsiran dalam tradisi keilmuan Islam menurut Josep Bleicher dipengaruhi oleh perbedaan asumsi dan kondisi prapaham interpreter terhadap al-

Tafsīr al-Qur'ān bidang tafsir, *Kitāb al-Qira'āt* buku ini membahas tentang studi perbedaan Qiraat berdasarkan letak geografi guru-gurunya. Lihat: 'Abd al-Mun'im al-Namr, *Ilm al- Tafsir kaifa Nasha'a wa Tatawwurh ila asrina al-Hadir* (Bairūt: Dār al-Kitāb al-Lubnanī, 1995), 120. Lihat juga Mahmud Fahmi, *Tarikh al-Turath al-'Arabī* (Hijāz: tnp, 1983), 167-168.

²⁸ Kitab tafsir ini berjudul lengkap *Al-Jami li Ahkam al-Qur'an wa al-Mubayyin lima tadammanah al-Sunnah wa Ayi al-Furqan*. Lihat Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn Aḥmad Abū Bakr ibn Faraj al-Qurtubī, *Tafsīr Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān* (Qāhirah: Dār al-Shu'ūb, 1372 H)

²⁹ Nama lengkapnya Abū 'Abd Allāh Ibn Afīmad Ibn Abū Bakr Ibn Farḥ al-Anṣārī al-Khazrajī al-Qurtubī al-Malikī. Tahun kelahirannya sulit ditelusuri karena para ahli dan penulis biografi tidak menyebutkannya. Wafat tahun 671 H di kota Maniyyah Ibn Ḥasīb Andalusia. Mazhab fiqh mengikuti Imam Maliki

³⁰ Kitab tafsir ini judul lengkapnya adalah *al-Kashshāf 'an Haqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl*. Kitab tafsir ini lebih dikenal dengan nuansa sastra kebahasaannya. Subḥī al-Ṣālīḥ membuat komentar bagus mengenai metodologi dan studi tafsir al-Kashshāf. Kesimpulan komentarnya: Kesitimewaan metode yang dipakai mufasir dalam al-Kashshāf mampu menjelaskan kemukjizatan al-Qur'an dari sisi sastra Arab (kajian linguistik/al-balāghah). Lihat Subḥī al-Ṣālīḥ, *Mabahith fī 'Ulum al-Qur'an* (Bairūt: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 1972), 120. Bandingkan dengan terjemahan tim Pustaka Firdaus, *Membahas Ilmu-Ilmu Al-Qur'an* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996), 390.

³¹ Nama lengkapnya 'Abd al-Qāsim Maḥmūd Ibn Muḥammad Ibn 'Umar al-Zamakhsharī. Dia lahir Zamakhshar daerah Khawarizmī pada hari Rabo 27 rajab 467 H / 18 maret 1075 M. bertepatan dengan masa pemerintahan Sultan Jalaluddin Abi al-Fath Malik Shah dengan perdana menteri Nizam al-Mulk yang mana pemerintahan ini sangat intens dalam kegiatan diskusi-diskusi ilmiah. Bidang keahliannya adalah bahasa dan sastra Arab, logika, filsafat dan ilmu kalam. Lihat Shihābuddīn 'Abdullāh Yaqūt al-Ḥamawī, *Mu'jam al-Buldān* (Bairūt: Dār al-Ṣādir, tt), Jilid 3, 148. Informasi ini juga dapat ditelusuri dalam M. Hotsma, et.al. (ed.), *First Encyclopedia of Islam 1913 – 1936* (Leiden: E.J. Brill, 1993), 1205. Peneliti mendapatkan teks ini dari copy yang dengan kemurahannya salah seorang mahasiswa Lieden mau meminjamkannya kepada peneliti.

³² Nama lengkapnya Muḥammad Sahl Ibn 'Abdullāh al-Tustarī lahir di kota Tustar yang kemudian menjadi nama nisbahnya. Meninggal di Basrah. Karya tafsirnya secara garis besar memuat tentang jalan mendaki ketuhanan yang gagasan-gagasannya banyak dipengaruhi Dhun-Nūn al-Miṣrī. Lihat komentar Michael A. Sell, ed. *Early Islamic Mysticism* (New Jersey: Paulist Press, 1996). Dialih-bahasakan D. Slamet, *Susfisme Klasik Menelusuri Tradisi Klasik* (Bandung: Mimbar Pustaka, 2003).

³³ Penafsiran dengan motif aktualisasi nilai-nilai al-Qur'an demi memperoleh ridha-Nya dalam pandangan Suyuti masuk dalam kategori al-rāsikhūn fī al-'ilm (QS. Ali Imran/3:7). Ada juga penafsir yang mempunyai motif lain yang mencederai khazanah keilmuan Islam. Lihat Jalaluddin al-Suyuti, *Al-Itqan fī 'Ulum al-Qur'ān* (Bairut: Dār al-Nashr, 1985)

Quran.³⁴ Pandangan yang serupa juga dilontarkan oleh William C. Chittick³⁵ bahwa tafsir sebagai sebuah kerja penafsiran, bermaksud menjelaskan makna teks, namun tentu tidak terlepas dari *prior teks* berupa persepsi, latar belakang pendidikan, budaya³⁶, ekonomi dan letak geografis bahkan ideologi sang mufasir.³⁷ Perbedaan corak penafsiran juga disebabkan perbedaan keahlian yang dimiliki oleh masing-masing mufassir. Faktor-faktor tersebut dikategorikan sebagai faktor eksternal dan internal munculnya mazhab-mazhab tafsir.

Produk-produk tafsir dari masa ke masa dengan berbagai macam corak sebenarnya mengibarkan bendera yang sama, yaitu para mufasir mengajak komunitasnya masing-masing untuk kembali kepada jalan Allah. Tafsir fiqh menjelaskan jalan menuju Allah dengan pendekatan fiqh, tafsir “sejarah” ibn Jarīr menjelaskan peristiwa-peristiwa dahulu agar pembaca dapat menyusuri jalan menuju Allah melalui pendewasaan sejarah. Tafsir sufi lebih eksplisit lagi menjelaskan ayat-ayat al-Qur’an dengan pendekatan kejiwaan. Tujuan tasawuf adalah mendekatkan diri sedekat mungkin dengan Allah sehingga ia dapat melihat-Nya dengan mata hati. Tasawuf mengajak para pembaca (reader) untuk ikut masuk tenggelam dalam pendekatan diri kepada Tuhan.³⁸

Perkembangan tafsir sufi yang secara metodis agak tertinggal³⁹ dibanding tafsir non sufi mempunyai daya pikat unik dengan fenomena maraknya kajian-kajian tasawuf, yang seharusnya berbanding lurus dengan perkembangan metodis tafsir sufi. Metodologi yang dibangun dalam tafsir *bi al-isharī* atau tafsir sufi lebih bersifat persona⁴⁰ atau meminjam istilah Connolly- *subjektif transempiris* ⁴¹.

³⁴ Josep Bleicher, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as method, Philosophy and Critique* (London: Routledge and Kegan Paul, 1980), 1-3. dikutip dari Ilham B. Saenong *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir al-Qur’an menurut Hassan Hanafi* (Jakarta: Teraju, 2002), 94

³⁵ William C. Chittick lahir di Connecticut, meraih Ph.D dalam bidang Sastra Persia Tehran University pada tahun 1974. Dia adalah suami dari Sachiko Murata, seorang pengkaji teosofi cina yang lama belajar di Iran. Dia mengajar perbandingan agama di departemen Humaniora di Tehran’s Aryamehr Technical University dan meninggalkan Iran sebelum revolusi Iran 1979. Dia menjadi asisten editor Encyclopedia Iranica selama 3 tahun. Sejak 1983 mengajar studi agama di State University of New York, Stony Brook.

³⁶ Tradisi keilmuan fiqh mengatakan bahwa budaya merupakan aspek penting dalam pembentukan hukum. Kaidah fikih mengatakan “tradisi bisa menjadi hukum (*al-Adat al-Muhakkamah*). Lihat ‘Abd al-Wahab Khalaf, *Ilmu Uṣūl Fiqh* (Kuwait: Dar al-Ma’arif, 1968), 90.

³⁷ William C. Chittick *Hermeneutika Penafsiran Ibn Arabi*, terj. Ahmad Nijjam dkk, (Yogyakarta: Qalam, 2001), vi. Lihat Aminah Wadud Muhsin, *Perempuan dalam al-Qur’an* terj. Y. Rudianto (Bandung: Pustaka, 1994), 1. dikutip dari Ilham B. Saenong *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir al-Qur’an menurut Hassan Hanafi* (Jakarta: Teraju, 2002), 94

³⁸ Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* (Depok: UI Pers, 2002), 25.

³⁹ Data yang diperoleh penulis, diantara jurnal-jurnal internasional dalam rumpun ilmu (subjek) Qur’anic Studies dan Islamic Studies lebih sering meneliti tentang tafsir dengan pendekatan social. Sedangkan tema-tema tafsir sufi banyak diteliti dengan pendekatan sejarah, filsafat dan tasawuf, dan sastra dalam rumpun ilmu (subjek) filsafat.

⁴⁰ Ignaz Goldzihier (1850-1921) menyimpulkan hasil risetnya tentang tradisi penafsiran dalam Islam bahwa terdapat lima kecenderungan penafsiran. Salah satu nya adalah tafsir mistik yang dilakukan oleh para sufi yang sangat bersifat personis dan ideologis. Dia menjelaskan ada lima kecenderungan penafsiran. *Pertama* penafsiran dengan bantuan hadits dan para sahabat Nabi yang lebih dikenal dengan istilah *tafsir bi al-ma’tḥūr*. *Kedua* penafsiran dogmatic, yaitu penafsiran dengan

Seorang peneliti tentu lebih mendahulukan akurasi data seobjektif mungkin dan sebaliknya menghindari subjektifitas. Hal inilah yang mungkin menjadi alasan “daur ulang” metodologi tafsir sufi tidak sesemarak tafsir non sufi karena mereka mempersepsikan data tafsir sufi sebagai data yang cenderung tidak objektif dan justru subjektif. Di sisi yang lain kita bisa melihat al-Qur’an sendiri mempunyai potensi yang sangat besar ditafsirkan secara *ishārī* (baca:sufi). Realita sakralitas al-Qur’an sebagai nilai jiwa spiritualitas muslim justru seharusnya mendongkrak laju perkembangan metodologi tafsir sufi. Al-Qur’an sebagai kitab ideologi yang menuntun psiko (baca:psiko-keagamaan/*religious psychology*)⁴² manusia menuju Tuhan dapat dipertimbangkan sebagai satu pijakan kajian -perdebatan- objektifitas tafsir sufi. Pengalaman-pengalaman mistis yang dikembangkan oleh para sufi dalam wujud tafsir sufi dapat dikategorikan dalam data objektif studi psikologi keagamaan (*religious psychology*). Connolly menyetujui pernyataan ini dengan mengklasifikasikan data psikologi ke dalam dua varian, data psikologi agama (*psychology of religion*) dan data psikologi keagamaan (*religious psychology*). Connolly menyebut data-data keagamaan itu dengan istilah realita transempiris yang berupa data-data psikologi yang bersifat *sacred*, spiritual, *nominous divine*, transenden dan supernatural. Tafsir sufi konsisten dalam realita psikologis, spiritual, sacred dan transenden. Ini artinya kajian metodologi tafsir sufi akan lebih objektif masuk melalui pintu psikologi keagamaan (*religious of psychology*).

Tafsir sufi memuat aneka konsep psikologi sufi yang berbeda dengan psikologi sekuler yang sebenarnya secara konseptual dapat dipertemukan dengan baik. Titik temu itu nanti akan mengerucut kepada pendekatan psikologi yang dipakai oleh mufasir sufi. Dalam psikologi alat analisis yang digunakan adalah semata-mata kemampuan intelektual untuk menemukan dan mengungkapkan asas-asas kejiwaan⁴³, manusia tidak lebih dari organisme tubuh, pikiran berkembang dan berasal dari sistem syaraf tubuh; tidak mengakui dimensi spiritual. Sebaliknya dalam psikologi sufi, elemen terpenting dalam diri manusia adalah “hati spiritual”,

pendekatan teologis. Ignaz menempatkan tafsir al-Zamakhshari dengan tipe penafsiran dogmatik. Ini artinya bahwa rasionalitas penafsiran yang digagas oleh al-Zamakhshari lebih banyak bertendensi dogma atau keyakinan teologisnya. *Ketiga* penafsiran mistik, termasuk dalam tafsir ini adalah *tafsir ikhwān al-ṣafā*. *Kempat* penafsiran sectarian, yaitu penafsiran yang ditulis untuk memperkuat mazhab atau aliran tertentu. Dan *kelima* adalah penafsiran modernis. Lihat Ignaz Goldzihier, *Madhāhib al-Tafsīr al-Islāmī* (Bairūt: Dār al-Iqrā’, 1983), 124.

⁴¹ Istilah transempiris digunakan oleh Peter Connolly untuk untuk menyebut realita data psikologi yang bersifat semi empiris. Connolly menyebut realita transempiris berupa data-data psikologi yang bersifat *sacred*, spiritual, *nominous divine*, transenden dan supernatural. Lihat Peter Connolly, “Pendekatan Psikologis”, dalam *Aneka Pendekatan Studi Agama*, ed. Peter Connolly (Yogyakarta: LkiS, 2002), Cet. I, 195.

⁴² Connolly membedakan istilah psikologi agama (*psychology of religion*) dengan psikologi keagamaan (*religious psychology*). Psikologi keagamaan (*religious psychology*) mengacu penggunaan metode dan data psikologis oleh orang yang agamis dengan tujuan memperkaya dan atau membela keyakinan-keyakinan, pengalaman dan perilaku keagamaan. Sedangkan psikologi agama (*psychology of religion*) mengacu kepada penerapan metode-metode dan data psikologis ke dalam studi keyakinan, pengalaman dan sikap keagamaan. Lihat Peter Connolly, “Pendekatan Psikologis”, dalam *Aneka Pendekatan Studi Agama*, ed. Peter Connolly (Yogyakarta: LkiS, 2002), Cet. I, 193.

⁴³ Robert Frager, *Heart, Self & Soul. The Sufi Psychology of Growth Balance & Harmony*, penerj. Hasmiyah Rauf (Jakarta: Serambi, 1999), cet. ke-1, 43.

tempat institusi batiniyah dan kearifan. Penggambaran tentang sifat manusia dalam psikologi hanya memusatkan perhatiannya pada keterbatasan manusia dan tendensi-tendensi neurotik, seperti yang diungkapkan oleh psikologi klinis, atau pandangan psikologi humanistik tentang keperibadian manusia hanya didekati melalui nilai-nilai kebaikan lahiriyah dan sifat positif dasar manusia. Sedangkan psikologi sufi menganggap manusia punya dua potensi yakni potensi tinggi yang jauh melebihi malaikat dan potensi rendah yang jauh lebih rendah dari binatang. Oleh karenanya, perlu metode untuk meningkatkan derajat spiritual kita, yaitu meniti jalan perang suci batiniyah dan *riyāḍah* batiniyah dengan mengendalikan nafsu menuju puncak jalan sufi.⁴⁴ Inilah tujuan dari orientasi tafsir sufi mengembangkan psikologi sufi menuju kepada Allah melalui interpretasi al-Qur'an.

Spiritualitas hati yang digagas oleh tafsir sufi berdampak pada metode yang digunakan dalam menjelaskan makna-makna al-Qur'an. Pengelolaan jiwa merupakan faktor penting dalam menghasilkan tafsir sufi tentu melalui tahapan penguasaan 'ulūm al-Qur'an. Ciri khas yang ditampilkan oleh tafsir sufi adalah verbalisasi simbol-simbol yang dikemas dengan bahasa sastra. Tentu apa yang ditulis menggambarkan apa yang ada di dalam hati, karena para mufasir sufi berbicara apa adanya, apa yang dirasakan. Perasaan itulah yang kemudian melatarbelakangi lahirnya tafsir sufi oleh seorang yang ahli dalam bidang 'ulum al-Qur'an selain dia mendayagunakan dengan baik potensi hati dan perasaannya. Peran psikologi sangat memberi ruang kepada kajian tafsir sufi untuk menjelaskan apa yang dirasakan adalah apa yang ditulis, apa yang ditulis adalah hasil karyanya, sedangkan rangkaian yang menghubungkan antara mufasir sufi-hasil karya-psikologinya merupakan metode yang dibangunnya.

Faktor pengalaman kejiwaan sebagai faktor penting dalam metode tafsir emosional memberi ruang positif kepada kajian psikologi untuk berkolaborasi dengan tafsir sufi ataupun sebaliknya. Tidak menutup kemungkinan tasawuf dan tafsir sufi memberikan kontribusi teori dalam kajian psikologi. Penelitian-penelitian yang menyedot perhatian adalah para peneliti mencoba membuktikan korelasi kekuatan spiritual sebagai pengalaman kejiwaan dengan kesehatan fisik dan kecerdasan interpretasi. Pengalaman spiritual dapat dikembangkan menjadi satu alat baca –walaupun bersifat subjektif– dalam memahami teks al-Qur'an. Sebuah penelitian empiris yang dilakukan oleh Sedigheh Iranmanesh; Batool Targari; Mohammad Ali Cheraghi tentang pengembangan dan pengujian pemeliharaan spiritual membuktikan bahwa manusia mempunyai sisi lain dari jasmani yaitu jiwa yang mampu dikembangkan kecerdasan interpretasi dan dorongan hidup lebih lama. Penelitian ini dilakukan oleh Iranmanesh dan kawan-kawan dengan metode kuisioner dan wawancara mendalam kepada para pasien rumah sakit di Iran. Menurut Iranmanesh jiwa kondisi jiwa dapat ditelusuri melalui pengalaman-pengalaman yang diceritakannya. Untuk membuktikan kesimpulannya secara empiris Iranmanesh membuat Record pengalaman pasien rumah sakit yang diambil sebagai data kemudian divalidasi dengan skala persepsi empat komponen yang telah diidentifikasi: (1) pasien sebagai makhluk yang bermakna dan makhluk yang

⁴⁴ Robert Frager, *Heart, Self & Soul. The Sufi Psychology ...*, 43.

punya harapan, (2) pasien sebagai makhluk yang mempunyai hubungan sosial, (3) pasien sebagai makhluk religius, dan (4) pasien sebagai makhluk otonom (bebas berkehendak). Hasilnya adalah para pasien mengekspresikan pengalamannya dengan varian yang berbeda tetapi sama dalam bentuk pengungkapan emosionalnya.⁴⁵ Pengalaman dapat menyumbangkan sedikit banyak interpretasi dalam proses apapun termasuk metode penafsiran. Walaupun orang awam yang sama sekali tidak memahami metode tafsir tetapi mempunyai pengalaman spiritual maka dia mempunyai potensi legal untuk mengekspresikan pengalaman itu melalui pembacaan al-Qur'an. Tentu jika ekspresi "pembacaan" al-Qur'an yang tidak dilengkapi dengan perangkat kerja penafsiran tidak masuk dalam kategori tafsir, tetapi masuk dalam kategori pembacaan subjektif yang dapat dibenarkan jika tidak bertentangan dengan *qawā'id al-tafsīr* (kaidah-kaidah penafsiran al-Qur'an).

Pengalaman mistis dikategorikan dalam data yang subjektif tetapi dapat diukur secara empiris. Penelitian yang dilakukan oleh Katherine A MacLean, Jeannie-Marie S Leoutsakos, Matthew W Johnson, Roland R Griffiths mengutakan statemen ini. MacLean dan timnya meneliti sejauh mana pengalaman mistis dapat diukur digambarkan dan diceritakan melalui efek halusinasi dengan mengkonsumsi jamur psilocybin yang mengandung senyawa halusinogen. Hasilnya efek halusinasi mengacu kepada pengalaman mistis para peserta observasi yang dikategorikan ke dalam empat faktor; yaitu mood positif, transendensi waktu/ruang, infability, reliabilitas internal yang berkorelasi dengan mistisime. Kategorisasi yang dilakukan oleh MacLean menunjukkan bahwa pengalaman mistis yang dalam tasawuf disebut *aḥwāl* dan *maqāmāt* secara empiris dapat dibuktikan.⁴⁶ Artinya pengalaman tasawuf dapat memberikan kontribusi dalam kerja penafsiran sufi.

Orientasi psikologi sufi dalam membaca teks al-Qur'an secara kontinyu menjadikan keimanan (baca: spiritualitas) berada dibalik beragam penampakan teks. Transenden menjadi dasar tempat berpijak seseorang dalam hubungannya yang benar antara dia sendiri, teks, alam semesta dan Tuhan.⁴⁷ Berbeda dengan psikologi barat yang beranggapan bahwa puncak keahlian manusia, jalan memperoleh pengetahuan dan kearifan, dapat diperoleh dengan nalar logika; hampir segenap pengetahuan hanya dapat dikemukakan lewat sistematika rasional yang ditata secara logis. Psikologi sufi memahami bahwa sistematika kalimat-kalimat rasional bersifat terbatas, kondisi spiritual-lah yang melampaui penjelasan rasional.

Tafsir sufi berbasis psikologi sufi mengandung kearifan dari pengalaman dan petunjuk berabad-abad lamanya, yang melahirkan bermacam ragam gaya bersenandung "meditasi" dan disiplin spiritual lainnya, telah tumbuh ditengah-tengah berbagai ras dan budaya yang berbeda. Tasawuf merupakan tradisi multikultural bagi semua orang, ia tidak menjadi spiritualitas elitis. Banyak para

⁴⁵ Iranmanesh, Sedigheh; Tirgari, Batool; Cheraghi, Mohammad Ali, "Developing and Testing a Spiritual Care Questionnaire in the Iranian Context", *Journal of Religion and Health* 51. 4 (Dec 2012): 1104-16.

⁴⁶ Katherine A MacLean; Jeannie-Marie S Leoutsakos; Matthew W Johnson; Roland R Griffiths, "Factor Analysis of the Mystical Experience Questionnaire: A Study of Experiences Occasioned by the Hallucinogen Psilocybin", *Journal for the Scientific Study of Religion* 51. 4 (Dec 2012): 721.

⁴⁷ Robert Frager, *Heart, Self & Soul. The Sufi Psychology...*, 43.

sufi besar buta huruf, tetapi punya kualitas ruhani. Jadi yang dinilai bukan pakaian luar yang bersifat eksoteris, tetapi yang terpenting adalah punya kualitas hati Dimensi ruh yang dikaji dalam psikologi tasawuf, sebenarnya masuk dalam garapan psikologi. Ruh termasuk bidang kajian agama, khususnya tasawuf Islam. Tetapi kajian-kajian tasawuf, seperti Al-Qushairī mengungkap adanya wilayah “transformasi” atau “wilayah perubahan” antara kesadaran biasa yang termasuk dimensi kejiwaan dengan kesadaran lain yang termasuk “alam hakikat”. Wilayah peralihan ini dapat dialami, dicapai dan dapat disadari oleh seseorang dalam kondisi yang khusus. Wilayah ini dinamakan psiko-spiritual. Psiko-spiritual adalah istilah Hanna Dhumhana Bastaman yang ia analisis dari pandangan al-Ghazālī tentang wilayah peralihan dari dimensi akal dan kesadaran dengan dimensi keruhanian (dzawq dan alam supra- sadar).⁴⁸

Pengalaman spiritual al-Hallaj, Ibn ‘Arabi, Abū Yazīd al-Bastamī yang sulit dipahami dengan kata-kata dalam bahasa verbal, telah mengalami penyatuan dirinya dengan asma-Nya dan sifat-Nya (yatazalla bi ‘asmaihi wa sifatihī) yang memunculkan teori *ḥulūl*, *ittihād* dan *wahdat al-wujūd* adalah wilayah yang mungkin dapat dikaji dalam perspektif psikologi sufi. Dalam pandangan dunia sufi, manusia terdiri atas dua dimensi: dimensi kasar (katsif) dan materi lembut (lathif); yang pertama disebut dengan istilah “tabi’at” (*ṭab/ṭabi’ah*) dan bermakna dimensi material; kedua, mengacu pada batin manusia atau organ-organ spiritual, yaitu lathaif, sejenis psikologi batin. Organ-organ spiritual (lathaif) ini menjadi konsep dasar psikologi sufi yang akan dianalisis dalam tulisan ini. Konsep dasar sufi tersebut adalah: Hati, Diri dan Jiwa (Ruh). Shigeru Kamada dalam tulisannya menyebutnya dengan lathaif dasar, yaitu: Nafs, Qalb, Ruh, Sirr al-Sirr (rahasia dari segala rahasia).⁴⁹ Orientasi filosofis Psikologi sekuler adalah manusia sebagai pusat kehendak dan pusat relasi (anthroposentris), sedangkan Psikologi Tasawuf beranggapan bahwa pusat segala kehendak dan sumber relasi adalah Tuhan (theosentris).⁵⁰

Metodologi tafsir sufi dapat ditelusuri melalui karya-karya tafsir sufi⁵¹ yang dalam pandangan masyarakat akademik Barat menyebutnya sebagai tafsir

⁴⁸ Robert Frager, *Heart, Self & Soul. The Sufi Psychology...*, 43.

⁴⁹ Shigeru Kamada, *A Study of The Term Sirr [secret] in Sufi Lathaif Theories*. Terj. Ms. Nasrullah yang dimuat dalam orient, vol. xix, 1983 dimuat kembali dalam jurnal Studi-studi Islam Al-Hikmah, yayasan Muthahhari, vol. VI/1995, 58.

⁵⁰ Robert Frager, *Heart, Self & Soul. The Sufi Psychology...*, 43.

⁵¹ Tafsir sufi diistilah juga dengan tafsir esoteric oleh beberapa ahli kajian islam Barat. Tafsir esoterik merupakan segala bentuk penafsiran yang berupaya menggali makna batin Al-Qur’an, makna yang tersenbunyi di balik lafaz al-Qur’an. Beberapa penelitian telah memperkuat hal itu. Henry Corbin menggunakan istilah tafsir esoterik ketika mengkaji *al-Futuhat al-Makkiyyah* tentang sufisme Ibn ‘Arabī. Habil, dan Hudgson menggunakan kata “*esoteric*” untuk membedakan tafsir-tafsir yang bersifat literal, eksternal, dan lahir dengan tafsir yang ditulis oleh para sufi. Tafsir sufi tafsir disebut juga tafsir Ishāri, secara etimologis berasal dari asal kata ashāra-yushiru-isharatan yang berarti memberi isyarat atau petunjuk. Jadi kata “Isyari” berfungsi sebagai keterangan sifat bagi lafal “tafsir” dengan demikian “tafsir Isyari” berarti: sebuah penafsiran al-Qur’an yang berangkat dari isyarat atau petunjuk. Para ahli tasawuf inilah yang banyak menafsirkan al-Qur’an melalui isyarat yang mereka terima. Oleh karena itulah “tafsir Isyari” disebut juga “tafsir sufi”. Lihat Bandingkan penjelasan beberapa ahli yang berkomentar tentang tafsir esoteric dan tafsir batin. Lihat Henry Corbin, *Creative*

esoterik⁵², tafsir mistik (mysticism exegesis), dan tafsir alegoris. Ketiga istilah itu terangkum dalam istilah *uslūb al-bāṭin*⁵³ yang dalam pandangan al-Ṭabāṭabā'ī merupakan bagian penting dari penyingkapan makna ayat. Tafsir sufi tidak dapat lepas dari makna batin al-Qur'an. Makna berkaitan erat dengan makna tekstual tetapi lebih cenderung menuju makna di balik makna eksoteriknya. Makna eksoterik yang dimaksudkan adalah makna yang nampak dari ayat (*al-ma'nā al-zāhir al-bādi min al-āyah*).

Tafsir sufi lahir sebagai akibat dari timbulnya gerakan-gerakan sufi sebagai reaksi dari kecenderungan berbagai pihak terhadap materi telah mempunyai ciri khusus atau karakter yang membedakannya dari tafsir lainnya. Tafsir sufi ini telah didominasi paham sufi yang dianut oleh mufassirnya karena memang tasawuf telah menjadi minat dasar bagi mufassir, sebelumnya dia melakukan usaha penafsiran atau juga bahwa penafsirannya itu hanya untuk legitimasi atas pendapatnya dalam

Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi (Princeton University Press, 1969), 78; Abdurrahman Habil, "Traditional Esoteric Commentaries on the Qur'an", dalam Seyyed Hossein Nasr (Ed.), *Islamic Spirituality Foundations* (New York: Crossroad, 1991), 25; Lihat Marshall G.S. Hodgson, *The Venture of Islam* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1974), V. II, 225.

⁵² Kata esoterik berasal dari bahasa Inggris yang artinya rahasia atau tersembunyi. Kata yang memiliki padanan makna dalam bahasa Arab adalah kata *bāṭin*, lawan kata *zāhir*. *Bāṭin* bermakna apapun yang terkandung dalam sesuatu (*mā yūjad dākhil al-sha'i*). Bila dikaitkan dengan teks, *bāṭin* maknanya berorientasi pada hal-hal yang tersembunyi (*al-khafī*), tertutup (*al-mastūr*), rahasia (*al-sirrī*), dalam (*al-amīq*), yang tersembunyi bagi selain ahlinya (*al-maktūm 'an ghair ahlih*). Makna batin/esoterik Al-Qur'an berada di balik makna eksoteriknya, tidak boleh keluar dari makna teks. Makna eksoterik yang dimaksudkan olehnya adalah makna yang nampak dari ayat (*al-ma'nā al-zāhir al-bādi min al-āyah*). Di samping definisi di atas, al-Ṭabāṭabā'ī menjelaskan demikian: (1) Batin ayat adalah makna tersiratnya; (2) Dengan merujuk kepada sebuah riwayat, ia menjelaskan bahwa batin ayat adalah penakwilannya;³⁹ (3) Batin adalah, di antaranya, makna ayat-ayat *mutashābih*; (4) Tafsir esoterik diperuntukan bagi kalangan *khawwās* atau elit saja, yang dipahami hanya dengan *kashf* atau penglihatan batin melalui praktek kehidupan kerohanian; berlawanan dengan tafsir eksoterik, yakni mengungkap makna yang menyesuaikan diri pada tingkat pola dan pengertian pemikiran sederhana orang-orang awam. (5) Arti lahir Al-Qur'an adalah seperti lambang arti batinnya. Yakni, dalam ajaran-ajaran Allah yang berada di luar pemahaman orang kebanyakan terdapat bentuk-bentuk perumpaan, sehingga dapat dimengerti mereka. Penelusuran lebih lanjut makna *bāṭin* dapat dilihat dalam penjelasan: Adil al-Āwā, *Bāṭin-Zāhir*, dalam Mā'an Ziyādah, (Ed.), *Al-Maushū'ah Al-Falsafiyah l-Arabiyyah* (Saudi Arabia: Ma'had al-Inmā' Al-'Arabī, 1986), cet. I, 175.

⁵³ Al-Ṭabāṭabā'ī menjelaskan makna batin ayat pada empat tingkatan: (1) Batin ayat adalah makna tersiratnya; (2) Dengan merujuk kepada sebuah riwayat, ia menjelaskan bahwa batin ayat adalah penakwilannya;³⁹ (3) Batin adalah, di antaranya, makna ayat-ayat *mutashābih*; (4) Tafsir esoterik diperuntukan bagi kalangan *khawwās* atau elit saja, yang dipahami hanya dengan *kashf* atau penglihatan batin melalui praktek kehidupan kerohanian; berlawanan dengan tafsir eksoterik, yakni mengungkap makna yang menyesuaikan diri pada tingkat pola dan pengertian pemikiran sederhana orang-orang awam. (5) Arti lahir Al-Qur'an adalah seperti lambang arti batinnya. Yakni, dalam ajaran-ajaran Allah yang berada di luar pemahaman orang kebanyakan terdapat bentuk-bentuk perumpaan, sehingga dapat dimengerti mereka. Lihat Rasihan Anwar, *Tafsir Esoterik Menurut Pandangan al-Ṭabāṭabā'ī*, Disertasi. Program Pasca sarjana UIN Syarif Hidayatullah, 2004. Dia mendefinisikan *uslūb al-bāṭin*

واسط بينهما بعيدا أو منها قريبا أو كثيرا أو واحدا كان سواء الظاهر تحت الذي هو الباطن

Makna batin adalah makna yang berada di balik makna eksoteriknya, baik makna itu jumlahnya satu atau lebih; baik keterkaitannya dengan makna eksoterik dekat atau jauh, (untuk yang keterkaitannya jauh) diperlukan lintasan/jalan antara keduanya.

hal ini adalah paham tasawuf. Penafsiran sufistik Melakukan penafsiran dengan bercorak kerohanian/tasawuf.

Komunikasi dapat dilakukan dari informasi verbal dan non-verbal, verbal dapat berupa tulisan yang diperoleh dari kata, kalimat, paragraf dan sebagainya untuk penggalan informasi teksnya menggunakan klasifikasi teks.

Menurut Paden, ada dua komponen yang dimaksud dengan *frame* penentu tersebut, yaitu *purpose* dan *context*. *Purpose* adalah kepentingan dan tujuan yang dibawa oleh seseorang ketika melihat suatu objek, sedangkan *context* adalah kondisi sosio-kultural dan segala hal yang ada di sekitar yang mempengaruhi cara dan pola pikir seseorang dalam melihat dan menyikapi sesuatu⁵⁴. *Purpose* dan *context* akan senantiasa memberikan warna tersendiri bagi para interpreter teks, tak terkecuali apakah itu teks-teks sastra maupun teks-teks agama yang masih dianggap teks suci (*the sacred text*) bahkan teks sakral (*the sacral text*). oleh mayoritas penganutnya. Dalam Islam misalnya, terdapat dua teks agama yang diyakini secara gradual sebagai pedoman (*hidāyah*) umatnya dalam segala aspek kehidupan, yaitu al-Quran dan Hadits. Kedua teks agama ini memiliki kedudukan yang sangat signifikan di mata umatnya, oleh karena itu dalam segala aktivitas yang akan dilakukan oleh umat senantiasa berpedoman kepada kedua teks suci tersebut.

B. Emosionalitas Syair Al-Qushairī dalam Sejarah Metodologi Tafsir Sufi.

Tafsir sufi dalam perdebatan para ahli setidaknya memunculkan tiga isu kontroversi, dogma ideologi, pengalaman gnost dan bahasa sastra yang berlimpah dan kaya, terutama syair. Sebuah karya tafsir tidak dapat dilepaskan dengan budaya yang berkembang saat penulisan. Begitu pula Al-Qushairī (l.376/986 - w. 465/1075), metode tafsir yang dikembangkan dengan menggunakan penjelasan-penjelasan syair mengadopsi budaya Khurasan saat itu, dalam lingkup geo-budaya Persia. Tasawuf dan sastra syair berkembang begitu pesat, bahkan dalam riset Ahmādh Mahdavi Damghani Persia saat itu merupakan pusat pengkajian tasawuf dan daerah terbanyak penghasilan literatur-literatur sastra sufi baik dalam bentuk puisi (sastra) maupun prosa.⁵⁵

Perkembangan sastra dan puisi Arab pada masa Al-Qushairī ikut andil memberikan warna dalam model penafsirannya. Faktor sosio-budaya memberi kontribusi yang sangat kuat dalam proses penafsiran. Mostafa Nadim membuktikan keterpengaruhan karakter seseorang dari suasana budaya. Riset yang dilakukannya menghasilkan kesimpulan yang menguatkan statemen penulis. Nadim mengatakan bahwa karakter seorang tokoh dan perkembangan budaya mempunyai signal korelasi yang kuat. Dia menyajikan data studi tokoh Qutb al-Dīn Shirazī, yang merupakan salah satu “sesepeuh” dan tokoh dari Iran dan dunia Islam serta salah satu karakter besar dalam sejarah ilmu pengetahuan di dunia. dia mengatakan

⁵⁴ Lihat, Paden, William E. *Interpreting The Sacred: Ways of Viewing Religion..* (Boston: Beacon Press, 1992), 2.

⁵⁵ Ahmādh Mahdavi Damghani, Persian Contribution to Sufi Literature in Arabic, dalam *The Heritage Sufism; Classical Persian from its Origins to Rumi*, ed. Leonard Lewisohn (700-1300) (USA: Oneworld Publication, 1999), 44.

bahwa Popularitas Allāmah Qutb al-Din dalam berbagai bidang ilmu pengetahuan baik kedokteran, sastra, seni, matematika, astronomi geometri, puisi, sastra, mistisisme dan filsafat, seni kaligrafi dan bahkan dalam seni publik seperti drama dan sihir memang tidak dapat dibantah. Waktu dan periode di mana seseorang yang hidup, harus dipertimbangkan. Karena Qutb al-Din Shirazi hidup di Shirazi menjadi salah satu pusat budaya yang paling penting dari Iran, salah satu fitur yang paling penting dari karakter ilmiah para ahli yang multidimensi, orang-orang yang kadang disertai keahlian ilmiah mereka dengan seni dan sastra keanggunan dan bidang pengetahuan lainnya. Sosio-budaya sangat mempengaruhi pembentukan karakter Qutb al-Din Shirazi.⁵⁶ Hasil penelitian Nadim tentang keterpengaruhan interpretasi dari kultur dikuatkan oleh El Hadji Samba Amadou Diallo dalam penelitiannya tentang eksplorasi pengajaran tradisi sufi di Senegal. Penelitian Diallo yang diterbitkan dengan judul “*Exploring a Sufi Tradition of Islamic Teaching: Educational and Cultural Values Among the Sy Tijaniyya of Tivaouane (Senegal)*”, menegaskan bahwa interpretasi simbolik sufistik terhadap teks-teks agama sangat beragam sesuai dengan sosio-kultur yang melingkupi pengajaran tasawuf, bukan doktrin saja yang berpengaruh.⁵⁷

Al-Qushairī banyak menafsirkan ayat-ayat al-Qur’an dengan kemampuan sentuhan bahasa yang indah yang mampu menggerakkan perasaan pembaca. Metode tafsirnya dimulai dengan menafsirkan ayat al-Qur’an secara kebahasaan kemudian dihubungkan dengan kaidah tasawuf. Baru kemudian Al-Qushairī menegaskannya dengan menulis syair-syair indah yang merepresentasikan penjelasan ayat tersebut. Hadirnya syair-syair itu menandakan kuatnya sentuhan emosional Al-Qushairī dalam tafsirnya. Keterlibatan faktor emosional (perasaan) Al-Qushairī menandakan bahwa pengalaman batin atau pengalaman spiritual yang mengendap lama yang telah menjadi karakter dan cara pandang yang mampu memberi efek pada cara berpikir, berinteraksi, memahami dan cara merasakan sentuhan ayat-ayat al-Qur’an. Senada dengan hal ini Ahmad Izzat menegaskan bahwa efek emosi dan pengalaman yang mengendap dalam tabiat sangat berpengaruh kepada kondisi batin seseorang⁵⁸ yang akhirnya mampu berpengaruh besar pada kebiasaan berpikir secara sistematis.

كل ما يستشعره من تأثرات وجدانية وانفعالية كالأحاساس باللذة أو الألم و كالأشعور بالضيق أو الإرتياح بالحزن أو الفرح بالخوف أو الغضب. و كل ما يترع ويميل اليه أو يريده أو يرغب فيه أو ينفر منه⁵⁹

Emosionalitas penafsiran al-Qur’an yang dilakukan Al-Qushairī dapat dilihat pada data-data penafsiran Al-Qushairī yang kaya berlimpah ruah dengan syair.

⁵⁶ Mostafa Nadim, “The Impressionability of Multidimensional Character of Allama Qutb al-Din Shirazi, from the Cultural Atmosphere of Shiraz”, *Journal of Research on History of Medicine* Vol 3, Iss 1 (2014): 37-42.

⁵⁷ El Hadji Samba Amadou Diallo, “Exploring a Sufi Tradition of Islamic Teaching: Educational and Cultural Values Among the Sy Tijaniyya of Tivaouane (Senegal)”, *Social Compass* 58. 1 (Mar 2011): 27-41. <http://search.proquest.com/docview/904129057?accountid=133190>.

⁵⁸ Ahmad Izzat Rājih, *Uṣūl ‘ilm al-Nafs* (Qāhirah: Dār al-Kātib al-‘Arabī, 1968), Cct. VII, 5.

⁵⁹ Ahmad Izzat Rājih, *Uṣūl ‘ilm al-Nafs*, 5.

Tafsir Al-Qushairī terdiri dari tiga jilid, jilid pertama dimulai dari surat al-fātiḥah sampai dengan surat al-Taubah, jilid kedua dimulai dari surat Yunus sampai dengan surat al-‘Ankabūt, dan jilid ke tiga dimulai dari surat al-Rūm sampai dengan surat al-Nās.

Pada jilid satu Al-Qushairī menggunakan tidak kurang dari 305 (tiga ratus lima) syair dalam menafsirkan ayat al-Qur’an. Pada jilid kedua Al-Qushairī menafsirkan surat Yūnus sampai dengan al-‘Ankabūt dengan jumlah total syair yang digunakan adalah 239 (dua ratus tiga puluh sembilan syair). Jilid ketiga Al-Qushairī menafsirkan surat al-Rūm sampai dengan surat al-Nās dengan jumlah total syair 152 (seratus lima puluh dua). Ada beberapa surat pada jilid ke tiga yang tidak menyertakan syair yaitu :Fuṣṣilat, al-Najm, al-Qamar, al-Ḥashr, al-Mumtaḥanah, al-Jumu’ah, al-Munāfiqūn, al-Taghābun, Nūḥ, al-Jinn, al-Muzammil, al-Muddatḥir, al-Qiyāmah, al-Nāzi’āt, ‘Abasa, al-Takwīr, al-Inshiqāq, al-Burūj, al-Ghashiyah, al-Balad, al-Shams, al-Lail, al-Ḍuḥā, Alam Nashrah, al-Tīn, al-‘Alaq, al-Bayyinah, al-Zalzalah, al-‘Adiyāt, al-Qārī’ah, al-Takāthur, al-‘Aṣr, al-Humazah, Quraish, al-Dīn, al-Kauthar, al-Kāfirūn, la-Naṣr, al-Masad, al-Ikhlāṣ, al-Falaq, al-Nās.

Dari data-data penafsiran Al-Qushairī dapat disimpulkan bahwa Al-Qushairī sebagai mufasssir sufi dalam proses kreatifnya melalui media takwil, dia mencoba membangun frame metodologi tafsir syair pada ayat-ayat al-Qur’an. Al-Qushairī menciptakan simbol-simbol bahasa sekaligus mengaktualisasikan kondisi psikis sufinya. Al-Qushairī mewakili tokoh dalam disiplin tafsir dan tasawuf mencoba membuka pintu disiplin psikologi tasawuf dan sastra dalam satu rumah besar, yaitu tafsir sufi. Melalui bahasa sastra yang sarat kondisi jiwa, Al-Qushairī menafsirkan al-Qur’an dengan pendekatan tasawuf. Dia mencoba mengaplikasikan konsep-konsep tasawufnya yang tersebar dalam berbagai karyanya untuk menjadi model penafsiran atas ayat-ayat al-Qur’an. Konsep maqāmāt dan *ahwal* (keadaan) menjadi inti penafsirannya dalam mengungkap pengalaman kejiwaan sufistik. di mana maqām lebih merupakan tempat atau martabat seorang hamba di depan Allah pada saat ia berdiri di hadapan-Nya. Maqām diperoleh dengan latihan (*riyadhah*) dalam hidup keseharian, sementara ahwal adalah kurnia Allah yang datang secara tiba-tiba. Maqāmāt merupakan proses pembelajaran untuk sampai kepada tujuan ideal tasawuf.

Para sufi baik sebelum Al-Qushairī maupun semasa dengannya di daerah Khurasan banyak menulis buku-buku tentang tasawuf dalam bentuk sastra. Secara historis pada abad ke-2 Hijriyah telah muncul literatur yang menandai bangkitnya penulisan sastra sufi pada era berikutnya di Khurasan. Sebagaimana penjelasan Damghani bahwa pada rentang tahun 118/736-181/797 muncul buku sastra sufi yang ditulis ‘Abdullah ibn al-Mubārak (118/736-181/797) yaitu *al-Zuhd al-Raqā’iq*. Kitab ini memuat 102 bab berisi tentang ajaran delapan wali terkenal para pendiri utama sufisme pada periode awal, Rabī’ ibn al-Khayasam, Uways al-Qarnī, Harim ibn Ḥayyān, ‘Amir ibn ‘Abd al-Qays, Abū Muslim al-Khawlanī, Masrūq bin al-

Ajda', Ḥasan al-Baṣri dan Aswad ibn Yazīd.⁶⁰ Trend penulisan tasawuf model ibn al-Mubārak banyak membawa dampak positif dalam perkembangan literatur sastra sufi pada era berikutnya. Perkembangan ini ditandai dengan munculnya kitab-kitab tasawuf pada abad ke-3 lebih dari 20 buku dengan judul yang sama *al-Zuhd al-Raqā'iq* ditulis oleh diantaranya Biṣr ibn Hāris Hāfi (w. 227/842), Yahya ibn Mu'a'dh Rāzi (dari Ray, Teheran, w. 258/871), Sahl ibn 'Abdullāh Tustārī (w. 273/887 dari Syustar, Iran Barat Daya) keduanya tokoh sezaman dengan Biṣr Hāfi dan Aḥmad ibn Ḥarb menyusun sebuah kitab dengan judul *al-Zuhd*. Berikutnya para sufi mengikuti jejak 'Abdullah ibn al-Mubārak dalam penulisan sastra sufi yaitu Haris ibn Asad Muhasibi (w. 243/857) dari Baghdad menyusun kitan *al-Ri'āyah li Huqūq Allah, Risālah al-Qaṣd, Risālah 'Amal al-Qalb wa al-Jawāriḥ*. Muḥāsibi banyak mengutip sastra sufi dari kaum sufi Persia yang lebih tua ibn al-Mubārak, Ibrāhīm ibn Adḥam (w.161/778), Fuḍayl ibn 'Iyād (w.187/803), Biṣr Hāfi (w.227/842), Shaqīq Balkhī (w.194/810) dengan menggunakan perkataan mereka untuk menggambarkan gagasan-gagasannya. Setelah Muḥāsibī banyak muncul kaum sufi di daerah Baghdad dan Khurasan seperti Abū al-Qāsim Junayd (w. 298/910) dari Baghdad-yang merupakan ayah dari mertua sekaligus guru Al-Qushairī- dengan genre sastra sufi dalam menyampaikan ajaran-ajarannya. Tokoh lain adalah Sahl al-Tustarī yang menyusun tafsir sufi, Muḥammad ibn 'Alī al-Ḥakīm al-Tirmidhī (w. 295/908) penulis kitab-kitab sufi dan teologi.⁶¹

Berikutnya pada abad ke-4 Hijriyah muncul dua sufi ternama yang sezaman yang keduanya begitu baiknya merekam penjelasan-penjelasan para kaum sufi terdahulu dengan sistematis dan bahasa sastra. Mereka berdua adalah Abū al-Sarrāj dari Tūs (w. 378/988) dan Muhammad Kalābādī dari Bukhārā (w. 380/990). Al-Sarrāj menulis kitab *al-Luma'*, yang berisi tentang prinsip-prinsip sufisme teoritis dan praktis yang juga banyak memuat penjelasan dengan syair. Kalābādī menulis *al-Ta'arruf li Madhhabī Ahl al-Taṣawwuf*, berisi tentang manual klasik sufisme teoritis dan praktis. Pada periode ada Abu talib al-Makki (w. 386/996) menulis kitab *Qūt al-Qulūb* dan Muḥammad ibn 'Abd al-Jabbār (w. 354/965)⁶² menulis kitab *al-Mawāqih* dan *al-Mukhātabāt* dua kitab ini berisi serangkaian doa yang berasal dari pengetahuan *mawḥūb* (limpahan) yang kemudian dibahas secara esoteric dengan bahasa sastra yang *apik*.

Pada abad ke-5 Hijriyah Al-Qushairī, dengan nama lengkap Abū al-Qāsim Al-Qushairī dari Nishapur muncul dengan *Laṭā'if al-Ishārāt* dan banyak karya sufistiknya. Ada juga Abū 'Abd al-Rahmān Sulamī dari Nishapur (w. 412/1021) yang merupakan guru Al-Qushairī. Sulamī menulis *Ṭabaqāt al-Tafsīr* yang membahas tentang sejarah biografi terkenal kaum sufi. Pada periode ini pula muncul Sayyid Sharīf Abū Maṣṣūr Mu'ammār Aḥmad Iṣfahānī (w. 418/1027).⁶³

⁶⁰ Aḥmad Mahdavi Damghani, Persian Contribution to Sufi Literature in Arabic, dalam *The Heritage Sufism; Classical Persian from its Origins to Rumi*, ed. Leonard Lewisohn (700-1300) (USA: Oneworld Publication, 1999), 35.

⁶¹ Aḥmad Mahdavi Damghani, Persian Contribution to Sufi Literature, 37.

⁶² Aḥmad Mahdavi Damghani, Persian Contribution to Sufi Literature, 39.

⁶³ Aḥmad Mahdavi Damghani, Persian Contribution to Sufi Literature, 40.

Berikutnya era kaum sufi yang banyak dipengaruhi oleh model penafsiran Al-Qushairī diantaranya ‘Ali Hujwiri (w. 563/1071) menulis *Kashf al-Mahjūb*, Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ghazālī penulis Iḥyā ‘Ulum al-Dīn. Ghazali menulis satu bab khusus tentang *al-Maḥabbah wa al-Shawq* pada jilid 4 dengan banyak mengembangkan dan meniru gaya bahasa Al-Qushairī.⁶⁴

Sebagian besar kitab yang disusun oleh kaum sufi Persia-wilayah yang mencakup Nishapur tempat Al-Qushairī- awal ini menunjukkan standart-standart tertinggi kefasihan sastra dalam bahasa Arab, baik berupa prosa esai maupun syair. Mereka menyusun puisi puisi berbahasa Arab dengan gaya yang elok, fasih dan bagus. Syair-syair mereka menghiasi banyak literatur sejarah dan genealogi berbahasa Arab.⁶⁵

Dalam catatan Damghani yang dinukil dari Risalah Al-Qushairīyah, dia menceritakan peristiwa yang berhubungan langsung dengan tradisi ilmiah sastra sufi antara Al-Qushairī dengan Sulamī-sebagai guru Al-Qushairī- dan Abū ‘Alī Daqqāq (w. 412/ 1021)-mertua sekaligus guru Al-Qushairī. Pada suatu hari Al-Qushairī diperintahkan oleh Daqqāq pergi ke rumah Sulamī untuk mencari sebuah kitab kecil yang ditutup dengan kulit merah yang ternyata adalah *Diwan al-Ḥallāj* (prosa dan puisi Mansur al-Ḥallāj). Setelah menemukannya Al-Qushairī diperintahkan Daqqāq untuk meminjamnya dari Sulamī. Kitab itu diserahkan dengan catatan agar Al-Qushairī segera mengembalikan karena Sulamī juga sedang menggunakannya untuk tujuan penelitian dan perlu mengutip beberapa syair al-Ḥallāj dalam sebuah kitab yang ditulisnya.⁶⁶

Damghani menyepakati bahwa kaum sufi Persia awal sangat produktif dalam menulis khususnya di bidang sastra dan tasawuf. Data yang ditunjukkan Damghani adalah karya-karya Sulamī diantaranya *Tabaqat al-Sufiyyah*, al-Sarraj *al-Luma’* ditulis dengan gaya sederhana dan ringkas, kadang menggunakan prosa berima yang panjang. Risalah Qushairi, *Kitāb Ta’arruf* Kalabadhi (w. 380/990), serta *Manazil al-Sā’irīn* Anṣārī Taj al-Arus Sayyid al-Murtaḍa Zabidi (w. 1205/1790) dan masih banyak karya lainnya menjadi fakta selama berabad-abad kitab-kitab ini menjadi subjek tafsiran ilmiah perdebatan dan komentar para ahli sastra yang benar-benar memahami *adab al-‘Arabī*.⁶⁷ Tafsir sufi sebagai sebuah produk yang tidak dapat terlepas dari sosio-budaya, geografi dan politik dapat dikatakan sebagai media diplomasi pembelaan atas doktrin yang dianutnya. Tentu Desain / metodologi / pendekatan - diplomasi para sufi bertujuan meningkatkan moralitas dan

⁶⁴ Aḥmad Mahdavi Damghani, *Persian Contribution to Sufi Literature*, 40.

⁶⁵ Bandingkan karya-karya yang ditulis kaum Sufi Persia dan non Persia. Misalnya selain yang telah disebutkan di atas; *Kashf al-Asrār* oleh Maybūdī, *Ṭabaqāt al-Ṣūfiyyah* oleh Anṣārī, *Asrār al-Tawḥīd* oleh ibn Munawwar, *Shadd al-Izzār* oleh Junayd Shirazī, *Miṣbāḥ al-Hidāyah* oleh ‘Izz al-Dīn Maḥmūd Kāsihānī, *Nafahāt al-Uns* oleh al-Jami, dan masih banyak lainnya.

⁶⁶ Lihat dan bandingkan: Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Risālah al-Qushairīyah*; Ibn Mulaqqin, *Ṭabaqat al-Awliyā’*, 315; dan Aḥmad Mahdavi Damghani, *Persian Contribution to Sufi Literature in Arabic*, dalam *The Heritage Sufism; Classical Persian from its Origins to Rumi*, ed. Leonard Lewisohn (700-1300) (USA: Oneworld Publication, 1999), 52.

⁶⁷ Aḥmad Mahdavi Damghani, *Persian Contribution to Sufi Literature in Arabic*, dalam *The Heritage Sufism; Classical Persian from its Origins to Rumi*, ed. Leonard Lewisohn (700-1300) (USA: Oneworld Publication, 1999), 49.

spiritualitas generasi pada saat tafsir itu lahir maupun pada generasi-generasi sesudahnya. Riset yang dilakukan oleh Bijan Bidabad menguatkan statemen tadi. Bidabad menyelidiki aturan umum diplomasi dan cara perilaku pemerintahan Islam dengan negara-negara lain dan pemerintah dari sudut pandang mistik Sufi. Sudut pandang sufi berpendapat bahwa tujuan diplomasi dalam Islam tidak hanya untuk mendapatkan keuntungan bagi Negara, tetapi tujuan diplomasi dalam Islam adalah untuk mengembangkan transendensi manusia dengan ajaran ilahi. Dalam sistem hubungan internasional dewasa ini, begitu banyak perhatian telah disumbangkan kepada keuntungan material, tapi etika dan spiritualitas diabaikan.⁶⁸

Dengan melihat begitu pesatnya budaya syair pada era Al-Qushairi baik pada zamannya maupun sebelum dan sesudahnya, maka menjadi sangat wajar jika penafsiran Al-Qushairi banyak mencantumkan syair-syair sufi dalam menjelaskan makna-makna tasawuf dalam ayat-ayat al-Qur'an. Al-Qushairi mengembangkan metode tafsir sufi yang sebelumnya telah ada dalam tradisi tasawuf, yaitu bahasa syair. Al-Qushairi berusaha memasukkan pemikiran dan gagasan sastra sufi dalam tafsir yang ditulisnya. Tema-tema sastra yang diangkat menyesuaikan dengan kondisi ayat yang ditafsirkan. Ayat-ayat yang berhubungan dengan ketaatan, hati mukmin, dan kenikmatan surga ditafsirkannya dengan memasukkan syair-syair cinta dan kerinduan. Sedangkan ayat-ayat yang berhubungan dengan kemunafikan, kekufuran dan cinta keduniaan ditafsirkannya dengan memasukkan syair-syair yang bertema kekhawatiran dan harapan-harapannya kepada para murid sufi untuk selalu menjauhinya. Al-Qushairi menggunakan simbol-simbol tasawuf dalam syairnya sebagai media untuk mengekspresikan jiwa spiritualnya sekaligus metode pengajaran kepada para murid dan para pembaca. Persoalan kejiwaan yang diangkatnya melalui syair-syair mengerucut pada kepada tujuan akhir yang ingin dicapainya yaitu *wuṣūl* kepada Allah.

Aspek emosi ini juga dijumpai dalam karya sastra yang memerlukan daya nalar yang tinggi dari penulis atau pembaca. Emosi ini disebabkan adanya pertautan rasa (hati) dari dua sisi yakni penulis dan pembaca tersebut. hati manusia dapat tersentuh sisi-sisi emosionalitasnya ketika ia menangkap sebuah informasi yang datang bersumber dari dalam (hati) juga. Sastra, sebagaimana yang mafhum diketahui adalah suatu kegiatan kreatif atau sebuah karya seni yang terwujud dalam bentuk bahasa. Istilah 'sastra' kemudian diadaptasi untuk menyebut sebuah gejala budaya yang dapat dijumpai di tengah-tengah masyarakat meskipun secara sosial, ekonomi, dan keagamaan keberadaannya tidaklah merupakan keharusan, namun sastra dapat menjadi tolok ukur serta cerminan peradaban sebuah masyarakat. Karena pada umumnya sebuah karya sastra lahir di tengah-tengah masyarakat sebagai hasil imajinasi pengarang serta refleksinya terhadap gejala-gejala sosial di sekitarnya. Oleh karena itu, kehadiran karya sastra merupakan bagian dari kehidupan masyarakat. Kehadiran sastra senantiasa dilatarbelakangi oleh sebuah keinginan untuk menaruh kepedulian terhadap masalah-masalah kemanusiaan.

⁶⁸ Bijan Bidabad, "Diplomacy principles: an Islamic Sufi approach", *International Journal of Law and Management* 54. 4 (2012): 253-273.

Emosi punya potensi besar untuk didayagunakan dalam membangun sebuah kerja penafsiran dengan pendekatan ekspresif. Kemungkinan keterpengaruhan emosi dari tasawuf dibuktikan oleh beberapa ahli yang telah meneliti secara empiris. Masoud Kianpour dalam risetnya tentang ekspresi emosional dalam manajemen perawatan medis memberikan kesimpulan bahwa emosi seseorang dipengaruhi dapat oleh lembaga-lembaga seperti budaya dan agama.⁶⁹ Walaupun kajian Masoud Kianpour berada di persimpangan sosiologi emosi dan sosiologi medis, tetapi substansi riset yang menyelidiki manajemen emosi dapat ditarik ke ranah psikologi emosi. Emosi dapat dipengaruhi secara sosial dan budaya baik dari segi pengalaman dan ekspresi. Mereka percaya emosi dapat dipengaruhi oleh lembaga-lembaga seperti budaya dan agama. Akibatnya, tidak hanya masyarakat dan subkultur memiliki pola yang berbeda untuk mengekspresikan emosi sesuai dengan norma-norma dan karakteristik mereka sendiri, tetapi ada juga cara mengelola emosi dalam lembaga-lembaga sosial. Fakta ini di dapat dari pasien yang membutuhkan perawatan spiritual dan keagamaan, yang sering disertai dengan dukungan emosional, sehingga membutuhkan manajemen emosi.

Syair pada umumnya menggambarkan beberapa hal, diantaranya, pertama: al-wasf (pelukisan), pada umumnya pelukisan dan penggambaran ini berkisar pada

⁶⁹ Masoud Kianpour, "Experiences of Emotion Management in Medical Care", *Journal of Applied Sociology* Vol 48 (2013): 112-122. Dalam penelitiannya ini Kianpour mencoba mengumpulkan data sebagai catatan aksi-in-proses dari berbagai orang. Rekomendasi yang dihasilkan adalah memaksimalkan peran tokoh agama (pendeta, ulama) dalam manajemen emosi di Rumah sakit rumah sakit yang pasien sering membutuhkannya. Pencarian data yang dilakukan kapour menggunakan penelitian studi kasus berupa tanggapan (wawancara) mendalam yang diperoleh. Data ini dalam kajian penelitian kualitatif tidak dapat dengan mudah dikategorikan, analisis harus bergantung pada penghitungan dan menghubungkan dan lebih pada interpretasi, ringkasan dan integrasi. Oleh karena itu, lebih dari apa pun, temuan studi ini didukung oleh kutipan dan deskripsi kasus. Metode analisis data adalah deskriptif kualitatif, dengan kecenderungan fenomenologis: yaitu, tujuannya adalah untuk menggambarkan pengalaman manajemen emosi karena mereka hidup dan dirasakan oleh pendeta. Diskusi Hasil & Conclusions Chaplains yang berpartisipasi dalam penelitian ini adalah antara usia 33 dan 65. Usia rata-rata adalah sekitar 52. Juga, 11 pendeta bekerja paruh waktu dan 10 pendeta bekerja penuh waktu. 18 dari 21 pendeta dalam sampel adalah perempuan. Merekrut lebih dari 3 pendeta laki-laki itu tidak mungkin karena fakta bahwa rumah sakit kapelan adalah pekerjaan sebagian besar ditempati oleh perempuan. Dalam hal etnis, mayoritas responden berwarna putih, dengan latar belakang Eropa dan Anglo-Saxon. Namun, sampel juga mencakup dua pendeta Asia (dengan latar belakang Cina dan India) dan satu dari Kepulauan Karibia. Selain itu, sampel termasuk pendeta dari lima agama yang berbeda dan tradisi iman. Mayoritas pendeta Kristen, termasuk lima pendeta milik Gereja Anglikan, tiga sampai Gereja Katolik Roma, dua sampai United Church of Canada, dan satu ke Gereja Baptis. Sisa empat pendeta Kristen tidak menentukan Gereja mereka. Beberapa pendeta yang menteri gereja. Juga, dua pendeta dari agama Buddha, salah satu dari Islam, dan satu dari Yudaisme diwawancarai. Akhirnya, seorang pendeta pagan, yang percaya pada gerakan paganisme modern dan tampaknya salah satu dari hanya dua pendeta seperti di Kanada, yang diwawancarai. Kapelan modern bukan tentang melakukan ritual keagamaan sebanyak itu adalah tentang menyediakan dukungan emosional. Peran ulama 'adalah untuk menjadi penyedia layanan penuh kasih yang mendengarkan dengan sabar dan mencoba untuk mengidentifikasi matriks emosi di mana orang yang tertangkap. Dengan demikian, pendeta emosional seharusnya hadir, selalu ada untuk kebutuhan spiritual masyarakat. Seperti spons, pendeta menyerap emosi masyarakat, nama mereka dan mengolahnya sehingga rilis yang sehat stres dan ketegangan dapat terjadi. Oleh karena itu, menciptakan komunikasi yang efektif sangat penting dalam pekerjaan pendeta rumah sakit.

alam lingkungan yang disaksikan. Al-Qushairī menggunakan patron budaya yang berkembang saat itu, misalnya penyebutan Kedua, perasaan yang diwakili penulis dalam ungkapan syair ialah al-ḥamasah yaitu semangat. Syair ini ditujukan untuk membangkitkan semangat dengan penggambaran peperangan dan kebanggaan pada diri dan nenek moyang. Ketiga, perasaan dalam syair adalah al-ghazl yaitu ungkapan cinta. Penyair mengungkapkan keindahan kekasihnya secara jelas. Keempat, perasaan yang ada dalam syair adalah *al-madh* yaitu pujian. Syair al-madh menggambar kan kebaikan-kebaikan dan kemuliaan orang yang dipujinya baik sebagai tanda terima kasih karena mendapat karunia dari orang yang dipuji maupun karena maksud mendapatkan lebih banyak kebaikan dari orang yang dipuji. Kelima, perasaan al-hijā' yaitu ejekan. Syair *al-hijā'* bertujuan membesar-besarkan keburukan dan kejelekan seseorang serta mengingkari kebaikan dan kemuliaan seseorang atau menyerang musuhnya dengan bait-bait syair. Keenam, perasaan syair al-rathā' yaitu ratapan. Syair rathā' bertujuan memuji-muji dan meratapi orang mati serta menyatakan duka dan kesedihan yang amat dalam karena berpisah dengan yang diratapi.⁷⁰

Emosi dapat digambarkan sebagai keadaan yang pada umumnya disebabkan oleh suatu kejadian yang meliputi (a) keadaan mental sadar yang dinyatakan dengan kemampuan mengenali, kualitas perasaan dan diarah untuk beberapa subyek, (b) gangguan jasmani pada beberapa organ tubuh, (c) pengenalan ekspresi pada wajah, suara dan isyarat tubuh, (d) kesiapan untuk melakukan tindakan tertentu. Karenanya emosi dalam sosiobiologi adalah kecenderungan mental (conative dan kognitif), keadaan, proses dan model komputasi harus spesifikasi semirip mungkin. Sejumlah penelitian tentang emosi manusia telah dilakukan sehingga ada kesepakatan tentang emosi dasar; Takut sebagai ancaman fisik atau sosial untuk diri sendiri, Marah sebagai ganjalan atau frustrasi dari peran atau tujuan yang di rasakan orang lain, Jijik menggambarkan penghapusan atau jarak dari seseorang, obyek, atau menolak ide, untuk diri sendiri dan menghargai peran dan tujuan, 4. Sedih digambarkan sebagai kegagalan atau kerugian tentang peran dan tujuan, senang digambarkan sebagai berhasil atau bergerak menuju selesainya peran yang bernilai atau bertujuan.

Perasaan-perasaan yang diverbalisasi dalam syair oleh Al-Qushairī dapat dikatakan bermula dari kebiasaan yang akhirnya menjadi attitude dan bermuara menjadi sebuah metode dalam mengambil interpretasi. Olah rasa menjadi alat refleksi dan apresiasi yang tepat dalam menggelorakan keadaan jiwa. Hal ini dikuatkan oleh Ahmad Izzat, dia menjelaskan bahwa⁷¹:

تتكون الإبتهاجات و العواطف من تكرار اتصال الفرد بموضوع الإبتهاج او العاطفة في مواقف مختلفة ترضى فيه دوافع مختلفة و تثير في نفسه مشاعر سارة لذيدة, او تحبط لديه بعض الدوافع و تثير في نفسه مشاعر منفرة مؤلمة

Hasan Aktas menguatkan pendapat Ahmad Izzat dengan menulis sebuah artikel berdasarkan penelitiannya tentang tradisi interpretasi al-Qur'an dan al-

⁷⁰ Dewan Redaksi, Ensiklopedi Islam 4 (Jakarta: PT. Ichtiar Baru van Hoeve, 1994),340

⁷¹ Ahmad Izzat Rājih, *Uṣūl 'ilm al-Nafs* (Qāhira: Dār al-Kātib al-'Arabī, 1968),Cet. VII, 96.

sunnah melalui syair-syair sebagai channel jiwa tasawuf dengan judul “Modern poetry that could/couldn’t exhaust the classical poetica and sufism doctrine from a mystic channel”. Dia menyimpulkan bahwa Puisi zaman klasik mengalir dari dua kapal utama seperti Divan dan Tasawuf. Puisi dari dua saluran tersebut berdiri di atas dua kuat epistemic / sumber dasar seperti Quran dan Tradisi. Divan dan puisi mistik dalam cara sekuler / terlihat dan mistik / evolusi esoteris dua berakar / sumber epistemic ini.⁷²

Nathan Wolski memberi kesimpulan yang bernada sama, dia menjelaskan puisi-puisi sebagai narasi dalam menjelaskan isi kandungan al-Qur’an dalam buku yang berjudul *Mystical Poetics: Narrative, Time and Exegesis in the Zohar*. Dia menyimpulkan bahwa puisi unik yang erat dengan tujuan mistis yang secara mendalam tercipta dari kesadaran mistis antara pembaca dan penulis.⁷³

Aaron Hughes menyatakan metode interpretasi semiotik dalam tradisi tafsir Islam awal sangat melekat dalam syair-syair para mufassir sufi. Dia melanjutkan penelitian yang telah dilakukan oleh Charles Adams pada tahun 1967 yang berkonsentrasi pada akar sejarah agama dan Islam dalam tinjauan esensial. Aaron Hughes menulis sebuah artikel dari hasil penelitiannya dalam judul “the stranger at the sea: Mythopoesis in the Qur’ān and early tafsīr”.⁷⁴ Dia menjelaskan bahwa: cerita-cerita yang ditampilkan mufassir seperti dalam kisah Khidir dan Musa merupakan lebih banyak dipengaruhi oleh penafsiran yang berupa refleksi yang mufassir yang dipengaruhi mistik Islam.

William James artikel dengan judul “Varietas of Religious Experience, dia menyimpulkan bahwa psikolog telah menunjukkan minat yang terus tumbuh dalam fenomena psikis kehidupan beragama, khususnya praktek-praktek ritual dalam tasawuf dan ritual pembaptisan dalam Kristen. Dalam ritual gnostik Katolik, untuk melihat apa yang terjadi dalam pikiran psikologi gnostik dapat merujuk pada praktek-praktek latihan pe-sadar-an upaya yang berani dibuat untuk membawa pengalaman religius dalam domain psikologi positif dalam tradisi gereja katolik.

Pengembangan metode tafsir sufi tentu harus memperhatikan ranah keilmuan dan sosio-budaya. Produk tafsir sebagai sebuah mediator budaya mampu menghubungkan antara pemikiran pada sekarang dengan zaman saat tafsir itu ditulis. Karya tafsir dari aspek budaya juga mampu mendekatkan atau bahkan merekatkan budaya lampau saat penulisan dengan peradaban saat ini. Terbukti pemikiran-pemikiran para sufi di-upgrade dan direformulasi dengan fitur-fitur yang akrab dengan budaya sekarang. Misalnya model pemikiran tasawuf Al-Qushairi dikemas dalam organisasi tarekat Al-Qushairiyyah di Jombang-Jawa Timur-Indonesia yang para murid dan pesertanya banyak berasal dari kalangan perkotaan Surabaya dan sekitarnya. Hal ini juga diperkuat dengan penelitian yang dilakukan

⁷² Hasan Aktas, “Modern poetry that could/couldn’t exhaust the classical poetica and sufism doctrine from a mystic channel”. *Turkish Studies International Journal Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*. Volume 4/2 Winter 2009, 8-28.

⁷³ Nathan Wolski, *Mystical Poetics: Narrative, Time and Exegesis in the Zohar*, *Prooftexts* Vol. 28, No. 2 (Spring 2008): 101-128. Indiana University Press. Accessed: 08/04/2012 22:00. JSTOR.

⁷⁴ Aaron Hughes, “The Stranger at The Sea: Mythopoesis in the Qur’an and Early tafsīr”, *Studies in Religion/Sciences Religieuses* (2003):. 32- 261

oleh Howard Tzvi Adelman, dia meneliti tentang tokoh Yahudi Venetian Rabi Leon Modena (1571-1648) dengan sekte yang banyak pengikutnya sekarang. Hasil penelitian ini menyebutkan bahwa Modena dengan sekte Yahudinya yang banyak diminati oleh para Yahudi menformulasikan penafsiran-penafsiran keagamaan Yahudi dengan mereformulasi pemikiran-pemikiran Islam dan Kristen awal.⁷⁵

Tasawuf sebagai pondasi tafsir sufi tidak bisa berdiri sendiri sebagai sebuah doktrin dalam proses kerja penafsiran, tetapi harus mengadopsi budaya-budaya local sebagai penunjang transformasi ajaran-ajarannya. Necmettin Şeker⁷⁶ melakukan kajian mendalam tentang topic tasawuf dan budaya. Şeker mencurigai adanya mis-konsep vertikal yang digunakan dalam buku-buku mistik dasar zaman klasik khususnya konsep-konsep yang didasarkan pada ayat-ayat dan hadis. Hasil penelitiannya menyebutkan bahwa ajaran tasawuf merupakan kombinasi ajaran Islam dengan kearifan budaya lokal. Al-Qur'an mendasari doktrin sufi tetapi aplikasi dan praktek-praktek ritual yang dijalankan mengadopsi budaya-budaya local serta pemikiran filsafat. Sekker memberikan bukti bahwa kontribusi yang signifikan terhadap sistem pemikiran Islam yang membumi dan menentukan hubungan yang dibangun dalam transmisi aneka tarekat dari berbagai penjuru dunia. Sekker meng-cross-check fenomena tarekat di beberapa tempat, Iran, Amerika dan India dengan konteks literature dasar tasawuf.⁷⁷

C. Unsur Kejiwaan sufistik al-Qushairī dalam Metodologi Tafsir

Tafsir sufi yang dihasilkan Al-Qushairī dan mufasir sufi lain memberikan ruang pada dimensi zahir maupun dimensi batin. Titik beda Al-Qushairī dengan mufasir lainnya adalah; pertama konsistensinya dalam mengikuti *pakem*, arahan dan aturan penafsiran dan penakwilan yang dipegang teguh dalam tradisi 'ulūm al-Qur'an. Kedua, teks-teks tafsirnya bersifat tuntunan psikologi menuju *al-Haqq* dengan kemasan sastra prosa dan syair. Penjelasan-penjelasan kejiwaan dalam mendaki puncak keberhambaan yang diberikan oleh Al-Qushairī sebagai mufasir tidak dapat lepas dari pengalaman-pengalaman sufistiknya serta ajaran tasawuf yang dianutnya. Di sinilah letak perbedaan antara tafsir sufi dan tafsir lainnya, yaitu penafsiran yang bersifat psikologi tasawuf.

Peran pengalaman batin (sufi) menjadi faktor penting dalam membangun metode tafsir emosional setelah faktor utama penguasaan 'ulum al-Qur'an. Pengalaman batin memberi pengaruh yang signifikan dalam perilaku seseorang. Nizamie S, Katshu, Mohammad, Uvais, N melakukan penelitian empiris tentang hubungan pengalaman spiritual (pengalaman sufi) dengan perilaku kesehatan. Walaupun *main research* ini mengarah kepada kesehatan akan tetapi hasil risetnya dapat ditarik ke dalam ranah perilaku. Hasil kesimpulannya menyebutkan bahwa pengalaman manusia dalam, kesehatan dan penyakit, selalu memiliki dimensi

⁷⁵ Howard Tzvi Adelman, "A Rabbi reads the Qur'an in the Venetian ghetto", *Jewish History* 26. 1-2 (May 2012): 125-137.

⁷⁶ Necmettin Şeker adalah Profesor dalam kajian Islamic Studies di Iğdır University, Faculty of Divinity, Teheran Iran. lihat Necmettin Şeker, *Mystical Situations Based upon Hadiths*, *ğdır University Journal of Social Sciences* Vol.2 (October 2012)

⁷⁷ Necmettin Şeker, *Mystical Situations Based upon Hadiths*, *ğdır University Journal of Social Sciences* Vol.2 (October 2012): 119-147.

spiritual. Spiritualitas diterima sebagai salah satu penentu dalam mendefinisikan mendefinisikan kesehatan, cara pandang dan perilaku. Nizamie menjelaskan yang tasawuf dimulai pada masa awal Islam dan memiliki banyak tokoh sufi yang menonjol banyak menyediakan konsep dan link penting untuk memahami sumber pengalaman religius dan dampaknya terhadap perilaku kesehatan mental.⁷⁸ Riset Nizamie dan kawan-kawan memberikan support toeritis empiris bahwa pengalaman kejiwaan dalam dunia tasawuf dapat beradaptasi dengan doktrin secara ekspresif.

Tafsir sufi dalam proses kreatifnya melibatkan pengalaman perjalanan spiritual praktis (*al-tasawuf al-‘amali*) dan doktrin. Javad NurBakhsh⁷⁹ membenarkan pernyataan ini, dia melakukan riset filologi terhadap teks-teks sufi dan membandingkannya dengan kehidupan para sālīk. Dia menyimpulkan bahwa pembacaan dan pemahaman yang dilakukan oleh mufasir sufi dihasilkan dari dua aspek. Pertama, doktrin yang diajarkan dan dipelajari oleh pikiran dengan orientasi meningkatkan kesadaran intelektual. Yang kedua adalah praktek yang didasarkan pada pengalaman dan perwujudan langsung. Doktrin diajarkan melalui kelas dan madrasah dan pengalaman tasawuf adalah mewujudkan ma’rifat dan *dhawq* yang menyentuh *latifah* (area jiwa yang lembut) serta membebaskannya dari kesadaran diri dann membawanya menuju kehidupan Tuhan.⁸⁰

Psikologi adalah disiplin ilmu yang mempelajari perilaku manusia secara umum dapat dilihat dari segi mental, baik yang bersifat perasaan ataupun bukan, dengan tujuan untuk mencapai kaidah kaidah yang dapat dipakai guna memahami berbagai motif perilaku, mengenali dan memastikan (gejala-gejala kejiwaan yang tampak dalam perilaku). Tasawuf mempunyai keterkaitan dengan unsur kejiwaan dalam diri manusia. Substansi pembahasan tasawuf berkisar pada jiwa manusia. Dan psikologi juga demikian. Hubungan relevansi yang sangat erat antara tasawuf dan ilmu jiwa/psikologi tidak terlepas dari kajian tentang kejiwaan manusia itu sendiri. Dalam pembahasan tasawuf dibicarakan tentang hubungan jiwa dengan badan. Tujuan yang dikehendaki dari uraian tentang hubungan jiwa dan badan dalam tasawuf adalah terciptanya keserasian antara keduanya. Pembahasan ini dikonsepsikan oleh para sufi dalam rangka melihat sejauh mana hubungan perilaku yang dipraktekkan manusia dengan dorongan yang dimunculkan jiwanya sehingga perbuatan itu terjadi. Dimana semua yang dimunculkan melalui jiwanya tersebut baik sikap dan kepribadian seseorang tidak terlepas dari kedua unsur ini yakni tasawuf dan psikologi.

Tokoh terkenal dalam psikologi humanistik, Abraham Maslow memberikan pandangan tentang kondisi jiwa yang membutuhkan aktualisasi, dalam hal ini seorang sufi membutuhkan aktualisasi ekperesi kejiwaannya. Menurut Maslow

⁷⁸S Nizamie; Mohammad Katshu; N Uvais, “Sufism and mental health”, *Indian Journal of Psychiatry, suppl. Suppl 2* 55 (Jan 2013): 215-223.

⁷⁹Javad NurBakhsh adalah Guru besar Emiritus dan mantan ketua jurusan psikiatri Universitas of Teheran. Dia juga adalah ketua tarekat sufi *Ni‘matullāhi*. Lihat *The Heritage of Sufism; Classical Persian Sufism from its Origin to Rumi (700-1300)* ed. Leonard Lewisohn (Oxford: Oneworld Publications, 1999)

⁸⁰Lihat pengantar Javad NurBakhsh dalam *The Heritage of Sufism; Classical Persian Sufism from its Origin to Rumi (700-1300)* ed. Leonard Lewisohn (Oxford: Oneworld Publications, 1999), xviii-xix.

aktualisasi diri merupakan perkembangan atau penemuan jati diri dan mekarnya potensi yang ada atau terpendam. Teori kebutuhan Maslow untuk mengaktualisasikan diri, merupakan konsep aktualisasi diri yang ia definisikan sebagai keinginan untuk mewujudkan kemampuan diri atau keinginan untuk menjadi apapun yang mampu mencapainya. Aktualisasi diri ditandai dengan penerimaan diri dan orang lain, spontanitas, ketebukaan hubungan dengan orang lain yang relatif dekat dan demokratis, kreativitas, humoris dan mandiri. Maslow menempatkan posisi aktualisasi diri ini pada puncak hierarki kebutuhannya, hal ini berarti bahwa pencapaian dari kebutuhan yang paling penting ini bergantung pada pemenuhan seluruh kebutuhan lainnya. Kesukaran untuk memenuhi kebutuhan ini diakui oleh Maslow, yang memprediksikan bahwa lebih sedikit dari satu persen orang dewasa yang mencapai aktualisasi diri.

Abraham Maslow dalam bukunya yang berjudul *Hierarchy of Needs* menggunakan istilah aktualisasi diri (self actualization) sebagai kebutuhan dan pencapaian tertinggi seorang manusia. Maslow menemukan bahwa, tanpa memandang suku atau asal-usul seseorang, setiap orang mengalami tahapan-tahapan peningkatan kebutuhan atau pencapaian dalam hidupnya. Kebutuhan menurut Maslow yang digambarkan dalam sebuah segi tiga: kebutuhan fisiologi, meliputi kebutuhan akan pangan, pakaian, tempat tinggal maupun kebutuhan biologis. Kebutuhan keamanan dan keselamatan, meliputi kebutuhan akan keselamatan kerja, kemerdekaan dari rasa takut atau tekanan, keamanan dari kejadian atau lingkungan yang mengancam. Kebutuhan rasa saling memiliki, sosial dan kasih sayang, meliputi kebutuhan akan persahabatan, berkeluarga, berkelompok, berinteraksi dan kasih sayang. Kebutuhan akan penghargaan, meliputi kebutuhan akan harga diri, dan penghargaan dari pihak lain. Kebutuhan aktualisasi diri, meliputi memaksimalkan penggunaan dan potensi diri.

Terlihat bahwa kebutuhan manusia berdasarkan pada urutan prioritas dimulai dari kebutuhan dasar yang banyak berkaitan dengan unsur biologis, dilanjutkan dengan kebutuhan yang lebih tinggi yang banyak berkaitan dengan unsur kejiwaan, yang paling tinggi yaitu aktualisasi diri tersebutlah yang dinamakan unsur spiritual. Aktualisasi diri erat kaitannya dengan kesadaran. Kesadaran untuk mengenali diri, memperbaiki diri, dan keinginan untuk merubah kondisi dan hidup ke arah yang lebih baik dari hari ke hari. Tasawuf yang dikembangkan Al-Qushairi dalam penafsirannya merupakan pengembangan metode mendekatkan diri kepada Allah berbasis konsep pengalaman subjektif *mujarrobāt* (teruji). Oleh karena itu ilmu tasawuf berkembang dinamis seiring perkembangan pengalaman jiwa. Sejak pertama kali ilmu tasawuf diajarkan dan diamalkan oleh para sufi sejak itu pula masalah-masalah itu timbul atau (kontroversial) seputar ajaran yang dianutnya.

Pengalaman sufi dan intuisi merupakan dua kaitan erat dalam disiplin tafsir sufi. Intuisi dalam kajian tafsir sufi atau pengetahuan *mawhūb* menjadi polemik yang diperdebatkan dalam ranah epistemologis. Sulit secara empiris membuktikan pengetahuan intuisi, akan tetapi secara logis pengetahuan ini dapat dipertemukan dengan nalar. Dalam tasawuf dikenal istilah *laṭā'if* (checkpoint kehalusan jiwa) yang merupakan signal kesadaran seorang *sālik*. Semakin tinggi tingkat kesadaran *laṭā'if* seorang *sālik* maka tingkat intuisi semakin dekat. Senada dengan ini Adam Hood

menjelaskan tentang posisi intuisi sebagai sumber interpretasi dalam sebuah artikel jurnal. Hood menjelaskan bahwa pengetahuan intuitif ilahiyah mendasari artikulasi dalam pengetahuan iman dan teologi. Perasaan intuitif merupakan analog persepsi biasa yang menimbulkan upaya mengevaluasi, memahami, dan menanggapi ilahi. Teologi adalah upaya formal untuk menanggapi intuisi ilahi. Hood menegaskan bahwa karakter interpretasi dengan berbasis pengalaman mampu menyamai pengetahuan intuisi.⁸¹ Meskipun demikian, intuisi sebagai epistemologi dalam pembacaan tafsir sufi masih menjadi polemic berkepanjangan sampai sekarang. Khaled El-Rouayheb menulis artikel tentang polemik para sufi awal dalam konteks ilmiah dengan judul *Heresy and Sufism in the Arabic-Islamic world, 1550–1750: Some preliminary observations*. Khaled mengobservasi manuskrip kuno dan membandingkan aspek-aspek doktrin sufi yang ada di timur tengah, dan Iran. Kesimpulan yang dihasilkan Khaled berujung kepada dua hal. Pertama polemik epistemologis sufi yang membutuhkan rekonstruksi kontur dalam mengaplikasikannya. Kedua, produk-produk para sufi mengabaikan interpretasi ilmiah sebagaimana lazimnya dunia keilmuan Islam saat itu.⁸² Tema yang menjadi sorotan Khaled adalah epistemologi intuisi yang mengundang pro-kontra para ahli. Intuisi secara empiris berada dalam area metodologi abu-abu sulit diterima (*ṣaḥīḥ linafsih*), oleh karena itu perlu pendampingan metodologi lain yang menguatkan (*ṣaḥīḥ lighairih*).

Upaya psikologi dalam menjelaskan metode intuisi dalam tafsir sufi menemukan titik temu. Intuisi diukur sebagai aktualisasi dan ekspresi kejiwaan seseorang, dan ini diakui secara empiris. Aktualisasi mufasir dalam karyanya mempunyai banyak keterkaitan dengan unsur-unsur yang melingkupi kehidupannya secara global. Al-Qushairī dalam proses penafsirannya sebagai seorang cendikia (ulama) tentu tidak dapat lepas dari otoritas keilmuan-politik-budaya pada abad ke 5 H saat itu. Kondisi politik yang mendukung pemikiran sufinya serta dukungan budaya keilmuan yang saat itu Khurasan menjadi pusat ilmu dan kebudayaan di zamannya memberi ruang leluasa kepada Al-Qushairī untuk menuangkan pemikiran dan refleksinya terhadap budaya keilmuan al-Qur'an. Hubungan antara mufasir-kondisi politik-budaya menjadi keterkaitan yang saling mempengaruhi. Hal ini juga dikuatkan oleh Ali Humayun Akhtar dalam penelitiannya tentang mistisisme Islam dan evolusi pemikiran politik dan kewenangan dalam Pemerintahan Andalusia. Hasil penelitiannya menyebutkan bahwa ada hubungan antara legitimasi politik, otoritas epistemik, dan otoritas agama khususnya abad pertengahan Andalusia Spanyol antara abad ke-10 dan abad ke-13. Menurut Akhtar ada “negosiasi” yang tidak secara langsung terjadi antara kekuasaan politik, para ulama, para filsuf, dan, para mistikus.⁸³

⁸¹Adam Hood, “John Oman on feeling and theology”, *Religious Studies* 49. 1 (Mar 2013): 5-18. <http://search.proquest.com/docview/1282633485?accountid=133190>.

⁸²Khaled El-Rouayheb, “Heresy and Sufism in the Arabic-Islamic world, 1550–1750: Some preliminary observations”, *Bulletin of SOAS School of Oriental and African Studies* 73, 3 (2010): 357–380.

⁸³Ali Humayun Akhtar, *Philosophy, Religion, and Government in Andalusian Spain: The Nexus of Greek-Arabic Philosophy and Islamic Mysticism and the Evolution of Political Thought and Authority in al-Andalus*, Dissertasi New York University, 2012.

Tasawuf tumbuh dan berkembang sebagai disiplin ilmu yang tumbuh dari pengalaman spiritualitas yang mengacu pada moralitas yang bersumber dari nilai Islam, dengan pengertian bahwa pada prinsipnya tasawuf bermakna moral dan semangat Islam, karena seluruh agama Islam dari berbagai aspeknya adalah prinsip moral. Tasawuf membina manusia agar mempunyai mental utuh dan tangguh, sebab didalam ajarannya yang menjadi sasaran utamanya adalah manusia dengan segala tingkah lakunya. Tasawuf mengajarkan bagaimana rekayasa agar manusia dapat menjadi insan yang berbudi luhur, baik sebagai makhluk sosial maupun sebagai hamba dalam hubungannya dengan Khaliq pencipta alam semesta.

Kaum sufi memandang diri mereka sebagai Muslim yang memperhatikan secara sungguh-sungguh seruan Allah untuk menyadari kehadiran-Nya, baik di dunia (alam) ini maupun di dalam diri mereka. Mereka cenderung menekankan hal-hal yang batiniah di atas yang lahiriah, kontemplasi di atas tindakan, perkembangan spiritual di atas aturan hukum, dan pembinaan jiwa di atas interaksi sosial. Pada tingkat teologis, sufi berbicara masalah “ampunan, keanggunan, dan keindahan” Tuhan jauh melebihi perbincangan mereka mengenai “kemurkaan, kekerasan, dan kemegahan-Nya” yang memainkan peran penting dalam fiqh (hukum Islam) maupun *kalam* (teologi dogmatis). Tasawuf tidak saja dikaitkan dengan institusi-institusi dan individu-individu tertentu, tetapi juga dengan kepustakaan yang berlimpah dan kaya, terutama syair.

Dari segi kesejarahan, pemikiran tentang tasawuf dapat dikelompokkan pada dua tingkat. Tingkat pertama, Tasawuf merupakan sesuatu yang tidak tampak, yang memberi semangat pada kehidupan komunitas muslim. Pada tingkat kedua, kehadiran Tasawuf dikenal melalui karakteritik-karakteristik teramat tertentu yang melekat pada rakyat dan masyarakat maupun bentuk-bentuk kelembagaan yang spesifik. Para penulis sufi yang mengkaji Tasawuf pada tingkat kedua bermaksud menggambarkan bagaimana figur-figur muslim besar mencapai tujuan kehidupan manusia, yakni kedekatan kepada Tuhan. Nama-nama sufi besar antara lain Ibn ‘Arabi, Jalaluddin ar-Rumi, Rabi’ah al-Adawiyah, al-Ghazali setelah merasa jenuh dengan Filsafat, dan lain-lain mengemukakan kajian tentang kedekatan dengan Allah melalui berbagai *maqām* (stasiun).

Abdul Karim Al-Qushairi mengemukakan tiga media dalam diri manusia yang dapat digunakan untuk ma’rifah Allah yaitu *qalb* (hati/kalbu), *ruh* (roh), dan *sirr*. Qalb untuk mengetahui sifat-sifat Tuhan, roh untuk mencintai Tuhan, dan sirr untuk mengenal Tuhan. Sirr inilah yang dapat menerima pancaran cahaya ilahi, ketika ia telah disucikan dari berbagai kotoran. Al-Ghazali menggambarkan sebagai daya yang paling peka dalam diri manusia.

Di samping maqamat terdapat pula *ahwal* (keadaan) di mana maqam lebih merupakan tempat atau martabat seorang hamba di depan Allah pada saat ia berdiri di hadapan-Nya. Maqam diperoleh dengan latihan (*riyadhah*) dalam hidup keseharian, sementara ahwal adalah kurnia Allah yang datang secara tiba-tiba. Maqamat merupakan proses pembelajaran untuk sampai kepada tujuan ideal tasawuf. Secara garis besar proses pembelajaran tersebut memiliki tiga tahap. Pertama, *takhalli* yakni mengosongkan diri dari sifat-sifat keduniawian yang tercela. Kedua, *tahalli* yaitu mengisi dan menghiasi diri serta membiasakan diri

dengan sifat, sikap, dan perbuatan yang baik. Ketiga, *tajalli* adalah lenyapnya sifat-sifat kemanusiaan yang rendah dan digantikan dengan sifat-sifat ketuhanan.

Maslow memperkenalkan dengan istilah transpersonal yang diidentikkannya dengan realisasi akan kebutuhan transendensi diri. Dan sebenarnya di antara kebutuhan akan aktualisasi diri, sebenarnya terdapat meta-kebutuhan (meta-needs) yang diistilahkan sebagai kebutuhan akan kebermaknaan, kebutuhan luhur nilai-nilai insaniah (being valued), seperti kebutuhan memiliki kesempurnaan, keindahan, keunikan, kebenaran atau kebahagiaan. Masih berkaitan dengan pemenuhan jenjang kebutuhan, Maslow bertutur: "...As you move up through the hierarchy, the needs are also more distinctly human and less animalistic". Pribadi yang teraktualisasi oleh Maslow dilukiskan: "Pribadi yang teraktualisasi sebagai seseorang yang menggunakan dan memanfaatkan secara penuh bakat, kapasitas, dan potensi".

Orang-orang yang dapat mengaktualisasikan dirinya itu merasa sukses dan mencapai kepuasan. Mereka dapat meraih kebahagiaan yang hakiki dibandingkan orang yang tidak mengalami aktualisasi diri. Pada umumnya Orang-orang yang dapat mengaktualisasikan dirinya bercirikan jujur, menjadi dirinya sendiri, tepat dalam mengekspresikan pikiran dan emosi-emosinya, melihat hidup dengan jernih, berusaha mencari dan menghadapi emosi dari pada menghindari, dan memiliki kemampuan jauh diatas rata-rata. Rendah hati, kreatif dan ekspresif, memiliki kadar konflik yang rendah baik dengan diri sendiri maupun dengan orang lain, membaktikan hidupnya pada pekerjaan-pekerjaan dan kewajiban-kewajiban dengan penuh kegembiraan. Bahkan ia mampu melihat realitas tersembunyi, lebih sedikit memiliki kecemasan atau ketakutan dan pesimisme, berani membuat kesalahan, mampu menyesuaikan diri dalam perubahan, dan mengalami "peak experience", yakni, "Something that tends to take you outside your self, you are not thinking about your self but rather are experiencing whatever you're experiencing as fully as possible".

Fangfang dan Ding melakukan riset tentang interaksi antara emosi dan bahasa metafora (simbolisasi). Dia mencoba mengeksplorasi model interaksi antara metafora dan metonimi dalam konseptualisasi dan pemahaman tentang konsep emosi, terutama lima emosi dasar: kebahagiaan / sukacita, marah, sedih, takut dan cinta. Kesimpulannya Fang menemukan bahwa terdapat interaksi antara metafora dan metonimi dalam kategori emosi yang bahkan cenderung sering.⁸⁴ Artinya bahasa symbol mempunyai keterkaitan dengan emosi seseorang khususnya lima emosi dasar. Dari hasil penelitiannya Fang menjelaskan bahwa :

"The present dissertation makes an attempt to explore the models of interaction between metaphor and metonymy conceptualization and understanding of the concept of emotion, especially the five basic emotions: happiness/joy, anger, sadness, fear and love. The author find that the interaction between metaphor and metonymy in emotion category exists and is frequent. On the other

⁸⁴ Fangfang and Ding, "The Interaction between Metaphor and Metonymy in Emotion Category", *Theory and Practice in Language Studies*, Vol. 2, No. 11, (November 2012): 2384-2397.

hand, the metonymy-based metaphor is the model that the metaphor and metonymy interact with each other in emotion category”⁸⁵

Bukankah setiap orang memiliki potensi untuk mencapai aktualisasi diri ? ya. Benar, sebab hal ini merupakan kebutuhanintrinsic manusia, namun umumnya orang sulit mencapai tingkat aktualisasi diri, bahkan kebutuhan akan berprestasi sekali pun tidak. Sebagian orang sulit menyadari akan kebutuhan hakikat dirinya. Padahal manusia memiliki kapasitas untuk tumbuh.

Sayangnya, hasil penelitian menunjukkan hanya sebagian kecil persentasi orang yang mampu mendekati realisasi penuh atas kemampuan-kemampuan mereka. Kenapa orang sulit mencapai tingkat aktualisasi diri ? Untuk konteks kekinian dan kedisinian, penyebab utamanya adalah mindsite materialisme yang sudah membanjiri kepala banyak orang. Padahal dalam proses pengembangan pribadi, aktualisasi diri dilakukan tanpa melibatkan kepentingan pribadi yang sifatnya “untung-rugi”, tetapi dilaksanakan dengan penuh tanggung jawab dan ketulusan. Tujuan aktualisasi dalam proses pengembangan pribadi semata-mata untuk mencapai kebutuhan being values, antara lain, untuk meraih kebahagiaan, penuh makna, dan kesempurnaan.

Aktualisasi diri juga diarahkan untuk melakukan perbaikan dalam sikap dan perilaku dengan cara membaktikan hidupnya pada pekerjaan dan kewajiban yang didasarkan pada panggilan hati nurani (innervoice) dengan sikap bersungguh-sungguh. Jika ia seorang guru, pasti ia menjadi guru yang baik, bukan sembarang guru. Jika ia seorang mahasiswa, pasti ia menjadi mahasiswa yang baik, bukan sembarang mahasiswa. Jika ia seorang karyawan, pasti ia menjadi karyawan yang baik, bukan sembarang karyawan, dan seterusnya dan sebagainya. Nah, ini menuntut kerja keras, disiplin, latihan dan tidak jarang perlu menunda kenikmatan. Mereka benar-benar mandiri dan sungguh-sungguh dalam menentukan apa yang menjadi kehendaknya. Perbuatan-perbuatan mereka benar-benar berdasarkan hati nurani, bukan karena orang lain, atau prestise. Sikap seperti ini dalam proses pengembangan pribadi akan membawa individu pada aktualisasi diri yang salah satu cirinya mengalami pengalaman puncak atau “peak experience”.

Nahid Jiani meneliti eksistensi pendidikan sufi dalam tradisi Iran. Kesimpulannya bahwa mistik dan sufisme berkembang pesat sebagai salah satu isu penting tentang budaya dan peradaban Islam Iran. Teosofi dan mistisisme dan kegiatan pendidikan kelompok ini telah dipertimbangkan oleh beberapa ulama dari Timur dan Barat; telah menunjukkan bahwa sufi dalam pendidikan mereka telah memberikan pengetahuan khusus dari Tuhan, manusia dan sifatnya, mencapai tempat pria itu sempurna, dan memahami dunia dan berbagai atraksi; dan mereka telah menarik banyak pecinta Tuhan menuju arah ini. Tujuan sistem pendidikan para sufi adalah pemahaman manusia tentang posisi mereka yang sebenarnya di alam semesta sehingga mereka akan menemukan cara terbaik untuk hidup.⁸⁶

⁸⁵ Fangfang and Ding, “The Interaction between Metaphor and Metonymy 2384.

⁸⁶ Nahid Jiani, “An Overview of the Educational Practices of Sufis in Iran from the Beginning Until 1301”, *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences* Vol. 3, No. 7 (Juli 2013): 150-158.

D. Aplikasi Tafsir Emosional al-Qushairī (*al-tafsīr bi al-infi'āl* / Tafsir Ekspresif)

Dalam kajian 'ulum al-Qur'an dikenal kaidah-kaidah tafsir yang bermuara pada beberapa kaidah pokok. Pertama *al-'ibrah bi 'umūm al-lafẓ lā bi khusūs al-sabab*, yaitu menjelaskan makna ayat al-Qur'an berdasarkan makna teks secara umum tanpa mengkhususkan *khitab* (pihak yang dimaksud dalam ayat) yang ada dalam *asbāb al-nuzūl* (pihak-pihak yang terkait dalam historis turunnya suatu ayat). Kedua, *al-'ibrah bi khusūs al-sabab lā bi 'umūm al-lafẓ* dan ketiga *al-'ibrah bi maqāsid al-sharī'ah*.

Tafsir sufi dan takwil menjadi lebih akrab dan saling melengkapi dalam kajian tasawuf. Metode takwil yang dipakai Al-Qushairī menunjukkan takwil adalah "rukun" penafsiran dalam tafsir sufi, tidak bisa tidak. Melalui syair Al-Qushairī memberikan metode penafsiran berbasis hermeneutik sastra sufi. Sastra dan teologi sufi dipertemukan oleh Al-Qushairī dalam metode penafsirannya. Subjektivitas sastra tidak dapat dipungkiri karena sastra semakin subjektif maka semakin tinggi nilainya. Katya Tolstaya dalam artikelnya yang berjudul *Literary Mystification: Hermeneutical Questions of the Early Dialectical Theology*, membenarkan hal ini. Melalui studi naskah Tolstaya menyimpulkan kajiannya tentang hermeneutika dan sastra sufi. Dia menjelaskan bahwa apriorisasi sastra dalam teologi mempunyai kecenderungan yang sangat tinggi. Masalah-masalah hermeneutika sastra teologi memiliki genesis dan kronologi yang digambarkan dalam naskah-naskah kuno sufi awal, dan seterusnya kajian antara sastra teologi dengan hermeneutik berjalan dialektis saling mempengaruhi satu dengan lainnya.⁸⁷

Model tafsir yang digunakan Al-Qushairī menggunakan aspek *infi'āl* atau *atīfah* (bahasa syair dengan cita rasa). Model penafsiran Al-Qushairī dapat dialih-bahasakan dengan istilah *al-'ibrah bi al-infi'āl wa al-'atīfah*, menjelaskan makna ayat al-Qur'an yang berpotensi sufi dengan bahasa syair. Ada dua tahapan utama dalam mengaplikasikan kaidah ini. Pertama menjelaskan ayat dengan pendekatan *lughawi* (kebahasaan) dan kedua menjelaskan ayat dengan pendekatan tasawuf kemudian disimpulkan dengan syair.

Kata emosi dapat menggunakan istilah *ātīfah* dan *infi'āl*. Istilah *ātīfah* lebih banyak digunakan dalam istilah sastra sedangkan *infi'āl* atau banyak digunakan dalam disiplin ilmu jiwa, keduanya mempunyai kecenderungan sama yaitu menunjukkan manifestasi perasaan (ظاهرة وجدانية)⁸⁸, yang keduanya juga diterjemahkan dengan istilah *sentiment*⁸⁹, *feeling*⁹⁰.

Aplikasi teori tafsir *al-'ibrah bi al-'atīfah-al-'ibrah bi al-infi'āl* diterapkan dengan beberapa langkah dan tahapan. Pertama menentukan ayat yang akan ditafsirkan. Dalam hal ini Al-Qushairī menafsirkan secara urut tertib *'usthmani*, dimulai dari surat al-Fātiḥah sampai dengan surat al-Nās. Tahapan kedua

⁸⁷ Katya Tolstaya, "Literary Mystification: Hermeneutical Questions of the Early Dialectical Theology", *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 54. 3 (2012): 312-331.

⁸⁸ Ahmad Amin, *al-Naqd al-Adabi* (Qāhirah: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyyah, 1972), cet. IV, 22. Lihat juga Ahmad Shayib, *Usūl al-Naqd al-Adabī* (Qāhirah: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyyah, 1972), 22.

⁸⁹ Shayib, *Usūl al-Naqd al-Adabī* (Qāhirah: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyyah, 1972), 31.

⁹⁰ Herman J. Waluyo, *Teori dan apresiasi Puisi* (Jakarta: Erlangga, 1987, 121.)

menafsirkan ayat dengan menjelaskan secara lughawī. Eksplorasi ayat dilakukan melalui eksplorasi ayat dalam perpektif linguistik. Pada tahapan ini Al-Qushairī kadang memasukkan penjelasan-penjelasan analogi yang bersifat local-culture (budaya local) saat Khurasan dengan budaya Persia dengan cara mengambil symbol-simbol budaya saat itu. Ketiga menjelaskan ayat dengan mengekspresikan subjective experience of mysticism (pengalaman mistik yang subjektif), pada tahapan ini Al-Qushairī menjelaskan ayat dengan merefleksikan pengalaman sufistiknya baik sebagai individu dengan Allah, sebagai guru murshid yang membimbing murid. Al-Qushairī memulai penjelasannya penjelasan latar belakang sejarah turunnya ayat atau psiko-tokoh yang diangkat dalam ayat yang diterangkan Setelah itu menjelaskan ayat-ayat dengan pendekatan tasawuf, yaitu pendekatan yang mengarahkan pembaca kepada penjiwaan rasa cinta kepada Allah ataupun rasa khawatir terlena dalam nafsu dan menjauh darinya, khawatir terjerumus dalam dosa dan kejumudan hati. Tahapan terakhir yaitu memberikan kesimpulan ataupun gambaran tentang penjelasan dengan puisi ataupun syair yang dapat diadopsi dari bahasa Arab atau bahasa lainnya. Al-Qushairī menyertakan syair sebagai media penjelasan yang memudahkan untuk mengingat penjelasan-penjelasan. Syair-syair itu ada yang original dari Al-Qushairī tetapi tidak sedikit yang menukil dari para sufi sebelumnya. Dalam hal syair ini akan lebih memudahkan jika menggunakan bahasa lokal yang mampu mewakili dan meringkas penjelasan-penjelasan ayat. Dalam bagian ini dapat menambahkan ekspresi dalam bentuk sastra bahasa apapun Misalnya sastra Indonesia menggunakan syair, pantun, puisi, gurindam dan bentuk-bentuk sastra yang lain. Dalam sastra jawa dapat menambah ataupun “gending/syair” jawa dan bahasa lain yang sarat dengan keindahan sastra namun mewakili penjiwaan ayat.

Berikut ini contoh aplikasi penafsiran dengan menggunakan syair bahasa jawa dalam surat al-Fātiḥah ayat ke 2. Langkah pertama menyebutkan ayat yang akan ditafsirkan: الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ.

Langkah kedua menjelaskan makna semantik dari sisi linguistik. Kata }

{ الْحَمْدُ لِلَّهِ diterjemahkan dengan segala pujian hanya kepunyaan Allah. Inti pemujian adalah memberi sanjungan kepada yang dipuji. Secara umum menyanjung dan memuji itu menyatakan sifat-sifat keindahan dan keagungan dzat yang dipuji serta perilaku-Nya. Huruf lam pada al lafad al-ḥamd berfungsi menunjukkan makna jenis khusus yang meliputi segala jenis apa yang menempel pada makna al, yaitu hamdu, yang artinya segala jenis pujian. al pada hamdu menyiratkan makna bahwa segala bentuk sanjungan, pujian itu hak Allah dan bahkan pujian terhadap makhluk itu secara tidak langsung bermuara kepada Allah baik itu berupa penyifatan maupun bentuk materi yang indah. Sanjungan dan pujian kepada Allah merupakan hak Allah, karena Allah sumber dari segala bentuk keindahan (al-jamāl), keagungan (al-jalāl) dan kemaha-kuasaan (al-sulṭān).

Langkah ketiga memberikan penjelasan-penjelasan sufistik. Berikut ini contoh aplikasi penafsiran yang diambil dari penafsiran Al-Qushairī dalam surat al-Fātiḥah ayat ke-dua. Berikut ini penjelasan sufistiknya:

Segala puji hanya bagi Allah. Allah mengetahui segala bentuk pujian para awliya'-Nya yang begitu menggebu dan menggelora seperti pujian seorang kekasih atau pujian seorang hamba dengan rajanya, sebagaimana pujian Nabi Muhammad kepada Allah *لا أحصي ثناء عليك ، أنت كما أثنيت على نفسك* “aku tak mampu menghitung kebesaran sanjungan-Mu walaupun berkali-kali aku memuja dan menyanjung-Mu sebagaimana Engkau menyanjung-Mu sendiri”. Para kekasih Allah merasakan kehadiran-Nya dalam kebesaran dan keagungan-Nya setelah mampu mengenali kekurangan-kekurangan dirinya dan bangkit dalam kesadaran *al-dhullah*. Para awliya' mencapai maqam kesempurnaan dengan membangkitkan kesadaran “*al-hamd lillāh*” dan *al-'abd al-dhafil*. Mereka berbicara baik secara sosial maupun ubudiyah dengan kesadaran yang fokus kepada pujian dan sanjungan kepada Allah, bukan fokus kepada sanjungan selain-Nya. Keadaan jiwa inila yang mampu menarik rasa tulus, ikhlas dalam beribadah dan bermu'amalah hanya karena Allah. Keadaan ini mampu menghancurkan ego diri yang menutupi dan menghalangi keindahan hubungan dan harmonisasi taqarrub.

Langkah keempat, menjelaskan penafsiran dengan syair-syair sebagai pendukung. Dalam hal ini penulis mengadopsi syair jawa “syair tanpo weton”⁹¹ yang populer disandarkan pada Gus Dur (Abdurrahman Wahid). Syair ini ditulis oleh seorang sufi dari Surabaya KH. Muhammad Nizam as-Sofa pengasuh Pondok Pesantren Ahlus Sofa wal Wafa desa Simoketawang Kecamatan Wonoayu Sidoarjo. Berikut syair yang secara semantik mempunyai adaptasi makna dengan penjelasan sufistik.

Ngawiti ingsun nglara syi'iran
Kelawan muji maring pengeran
Kang paring rohmat lan kenikmatan
Rino wengine tanpo petungan
Duh bolo konco priyo wanito
Ojo mung ngaji syare'at bloko
Gur pinter ndongeng nulis lan moco
Tembe mburine bakal sangsoro
Akeh kang apal Qur'an haditse
Seneng ngafirke marang liyane
Kafire dewe dak digatekke
Yen isih kotor ati akale

aku memulai menembangkan syi'ir
dengan memuji kepada Tuhan
yang memberi rohmat dan kenikmatan
siang dan malamnya tanpa terhitung
wahai para sahabat, pria dan wanita
jangan hanya belajar syari'at saja
hanya pandai bicara, menulis dan membaca
esok hari bakal sengsara
*banyak yang hapal Qur'an dan Haditsnya
senang mengkafirkan kepada orang lain
kafirnya sendiri tak dihiraukan
jika masih kotor hati dan akalnya*

⁹¹ Syi'ir tanpo weton yang sebagian kalangan meyakini itu ciptaan dan dilantunkan oleh Gusdur ternyata sebenarnya pencipta dan pelantunnya adalah KH. Muhammad Nizam as-Sofa pengasuh Pondok Pesantren Ahlus Sofa wal Wafa desa Simoketawang Kecamatan Wonoayu Sidoarjo. Dalam sebuah wawancara reporter Harian Bangsa dengan Gus Nizam (sapaan KH. Muhammad Nizam as-Sofa) beliau menjelaskan bahwa syi'ir ini sudah tercipta sejak tahun 2004. Gus Nizam menjelaskan: “saat itu saya mulai senang menyendiri di kamar menggandrungi kesenian wayang sambil belajar bahasa Jawa”. Seja itulah syair berbahasa Jawa Kawi ini selalu dibaca ribuan jamaahnya usai pengajian yang rutin dilaksanakan setiap hari Rabu malam hingga sekarang. Lihat: www.nu.go.id. NU.Garis Lurus. diakses pada 19/03/2015 02:05.

Gampang kabujuk nafsu angkoro
 Ing pepaese gebyare ndunyo
 Iri lan meri sugihe tonggo
 Mulo atine peteng lan nistho

*gampang terbujuk nafsu angkara
 dalam hiasan gemerlapnya dunia
 iri dan dengki kekayaan tetangga
 maka hatinya gelap dan nista*

Contoh aplikasi penafsiran di atas didasarkan pada proses kerja penafsiran yang dilakukan oleh Al-Qushairī. Syair yang digunakan pada contoh penafsiran ini sengaja dipilih menggunakan syair Jawa dengan pertimbangan unsur lokalitas sufisme sebagaimana yang digunakan oleh Al-Qushairī. Dia menggunakan syair-syair yang sudah ditembangkan oleh para guru sufi sebelumnya walaupun beberapa syair original berasal dari ciptaannya.

BAB VI PENUTUP

A. Kesimpulan

Disertasi ini menyimpulkan bahwa metodologi penafsiran al-Qushairī dalam *Laṭā'if al-Ishārāt* dipengaruhi oleh unsur emosi sufistik. Hal ini dibuktikan dengan emosi yang ditampilkan al-Qushairī dalam penafsiran sufistiknya terhadap ayat-ayat al-Qur'an. Unsur emosi diekspresikan al-Qushairī sebagai penafsiran dalam bentuk penjelasan bahasa simbolis dan bahasa syair. Di antara emosi itu adalah; emosi cinta penghambaan (*al-maḥabbah al-'ubūdiyyah*) dan emosi cinta kekasih (*al-'ishq al-muḥibb*).

Emosi cinta penghambaan terlihat pada penafsiran al-Qushairī terhadap ayat-ayat yang berkaitan dengan beberapa hal: pertama penafsiran tentang sifat-sifat kemahaan Allah. Penjelasan ini dapat kita lihat pada penafsiran *al-ḥamd lillāh* QS. Al-Fātiḥah ayat ke-2, *Rabb* QS. Al-Fātiḥah ayat ke-2, *mālik* QS. Al-Fātiḥah ayat ke-4. Kedua pada sifat-sifat ubudiyah manusia, hal ini dapat kita lihat pada penafsiran *na'bud* dan *nasta'in* QS. Al-Fātiḥah ayat ke-4, *yu'minūn bil-ghayb* QS. Al-Baqarah:2/3, *ulul 'ilmi* (أُولُوا الْعِلْمِ) QS. Āli Imrān ayat 18. Ketiga, penafsiran tentang huruf muqata'ah pada awal surat, misalnya pada penafsiran huruf *muqāṭa'ah* alif lam mim (ا ل م) QS. Al-Baqarah ayat 1. Keempat penafsiran tentang simbol-simbol kedekatan seorang hamba dengan Tuhan, misalnya pada penafsiran *al-kitāb* QS. Al-Baqarah/2:2, *bayt / rumah* (بَيْتٍ) QS. Āli Imrān 3/96, *shams* (matahari), *qamar* (bulan), dan *nūr* (cahaya) QS. Yunus/10:5, *ikhtilāf al-layl wa al-nahār* (اِخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ) QS. Yunus/10:6 dan *adhaqnā /kami berikan rasa* (أَذَقْنَا) QS. Hud/11:9.

Emosi cinta kekasih (*al-'ishq al-muḥibb*) terlihat pada penafsiran al-Qushairī terhadap ayat-ayat yang berkaitan dengan janji manis Allah kepada hamba misalnya penafsiran *bashshir alladhīna āmanū* (وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا) QS. Al-Baqarah /2:25, Penafsiran ḍamīr ka (عَلَيْكَ) QS. Āli 'Imrān /3:4, penafsiran *tunfiqū mimma tuḥibbūn* (تَنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ) QS. Āli Imrān /3:92, penafsiran *al-ẓann/persangkaan* (الظَّنَّ) QS. Yunus/10:22, penafsiran *tahdī/memberi hidayah* (تَهْدِي) QS. Yunus/10:43, penafsiran *shāhid* (شَاهِد) QS. Hud/11:17, penafsiran *bi al-bushrā* QS. Hud/11:69-70, penafsiran *wa ma nu'akhkhiruh* QS. Hud/11:104, penafsiran *naḍrat al-na'im* QS. Al-Muṭaffifin/83:24

Dalam tafsirnya baik jilid I, II dan III al-Qushairī konsisten melakukan penafsiran dengan mengekspresikan emosi sufistiknya melalui syair. Pada jilid satu Al-Qushairī menggunakan 305 (tiga ratus lima) syair, pada jilid kedua Al-Qushairī

menggunakan 239 (dua ratus tiga puluh sembilan) syair. Jilid ketiga Al-Qushairī menafsirkan ayat dengan jumlah total syair 152 (seratus lima puluh dua).

B. Temuan

Temuan disertasi ini berada dalam ranah metodologi tafsir sufi. Ada beberapa poin penting yang ditemukan penulis; pertama, tafsir sufi adalah tafsir ekspresif. Kedua penerapan unsur emosi menjadi alternatif penawaran dalam metodologi penafsiran *ishārī* sufi. Dalam penafsiran *ishārī* sufi, *manhaj* (metodologi) yang dominan digunakan al-Qushairī adalah *al-tafsīr bi al-infi'āl* (tafsir ekspresif). Keberadaan emosi menjadi faktor penting dalam metodologi dan sistematika penulisan karya tafsir *ishārī* sufi melalui simbol-simbol bahasa yang digunakan dalam kemasan bahasa sastra. Penulis menawarkan model penafsiran sufi dengan pendekatan sastra sufi yang dikemas dalam bahasa syair.

C. Rekomendasi

Setelah memahami aspek emosional dalam tafsir sufi dalam karya tafsir *Laṭā'if al-Ishārāt*, penelitian ini merekomendasikan dua hal; pertama pengembangan teori tafsir ekspresif dapat digunakan dalam aplikasi penafsiran ayat-ayat al-Qur'an untuk memperkaya wacana interpretasi bagi para sastrawan. Kedua, para praktisi dakwah dan pengkaji Islam dapat menggunakan teori ini sebagai pendekatan ekspresif sebagai upaya kompromisasi pemahaman ayat-ayat al-Qur'an dengan penjelasan sastra yang mampu melampaui batas perbedaan mazhab.

DAFTAR PUSTAKA

Referensi Buku

Al-Qur'an Al-Karim dan Terjemahan, Mushaf Standar Indonesia, Kementerian Agama, 2010.

‘Akk, Khālīd ‘Abd al-Raḥmān, al-. *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā’iduh*. Bairūt: Dār al-Nafāis, 1986 M.

Abū Ja’far, Muḥammad ibn Jarīr al-ibn Yazīd ibn Khālīd. *Jāmi al-Bayān ‘an Ta’wīl Ayāt al-Qur’ān*. Bairut: Dar al-Fikr, 1404.

Abū Shāhbah, Muḥammad bin Muḥammad bin, -. *al-Isrā’iliyyāt wa al-Mawḍū’āt fī Kutub al-Tafsīr*. Qāhirah: Maktabah al-Sunnah, 1408 H.

Amīn, Aḥmad. *al-Naqd al-Adabī*. Qāhirah: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyyah, 1972.

Annan, Abdullah. *al-Thaurah ‘alā al-Islām*, terj. Shaleh Mahfuzh dengan judul *Gerakan-Gerakan yang Mengguncang Islam*. Surabaya: Pustaka Progressif, 1993.

Anwar, Rosihon. *Samudera al-Qur’an*. Bandung: Pustaka Setia, 2001.

Arberry, A.J. *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*. London, Allen & Unwin, 1950.

Arkoun, M. dan Gardet, Louis. Francis L ‘Islam, Hier, Demain”, terj. M. Arkoun, *Islam al-Amsu wa al-Islam al-Ghadd*. Beirut: Darut Tanwir li al-Thiba’ah al-Nasyr), terj. Ahsin Muhammad Bandung: Penerbit Pustaka, 1997.

Awā’, ‘Adil Bāṭin, al-. -Zāhir, dalam Ma’an Ziyādah, (Ed.), *Al-Maushu’ah al-Falsafiyyah al-Arabiyyah*. Saudi Arabia: Ma’had al-Inmā’ al-‘Arabiyy, 1986.

Badawi, Abdu al-Rahman. *al-Mausū’ah al-Musytariqien*, terj. Amroeni Derajat, *Ensiklopedi Tokoh Orientalis*. Yogyakarta: LkiS, 2003.

Badawī, ‘Abd al-Raḥmān, al-. *Shahīdah al-‘Ishq al-Ilāhī Rābi’ah al-Adawiyyah* (Qāhirah: al-Nahda, 1946.

Badrī, ‘Alī. *Muḥaḍarāt fī ‘Ilm al-‘Arūd*. Qāhirah: Univ. Al-Azhar Press, 1984.

Badudu, JS. *Sastra 45*. Jakarta: Balai Pustaka, 1950.

- Baghdādī, Abū Mansūr, al-. *Al-Farq bain Al-Firaq wa Bayān al-Firqah Al-Nājiyyah*. Bairut: Dār Al-Afāk Al-Jadidah, 1977.
- Bashūnī, Imam. *al-Imām Al-Qushairī Sīratuhū, Atharuhū, Madhahbuhū*. Qāhirah: Majma' al-Buhūth al-Islāmiyyah, 1972.
- Bennet, Tony. *Popular Fiction: Technology, Ideology, Production, Reading*. London: Routledge, 1990.
- Bertens, K. *Psychoanalysis Sigmund Freud*. Jakarta: Pustaka Gramedia Utama, 2006.
- Bertens, K. *Psychoanalysis*. New York: Harvester Wheatsheaf, 1994.
- Bleicher, Josep. *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as method, Philosophy and Critique*. London: Routledge and Kegan Paul, 1980.
- Brennan, James F. *Sejarah dan Sistem Psikologi*. Jakarta: Pustaka Ilmu, 2006.
- Brockelmann, *Geschichte der arabischen Litteratur* (GAL). Leiden: Brill, 1937.
- Chittick, William. *Imaginal Worlds, Ibnu 'Arabi and the Problem of Religious Diversity* (New York: Crossroad, 1994).
- Chittick, William. *Ibn Arabi's Metaphysics of Imagination The Sufi Path of Knowledge* (New York: Crossroad, 1989).
- Chittick, William. *The Self-Disclosure of God, Principles of Ibn Arabi Cosmology* (New York: Crossroad, 1990).
- Chittick, William C. *Hermeneutika Penafsiran Ibn Arabi*, terj. Ahmad Nijjam dkk, Yogyakarta: Qalam, 2001.
- Connolly, Peter. "Pendekatan Psikologis", dalam *Aneka Pendekatan Studi Agama*, ed. Peter Connolly. Yogyakarta: LkiS, 2002.
- Connolly, Peter. "Pendekatan Psikologis", *Aneka Pendekatan Studi Agama*, ed. Peter Connolly. Yogyakarta: LkiS, 2002.
- Corbin, Henry. *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*. Princeton University, 1969.
- Corbin, Henry. *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*. Princeton University Press, 1969.
- Corbin, Henry. *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1969.
- Dewan Redaksi, *Ensiklopedi Islam 4*. Jakarta: PT. Ichtiar Baru van Hoeve, 1994.

- Dhahabi, Muḥammad Ḥusain, al-. *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*. Bairūt: Maktabah Muṣ‘ab ibn ‘Umar al-Islāmiyyah, 2004.255
- Dimashī, ‘Abd al-Fattāḥ al-Sayyid Muḥammad, al-. *al-Ḥubb al Ilāhi Shi’ir Muhyiddin ibn ‘Arabi*. Qāhiroh: Dār al Thaḳāfah li al-Ṭibā’ah wa al-Nashr, 1983.
- Encyclopedia of Psychology.- New York, Chicester, Brisbane, Toronto-, Singapore: John Wiley & Sons, 1994. Edisi II.
- Fahmi, Mahmud. *Tārīkh al-Turath al-‘Arabī*. Hijāz: tnp, 1983.
- Farj, Abū *Talbīs Ibīs*, al-. Bairūt: Dār al-Kutub al-‘Arabī, 1985.
- Farmawī, ‘Abd al-Hayy, al-. *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mawḍū’ī*. Qāhirah: Dār al-Kutub al-‘Arabiyyah, 1976.
- Firth, Rodric. *Encyclopedia International*. Philippenes: Gloria Incorporation, 1972.
- Fragar, Robert. *Heart, Self & Soul: The Sufi Psychology of Growth, Balance, and Harmony* (Wheaton: Theological Publishing House, 1999., cet I. terj. Hasmiyah Rauf, Psikologi Sufi, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2005. cet V.
- Fragar, Robert. *Heart, Self & Soul. The Sufi Psychology of Growth Balance & Harmony*, penerj. Hasmiyah Rauf. Jakarta: Serambi, 1999.
- Frued, Sigmund. *Sekelumit Sejarah Psikoanalisa* . terj. K. Bertens, Jakarta: Gramedia, 1983.
- Frued, Sigmund. *The Future on Illusion*, Editor: James Stracey and Peter Gay (London: WW. Norton & Company, 1989.
- Frued, Sigmund. *The Future on Illusion*, Editor: James Stracey and Peter Gay. London: WW. Norton & Company, 1989.
- Frued, Sigmund. *The Interpretation of Dream*, Standart Edition of the Compleate Psychological Works 24 vols (S.E). IV – V. (London: Hogart Press and Institute of Psycho-Analysis, 1953.
- Frued, Sigmund. *Totem and Taboo, Some Points of Agreement between theMental Lives of Savages and Neurotics*, trans. by James Strachey. Routledge Classics: Routledge & Kegan Paul , 2001.
- Fromm, Erich. *The Art of Loving*. NY: Bantam, 1956.

- Ghazālī, Abū Ḥāmid bin Muḥammad, al-. *Faiṣal al-Tafriqah baina al-Islām wa al-Zandaqah*, dalam *Majmū'ah Rasāil al-Imām al-Ḡazālī*. Bairūt: Dār al-Fikr, 1996.
- Ghazālī, Abū Ḥāmid bin Muḥammad, al-. *Ma'ārij al-Quds fī Madārij Ma'rifah al-Nafs* (Qāhīroh: Maṭba'ah al-Istiqāmah, t.th.
- Ghazālī, Abū Ḥāmid bin Muḥammad, al-. *Mishkāṭ al-Anwār*, dalam *Majmū'ah Rasāil al-Imām al-Ghazālī* (Beirut: Dār al-Fikr, 1996.
- Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad, al-. *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*. Qāhīroh: Dār al Nashr wa al-Ṭab'i, TT.
- Gie, The Liang. *Pengantar Filsafat Ilmu*. Bandung : The Science and Tecnolody Stucs Foundation, 1987.
- Godlas, Alan “Sufism,” dalam *The Blackwell Companion to The Qur'an*, ed. Andrew Rippin (Blackwell Publishing Ltd, 2006.
- Goldziher, Ignaz. *Madhāhib al-Tafsīr al-Islām* terj. Abd al-Halim al-Najjār. Baghdad: Maktabah al-Ghanji, 1374/1954.
- Goldziher, Ignaz. *Mazhab Tafsir dari aliran klasik hingga modern*. Yogyakarta: Elsaq Press, 2006. cet. III, 219. diterjemahkan dari buku *Madhāhib al-Tafsīr al-Islāmī*. Bairūt: Dar- Iqra', 1983.
- Goldzihier, Ignaz. *Madhāhib al-Tafsīr al-Islāmī*. Bairūt: Dār al-Iqrā', 1983.
- Goleman, Daniel. *Emotional Intelegence*. Terj. Tim pustaka. Bandung: Gramedia Pustaka Utama, 2006.
- Ḥamawī, Shihābuddīn 'Abdullah Yaqūt, al-. *Mu'jam al-Buldān*. Bairūt: Dār al-Ṣādir, tt.
- Ḥusayn, Ṭāhā. et.all, *al-Tawjīh al-Adabī*. Qāhīrah: Univ. Al-Azhar Press, 1985.
- Hāshim, Muḥammad Sālim. *Turjumāt al Muallif*. Bairūt: Dār al Kitāb al-'Ilmyyah, 1999.
- Habil, Abdurrahmān, “Esoteric Traditional commentaries of al-Qur'an”, dalam *Islamic Spirituality Fondation*, Ed. Seyyed Hossein Naṣr Publishing Company, 1987.
- Habil, Abdurrahmān, “Traditional Esoteric Commentaries on the Qur'an”, dalam Seyyed Hossen Nasr (Ed.), *Islamic Spirituality Foundations*. New York: Crossroad, 1991.

- Habil, Abdurrahman. "Traditional Esoteric Commentaries on the Qur'an", dalam Seyyed Hossen Nasr (Ed.), *Islamic Spirituality Foundations*. New York: Crossroad, 1991.
- Hadi, Abdul WM. *Simbol-simbol Sufi*. Yogyakarta: LKis, 2010.
- Hall, Calvin S. dan Lindzey, Gardner. *Theories of Personality*. New York: John Wiley & Son, 1978.
- Hall, Calvin S. dan Lindzey, Gardner. *Theories of Personality*. Ter. Yustinus, *Psikologi Kepribadian I*. Yogyakarta: Kanisius, 1993.
- Hamerma, Harry. *Pintu Masuk ke Dunia Filsafat*. Yogyakarta: Karisusu, 1992.
- Hanafi, Hasan. *Hal Ladaynā Nazariyya al-Tafsīr dalam Qaḍāyā Mu'āsharah fī Fikrinā al-Mu'āṣir*. Qāhirah: Dār al-Fikri al-'Arabī, 1976.
- Hanafi, Hassan. *Dirāsāt Islāmiyyah*. Qāhiroh: Maktabat al-Anjilu al-Miṣriyyah, 1981.
- Hassan, Riffat. "Women's Interpretation of Islam", dalam Hans Thijsen (ed.), *Women and Islam in Muslim Society*. The Hague: Ministry of Foreign Affairs, 1994.
- Heer, Nicholas. "Tafsir Esoteris al-Quran Abū Ḥāmid al-Ghazālī", dalam Leonard Lewisohn, (et. al.), *The Heritage of Sufism: Classical Persian Sufism from its Origin to Rumi (700-1300)*, diterjemahkan oleh Gafna Raizha Wahyudi, *Warisan Sufi: Sufisme Persia Klasik, dari Permulaan hingga Rumi 700-1300*. Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2002.
- Hidayat, Komaruddin. *Memahami Bahasa Agama Sebuah Kajian Hermeneutik*. Jakarta: Paramadina, 1966.
- Hitti, Philip K. *History of the Arabs*. London: Mac Millan, 1970.
- Hotsma, M. et.al. (ed.), *First Encyclopedia of Islam 1913 – 1936* (Leiden: E.J. Brill, 1993).
- Hudgson, Marshall G.S. *The Venture of Islam*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1974.
- Hudgson, Marshall G.S. *The Venture of Islam*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1974.
- Ibn 'Arabi, Muhyiddin. *Rasāil ibn 'Arabī*. Beirut: Maktabah al-Taufiqiyyah, TT.
- Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah* (Bairūt: Dār al-Nashr wa al-Ṭab'i, 1985).

- Ibn ‘Arabī, Muhyiddīn. *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm* (Bairūt: Dār al-Yaqzah al-‘Arabiyah, 1968.
- Ibn ‘Aṭā’illāh, Abū Faḍl Aḥmad ibn Muḥammad ibn ‘Abd al-Karīm ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn ‘Abdullāh ibn ‘Isā al-Ḥasanī. *Bahjah al-Nufūs*. Bairūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, TT.
- Ibn Taimiyah, *Kutub wa Rasā’il wa Fatawā Ibn Taimiyah fī Al-Tafsīr*, (ttp.:Maktabah Ibn Taimiyah, t.t.
- Ibn Taimiyyah, *Minhāj al-Sunnah Al-Nabawiyyah*. Mu’assasah Qurthubah: 1406/1985. Cet. ke-1
- Ibn Taimiyyah, Taqiyyuddīn Aḥmad. *al-Ikḥlāl fī al-Mutashābih wa al-Ta’wīl*. Iskandariyyah: Dār al-Imān, TT.
- Ichwan, Moch. Nur. *Meretas Kesarjanaan al-Qur’an; Teori Hermeneutika Naṣr Hāmid Abū Zayd*. Jakarta: Teraju, 2003.
- Ilyas, Hami. *Studi Kitab Tafsir*. Yogyakarta: Teras, 2004.
- Iskandarī, Aḥmad dan ‘Inanī, Muṣṭafā. *al-Wasīt al-Adab al-‘Arabī wa Tarīkhuh*. Qāhirah: Dār al-Ma’āris, 1916.
- Jansen, J.J.G. *The Interpretation of the Koran in Modern Egypt* (Leiden: E.J.Brill, 1974). Edisi Indonesia, *Diskursus Tafsir Al-Qur’an Modern*, terj. Hairussalim dan Syarif Hidayatullah. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997.
- Jawziyah, Abū Bakr Muhammad ibn Abū Bakr ibn Qayyim, al-. *Madārij al-Sālikīn bayna Manāzil Iyyāka Na’bud wa Iyyāka Nasta’in*. Qāhiroh: Dār al-Ḥadīth, 1996.
- Jung, C. G, *Modern Man in Search of a Soul Routledge Classics*. Translated by W. S. Dell and Cary F. Baynes, Routledge Classics: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., 2001.
- Kartanegara, Mulyadi. *Menembus Batas Waktu Panorama Filsafat Islam*. Bandung: Mizan Pustaka, 2005.
- Kartanegara, Mulyadi. *Panorama Filsafat Islam*. Bandung: Mizan, 2002.
- Khalaf, ‘Abd al-Wahab. *Ilmu Uṣūl Fiqh*. Kuwait: Dar al-Ma’arif, 1968.
- Khafil, Ahmad. *Dirāsāt fī al-Qur’an*. Qāhirah : Dar al-Ma’arif, t.t.
- Khan, Aftab Ahmad “The Amazing Quran &Views of Non Muslim Scholars”, *Defence Journal* 15. 12 (Jul 2012): 1-23.. 11 February 2013 01:01.

- Khan, Pir Vilayat Inayat. *Awakening: A sufi Experience* (New York: Jeremy P.Tarcher/Putnam, 1999.
- Khan, Pir Vilayat Inayat. *Awakening: A sufi Experience*. New York: Jeremy P.Tarcher/Putnam, 1999.
- Khūlī, Amīn, al-. *Manāhij al-Tajdīd fī al-Naḥw wa al-Balāghah wa al-Tafsīr wa al-Adab*. Qāhirah: Dār al-‘Ilm, 1974.
- Kuhhālāh, ‘Umar Riḍā. *Mu’jam Qabāil al-‘Arab*. Bairūt: Dār al Kutub al-Ilmiyyah, 1989.
- Lewis Edwin Hahn, (Ed). *The Philosophy of Paul Ricour* . Carbondale: Southern Illinois University, 1994.
- Ma’lūf, Louis. *Al-Munjīd*. Bairūt: Dār al-Mashrīq, 1977.
- Ma’rifah, Muḥammad. Ḥaḍī *al-Tamhīd fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Qum: Muassasah al-Nashr al-Islāmiy, 1416/1995.
- MacIntyre, Alasdair “Ontology”, dalam Paul Edwards, (Eds.), *The Encyclopedia of Philosophy*. New York: Macmillan Publishing co., Inc. Press, 1972.
- Maḥmūd, ‘Abd al-Ḥalīm dan bin al-Sharīf, Maḥmūd. *Tahqīq Risalah Al-Qushairīyyah*. Qāhirah: Dār al-Ma’ārif, 1119 H.
- Maḥmūd, Munī’ ‘Abd al-Ḥalīm. *Manāhij al-Mufasssirīn*. Qāhirah: dar al-Kutub, 1978.
- Mahmūd, ‘Abd al-Ḥalīm. *Manāhij Al-Mufasssirīn*. Qāhirah: Dār al-Kātib, 1987.
- Massignon, Louis. “La Passion de Husayn Ibn Manṣūr al-Hallāj”, *Martyr Mystique de l’Islam execute a Baghdād le 26 March 933*, 4 vol. Paris: Gallimard, 1975.
- Masnawi. Bairūt: Dar al-Qalam, 1987.
- Massignon, Louis dan ‘Abd al-Rāziq, Muḥammad. *al-Taṣawwuf*. Bairūt: Dar al-Kitab al-Lubnani, 1984.
- May, Rollo. *Love and Will*. NY: Harper&Row, 1969.
- Michael A. Sell, ed. Terj. Slamet, *Susfisme Klasik Menelusuri Tradisi Klasik*. Bandung: Mimbar Pustaka, 2003.
- Miller, Ruth A. “Soufisme, religion et médecine en Islam indien”, *Journal of the American Oriental Society* 132. 1 (Jan-Mar 2012): 149-152.

- Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*. New Haven and London: Yale University Press, 1985.
- Muḥammad ‘Alī al-Ṣabūnī, *al-Tibyān fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (Bairūt: ‘Ālam al-Kutub, t.t.
- Muhsin, Aminah Wadud. *Perempuan dalam al-Qur’ān*. terj. Y. Rudianto Bandung: Pustaka, 1994.
- Musa Asyarie, *Filsafat Islam: Sunnah Nabi dalam Berpikir* (Yogyakarta: LESFI, 2001), Cet. ke-2, 65.
- Mustaqim, Abdul *Aliran-Aliran Tafsir: Mazhab Tafsir dari Periode Klasik hingga Kontemporer*. Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2005.
- Mustaqim, Abdul. *Madzahibut Tafsir :Peta Metodologi Penafsiran Alquran Periode Klasik Hingga Kontemporer*. Yogyakarta: Nun Pustaka, 2003.
- Namr, ‘Abd al-Mun’im, al-. *Ilm al- Tafsir kaifa Nasha’a wa Tatawwuruh ila asrina al-Hadir*. Bairūt: Dār al-Kitāb al-Lubnanī, 1995.
- Nanji, Nazim. “*To-word a Hermeneutics of Qur’anic and Other Narratives of Isma’li Thought*”, dalam Richard C. Martin, (Ed.), *Approaches to Islam in Relegious Studies* (Tucson: The University of Arizona Press, 1985.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Ideals and Realities of Islam* (London: George Allen & Unwin Ltd, 1975.,
- Nasution, Harun. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*. Depok: UI Pers, 2002.
- NurBakhsh, Javad. *The Heritage of Sufism; Classical Persian Sufism from its Origin to Rumi (700-1300)* ed. Leonard Lewisohn. Oxford: Oneworld Publications, 1999.
- Paden, William E. *Interpreting The Sacred: Ways of Viewing Religion*. Boston: Beacon Press, 1992.
- Qaṭṭān, Mannā’, al-. *Mabaḥith fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Qāhīroh: Maktabah Wahbah, 2004. terj. Aunur Rofiq El-Mazni, *Pengantar Studi Al-Qur’an*. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2006.
- Quasem, Muhammad Abul. “Al-Ghazali’s Theory of Qur’an Exegesis Acording to One’s Personal Opinion”, dalam A.H. Johns (Ed.), *International Congress fò the Study of the Qur’an*, Australian National University, Canberra, 1980.
- Qurṭubī, Abū ‘Abdillāh Muḥammad ibn Aḥmad Abū Bakr ibn Faraj, al-. *Tafsīr Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān*. Qāhīrah: Dār al-Shu’ūb, 1372 H.

- Qushairī, Abū al-Qāsim, al-. *Laṭā'if al-Ishārāt*. Bairūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2007.
- Qushairī, Muhammad Abū al-Qāsim, al-. *al-Risālah Al-Qushairīyyah*. Damaskus: Dar al-Khair, 1991.
- Rājih, Aḥmad Izzat. *Uṣūl 'ilm al-Nafs*. Qāhirah: Dār al-Kātib al-'Arabī, 1968.
- Rūm, Fahd ibn 'Abdurrahmān ibn Sulaimān, al-. *Ittijāhāt al-Tafsīr fī Qarn al-Rābī 'Ashr*. Riyād: Maktabah Rushd, 2002.
- Rūmī, Fahd ibn 'Abdurrahmān ibn Sulaimān, al-. *Buḥūth fī al-Tafsīr wa Manāhijuh*. Riyād: Maktabah al-Taubah, 1419 H.
- Šābūnī, Muḥammad 'Alī, al-. *al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'an*. Bairūt: Dār al-Iftikār, 1990.
- Šālih, Subḥī, al-. *Mabahith fī 'Ulum al-Qur'an*. Bairūt: Dār al-'Ilm li al-Malāyin, 1972.
- Šālih, Šubḥī. *Mabāḥith fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-'Ilm li Al-Malāyā, 1988.
- Sacnong, Ilham B. *Hermeneutika Pembebasan: Metodologi Tafsir al-Qur'an menurut Hassan Hanafi*. Jakarta: Teraju, 2002.
- Sam'anī, 'Abd al-Karīm, al-. *Al-Ansāb*. Bairūt: Dār al Kutub al-Ilmiyyah, 2000.
- Sarah, E. "Limerance", A New World and Concept. *Psychotherapy: Theory, Research and Practice*. NY: T.penerbit, 1983.
- Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina, 1975.
- Selden, Raman. *Paduan Pembaca Teori Sastra Masa Kini*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press. 1990.
- Sell, Michael A. (ed.) *Early Islamic Mysticism*. New Jersey: Paulist Press, 1996.
- Sells, Michael A. (Ed.), *Early Islamic Mysticism* . New Jersey: Paulist Press, 1996. diterjemahkan oleh D. Slamet Riyadi. dengan judul *Sufisme Klasik: Menelusuri Tradisi teks Sufi*. Bandung: Mimbar Pustaka, 2003. Cet I.
- Shahrastānī, Muḥammad ibn 'Abd Al-Karīm, al-. *al-Milal wa al-Nihal*. Qahiroh: Maktabah al-Ḥalabī, 1387/1966.
- Shayib, Aḥmad. *Uṣūl al-Naqd al Adabī*. Qāhirah: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣriyyah, 1972.

- Smith, Margareth. *Rābi'ah the Mystic and Her Fellow-Saint in Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 1928.
- Sulamī, Abū 'Abd al-Raḥmān, al-. *Ṭabaqāt al-Ṣūfiyyah*. Qāhirah: Maktabah al-Khānjī, 1406/1986.
- Sumaryono, E. *Hermeneutik Sebuah Metode Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1993.
- Suyūṭī, Jalāl al-Dīn 'Abd Raḥmān bin al-Kammāl abī Bakr, al-. *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Bairūt: Dār al Kitāb al-'Ilmyyah, TT.
- Suyūṭī, Jalāl al-Dīn 'Abd Raḥmān bin al-Kammāl abī Bakr, al-. *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Bairūt: Dār al Kitāb al-'Ilmyyah, TT.
- Ṭūsī, Abū Naṣr al-Sarrāj, al-. *al-Luma' fī al-Tasawwuf*. Qāhirah: Maktabah al-Dīniyyah, 1990.
- Taftāzanī, Abū Wafā al-Ghanīmī, al-. *Madkhal ilā al-Taṣawwuf al Islāmī*. Bairūt: Dār thaqāfah li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr, 1982. Terj. Subkhan Anshori, *Tasawuf Islam*. Jakarta: Gaya Media Pratama, 2008.
- Taufik Kamal Amal, *Sir Ahmad Khan Bapak Tafsir Modernis*. Jakarta: Teraju, 2004.
- Tawwab, Abdul Hadi 'Abdul. *al-Ramziyyah al-Ṣūfiyyah fī al-Qur'ān al-Karīm*, terj. Afif Muhammad. Bandung: Pustaka, 1986.
- Tustari, Sahl. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, al-. Bairūt: Dār al-Yaqzah al-'Arabiyah, tt.
- Ushama, Thameem. *Methodologies of the Qur'anic Exegesis* terj. Hasan Basri dan Amroeni, *Metodologi Tafsir al-Qur'an*. Jakarta: Penerbit Rio Cipta, 2000.
- Ushama, Thameem. *Methodologies of the Qur'anic Exegesis*. Kuala Lumpur: A.S. Noordeen, 1995.
- Waardenburg, Jacques. *Studi Islam di Jerman dalam Peta Studi Islam: Orientalisme dan arah baru Kajian Islam di Barat*, terj. Yogyakarta: Fajar Pustaka baru, 2003.
- Waardenburg, Jacques. *Studi Islam di Jerman* (terj.). dalam *Peta Studi Islam: Orientalisme dan arah baru Kajian Islam di Barat*. Yogyakarta: Fajar Pustaka baru 2003. cet. I.
- Waluyo, Herman J. *Teori dan apresiasi Puisi*. Jakarta: Erlangga, 1987.
- Wilcox, Linn *Sufism and Psychology*. Chicago: Abjad, 1995.

Zaid, Naşr Hāmid. *Abū Falsafat al-Tawil; Dirāsah fī Ta'wīl al-Qur'an 'Inda Muhyiddīn Ibn 'Arabi'*. Bairūt: Dār al-Tanwīr, 1993.

Zaid, Naşr Hāmid. *Maḥmūd Al-Naş*. Bairūt: al-Markaz al-Thaqafī al-'Arabi, 1998.

Zaid, Naşr Hāmid. *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī* (Kairo: Sina li al-Nashr, 1994.

Zarkashī, Badruddīn Muhammad ibn 'Abdullāh, al-. *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Qāhirah: 'Isā al-Ḥalibī, 1374 H.

Zarqāni, Muḥammad 'Abd al-'Aẓīm, al-. *Manāhil al 'Irfān*. Bairūt: Dār al-Kutub, 1996.

Zayyāt, Aḥmad Ḥasan. *Tarikh Adab al-'Araḇi*. Qāhirah: Dār al-Nahḍah, tt.

Zubaidī, Murtadā, al-. *Tāj al-'Arūs*. Qāhirah: Dār al Kutub, 1994.

Referensi Journal

A B McCloud, "Sufism; a global history", *Choice* 50. 1 (Sep 2012): 100. 10 February 2013 23:49

Aaron Hughes, "The Stranger at The Sea: Mythopoesis in the Qur'an and Early tafsīr", *Studies in Religion/Sciences Religieuses* (2003): 32- 261.

Adam Hood, "John Oman on feeling and theology", *Religious Studies* 49. 1 (Mar 2013): 5-18.
<http://search.proquest.com/docview/1282633485?accountid=133190>.

Aftab Ahmad Khan, "The Amazing Quran & Views of Non Muslim Scholars", *Defence Journal* 15. 12 (Jul 2012): F1-F23. 11 February 2013 01:01.

Ahmet T Karamustafa, "Sufism and Theology", *Journal of the American Oriental Society* 130. 4 (Oct-Dec 2013): 641-643. 10 February 2013 21:55.

Ahmet T Karamustafa, "Sufism and Theology", *Journal of the American Oriental Society* 130. 4 (Oct-Dec 2010): 641-643. 10 February 2013 21:55.

Aida Islam, Stefaniya Leskova-Zelenkovska, "The Islamic Mystical Spiritual Music Tradition in the Era of New Musical Tendencies", *Asian Social Science* 8. 6 (May 2012): 170-174. 10 February 2013 22:58.

Andrew J. Lane, "You can't tell a book by its author: A study of Mu' tazilite theology in al-Zamakhsharī's (d. 538/1144) *Kashshāf*", *Bulletin of SOAS School of Oriental and African Studies* 75, 1 (2012), 47-86.

Annabel Keeler, "Tafsir Sufistik Sebagai Cermin: Al-Qushairī Sang Mursid dalam Karyanya *Laṭā'if al-Ishārāt*," *Jurnal Studi Al-Qur'an* Volume II No I (2007).

Atif Khalil, "Abū Talib al-Makki and the Nourishment of Hearts (Qut al-qulub) in the Context of Early Sufism," *The Muslim World* 102 (Apr 2012): 335-355. Jurnal ini dapat ditelusuri melalui URL: <http://search.proquest.com/docview/1027096340?accountid=133190>.

Bekir Kole, "The Location of the Mind in Apperception of Divine Truths According to Sufism," Iğdir University, *Journal of Social Sciences*, No. 3, Nisan, (April 2013), 81-96.

Benjamin Clark Gatling, "Post-Soviet Sufism: Texts and the Performance of Tradition in Tajikistan", Dissertasion The Ohio State University, 2012.

Bijan Bidabad, "Diplomacy principles: an Islamic Sufi approach", *International Journal of Law and Management* 54. 4 (2012): 253-273.

Bijan Bidabad, "Foreign policy principles: an Islamic Sufi Approach - Part I", *International Journal of Law and Management* 54. 2 (2012): 97-124.

C. A. Barnsley, "The essentials of Ibadi Islam", *Choice* 50. 4 (Dec 2012): 685. 10 February 2013 23:47.

Cecep Alba, "Corak Tafsir Al-Quran Ibnu 'Arabi." *Jurnal Sosioteknologi* (Edisi 21 Tahun 9, Desember 2010), 987-1003. Lihat al- Shirbasi, 1991, 134.

Charlotte Radler, "In love I am more God": The Centrality of Love in Meister Eckhart's Mysticism", *The Journal of Religion* 90. 2 (Apr 2010): 171. <http://search.proquest.com/docview/195627578?accountid=133190>.

El Hadji Samba Amadou Diallo, "Exploring a Sufi Tradition of Islamic Teaching: Educational and Cultural Values Among the Sy Tijaniyya of Tivaouane (Senegal)", *Social Compass* 58. 1 (Mar 2011): 27-41. <http://search.proquest.com/docview/904129057?accountid=133190>.

Erika Summers-Effler, "The New Metaphysicals: Spirituality and the American Religious Imagination", *Contemporary Sociology* 41. 2 (Mar 2012): 176-179.

Eva F. Amrullah, "Ḥasan Ḥanafī: Dari Teks ke Aksi; Merekomendasikan Tafsir Tematik." *Jurnal studi Al-Qur'an*. Vol. I No. 1 (Januari 2006): 57-78.

F. Dominic Longo, *Spiritual Grammar: A comparative theological study of Jean Gerson's "Donatus moralizatus" and 'Abd al-Karim al-Qushayri's "Nahw al-qulub"*, A Dissertasion Harvard University, 2011..11 February 2013 01:49

- Farid El Asri, Vuilleminot, Anne-Marie, "Le "World Sufism": quand le soufisme entre en scène", *Social Compass* 57. 4 (Dec 2010): 493. <http://search.proquest.com/docview/846766863?accountid=133190>
- Fejrian Yazdajird Iwanebel, "Paradigma dan Aktualisasi Interpretasi dalam Pemikiran Muhammad al-Ghazālī", *Hunafa: Jurnal Studia Islamika* Vol. 11, No.1 (Juni 2014): 1-22.
- G. A. Lipton, "Secular Sufism: Neoliberalism, Ethnoracism, and the Reformation of the Muslim Other", *Muslim World* 101. 3 (Jul 2011): 427.
- Ghulam Shams-Ur-Rehman, "Juridical Sufism: Zarruq's Application of the Qawa'id Genre", *Islamic Studies* 49. 3 (Autumn 2010): 341-III. .11 February 2013 01:54.
- Gretty M. Mirdal, "Mevlana Jalal-ad-Din Rumi and Mindfulness", *Journal of Religion and Health* 51. 4 (Desember 2012), 1.
- Hasan Aktas, "Modern poetry that could/couldn't exhaust the classical poetica and sufism doctrine from a mystic channel" . *Turkish Studies International Journal Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*. Volume 4/2 Winter 2009, 8-28.
- Howard Tzvi Adelman, "A Rabbi reads the Qur'an in the Venetian ghetto", *Jewish History* 26. 1-2 (May 2012): 125-137.
- Hüseyin Demir, "The Beginnings Of The Sufism", *Turkish Studies – International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* Volume 8/8 Summer (2013): 447-459.
- Ian McConnon, "Substance and providence in the old french theological Romance", A Dissertation to The Faculties of the University of Pennsylvania, 2012.
- Iranmanesh, Sedighch; Tirgari, Batool; Cheraghi, Mohammad Ali, "Developing and Testing a Spiritual Care Questionnaire in the Iranian Context", *Journal of Religion and Health* 51. 4 (Dec 2012): 1104-1116.
- Jaroslav Stetkevych, *Arabic Hermeneutical Terminology: Paradox and the Production of Meaning (The Journal of International Social Research Volume 2/6 Winter 2009)*, 404-405.
- Joseph M Kramp, "The Sacrifice of Knowledge: Vain Debates in the Social Scientific Study of Religion", *Journal of Religion and Health* 52. 1 (Mar 2013): 66-73. 11 February 2013 00:40.
- Jules Janssens, "Al-Ghazali between Philosophy (Falsafa) and Sufism (Tasawwuf): His Complex Attitude in the Marvels of the Heart ('Aja'ib al-Qalb) of the

- Ihya' 'Ulum al-Din", *The Muslim World* 101.4 (Oct 2011): 614.
<http://search.proquest.com/docview/919610323?accountid=133190>.
- Katherine A MacLean; Jeannie-Marie S Leoutsakos; Matthew W Johnson; Roland R Griffiths, "Factor Analysis of the Mystical Experience Questionnaire: A Study of Experiences Occasioned by the Hallucinogen Psilocybin", *Journal for the Scientific Study of Religion* 51.4 (Dec 2012): 721.
<http://search.proquest.com/docview/1223839416?accountid=133190>
- Katya Tolstaya, "Literary Mystification: Hermeneutical Questions of the Early Dialectical Theology", *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 54. 3 (2012): 312-331.
- Khaled El-Rouayheb, "Heresy and Sufism in the Arabic-Islamic world, 1550–1750: Some preliminary observations", *Bulletin of SOAS School of Oriental and African Studies* 73, 3 (2010): 357–380.
- L Nees, "Wonder, image, and cosmos in medieval Islam", *Choice* 49. 12 (Aug 2012): 2262. 10 February 2013 23:54
- M. Nur Kholis Setiawan, "Literary Interpretation of The Qur'an: A Study of Amin al-Khūfī's Thought", *Al-Jāmi' a Journal of Islamic Studies*. (Juni 2008): 303.
- M. Swartz, "Sufi bodies: religion and society in medieval Islam", *Choice* 49. 6 (Feb 2012): 1076.
<http://search.proquest.com/docview/926976731?accountid=133190>.
- Masoud Kianpour , "Experiences of Emotion Management in Medical Care", *Journal of Applied Sociology* Vol 48 (2013): 112-122.
- Mesut Okumus, "The Influence of Ibn Sina on al-Ghazzali in Qur'anic Hermeneutics", *The Muslim World* 102. 2 (Apr 2012): 390.
<http://search.proquest.com/docview/1027096339?accountid=133190>.11
 February 2013 01:03.
- Monica Leppma, "Loving-Kindness Meditation and Counseling", *Journal of Mental Health Counseling* 34. 3 (Jul 2012): 197-204. 10 February 2013 22:55.
<http://search.proquest.com/docview/1027919913?accountid=133190>
- Mostafa Nadim, "The Impressionability of Multidimensional Character of AllamaQutb al-Din Shirazi, from the Cultural Atmosphere of Shiraz", *Journal of Research on History of Medicine* Vol 3, Iss 1 (2014): 37-42.
- Muhammad Mansur, Amin al-Khūfī dan Pergeseran Paradigma Tafsir Al-Qur'an. *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadith*. Vol. 6, No. 2 Juli 2005.

- Nahid Jiani, "An Overview of the Educational Practices of Sufis in Iran from the Beginning Until 1301", *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences* Vol. 3, No. 7 (Juli 2013): 150-158.
- Nathan Wolski, *Mystical Poetics: Narrative, Time and Exegesis in the Zohar*, *Prooftexts* Vol. 28, No. 2 (Spring 2008): 101-128. Indiana University Press. Accessed: 08/04/2012 22:00. JSTOR.
- Necmettin Şeker, *Mystical Situations Based upon Hadiths*, *ğdır University Journal of Social Sciences* Vol.2 (October 2012): 119-147.
- Noah Salomon, "Sufis and Saints' Bodies: Mysticism, Corporeality, and Sacred Power in Islam", *The Journal of Religion* 90.2 (Apr 2010): 272. <http://search.proquest.com/docview/195624568?accountid=133190>.
- Novizal Wendri, "Penafsiran Simbolik Al-Qushairī dalam Lataif al-Isharat," *Jurnal Studi Al-Qur'an* Volume II No I (2007),
- Oliver Leaman, "The Lamp of Mysteries: A Commentary on the Light Verse of the Quran", *Philosophy East and West* 63. 1 (Jan 2013): 99-101. 10 February 2013 22: 03.
- Omaima Abou-Bakr, "Abrogation of the Mind in the Poetry of Jalal al-Din Rumi", *Alif: Journal of Comparative Poetics*, No. 14, (Madness and Civilization : 1994), 37-63. URL: <http://www.js>
- Paulo G Pinto, "The Anthropologist and the Initiated: Reflections on the Ethnography of Mystical Experience among the Sufis of Aleppo, Syria", *Social Compass* 57. 4 (Dec 2010): 464. 10 February 2013 23:35.
- Paulo G Pinto, "The Anthropologist and the Initiated: Reflections on the Ethnography of Mystical Experience among the Sufis of Aleppo, Syria", *Social Compass* 57. 4 (Dec 2010): 464. 10 February 2013 23:35.
- Prakash B. Behere, "Religion and Mental Health", *Indian Journal of Psychiatry*, suppl. Suppl 2 55 (Jan 2013): 187-194. <http://search.proquest.com/docview/1284096710?accountid=133190>. 10 February 2013 21:46.
- Rafael Ramón Guerrero, "La doctrina de los místicos de Abû Bakr al-Kalâbâdî. Preámbulo y capítulo primero1/Mythical doctrine of Abû Bakr al-Kalâbâdî. Introduction and first chapter", *Anaquel de Estudios Árabes* 21 (2010): 141-152..10 February 2013 23:33.
- Recep Alpyagil, "Sufism and Deconstruction: A Comparative Study of Derrida and Ibn 'Arabi", *Philosophy East and West* 62. 2 (Apr 2012): 270-273.

- S Nizamic; Mohammad Katshu; N Uvais, "Sufism and mental health", *Indian Journal of Psychiatry, suppl. Suppl 2* 55 (Jan 2013): 215-223.
- Sajjad H. Rizvi, "Philosophy as a way of life in the world of Islam: Applying Hadot to the study of Mullā Ṣadrā Shīrāzī (d. 1635)", *Bulletin of SOAS School of Oriental and African Studies* 75, 1 (2012), 33-45.
- Salleh Yaapar M.D., "Ta'wil Sebuah Bentuk Hermeneutik Islam", *Jurnal Ulum Al-Qur'an*, Vol. III, No. 3, (Jakarta: Yayasan L-Saf, 1992)
- Shigeru Kamada, *A Study of The Term Sirr [secret] in Sufi Lathaif Theories*. jurnal Studi-studi Islam Al-Hikmah, yayasan Muthahhari, vol. VI (1995): 58.
- Taneli Kukkonen, "Receptive to Reality: Al-Ghazali on the Structure of the Soul", *The Muslim World* 102. 3/4 (Oct 2012): 541.
- Todd Lawson, "Typological Figuration and the Meaning of "Spiritual": The Qur'anic Story of Joseph", *Journal of the American Oriental Society* 132. 2 (Apr-Jun 2012): 221-244. 11 February 2013 01:02.
- Todd LeRoy Perreira, "'Die before you die": Death Meditation as Spiritual Technology of the Self in Islam and Buddhism", *The Muslim World* 100. 2/3 (Apr-Jul 2010): 247.
<http://search.proquest.com/docview/357156382?accountid=133190>
www.nu.go.id. NU.Garis Lurus. diakses pada 19/03/2015 02:05.

Referensi Disertasi

- ‘Abdul Majid al-Haddād, *Dirasah li Latā’if al-Ishārāt li abī al-Qāsim Al-Qushairī*, (Disertasi), Universitas Surbone, Paris, 2005.
- Abdurrahim Yapon, Disertasi: *Penafsiran Simbolik Al-Qushairī dalam Lataif al-Isharat* (2006) di Universitas Malaya, Malaysia. Diterbitkan dalam UMI Dissertation Publishing ProQuest.
- Ali Humayun Akhtar, *Philosophy, Religion, and Government in Andalusian Spain: The Nexus of Greek-Arabic Philosophy and Islamic Mysticism and the Evolution of Political Thought and Authority in al-Andalus*, Disertasi New York University, 2012. Diterbitkan dalam UMI Dissertation Publishing ProQuest.

- Benjamin Clark Gatling, "Post-Soviet Sufism: Texts and the Performance of Tradition in Tajikistan", Dissertasion The Ohio State University, 2012. Diterbitkan dalam UMI Dissertation Publishing ProQuest.
- Bridget Pupillo, "Sotto l velame: The "Commedia", The "Kitab al-Mi'raj" and Apocalyptic Tradition", The Johns Hopkins University, ProQuest, UMI Dissertations Publishing, 2012. 11 February 2013 02:29. Diterbitkan dalam UMI Dissertation Publishing ProQuest.
- David Borsos, *The Esoteric Philosophy of Alice A. Bailey: Ageless Wisdom for A New Age*, A Dissertation of the California Institute of Integral Studies, 2012. Diterbitkan dalam UMI Dissertation Publishing ProQuest.
- Elizabeth Urban, The Early Islamic *Mawla*: A Window onto Processes of Identity Construction and Social Change, a Dissertation the faculty of the division of the humanities department of near eastern languages and civilizations, The University of Chicago, 2012. Diterbitkan dalam UMI Dissertation Publishing ProQuest.
- Elizabeth Urban, The Early Islamic *Mawl*: A Window onto Processes of Identity Construction and Social Change, a Dissertation the faculty of the division of the humanities department of near eastern languages and civilizations, The University of Chicago, 2012. Diterbitkan dalam UMI Dissertation Publishing ProQuest.
- Rosihon Anwar, "Tafsir Esoterik Menurut Pandangan Al-Thabāthabā'i", Disertasi Program Pascasarjana UIN Syahid Jakarta, 2004.
- Sarah Abbott Hastings Mullin, Dissertation *In Search of The True I: A Heuristic Inquiry Into the Lived Experience of Self for Practitioners of Uwaiysi Sufism* (California: Institute of Transpersonal Psychology Palo alto, 2012), iv- v. Disertasi ini pertanggal January 26, 2012. Diterbitkan dalam UMI Dissertation Publishing ProQuest.

16. QS. Āli Imrān /3:92 لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ

17. Q.S Ali Imran/3:31

قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ

18. QS. Ali Imran : 3/ 116

إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَنْ نُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ

19. QS. Al-Nisā'/4: 54 لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ

LAMPIRAN II

DAFTAR PENAFSIRAN AL-QUSHAIRI YANG DIGUNAKAN DALAM
DISERTASI1. Penafsiran *al-hamd* QS. Al-Fatihah/1: 2,

حقيقة الحمد الثناء على الحمود ، بذكر نعوته الجليلة وأفعاله الجميلة ، واللام ها هنا للجنس ، ومقتضاها الاستغراق؛ فجميع المحامد لله سبحانه إمّا وصفاً وإمّا خلقاً ، فله الحمد لظهور سلطانه ، وله الشكر لوفور إحسانه . والحمد لله لاستحقاقه لجلاله وجماله ، والشكر لله لجزيل نواله وعزیز أفضاله ، فحمده سبحانه له هو من صفات كماله وحَوْلُهُ ، وحمد الخَلْق له على إنعامه وطَوْلُهُ ، وجلاله وجماله استحقاقه لصفات العلو ، واستيجابه لنعوت العز والسمو ، فله الوجود (قدرة) القدر ، وله الجود الكريم ، وله الثبوت الأحدي ، والكون الصمدي ، والبقاء الأزلي ، والبهاء الأبدي ، والثناء الديمومي ، وله السمع والبصر ، والقضاء والقدر ، والكلام والقول ، والعزة والطول ، والرحمة والجود ، والعين والوجه والجمال ، والقدرة والجلال ، وهو الواحد المتعال ، كريأؤه رداؤه ، وعلاؤه سناؤه ، ومجده عزه ، وكونه ذاته ، وأزله أبده ، وقدمه سرمده ، وحقه يقينه ، وثبوتة عينه ، ودوامه بقاءه ، وقدره قضاؤه ، وجلاله جماله ، ونهيه أمره ، وغضبه رحمته ، وإرادته مشيئته ، وهو الملك بجزوته ، والأحد في ملكوته . تبارك الله سبحانه!! فسبحانه ما أعظم شأنه! فصل : عَلَّمَ الحق سبحانه وتعالى شدة إرادة أوليائه بحمده وثنائه ، وعجزهم عن القيام بحق مدحه على مقتضى عزه وسنائه فأخبرهم أنه حَمِدَ نفسه بما افتتح به خطابه بقوله : { الحمد لله } فانتعشوا بعد الذلة ، وعاشوا بعد الخمود ، واستقلت أسرارهم لكمال التعزز حيث سمعوا ثناء الحق عن الحق بخطاب الحق ، فنطقوا ببيان الرمز على قضية الأشكال . وقوم حمدوه مُسْتَهْلِكِينَ عنهم فيما استنطقوا من عبارات تحميده ، بما اصطلم أسرارهم من حقائق توحيده ، فهم به منه يعبرون ، ومنه إليه يشيرون ، يُجري عليهم أحكام التصريف ، وظواهرهم بنعت التفرقة مرعية ، وأسرارهم مأخوذة بحكم جمع الجمع

2. Penafsiran *Rabb* QS. Al-Fatihah/1: 2.

ويدل اسم الرب أيضاً على إصلاحه لأمر عباده من ربيت العدم أربه؛ فهو مصلح أمور الزاهدين بجميل رعايته ، ومصلح أمور العابدين بحسن كفايته ، ومصلح أمور الواجدين بتقديم عنايته ، أصلح أمور قوم فاستغنوا بعبائهم ، وأصلح أمور آخرين فاشتاقوا للقاءه ، وأصلح أمورهم فاستقاموا للقاءه . فهو مُرَبِّ نفوس العابدين بالتأيد ومرَبِّ قلوب الطالبين بالتسديد ، ومرَبِّ أرواح العارفين بالتوحيد ، وهو مرَبِّ الأشباح بوجود النعم ، ومرَبِّ الأرواح بشهود الكرم ويدل اسم الرب أيضاً على إصلاحه لأمر عباده من ربيت العدم أربه؛ فهو مصلح أمور الزاهدين بجميل رعايته ، ومصلح أمور العابدين بحسن كفايته ، ومصلح أمور الواجدين بتقديم عنايته ، أصلح أمور قوم فاستغنوا بعبائهم ، وأصلح أمور آخرين فاشتاقوا للقاءه ، وثالث أصلح أمورهم فاستقاموا للقاءه.

3. Penafsiran *mālik* QS. Al-Fatihah/1: 4,

المالك من له المُلْك ، ومُلْك الحق سبحانه وتعالى قدرته على الإبداع ، فالمُلْك مبالغة من المالك وهو سبحانه الملك المالك ، وله المُلْك . وكما لا إله إلا هو فلا قادر على الإبداع إلا هو ، فهو بإلهيته متوحد ، وبملكه متفرد ، ملك نفوس العابدين فصرفها في خدمته ، وملك قلوب العارفين فشرّفها بمعرفته ، وملك نفوس القاصدين فتيمّمها ، وملك قلوب الواجدين فهيّمها . ملك أشباح من عبده فإلطفها بنواله وأفضاله ، وملك أرواح من أحبهم (. . .) فكاشفها بنعت جلاله ، ووصف جماله . ملك زمام أرباب التوحيد فصرفهم حيث شاء على ما شاء ووفّقهم حيث شاء على ما شاء كما شاء ، ولم يكلّمهم إليهم لحظة ، ولا ملّكهم من أمرهم سيئة ولا خطرة ، وكان لهم عنهم ، وأفناؤهم له منهم . ملّك قلوب العابدين إحسانه فطمعوا في عطائه ، وملك قلوب الموحدين سلطانه فقتعوا ببقائه . عرّف أرباب التوحيد أنه مالِكهم فسقط عنهم اختيارهم ، علموا أن العبد لا ملك له ، ومن لا ملك له لا حكم له ، ومن لا حكم له لا اختيار له ، فلا لهم عن طاعته إعراض ولا على حكمه اعتراض ، ولا في اختياره معارضة ، ولا لمخالفته تعرّض ، { ويوم الدين } . يوم الجزاء والنشر ، ويوم الحساب والحشر - الحق سبحانه وتعالى يجزي كلاً بما يريد ، فمن بين مقبول يوم الحشر بفضل سبحانه وتعالى لا بفعلمهم ، ومن بين مردود بحكمه سبحانه وتعالى لا بحُرْمهم . فأما الأعداء فيحاسبهم ثم يعذبهم وأما الأولياء فيعاتبهم ثم يقرّبهم.

4. Penafsiran *na'bud dan nasta'in* QS. Al-Fatihah/1: 5.

معناه نعبدك وتستعين بك . والابتداء بذكر المعبود أتم من الابتداء بذكر صفته - التي هي عبادته واستعانتها ، وهذه الصيغة أجزل في اللفظ ، وأعذب في السمع . والعبادة الإتيان بغاية ما في (بائها) من الخضوع ، ويكون ذلك بموافقة الأمر ، والوقوف حيثما وقف الشرع والاستعانة طلب الإعانة من الحق والعبادة تشير إلى بذل الجهد والمُتّة ، والاستعانة تخبر عن استجلاب الطول والمُتّة ، فبالعبادة يظهر شرف العبد ، وبالاستعانة يحصل اللطف للعبد . في العبادة وجود شرفه ، وبالاستعانة أمان تلفه . والعبادة ظاهرها تذلل ، وحقيقتها تعزز وتحمّل . فصل : العبادة نزهة القاصدين ، ومستروح المريدين ، ومربع الأنس للمحبين ، ومرتع البهجة للعارفين . بها قُرّة أعينهم ، وفيها مسرة قلوبهم ، ومنها راحة أرواحهم . والاستعانة إجلال لك نعوت كرمه ، ونزلك بساحة جوده ، وتسليمك إلى يد حكمه ، فتقصده بأمل فسيح ، وتخطو إليه بخطو وسيع ، وتأمل فيه برجاء قوي ، وتنق بكرم أزلي ، وتنكل على اختيار سابق ، وتعتمد بسبب جوده (غير ضعف)

5. Penafsiran *الم* QS. Al-Baqarah/2: 1.

ويقال الإشارة منها إلى انفراد العبد لله سبحانه وتعالى فيكون كالألف لا يتصل بحرف ، ولا يزول عن حالة الاستقامة والانتصاب بين يديه ويقال يطالب العبد في سره عند مخاطبته بالألف بانفراد القلب إلى الله تعالى ، وعند مخاطبته باللام بلين جانبه في (مراعاة) حقه ، وعند سماع الميم بموافقة أمره فيما يكلفه ويقال اختص كل

حرف بصيغة مخصوصة وانفردت الألف باستواء القامة ، والتميز عن الاتصال بشيء من أضرابها من الحروف ، فجعل لها صدر الكتاب إشارة إلى أن من تجرّد عن الاتصال بالأمثال والأشغال حَظِي بالرتبة العليا ، وفاز بالدرجة القصوى ، وصلاح للتخاطب بالحروف المنفردة التي هي غير مركبة ، على سنة الأحباب في ستر الحال ، وإخفاء الأمر على الأجنبي من القصة.

6. Penafsiran al-kitāb QS. Al-Baqarah/2:2

وقيل إشارة إلى ما تقدم إنزاله من الخطاب ، وقيل ذلك الكتاب الذي وعدتُك إنزاله عليك يوم الميثاق . لا ريب فيه ، فهذا وقت إنزاله . وقيل ذلك الكتاب الذي كتبتُ فيه الرحمة على نفسي لأمتك - لا شك فيه ، فتحقق بقولي . وقيل الكتاب الذي هو سابق حكمي ، وقدم قضائي لمن حكمت له بالسعادة ، أو ختمت عليه بالشقاوة لا شك فيه . وقيل (حكمي الذي أخبرت أن رحمتي سبقت على غضي لا شك فيه) . وقيل إشارة إلى ما كتب في قلوب أوليائه من الإيمان والعرفان ، والمحبة والإحسان ، وإن كتاب الأحباب عزيز على الأحباب ، لا سيما عند فقد اللقاء ، وكتاب الأحباب سلوكهم وأنسهم ، وفيه شفاؤهم وروّحهم

7. Penafsiran lafal yu'minūn bil-ghayb. QS. Al-Baqarah/2:3.

حقيقة الإيمان التصديق ثم التحقيق ، وموجب الأمرين التوفيق . والتصديق بالعقل والتحقيق ببذل الجهد ، في حفظ العهد ، ومراعاة الحد . فالمؤمنون هم الذين صدّقوا باعتقادهم ثم الذين صدّقوا في اجتهادهم وأما الغيب فما يعلمه العبد مما خرج عن حد الاضطرار؛ فكل أمر ديني أدركه العبد بضرب استدلال ، ونوع فكر واستشهاد بالإيمان به غَيْبٌ . فالرب سبحانه وتعالى غيب . وما أخبر الحق عنه من الحشر والنشر ، والثواب والمآب ، والحساب والعذاب - غيب . وقيل إنما يؤمن بالغيب من كان معه سراج الغيب ، وأن من آيدوا ببرهان العقول آمنوا بدلالة العلم و إشارة اليقين ، فأوردَهم صدقُ الاستدلال ساحاتِ الاستبصار ، وأوصلهم صائبُ الاستشهاد إلى مراتب السكون؛ فإيمانهم بالغيب بمزاحمة علومهم دواعي الريب . ومن كوشف بأنواع التعريف أسبل عليهم سجوف الأنوار ، فأغناهم بلوائح البيان عن كل فكر وروية ، وطلب بخواطر ذكية ، وردّ وردع لدواعٍ ردية ، فطلعت شمس أسرارهم فاستغنوا عن مصاييح استدلالهم . ومن آمن بالغيب بشهود الغيب غاب في شهود الغيب فصار غيباً يغيب . وأما إقامة الصلاة فالقيام بأركانها وسننها ثم الغيبة عن شهودها برؤية مَنْ يُصَلِّي له فيحفظ عليه أحكام الأمر بما يجري عليه منه ، وهو عن ملاحظتها محو ، فنفسهم مستقبلة القيلة ، وقلوبهم مستغرقة في حقائق الوصلة . وإن أصحاب العموم يجتهدون عند افتتاح الصلاة ليردوا قلوبهم إلى معرفة ما يؤدون من الفرض ، ولكن عن أودية الغفلة ما يرجعون . أما أهل الخصوص فيردون قلوبهم إلى معرفة ما يؤدون ولكن عن حقائق الوصلة ما يرجعون؛ فشأن بين غائبٍ يحضر أحكام الشرع ولكن عند أوطان الغفلة ، وبين غائبٍ يرجع إلى أحكام الشرع ولكن عند حقائق الوصلة.

8. Penafsiran ulul 'ilmi (أولوا العلم) QS. Āli Imran ayat 18.

وهم أولياء بني آدم إذ علموا قدرته ، وعرفوا نعت عزته فأكرمهم حيث قرن شهادته بشهادتهم ، فشهدوا عن شهود وتعيين ، لا عن ظن وتخمين ، إن لم يدركوه - اليوم - ضرورة وحساً ، لم يعتقدوه ظناً وحدساً؛ تعرّف إليهم فعرفوه ، وأشهدهم فلذلك شهدوا ، ولو لم يقل لهم إنه مَنْ هو لَمَا عرفوا مَنْ هو . ولكن العلماء يشهدون بصحو عقولهم ، والمُوحِّدون يشهدون بعد خمودهم . وأولو العلم على مراتب : فَمِنْ عَالِمٍ نَعْتَهُ وفاق ورهبانية ، ومن عالم وصفه فناء وربانية ، وعالم يعرف أحكام حلاله وحرامه ، وعالم يعلم أخباره وسننه وآثاره ، وعالم يعلم كتابه ويعرف تفسيره وتأويله ، ومحكمه وتزييله ، وعالم يعلم صفاته ونعوته ويستقوي حججه وتوحيده بحديث يخرج به ، وعالم لاطفه حتى أحضره ثم كاشفه فقهره ، فالاسم باقٍ ، والعين محو ، والحكم طارق والعبد محق

9. Penafsiran *bayt* / rumah (بَيْت) QS. Āli Imran 3/96

البيت حجر ، ولكن ليس كل حجر كالذي يجانسه من الحجر حَجَرٌ ولكن لقلوب الأحاب مزعج بل لأكباد الفقراء منفج ، لا بل لقلوب قومٍ مِثْلُجٍ مبهج ، وقلوب الآخرين منفج مزعج . وهم على أصناف : بيت هو مقصد الأحاب ومزارهم ، وعنده يسمع أخبارهم ويشهد آثارهم . بيت من طالعه بعين التفرقة عاد بسرٍ خراب ، ومن لاحظ به بعين الإضافة حظي بكل تقريب وإيجاب ، كما يل إن الديار - وإن صَمَتَتْ - فإن لها ... عهداً بأحبائنا إذ عندها نزلوا بيت من زاره بنفسه وجد ألطافه ، ومن شهد به بقلبه نال كشوفاته ويقال إذا كان البيت المنسوب إليه لا تصل إليه من ناحية من نواحيه إلا بقطع المفاوز والمتاهات فكيف تطمع أن تصل إلى رب البيت بالهويني دون تحمُّل المشقات ومفارقة الراحة؟ ويقال لا تُعلِّق قلبك بأول بيتٍ وضع لك ولكن أفرِدْ سِرِّكَ لأول حبيبٍ أترك . ويقال شتّان بين عبدٍ اعتكف عند أول بيتٍ وُضع له وبين عبدٍ لازم حضرة أول عزيز كان له ويقال ازدهام الفقراء بهمهمهم حول البيت ليس بأقل من ازدهام الطائفين بِقَدَمِهِم ، فالأغنياء يزورون البيت ، ويطوفون بِقَدَمِهِم ، والفقراء يبقون عنه فيطوفون حوله بهمهمهم . ويقال الكعبة بيت الحق سبحانه في الحجر ، والقلب بيت الحق سبحانه في السر . البيت حَجَرَةٌ والعبد مَدْرَةٌ ، فَرَبَطَ المدرة بالحجرة ، فالمدرة مع الحجر . وتعزّز وتقدّس من لم يزل . ويقال البيت مطاف النفوس ، والحق سبحانه مقصود القلوب! البيت أطلال وآثار وإنما هي رسوم وأحجار ولكن: ويقال البيت حجر ، ولكن ليس كل حجر كالذي يجانسه من الحجر حَجَرٌ ولكن لقلوب الأحاب مزعج بل لأكباد الفقراء منفج ، لا بل لقلوب قومٍ مِثْلُجٍ مبهج ، وقلوب الآخرين منفج مزعج وهم على أصناف : بيت هو مقصد الأحاب ومزارهم ، وعنده يسمع أخبارهم ويشهد آثارهم بيت من طالعه بعين التفرقة عاد بسرٍ خراب ، ومن لاحظ به بعين الإضافة حظي بكل تقريب وإيجاب ، بيت من زاره بنفسه وجد ألطافه ، ومن شهد به بقلبه نال كشوفاته . ويقال قال سبحانه : { وَطَهَّرَ بَيْتِي } [الحج : ٢٦] وأضافه إلى نفسه ، وقال ها هنا : { إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ } وفي هذا طرف من الإشارة إلى عين الجمع وسميت (بكة) لازدهام الناس ، فالكل يتناجزون على البدار إليه ، ويزدحمون في الطواف حواليه ، ويبدلون المهج في الطريق ليصلوا إليه والبيت لم يخاطب أحداً منذ بُنِيَ بُمْنِيَّةً ، ولم يستقبل أحداً بحظوة ، ولا راسل أحداً

بسطر في رسالة ، فإذا كان البيت الذي خلقه من حجر - هذا وصفه في التعزز فما ظنك بمن البيت له . قال صلى الله عليه وسلم مخبراً عنه سبحانه : « الكبرياء رداي والعظمة إزاري »

10. Penafsiran *tawakkal* QS. Āli ‘Imrān: 3/159

أي لا تتكل على رأي مخلوق وكل الأمور إليّ ، فإننا لا نخليك عن تصريف القبض بحالٍ

11. Penafsiran *shams* (matahari), *qamar* (bulan), dan *nūr* (cahaya) QS. Yunus/10:5

أنوار العقول نجومٌ وهي للشياطين رجوم ، وللعلوم أقمار وهي أنوار واستبصار ، وللمعارف شمس ولها على أسرار العارفين طلوع . وكما أن في السماء كوكبين شمساً وقمرًا؛ الشمسُ أبداً بضياؤها ، والقمرُ في الزيادة والنقصان؛ يُستترُ بمحافه ثم يكمل حتى يصير بدرًا بنعت إشراقه ، ثم يأخذ في النقص إلا أن لا يبقى شيء منه لتمام امتحافه ، ثم يعود جديداً ، وكل ليلة يجد مزيداً ، فإذا صار بدرًا تماماً ، لم يجد أكثر من ليلةٍ لكماله مقاماً ، ثم يأخذ في النقصان إلى أن يخفى شخصه ويتمّ نقصه . كذلك من الناس من هو مُتردّد بين قبضه ويسطه ، وصحوه ومحوه ، وذهابه وإيباه؛ لا فناء فيستريح ، ولا بقاء له دوامٌ صحيحٌ .

12. Penafsiran *ikhtilāf al-layl wa al-nahār* (اختلاف الليل والنهار) QS. Yunus/10:6

اختصّ النهارُ بضياؤه ، وانفرد الليلُ بظلماته ، من غير استيجاب لذلك ، ومن غير استحقاق عقاب لهذا ، وفي هذا دليلٌ على أن الردّ والقبول ، والمنع والوصول ، ليست معلولة ولا حاصلة بأمرٍ مكتسبٍ؛ كلاًّ إنها إرادةٌ ومشيةٌ ، وحُكمٌ وقضية. النهارُ وقتُ حضور أهل الغفلة في أوطان كسبهم ، ووقتُ أرباب القربة والوصلة لانفرادهم بشهود ربهم ، قال قائلهم... والليلُ لأحدٍ شخصين : أما للمُحبِّ فوقتُ النجوى ، وأما للعاصي فبثُّ الشكوى

13. Penafsiran *adhaqnā* /kami berikan rasa (أذقنا) QS. Hud/11:9

تَكْدُرُ ما صفا من النعم ، وتَغَيَّرُ ما أُتيح من الإحسان والمنن حال معهودة وخطة عامة ، فلا أحد إلا وله منها حِطّة فمن لم يرجع بالتأسّف قلبه ، ولم يتضاعف في كل نفس تلهّفه وكرّهه ففي ديوان النسيان ، وأثبت اسمه في جملة أهل الهجران . ومن استمسك بعروة التضرع ، واعتكف بعقوة التذلل ، احتسى كاساتِ الحسرة غللاً بعد نحل طاعته للحق بنعت الرحمة ، وجدّد له ما اندرس من أحوال القربة ، وأطلع عليه شمس الإقبال بعد الأفول والغيبة . وليس للأحوال الدنيوية خطراً في التحقيق ، ولا يُعدُّ زوالها وتكدُّرها من جملة الحن عند أرباب التحصيل ، لكنّ الحنة الكبرى والرزية العظمى ذبولُ غصن الوصال؛ وتكدُّ مشرب القرب ، وأفول شوارق الأنس ، ورمدُ بصائر أرباب الشهود . فعند ذلك تقوم قيامتهم ، وهناك تُسكبُ العبرات . ويقال إذا نَعَقَ في ساحاتٍ هؤلاء غرابُ البين ارتفع إلى السماء نواحُ أسرارهم بالويل ، ومن جملة ما يثنون نحيبهم

14. Penafsiran *bashshir alladhīna āmanū* (وبشِّر الذين آمنوا) QS. Al-Baqarah /2:25

هذه البشارة بالحنان تتضمن تعريفاً بنعمٍ مؤجلة لعموم المؤمنين على الوصف الذي يُشَرِّح بلسان التفسير . ويشير إلى البشارة للخواص بنعمٍ مُعَجَّلَة مضافة إلى تلك النعم يتيح (ها) الله لهم على التخصيص ، فتلك المؤجلة حنان المثوبة وهذه حنان القرية ، وتلك رياض التزّهة وهذه رياض الزُلفة ، بل تلك حدائق الأفضال وهذه حدائق الوصال ، وتلك رفع الدرجات وهذه رَوْح المناجاة ، وتلك قضية جوده ، هذه الاشتغال بوجوده ، وتلك راحة الأبدان وهذه نزّهة الأسرار ، وتلك لطف العطاء للظواهر وهذه كشف الغطاء عن السرائر ، وتلك لطف نواله وأفضاله وهذه كشف جماله وجلاله كما أن أهل الجنة تتجدد عليهم النعم في كل وقت ، فالثاني عندهم - على ما يظنون - كالأول ، فإذا ذاقوه وجدوه فوق ما تقدّم - فكذلك أهل الحقائق : أحوالهم في السرائر أبداً في الترقى ، فإذا رُفِّي أحدهم عن محلّه توهم أن الذي سيلقاه في هذا النَّفس مثل ما تقدم فإذا ذاقه وجدّه فوق ذلك بأضعاف

15. Penafsiran ḍamīr ka (عَلَيْكَ) QS. Āli ‘Imrān /3:4

وما كنتَ يا محمد تدري ما الكتاب ، ولا قصة الأحياء ، ولكنما صادفك اختيار أزلّي فألقاك في أمرٍ عجيبٍ شأنه ، جلّي برهائه ، عزيز محلّه ومكائنه . { مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ } . أي محققاً لموعوده لك في الكتاب على ألسنة الرسل عليهم السلام . { وَأَنْزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ مِنْ قَبْلُ هُدًى لِلنَّاسِ وَأَنْزَلَ الْفُرْقَانَ } أي إنا أنزلنا قبلك كُتُبَنَا على المرسلين فما أَخْلَيْنَا كتاباً من ذِكْرِكَ

16. Penafsiran *tunfiqū mimma tuḥibbūn* (تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ) QS. Āli Imrān /3:92

لما كان وجود البرّ مطلوباً ذكر فيه « مِنْ » التي للتبعيض فقال : { مِمَّا تُحِبُّونَ } ؛ فَمَنْ أراد البر فلينفق مما يحبه أي البعض ، وَمَنْ أراد البارّ فلينفق جميع ما يحبه . ومن أنفق محبوبه من الدنيا وَجَدَ مطلوبه من الحق تعالى ، ومن كان مربوطاً بحظوظ نفسه لم يحظ بقرب ربّه . ويقال إذا كنت لا تصل إلى البر إلا بإنفاق محبوبك فمتى تصل إلى البارّ وأنت تؤثر عليه حظوظك . { وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ } منهم من ينفق على ملاحظة الجزاء والعوض ، ومنهم من ينفق على مراقبة دفع البلاء والحزن ، ومنهم من ينفق اكتفاء بعلمه .

17. Penafsiran *Q.S Ali Imran/3:31*

{ تُحِبُّونَ اللَّهَ } فرق ، و { يُحِبِّكُمْ اللَّهُ } جمع { تُحِبُّونَ اللَّهَ } مشوب بالعلة ، و { يُحِبِّكُمْ اللَّهُ } بلا علة ، بل هو حقيقة الوصلة . ومحبة العبد لله حالة لطيفة يجدها من نفسه ، وتحمله تلك الحالة على موافقة أمره على الرضا دون الكراهية ، وتقتضي منه تلك الحالة إثارة - سبحانه - على كل شيء وعلى كل أحد. وشرطُ المحبة ألا يكون فيها حظٌّ بحال ، فَمَنْ لم يَفْنَ عن حظوظه بالكليّة فليس له من المحبة شظيّة. ومحبة الحق للعبد لإرادته إحسانه إليه ولطفه به ، وهي إرادة فضلٍ مخصوص ، وتكون بمعنى ثنائه سبحانه عليه ومدحه له ، وتكون بمعنى فضله المخصوص معه ، فعلى هذا تكون من صفات فعله. ويقال شرط المحبة امتحاء كليتك عنك لاستهلاكك في محبوب . وهذا فرق بين الحبيب والخليل؛ قال الخليل وقال الحبيب : { فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ } فإن كان مُتَّبِعُ الخليل « منه » إفضالاً فإن متابع الحبيب محبوب الحق سبحانه ، وكفى بذلك قرينة وحالاً. ويقال قطع أطماع

الكافة أن يسلم لأحد نفس إلا ومقتداهم وإمامهم سيد الأولين والآخرين محمد صلى الله عليه وسلم . ويقال في هذه الآية إشارة إلى أن المحبة غير معلولة وليست باجتلاب طاعة ، أو التجرد عن آفة لأنه قال : { يُحِبُّكُمْ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ } بين أنه يجوز أن يكون عبد له فنون كثيرة ثم يحبُّ الله ويحبُّه الله . ويقال قال أولاً : { يُحِبُّكُمْ اللَّهُ } ثم قال : { وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ } والواو تقتضي الترتيب ليُعلم أنَّ المحبة سابقة على الغفران؛ أولاً يحبهم ويحبونه (وبعده) يغفر لهم ويستغفرونه ، فالمحبة توجب الغفران لأن العفو يوجب المحبة . والمحبة تشير إلى صفاء الأحوال ومنه حبُّ الأسنان وهو صفاؤها . والمحبة توجب الاعتكاف بحضرة المحبوب في السر . ويقال أحب البعير إذا استناخ فلا يبرح بالضرب . والحبُّ حرفان حاء وباء ، والإشارة من الحاء إلى الروح ومن الباء إلى البدن ، فالمُحِبُّ لا يَدَّخِرُ عن محبوبه لا قلبه ولا بدنه

LAMPIRAN III

DAFTAR SYAIR YANG DIGUNAKAN DALAM DISERTASI

1. Syair penafsiran al-hamd QS. Al-Fatihah/1: 2.

ولو جهها من وجهها قمر ... ولعينها من عينها كحل

“Dia mempunyai wajah yang mengalahkan keindahan rembulan dan dia mempunyai mata dengan matanya yang hitam mempesona.”

داود لو سمعت أذناه قالتها ... لما ترتم بالألحان داود

“Adalah Dawud ketika kedua telinga mendengar suaranya, maka spontan akan berkata kenapa engkau bernyanyi dengan dendang suara Dawud”.

غنت سعاد بصوتها فتخادلت ... ألحان داود من الخجل

“Kebahagiaan itu berdendang dengan suaranya bahkan sampai tersipu malu karena kesilapan bahasa dawud.”

وما الفقر عن أرض العشيرة ساقنا ... ولكننا جئنا بلقياك نسعد

بيان بيان الحق أنت بيانه ... وكل معاني الغيب أنت لسانه

bukanlah kefaqiran dalam bumi kabilah (suku) yang menimpa kami itu menyedihkan, akan tetapi ketika kami datang dan bertemu dengan-Mu kami menjadi bahagia

2. Syair penafsiran Rabb QS. Al-Fatihah/1: 2.

ما دام عزك مسعوداً طوالعه ... فلا أبالي أعاش الناس أم فقدوا

Selama keperkasaan-Mu selalu muncul membahagiakan, maka aku tidak peduli sama sekali apakah kehidupan manusia itu terus berjalan ataukah sudah menjadi sepi.

3. Syair penafsiran mālik QS. Al-Fatihah/1: 4.

قومٌ إذا ظفروا بنا ... جادوا بعنق رقابنا

“Kaum yang mengalahkan kami akan merelakan untuk membebaskan kami”

4. Syair penafsiran na’bud dan nasta’in QS. Al-Fatihah/1: 5.

وإذا تذللّت الرقاب تقرباً ... مِنَّا إليك ، فعزّها في ذلّها

حين أسلمتني لذلّ ولام ... ألقيتني في عينِ وزاي

يا قوم ثاري عند أسمائي ... يعرفه السامع والرائي

لا تدعني إلا بيا عبدها ... فإنه أصدق أسمائي

Saat seorang hamba memperhambakan dirinya untuk mendekat, sebagai hadiah untuk-Mu dan kemulyaannya adalah dalam penghambaan.

Saat Engkau mempasrahkan daku dalam kerendahan dan kehinaan diri maka saat itu pula Engkau menemuiku dalam sudut mataku.

Wahai kaumku perbanyaklah menyebut namaku, yang dapat diketahui oleh orang dengan mendengar dan melihat.

Janganlah engkau meninggalkan aku kecuali aku selalu menjadi hambamu, karena hamba adalah namaku yang paling sejati.

Janganlah engkau meninggalkanku kecuali terus bersamaku wahai hamba, karena dia telah membenarkan asmaku

5. Syair penafsiran الم QS. Al-Baqarah/2: 1

قلت لها قفي قالت قاف ... لا تحسي أنّا نسبنا لا يخاف

Aku berkata kepadanya (perempuan) berhentilah, diapun menjawab aku berhenti, Janganlah engkau mengira bahwa kami takut, sesungguhnya kami dalam golongan orang-orang yang tidak takut apapun.

6. Syair penafsiran al-kitāb QS. Al-Baqarah/2:2

وكتبك حولي لا تفارق مضجعي ... وفيها شفاء للذي أنا كاتم

ورد الكتاب بما أقرّ عيوننا ... وشفى القلوب فنلن غايات المنى

وتقاسم الناسُ المسرةَ بينهم ... قسماً وكان أجلهم خطاً أنا

“Tulisan (surat)-Mu berada di sampingku, janganlah engkau berpisah dariku, di dalamnyalah ada obat yang aku sembunyikan”

“Tulisan itu datang dengan menguatkan mata pandangan kami, mengobati banyak hati sehingga kami mendapatkan puncak anugerah”. “Manusia itu mengambil

bagian yang menggembirakan diantara mereka, dan keterlambatan mereka adalah bagiaku.”

7. Syair penafsiran lafal *yu'minūn bil-ghayb*. QS. Al-Baqarah/2:3

لَيْلِي مِنْ وَجْهِكَ شَمْسُ الضُّحَا ... وَظِلَامِهِ فِي النَّاسِ سَارِي
وَالنَّاسِ فِي سَدَفِ الظَّلَا ... م وَنَحْنُ فِي ضَوْءِ النَّهَارِ
طَلَعَتْ شَمْسٌ مِنْ أَحَبِّكَ لَيْلاً ... فَاسْتِضَاءَتْ وَمَا لَهَا مِنْ غُرُوبٍ
إِنْ شَمْسُ النَّهَارِ تَغْرُبُ بِاللَّيْلِ ... وَشَمْسُ الْقُلُوبِ لَيْسَتْ تَغِيبُ

“Malamku ini bersama wajah-Mu bak waktu matahari di saat duha – padahal gelapnya malam bagi manusia terus berjalan”

“Pada saat manusia merasakan berada di pucuk kegelapan malam - Justru kami merasakannya seperti terangnya siang.”

“Di malam petang, matahari orang-orang yang cinta kepada-Mu telah terbit – kemudian terang bercahaya dan tak pernah padam.”

“Sesungguhnya mataharinya siang tenggelam dengan hadirnya malam, tetapi mataharinya hati takkan pernah sirna.”

8. Syair penafsiran lafal *ulul ‘ilmi* (أُولُوا الْعِلْمِ) QS. Āli Imran ayat 18.

مُسْتَهْلِكُونَ بِقَهْرِ الْحَقِّ قَدْ هَمَدُوا ... وَاسْتَنْطَقُوا بَعْدَ افْتِنَائِهِمْ بِتَوْحِيدِ
كَتَابِي إِلَيْكُمْ بَعْدَ مَوْتِي بَلِيلَةً ... وَلَمْ أَدْرِ أَنِّي بَعْدَ مَوْتِي أَكْتُبُ
بَنُو حَقِّ غَدَا بِالْحَقِّ صِرْفًا ... فَنَعْتَ الْخَلْقَ فِيهِمْ مُسْتَوْرٌ

Mereka merasa luluh lantah dengan keagungan pemaksaan Allah Yang Haqq, mereka benar-benar padam, mereka diminta bicara setelah ke-fana-an mereka dengan tauhid.

Kitabku ini untuk kamu sekalian setelah kematianku malam ini, dan aku tidak tahu kalau aku menulis setelah kematianku

Dengan tanda al-Ḥaqq mereka berangkat dengan kebenaran, para makhlukpun menganggap dan menyangka mereka tertutupi

9. Syair penafsiran *bayt* / rumah (بَيْتٍ) QS. Āli Imran 3/96

إِنْ الدِّيارُ - وَإِنْ صَمَمَتْ - فَإِنَّ لَهَا ... عَهْدًا بِأَحْبَابِنَا إِذْ عِنْدَهَا نَزَلُوا
تِلْكَ آثَارُنَا تَدُلُّ عَلَيْنَا ... فَانْظُرُوا بَعْدَنَا إِلَى الْآثَارِ
لَسْتُ مِنْ جَمَلَةِ الْمُحِبِّينَ إِنْ لَمْ ... أَجْعَلِ الْقَلْبَ بَيْتَهُ وَالْمَقَامَا
وَطَوَائِفَ إِجَالَةِ السَّرِّ فِيهِ ... وَهُوَ رَكْنِي إِذَا أَرَدْتُ اسْتِلَامَا

Sesungguhnya rumah-rumah itu walaupun diam tapi mereka punya janji kepada para kekasih kami ketika mereka menepatinya.

Jejak- jejak kami itu menunjukkan tentang kami, maka perhatikanlah jejak-jejak itu setelah kami.

Aku bukanlah termasuk golongan para pecinta jika aku tidak menjadikan hati sebagai rumah dan tempat tinggalnya.

Tawafku adalah untuk mengagungkan sirr didalamnya, dan itulah keteguhanku saat aku menginginkan kedamaian.

10. Syair penafsiran *tawakkal* QS. Āli ‘Imrān: 3/159

واستراحة القلوب عن كد التدبير...وحقيقة التوكل شهود التقدير

Hakikat tawakal adalah mempersaksikan takdir, dan beristirahatnya hati dari upaya kerasnya tadbir (merencanakan).

11. Syair penafsiran *shams, qamar, dan nūr* QS. Yunus/10:5

إِنَّ شَمْسَ النَّهَارِ تَغْرُبُ بِاللَّيْلِ ... وَشَمْسُ الْقُلُوبِ لَيْسَتْ تَغِيبُ
كَلَّمَا قُلْتُ قَدْ دَنَا حُلُّ فَيْدِي ... كَبَلُونِي فَأَوْثَقُوا الْمِسْمَارَا

“Sungguh matahari siang akan terbenam disaat datangnya malam, tetapi matahari hati tak kan pernah terbenam.”

Ketika aku berkata maka benar- benar mendekat kejinakanku yang terlepas yang telah terbelenggu kemudia merekapun mengikatnya dengan paku.

12. Syair penafsiran *ikhtilāf al-layl wa al-nahār* (اِخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ) QS. Yunus/10:6

هو الشمس ، إلا أن للشمس غيبةً ... وهذا الذي نعينه ليس يغيبُ

Dialah sang matahari, bukanlah matahari yang sejati kecuali matahari itu tersembunyi, dan inilah yang aku maksudkan bahwa matahari tak pernah terbenam

13. Syair penafsiran *adhaqnā*/kami berikan rasa (أَذَقْنَا) QS. Hud/11:9

تَقَشَّعَ غَيْمُ الْمَجَرِّ عَنْ قَمَرِ الْحَبِّ ... وَأَشْرَقَ نُورُ الصُّبْحِ فِي ظِلْمَةِ الْغَيْبِ

Awan yang sangat panas itu tercerai berai dari rembulan cinta, dan cahaya subuh terbit dalam gelapnya *ghaib*.

قَوْلًا لِمَنْ سَلَبَ الْفُرَادَ فِرَاقَهُ ... وَلَقَدْ عَهِدْنَا أَنْ يُبَاحَ عِتَاقُهُ

“Peringatan untuk orang yang merampas keterpisahan hati nuraninya, sungguh aku menjanjikannya untuk memerdekakannya.”

بَعْدَ الْفِرَاقِ . . . فَبِالَّذِي هُوَ بَيْنَنَا ... هَلَّا رَحِمْتُمْ مَنْ دَنَا إِزْهَاقَهُ؟

“Perpisahan itu jauh, maka demi dia yang ada di antara kita, apakah engkau tidak mengasihi dia yang kelenyapannya mulai mendekat.”

عهدي بمن جحد الهوى أزمان كُ... نأ بالصباية - لا يضيق نطاقه

Janji manisku bagi mereka yang mengingkari hawa nafsunya sepanjang waktu, aku sangat merindu tak mampu berkata-kata.

والآن مُذْ بَحَلَ الزمانُ بوصلنا ... ضاق البسيطة حين دام فراقه

“Sekarang semenjak masa-masa itu tidak mau wusul dengan kami, maka terasa sempit semua yang lapang ketika selalu terpisah dengan-Nya.”

هل تُرتجى من وصل عزك رجعة... تخنو على قمر يدوم محاقه؟

Apakah orang yang sudah sampai (*wusūl*) kepada keperkasaan-Mu itu takut kembali seperti semula yang cenderung seperti rembulan yang selalu menghilang

إن كان ذاك كما تروم فأخبروا... أتى له أن يعود شروقه؟

“Jika keadaannya begitu seperti yang engkau tinggalkan maka beritahukan padaku, bagaimanakah dia hatinya bisa kembali terbitnya.”

14. Syair penafsiran *bashshir alladhīna āmanū* (وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا) QS. Al-Baqarah /2:25

ما زلت أنزل من وداك متراً... تتحير الأبواب دون نزوله

selama aku masih benar-benar menempati cinta-Mu, hati ini menjadi semakin gila tanpa tempat (cinta-Nya).

15. Syair Penafsiran ḍamīr ka (عَلَيْكَ) QS. Āli ‘Imrān /3:4

وعندي لأحبابنا الغائبين... صحائفُ ذُكرِكَ عنوانُها

Dan aku mempunyai para kekasih *ghā’ibīn* yang mempunyai saḥifah (lembaran) yang selau menyebut-Mu sebagai tanda cintanya.

16. Syair Penafsiran *tunfiqū mim mā tuḥibbūn* (تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ) QS. Āli Imrān /3:92

ويتهز للمعروف في طلب العلى... لئذَكَرَ يوماً - عند سلمى - شمائله

“Diapun tergoncang karena kebaikan dalam mencari kemulyaan supaya salma selalu mengenang seluruh kepribadiannya pada suatu hari nanti.”

تبدلت وتبدلنا واحسرة... لمن ابتغى عوضاً لسلمى فلم يجد

Perempuan itu berubah dan aku pun berubah sangat menyesal, untuk mencari ganti salma tapi tidak menemukan.

17. Syair penafsiran *قُجِبُون* Q.S Ali Imran/3:31

وما الحبُّ حتى تَرْفَ العين بالبكا ... وتخرس حتى لا تجيب المناذيا

Bukanlah cinta yang sebenarnya hingga air matanya terkuras dengan tangisan, dan membisu sampai tidak akan pernah menjawab orang yang memanggilnya

18. Syair penafsiran *mulkan* ‘*azīman* (ملكا عظيما) QS. Āli Imrān /3:92

وحبيبٍ إنْ لم يكن منصفاً كنتُ منصفاً ... أتَحَسَّى له الأمرُ وأسقيه ما صفا
إن يقل لي انشق ... اخترتُ رضىً لا تَكَلِّفَا⁶⁶¹

Seorang kekasih jika tidak menjadi separuhnya maka akulah separuhnya.
Jika dia mengatakan kepadaku untuk bercerai berai, maka aku memilih kerelaan
bukan pemaksaan.

⁶⁶¹ Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭā'if al-Ishārāt*, Jilid I, 214.

INDEKS

A

- ‘aṭifī, 123
 ‘Abd al Jabbār, 29
 ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, 17, 59, 60, 63
 ‘Abd al-Razzāq al Kāshānī, 63
 ‘Ali Hujwiri, 225
 A. B. McCloud
 McCloud, 101
 A.J. Arberry, 60
 Aaron Hughes, 230, 255
 Abd Allah al-Ansati, 119
 Abdul Hadi WM, 16
 Abdurrahman Wahid (Gusdur), 240
 Abu Bakr Muḥammad Ibn
 Muḥammad Aḥmad al-Baladi, 61
 Abū Ṭālib al-Makkī, 3
 Abū ‘Abd Raḥmān bin al-Ḥusain, 59
 Abū ‘Umar al-Dimashqī, 203
 Abū al-‘Abbās bin Shāriḥ, 59
 Abū Bakr al-Kalālābādī, 154
 Abū Bakr al-Shibfī, 62
 Abū Bakr al-Wasiṭī, 62
 Abū Bakr Muḥammad bin al-Ḥusain
 bin Furāk al-Anṣārī al-
 Shahbāni, 59
 Abū Ishāq Ibrāhīm bin Muḥammad
 bin Mahran al-Asfarayainī, 59
 Abū Manṣūr ‘Abd al-Qāhir bin
 Muḥammad, 59
 Abū Naṣr al-Sarrāj, 37, 88, 121, 138, 254
 Abū Sa’id al-Kharrāz, 62
 Abū Ṭālib al-Makkī, 11, 96
 Abū Thābit al-Dailamī, 63
 Abū Wafā al-Ghanimī al-Taftazanī,
 59, 92
 Abū Yazid al-Bastāmī, 137
 Aceh, 114
 Adam Hood
 Hood, 233, 234, 255
 Afrika Utara, 118
 Aftab Ahmad Khan
 Khan, 63, 115, 255
 Aḥmad Ibn Ḥanbal, 201
 Aḥmad Khafīl, 5, 27, 41
aḥwāl, 5, 7, 16, 17, 36, 46, 64, 73, 84,
 87, 88, 89, 91, 95, 96, 118, 120,
 121, 142, 168, 181, 193, 204,
 205, 210, 212, 219
 Ahmad Izzat, 103, 223, 229
 Ahmad Khafīl, 27, 31, 32
 Ahmad Zarruq, 117, 118, 257
 Ahmet T, 31, 119, 255
 Aida Islam, 55, 56, 69, 116, 117, 255
 akhlāqi, 45
 alegorasi, 4
 alegoris, 28, 56, 69, 90, 103, 112,
 115, 118, 148, 213, 220
 Aleppo, Syria, 67, 104
 Alfred Alder, 75
 Ali Humayun Akhtar, 27, 101, 102,
 234, 260
 Alice A. Bailey, 33, 36, 48, 261
 Alighieri, 78, 113
 aliterasi, 114, 137, 114, 137
 Alpyagil, 43, 117

al-Qur'an

QS al-Nisā', 106, 141,
 QS. Al-Baqarah/2, 6, 182
 QS. Al-Baqarah: 2/ 20, 193
 QS. Al-Baqarah: 2/19, 155
 QS. Al-Baqarah:2/19, 156, 161
 QS. Al-Baqarah:2/20, 196
 QS. Al-Baqarah:2/25, 159
 QS. Ali 'Imrān: 3/ 92, 159
 QS. Ali Imran : 3/ 116, 159
 QS. Alī 'Imrān: 3/4, 156
 QS. Al-Muṭaffifin:83/22-28,
 177
 QS. An-Nisā:4/81, 196
 QS. Hud, 23, 122, 150, 169,
 170, 171, 172, 173, 174, 175,
 182, 183, 184, 185, 243, 11/89,
 184
 QS. Hud ayat 24, 185
 QS. Hud ayat 27, 186
 QS. Hud:11/120, 175
 QS. Hud:11/9, 150
 QS. Yunus, 10/17, 199, 10/61,
 197, 10/11, 198,
 QS. Yunus:10/36, 165
 QS. Yunus:10/52, 167
 QS. Yunus:10/61, 168, 197
 QS. Yunus:10/69, 199
 QS. Yunus:10/61, 194, 195
 QS.al-Rūm, 44, 45, 106, 223
 QS al-Taubah, 106, 207, 223,
 253
 QS. al-'Ankabūt, 106, 223
 QS. al-A'rāf, 106
 QS. al-An'ām, 106
 QS. al-Baqarah, 13, 32, 85,
 106, 121, 122, 132, 141, 184,
 194

QS. Al-Baqarah, 2/6, 183
 QS. Al-Baqarah:2/6, 183
 QS. al-Mā'idah, 106
 QS al-fātiḥah, 223, 106, 123,
 239, 240, 2, 125
 Q.S. Al-Baqarah, 34
 QS Ali Imran: 3/ 37, 160
 QS. 'Abasa:80/37-42, 175
 QS. Āli 'Imrān:3/1, 160
 QS. Āli 'Imrān:3/166-167, 161
 QS. Al-Baqarah, 2/8, 183
 QS. Al-Baqarah, 2/8, 183
 QS. Al-Baqarah :2/13, 190
 QS. An-Naba: 78/24-36, 175
 QS . al-Nās, 85, 106, 223, 239
 QS .Āli 'Imrān, 106, 122
 Amerika, 44, 45, 49, 51, 55, 100, 101,
 105, 106, 117, 149, 212, 231
 Andalusia, Spanyol, 102
 Andrew J. Lane, 42, 117, 255
 Angha, 138, 139
 Annabel, 62, 63, 88, 91, 95, 96, 120,
 256
 Annabel Keeler
 Keeler, 62, 63, 88, 91, 95, 96, 120,
 256
 Annemarie, 6, 7, 43, 48, 50, 87, 96,
 157, 158, 211, 253, 273
 Ashcari, 119
 Asia Tengah, 70, 101
 Asketisme, 5, 102
 'Āṭif Khafīl, 11, 96, 97, 256
 Ayman Shihadeh, 119
 Ayyash, 114, 137
 B
 Baba Ṭāhir, 86
 Baghfi, 139

bait, 12, 16, 29, 85, 86, 103, 106, 129,
 130, 141, 146, 150, 153, 159,
 162, 164, 165, 166, 167, 170,
 174, 175, 185, 211, 228
 balāghah, 22, 103, 123, 214
 Barnsley, 66, 153, 256
 Basrah, 157, 214
 Bekir Kole, 3, 4, 92, 93, 95, 256
 Benjamin Clark Gatling
 Clark, 70, 101, 256, 260
 Bijan Bidabad, 9, 10, 138, 226, 256
 Boros, 36, 48
 Bridget Pupillo
 Pupillo, 78, 113, 261
 Brockelmann, 63, 64, 246
 Bukhārā, 225
 al-Baghdādī, 30, 59
 al-Baqfī, 63

C

C A Barnsley, 66, 153
 California State University USA, 128
 Canada University, 99
 Carl Brockelmann, 8, 42
 Carl W. Ernst, 121, 154, 178
 Charles Adams, 230
 Charlotte Radler, 92, 105, 148, 149,
 256
 Chicago University, 98
 Chittick, 40, 96, 215, 246

D

Damghani, 222, 224, 225, 226
 Daniel Goleman
 Goleman, 99

Dante, 78, 113
 Darwis Hude, 98
 David Boros, 33, 36, 48
 Derrida, 43, 117, 259
 al-Daqqāq, 10, 58, 59, 202
 al-Dhahabi, 34, 2, 4, 5, 26, 29, 32, 33,
 40, 43, 61, 63, 29, 30, 34, 40
dhauq, 5, 10, 32, 37, 39
 Dhu al-Nūn al Miṣrī, 61
 Dhunnūn al-Miṣrī, 157
 Ding, 95, 96, 148, 236, 237
 Djwhal Khul, 36, 48
 Dorothy Tenov, 127

E

ekspresi, 11, 12, 14, 18, 20, 21, 23,
 25, 44, 49, 51, 55, 56, 57, 58,
 64, 66, 68, 85, 96, 98, 104, 105,
 112, 114, 116, 120, 121, 122,
 123, 148, 149, 154, 162, 182,
 218, 227, 229, 234, 239, 243
 ekspresi sufistik, 69, 116
 ekspresif
 ekspresi, 44, 49, 51, 52, 55, 66, 68,
 69, 70, 73, 96, 105, 116, 117,
 149, 153, 232, 236
 El Hadji Samba Amadou Diallo
 Diallo, 10, 222, 223, 256
 Elizabeth Urban, 41, 45, 100, 261
 El-Rouayheb, 138, 234, 258
 emosi, 4, 11, 12, 15, 16, 17, 18, 19,
 20, 21, 22, 23, 52, 53, 54, 65,
 67, 70, 71, 72, 85, 95, 96, 97,
 98, 99, 103, 104, 111, 120, 123,
 128, 130, 131, 134, 142, 147,
 148, 154, 179, 180, 182, 204,

205, 209, 210, 223, 227, 229,
236, 238, 243, 244

Emosi, 11, 15, 70, 71, 98, 99, 103,
104, 179, 180, 181, 227, 228,
229, 243

emosi rindu, 14

epistemologi *‘irfani*, 36

epistemologi sufi, 3, 25, 66, 115

Erich Fromm
Fromm, 128

Erika Summers-Effler
Erika, 55, 117, 256

esoterik
esoteris, 27, 30, 38, 49, 96, 229

esoterisme, 11, 117

exegesis, 26, 98, 213, 220

F

F. Dominic Longo, 19, 20, 28, 72,
119, 120, 256

Fakhr al-Din al-Rāzī, 119

falsafi, 5, 32, 33, 34, 40, 44, 45, 46,
96, 100, 205, 213, 243

Fangfang, 95, 96, 148, 236, 237

Farid El Asri, Vuilleminot, Anne-
Marie, 212, 257

Fatikan Roma, 60

Fejrian Yazdajird Iwanabel, 2, 26,
212, 213, 257

Fragar, 64, 65, 66, 67, 97, 217, 219,
220, 247

Frued, 12, 14, 15, 16, 52, 53, 55, 74,
75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82,
84, 88, 123, 124, 179, 180, 202,
246, 247

G

G. A. Lipton
Lipton, 100, 257

ghazal, 40, 85, 86, 136, 210, 211

al-Ghazālī, 2, 3, 5, 16, 35, 36, 37, 38,
41, 43, 48, 49, 50, 64, 65, 73,
112, 118, 119, 121, 158, 219,
225, 248, 249, 37, 43, 119, 121,
149, 158, 235, 2, 3, 36, 43, 46,
73, 118, 119, 158, 202, 235,
248, 252, 257, 260

Ghulam Shams-Ur-Rehman
Ghulam, 117, 118, 257

gnosis, 9, 14, 65, 67, 90, 134, 156

gnost, 125, 130, 222

gnostik, 7, 8, 9, 11, 12, 15, 16, 17, 20,
43, 86, 210, 211, 230

Gretty M. Mirdal, 68, 69, 257

ḥāl, 82, 95, 96, 122, 205

Ḥasan al-Baṣrī, 62, 171

ḥāl, 6, 7, 173

H

al-Ḥākim al- Tirmidhī, 3, 61

al-Ḥallāj, 61, 163, 226

Habil, 10, 12, 27, 60, 61, 62, 220,
248, 249

Hall dan Lindzey, 179, 180

Hallaj, 113, 132, 162, 219

Hamid Nasuhi Zain
Zain, 114, 132

Hamzah Fansuri, 114, 132

Hans Heinrich Schaefer, 8, 42, 43, 44

haqīqī, 97, 100, 102

Hasan Aktas, 229, 257

Henry Corbin, 4, 5, 27, 43, 48, 87,
211, 220
Henry Corbyn, 5, 43
hermeneutic, 28, 98, 113
Hermeneutik, 28, 112, 249, 260
hermeneutika
 hermeneutik, 17, 28, 40, 49, 64, 96,
 116, 118, 119, 208, 238
hermenutika simbolis, 120
Hood, 234
Howard Tzvi Adelman
 Howard, 120, 230, 231, 257
Hudgson, 27, 220, 249
Hulmut Ritter, 42
huruf muqāṭa'ah, 132, 136, 137
Hüseyin Demir, 5, 102, 103, 257

I

al-‘ibrah bil ishārī, 48
‘ilm al-mukāshafah, 49
‘irfān, 141
‘irfanī, 37
Ian McConnon, 56, 90, 103, 148, 257
Ibn ‘Arabī, 5, 6, 8, 9, 33, 34, 39, 43,
 158, 220, 249, 250
Ibn ‘Aṭā’illāh, 7, 61, 250
Ibn Jarīr al-Ṭabarī, 214
Ibn Khalkan, 59
Ibn Rushd, 41, 202
Ibn Taimiyah, 30, 31, 250
Ibnu Sina, 49, 64, 119
Ibnul Farid, 113, 132
Ibrāhīm Bāsunī, 60
Igdir University, 4, 92, 93, 95, 256
Ignaz, 7, 8, 9, 38, 42, 47, 216, 248
Ikhwanul Muslimīn, 2, 212

iluminasi, 49, 64, 66, 115
Imam Bushairi, 113
India, 9, 44, 45, 49, 51, 104, 105, 106,
 141, 148, 149, 212, 228, 231,
 273
India, 9
Indonesia, 1, 32, 114, 123, 132, 176,
 208, 210, 230, 239, 245, 250,
 273
interpretasi, 2, 3, 5, 7, 9, 10, 15, 16,
 25, 26, 28, 29, 31, 42, 44, 45,
 46, 49, 51, 55, 56, 57, 58, 64,
 67, 68, 70, 71, 73, 81, 89, 90,
 95, 96, 97, 99, 100, 102, 103,
 104, 105, 111, 112, 113, 116,
 117, 118, 119, 120, 147, 148,
 149, 204, 205, 207, 212, 217,
 218, 222, 227, 229, 230, 233,
 244
intuisi, 4, 9, 10, 23, 37, 38, 50, 54, 67,
 113, 233, 234
Irak-Iran-India, 44, 49, 51, 105, 149
Iran, 10, 11, 44, 49, 51, 105, 114, 119,
 149, 157, 214, 215, 218, 222,
 231, 234, 237, 259
ishāri, 26, 31, 32, 33, 34, 35, 38, 39,
 40, 43, 48, 60, 64, 189
ishārī, 32, 34, 35, 115
Ismā‘īl Ḥaqqī al-Burūsawī, 63
Istanbul, Turki, 91
Izzat Rājih
 Izzat, 98, 99, 103, 223, 229
al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān, 1, 28, 43,
 254
J
J. Lane, 42, 117
Ja’far al-Ṣādiq, 154, 156

Jacques Waardenburg, 7, 42, 44
 Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, 1
 Jalāluddīn al-Suyūṭī, 102
 al-Suyūṭī, 102
 Jalaluddīn al-Rūmī, 113
 Jamil H. A. Ayyash
 Ayyash, 114, 115, 137
 Jaroslav Stetkevych, 98, 257
 Jawa, 2, 59, 114, 224, 230, 273
 Jean Gerson, 19, 20, 28, 72, 119, 120, 256
 Jeannie-Marie S Leoutsakos, 15, 16, 17, 74, 111, 112, 218, 219, 258
 jiwa tasawuf, 43, 91, 180
 Jombang, 230
 Joseph M Kramp, 73, 117, 257
 Jules Janssens, 45, 46, 257
 Julius Welhausen, 7, 42
 Jung, 15, 52, 53, 54, 55, 75, 80, 180, 250
 al-Junaid, 61, 121, 137

K

al-Kashshāf, 42, 117, 214
 K. Bertens, 14, 15, 52, 82, 247
 Kairo, 7, 20, 45, 60, 89, 199, 209, 255
kashf, 13, 14, 37, 43, 90, 92, 97, 134, 220, 221
 Katherine A MacLean, 15, 16, 17, 74, 111, 112, 218, 219, 258
 Katya Tolstaya, 17, 112, 113, 238, 258
 Khafil, 30, 31, 32, 97, 98, 102, 250
 Khafil ‘Abdurrahmān al-‘Akk, 97, 98
 Khawjah ‘Abdullah al-Anshārī, 63
 khayālī, 123, 142

Khurasān, 58
 Khurasan, 62, 158, 177, 222, 224, 234, 239
 Kole, 4, 95
 Kreasi imajinasi, 55, 117
 Kristen ortodoks, 56, 90, 103, 148
 Kukkonen, 35, 36, 73, 118, 260

L

L Nees
 Nees, 71, 115, 116, 258
 Laṭā‘if al Ishārāt, 57
Laṭā‘if al-Ishārāt, 12, 14, 17, 19, 21, 22, 23, 57, 58, 60, 61, 62, 63, 73, 74, 78, 82, 85, 87, 92, 95, 107, 108, 112, 123, 124, 125, 126, 128, 129, 130, 131, 133, 134, 135, 136, 137, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 150, 151, 152, 153, 155, 156, 157, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 203, 210, 212, 243, 244, 253, 256
lawn, 32, 89, 136, 213
 Lawson, 69, 115
 Leiden, 60, 64, 177, 208, 214, 246, 249, 250
 Linn Wilcox
 Wilcox, 70, 71, 72, 73, 91, 128

Louis Gardet, 6

Louis Massignon, 6, 7

M

al-Manhaj al-Ramzī, 5

M. Swartz, 44, 49, 50, 51, 105, 149, 258

MacLean, 15, 16, 74, 111, 218

Maḥmūd, 17, 59, 60, 63, 121, 138, 181, 214, 251

Maḥmūd bin al-Sharīf, 59, 60, 63

majāzī, 97, 100, 102

Manāhil al-‘Irfān, 1, 26, 43, 48

Mannā’ al-Qaṭṭān, 26, 32, 34, 33, 48, 89

maqām, 7, 32, 43, 48, 80, 82, 84, 85, 87, 88, 89, 92, 93, 120, 156, 157, 187, 191, 210, 211, 224, 235, 93, 177, 224, 151, 152, 235

maqāmāt, 5, 7, 16, 17, 36, 46, 64, 66, 72, 73, 87, 88, 93, 95, 96, 118, 177, 181, 204, 205, 212, 219, 224

marātib, 88, 130

Maslow, 91, 232, 233, 236

Masoud Kianpour, 11, 15, 104, 147, 227, 258

Matthew W Johnson, 15, 16, 17, 74, 111, 112, 218, 219, 258

mawhūb, 3, 25, 43, 136, 225, 233

Mawlā ‘Abd Laṭīf al-Kāzarānī, 29

McConnon, 56, 90, 103, 148

meditasi zikir, 44, 49, 51, 105, 149

Mesut Okumus, 49, 50, 64, 119, 258

metafora, 4, 69, 84, 88, 89, 95, 96, 123, 148, 205, 210, 236

metode tafsir, 7, 23, 26, 63, 207, 214, 218, 222

metodologi penafsiran, 1, 6, 19, 25, 102, 132, 180, 212

Michael A. Sells, 15, 18, 20, 43, 48, 61, 62, 87, 212

Michel Chodkiewicz, 39

mistisisme, 7, 27, 55, 65, 69, 70, 74, 76, 91, 101, 102, 105, 112, 113, 114, 116, 120, 131, 148, 149, 222, 234, 237

Monica Leppma, 153, 154, 258

Mostafa Nadim

Nadim, 114, 222, 258

Mu’āwiyah bin Bakar bin Hawāzin, 58

mufasssir, 1, 6, 9, 10, 12, 14, 16, 17, 18, 19, 21, 22, 23, 29, 32, 33, 34, 39, 43, 46, 47, 51, 52, 55, 61, 62, 64, 68, 69, 70, 74, 82, 85, 88, 89, 91, 93, 96, 97, 100, 102, 120, 123, 124, 133, 134, 205, 207, 211, 213, 215, 221, 224, 230, 243

Mufasssir, 12, 44, 45, 52, 133

Muḥammad ‘Abd al-‘Aẓīm al-Zarqāni, 1, 26

Muḥammad ‘Alī Al-Ṣabūniy, 89

Muḥammad al-Ghazālī, 2

Muḥammad bin Abū Bakar, 59

Muḥammad bin Muḥammad bin Abū Shahbah, 97

Muḥammad bin Sālīm, 61

Muḥammad Idrīs al-Shāfi’i, 29

Muḥammad al-Ghazālī, 2, 26, 212, 213

Muhammad ibn ‘Abdullah al-Zarkashī, 98

mukāshafah, 3, 12, 49, 85, 126, 132
 Mulla Sadra, 28, 118
 murād, 10
murīd, 130, 185
 Nabi Hud, 172
 Nabi Muhammad, 78, 113, 168, 169,
 174, 175, 183, 184, 185, 208,
 213, 240

N

al-Nafs al-Muṭmainnah, 65
 al-Naisāburī, 59
 Nabi Musa, 170, 174, 190
nafs, 10, 64, 66, 67, 76, 77, 79, 80,
 82, 83, 84, 124, 141, 193, 194,
 196
nafs ammārah, 66, 76, 77, 79, 124
nafs mutmainnah, 76, 77, 83, 124
 Nahid Jiani, 10, 11, 237, 259
 Nahw al-Qulūb, 19, 28
 Naṣr Ḥamid, 39, 45, 51, 85, 89, 208,
 255
 Naṣr Ḥamid Abū Zayd, 45
 Naṣr Ḥamid, 39, 84
 Nathan Wolski, 230, 259
 Necmettin Şeker
 Şeker, 231, 259
 Nicholas Heer, 3, 38, 43, 87, 212
 Nizamie S, Katshu, Mohammad,
 Uvais, N, 231
 Noah Salomon, 41, 42, 259
 Nor Abdullah, 114, 115, 137
 Novizal Wendri, 60, 259
 Nwyia, 88, 89, 120, 154, 156, 178

O

Okumus, 49, 64, 119

olah jiwa, 4, 6, 65
 Olah jiwa
 olah jiwa, 50
 Oliver Leaman
 Leaman, 66, 115, 259
 Omaima Abu Bakr, 89

P

Paulo G Pinto
 Pinto, 67, 104, 259
 penafsiran eksoterik, 1
 Pendekatan eksoterik, 1
 Perancis, 6, 56, 90, 103, 148, 212
 perasaan, 5, 15, 16, 20, 43, 54, 56, 58,
 65, 66, 68, 69, 70, 71, 81, 82,
 85, 86, 88, 90, 91, 95, 96, 97,
 98, 99, 103, 113, 115, 122, 123,
 124, 125, 126, 127, 129, 130,
 132, 133, 134, 135, 142, 147,
 153, 155, 161, 162, 168, 172,
 175, 177, 179, 180, 181, 182,
 187, 191, 193, 205, 209, 210,
 211, 223, 228, 229, 232, 238
 perpustakaan Eropa, 59
 Perreira, 65, 112, 149
 Persia, 6, 38, 44, 49, 50, 101, 105,
 119, 132, 149, 215, 222, 224,
 225, 226, 239, 249
 Peter J Awn, 122
 Pierre Hadot, 28, 118
 Pinto, 67, 104
 Pir Vilayat Inayat Khan, 45, 49, 51,
 106, 149
 Prakash B. Behere, 51, 259

prosa, 11, 23, 55, 69, 84, 85, 87, 88,
89, 92, 97, 100, 116, 142, 209,
210, 222, 225, 226, 231, 243
psikologi, 4, 6, 11, 12, 15, 16, 17, 18,
20, 21, 22, 23, 26, 35, 45, 49,
50, 51, 52, 53, 55, 56, 57, 58,
61, 64, 66, 67, 69, 70, 71, 72,
74, 82, 85, 89, 91, 93, 95, 97,
98, 99, 103, 104, 105, 106, 112,
118, 119, 120, 126, 127, 128,
136, 138, 148, 149, 153, 177,
179, 180, 193, 204, 209, 210,
216, 217, 218, 219, 224, 228,
230, 231, 232, 234
puitis, 40, 56, 69, 90, 103, 115, 148
Pupillo, 78, 113
Qazwinī, 71

Q

Quṭb al-Dīn Shīrazī, 114
al-Qushairī, 36, 118, , 5, 19, 27, 58,
59, 60, 62, 63, 64, 70, 76, 77,
78, 79, 80, 83, 84, 85, 86, 88,
90, 91, 92, 95, 96, 107, 108,
111, 112, 120, 121, 123, 124,
125, 126, 128, 129, 130, 131,
133, 134, 135, 136, 137, 140,
141, 142, 143, 144, 145, 146,
147, 150, 151, 152, 153, 155,
156, 157, 159, 160, 161, 162,
163, 164, 165, 166, 167, 168,
169, 170, 171, 172, 173, 174,
175, 176, 177, 178, 179, 181,
183, 184, 185, 186, 187, 188,
189, 190, 191, 192, 193, 194,
195, 196, 197, 198, 199, 200,

201, 202, 203, 204, 211, 226,
10, 111, 159, 161, 10, 12, 14,
15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22,
23, 28, 35, 39, 57, 58, 59, 60,
61, 62, 63, 70, 71, 75, 76, 77,
78, 79, 80, 82, 83, 84, 85, 86,
87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 95,
97, 100, 102, 103, 106, 107,
111, 112, 119, 120, 121, 122,
123, 124, 125, 126, 127, 128,
129, 130, 131, 132, 133, 134,
136, 137, 138, 140, 141, 142,
143, 144, 145, 146, 147, 148,
150, 151, 152, 153, 154, 155,
156, 157, 159, 160, 161, 162,
163, 164, 165, 166, 167, 168,
169, 170, 171, 172, 173, 174,
175, 176, 177, 179, 180, 181,
182, 183, 184, 185, 186, 187,
188, 189, 190, 191, 192, 193,
194, 195, 196, 197, 199, 200,
201, 202, 203, 204, 205, 207,
209, 210, 211, 219, 222, 223,
224, 225, 226, 229, 230, 231,
233, 234, 235, 238, 239, 240,
241, 243, 246, 256, 260

R

Rābi'ah al-'Adawiyyah , 128, 143
157, 158, 245, 254, 128, 235
Rāzi, 39, 224
Radler, 92, 105, 149
Rafael Ramón Guerrero, 154, 259
Rashīduddīn al-Maibūdī, 62
Recep Alpyagil, 43, 117, 259
Republik Makedonia, 55, 69, 116

Ricoeur, 20, 46, 72, 93, 120
 rima, 123, 210
riyāḍah, 32, 34, 43, 56, 65, 112, 217
 riyāḍoh, 37
 Rizvi, 28, 118
 Robert frager, 64
 Roland R Griffiths, 15, 16, 17, 74,
 111, 112, 218, 219, 258
 Rolo May, 128
 Rumi, 38, 43, 68, 69, 86, 90, 154,
 202, 211, 222, 224, 226, 232,
 249, 252, 257, 259
 Ruth A Miller, 106
 Ruzbiḥān Baqlī, 63

S

S Nizamie, Mohammad Katshu, N
 Uvais, 76
 ṣaḥīfah, 156
 Sa'ad al-‘Ashīrah al-Qaḥṭāniyyah, 58
 sālik, 7, 10, 137, 139, 140, 141, 151,
 152, 153, 166, 168, 171, 172,
 179, 181, 182, 183, 185, 192,
 195, 201, 232, 233
 sabab nuzūl, 60
 Sahl, 35, 60, 61, 62, 214, 224, 254
 Sajjad H. Rizvi, 28, 29, 118, 119, 260
 Salmah Ahmad, 114, 115, 137
 Sarah Abbott Hastings Mullin
 Sarah, 67, 261
 sastra sufi, 17, 19, 71, 86, 99, 102,
 112, 122, 131, 222, 224, 226,
 238
 Sathar, 113, 131
 Scott Kugle, 41
 Sells, 15, 20, 61, 253

Shādhiliyyah, 118
 Shāfici, 119
 Shah al-Kirmāni, 181
 shaikh, 59
 Shamsuddīn al-Sumatranī, 114
 Shaqīq al-Balkhī, 177
 sharh, 59, 98
 shataḥāt, 121, 122, 162
 shauwq, 156
 Shiblī, 137, 139
 Shirazī, 35, 222, 225
shuhūd, 83, 84, 126, 144
 simbol, 12, 16, 17, 19, 28, 38, 40, 48,
 54, 55, 68, 70, 71, 73, 78, 84,
 85, 86, 90, 91, 93, 95, 96, 99,
 100, 113, 132, 159, 172, 204,
 210, 211, 217, 224, 227, 239,
 243, 249
 Sirājuddīn Abū Ḥafs, 200
sirr, 126, 145, 160, 235
 Soviet, 70, 101, 256, 260
 Spanyol, 5, 7, 102, 154, 234
 Stefania, 55, 69, 116
 Stefanija Leskova-Zelenkovska, 55,
 56, 69, 116, 117, 255
 Steven Covey, 99
 struktur jiwa, 4, 33, 36, 48, 118
 struktur kejiwaan, 33, 36, 44, 48, 51,
 55, 105, 149
 Sufyān al-Thawri, 158
 Sufyan Abdul Sathar, 113, 114, 131,
 132
 Suhrawardi, 43
 Sulamī, 35, 58, 59, 61, 62, 63, 70, 84,
 100, 120, 122, 124, 158, 210,
 225, 226, 254
 surat Hud ayat 11, 170
 Suriah, 67, 104

Swartz, 44, 49, 50, 105, 116, 149
 syair, 12, 14, 16, 20, 22, 23, 55, 69,
 71, 79, 83, 84, 85, 86, 89, 90,
 92, 97, 100, 102, 103, 106, 107,
 108, 111, 112, 114, 116, 121,
 122, 123, 124, 125, 126, 127,
 129, 130, 131, 132, 133, 134,
 135, 136, 137, 140, 141, 142,
 143, 144, 145, 146, 147, 150,
 151, 152, 153, 154, 155, 156,
 157, 159, 160, 161, 162, 163,
 165, 166, 167, 168, 169, 170,
 171, 174, 175, 176, 177, 178,
 179, 180, 181, 182, 183, 184,
 185, 186, 187, 188, 190, 191,
 192, 193, 194, 195, 196, 197,
 198, 199, 200, 201, 202, 203,
 209, 210, 211, 222, 223, 224,
 225, 226, 228, 229, 230, 231,
 235, 238, 239, 240, 241, 243
 Syair, 122, 125, 126, 130, 131, 133,
 136, 138, 141, 146, 147, 155,
 156, 161, 169, 170, 171, 173,
 179, 182, 183, 184, 185, 187,
 190, 191, 194, 195, 196, 198,
 199, 200, 201, 203, 207, 209,
 210, 222, 225, 228, 239, 241
 al-Şābūni, 30
 al-Sarrāj, 88, 121, 181
 al-Suyūfī, 27, 43, 102

T

al-Tafsir wa al-Mufasssirun, 2
 al-Taftāzanī, 41, 46, 122
 Ṭūsī, 37, 43, 59, 88, 121, 254
 ta'wīl, 8, 27, 29, 38, 48, 97, 98

tabyīn, 98
 tafsīr al-Mannār, 85
 tafsir, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 11, 12,
 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22,
 23, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31,
 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39,
 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47,
 48, 50, 51, 52, 56, 57, 58, 59,
 60, 61, 62, 63, 64, 66, 68, 69,
 70, 71, 72, 73, 74, 82, 84, 85,
 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93,
 95, 96, 97, 98, 99, 100, 102,
 103, 111, 112, 115, 116, 117,
 118, 122, 123, 131, 136, 142,
 146, 149, 154, 161, 169, 194,
 204, 205, 207, 208, 209, 210,
 212, 213, 214, 215, 216, 217,
 218, 220, 221, 222, 224, 225,
 226, 230, 231, 233, 234, 238,
 243, 244
 Tafsir al-Ṭabarī, 47
 Tafsir al-Tustari, 35
 tafsir emosional, 23, 95, 96, 97, 98,
 99, 205
 tafsir esoterik, 2, 3, 12, 18, 22, 27, 30,
 39, 136, 220
 Tafsir ibn Kathīr, 47
 tafsir sufi, 2, 3, 4, 11, 12, 16, 18, 19,
 21, 22, 23, 25, 26, 27, 29, 30,
 33, 34, 36, 39, 40, 42, 43, 44,
 47, 48, 51, 52, 57, 58, 60, 61,
 62, 64, 70, 71, 72, 74, 82, 84,
 88, 93, 96, 97, 102, 112, 132,
 136, 149, 205, 209, 210, 212,
 214, 216, 217, 218, 220, 224,
 233, 243
 Tafsir Zamakhsharī, 42
 Tajikistan, 70, 101, 256, 260

takwil, 4, 9, 27, 28, 29, 33, 35, 36, 39,
52, 86, 93, 97, 98, 142, 211,
224, 238

tarāduf, 61

tarekat Chisti, 44, 45, 49, 51, 105,
106, 149

tasawuf, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 12, 15,
17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 26,
27, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35,
36, 37, 39, 41, 43, 44, 45, 46,
47, 48, 50, 51, 52, 55, 56, 57,
59, 60, 61, 62, 64, 66, 67, 68,
69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76,
82, 85, 86, 88, 89, 91, 92, 93,
95, 96, 97, 98, 99, 100, 101,
102, 103, 104, 105, 111, 114,
115, 116, 117, 118, 119, 120,
121, 124, 128, 132, 138, 141,
145, 148, 149, 153, 154, 162,
171, 179, 180, 181, 183, 188,
193, 194, 199, 201, 202, 204,
205, 209, 210, 211, 212, 215,
216, 218, 219, 220, 221, 222,
223, 224, 226, 227, 229, 230,
231, 232, 233, 235, 238, 239

tata bahasa spiritual, 20, 72, 119

Thailand, 65, 112, 149

Thameem Ushama, 126

Theodor Noldeke, 7, 42

Tibet, 36, 48

Timur Tengah, 67, 78, 113

Todd Lawson, 69, 115, 260

Todd LeRoy Perreira
Todd, 65, 112, 149, 150, 260

transenden, 3, 4, 10, 11, 25, 33, 36,
48, 51, 57, 64, 68, 92, 105, 122,
136, 148, 216, 217

Tustarī, 35, 60, 61, 62, 70, 124, 214,
225

U

‘*ulūm al-Qur’ān*, 1, 2, 25, 26, 99,
102, 231

‘*ulūm al-tafsīr*, 25

Universitas al-Azhar, Mesir, 97

Universitas Iskandariyyah, Kairo, 98

Urban, 41, 45, 100

W

al-wajd, 10, 121,
al-waṣf, 123

Wahbah Zuḥaili, 29

Wahid Bakhsh, 135, 136, 141, 193,
194

wijdān, 126

William James, 230

wuṣūl, 65, 151, 153

wuṣūl, 76, 121, 151, 152, 170, 175,
182, 185, 189, 192, 227

Y

Yaḥyā bin Mu’ādh, 157

Yūnus, 106, 223

Yunani, 6, 28, 35, 39, 78, 113, 128

Z

Zamakhshari, 8, 42, 117, 214, 216,

BIODATA PENULIS



Habibi Al Amin, bertempat-
desa Takeran Kabupaten

tinggal di dusun Landangan
Magetan Propinsi Jawa Timur.

Lahir di desa Sumber Bendo Kecamatan Jogoroto Kabupaten Jombang pada hari Jumat 04 September 1982. Anak ke-4 dari lima bersaudara. Pada usia sekolah MI (Madrasah Ibtidaiyah) kelas 5 pada tahun 1991 ayah meninggal dunia dan penulis dipondokkan di Pesantren Midanutta'lim cabang desa Ngumpul sampai lulus Madrasah Aliyah. Pendidikan Madrasah Ibtidaiyah ditempuh di MI Darul Ulum Ngumpul Jogoroto Jombang lulus pada tahun 1993 . Sedangkan Pendidikan Madrasah Tsanawiyah (MTs) dan Aliyah (MA) ditempuh di MTs dan MA Midanutta'lim Mayangan Jogoroto Jombang, lulus MTs pada tahun 1996 dan lulus MA pada tahun 1999. Selama di Pesantren Midanutta'lim takhassus pada kajian kitab kuning dan ilmu alat. Setelah lulus Aliyah melanjutkan Pendidikan pesantren di PP. Miftahul Huda (PPMH) Gading Malang yang diasuh oleh alm. KH. Yahya dan dilanjutkan putra-putra beliau, mengambil takhassus pendalaman kitab kuning dan tarekat selama 2 tahun. Kemudian tiga tahun berikutnya takhassus pada program tahfid al-Qur'an (program hapalan al-Qur'an). Lulus pesantren pada tahun 2003 kemudian mengabdikan selama 1 tahun di PPMH Gading Malang. Melanjutkan ke perguruan tinggi UNISMA (Universitas Islam Malang) pada tahun 2001 pada fakultas keguruan dan ilmu pendidikan lulus pada tahun 2005. Selama di Pondok aktif mengajar di PPMH sebagai pengurus dan anggota dewan asatidz serta aktif mengajar TPA al-Falah di Klojen Malang.

Setelah menyelesaikan pendidikan sarjana kemudian mengabdikan diri di Pesantren Midanutta'lim sebagai guru Madrasah Diniyyah Pondok, MTs dan MA pada tahun 2005 sampai dengan 2007 selain itu juga mengabdikan diri di MTs Miftahul Ulum Jarak Kulon Jogoroto Jombang. Pada masa pengabdian sebagai guru aktif dalam kegiatan semaan al-Qur'an yang diadakan oleh Forum Komunikasi Huffadz kecamatan Jogoroto, dan ditunjuk sebagai sekretaris untuk membantu jalannya kegiatan semaan al-Qur'an. Selain itu juga aktif di Majelis semaan al-Qur'an di acara tahunan haul Sunan Ampel Surabaya, Sunan Bonang Tuban, dan Sunan Giri Gresik sebagai pembaca (khuffadz).

Pada awal tahun 2007 merantau ke Batam untuk bekerja, mengajar di sebuah sekolah pendidikan dasar (SD) selama 3 bulan. Selama di Batam ditunjuk oleh dewan pengurus semaan MANTAB Jantiko sebagai anggota pembaca (qari) pada acara semaan rutin selama 3 bulan cabang BATAM. Pada pertengahan tahun 2007 melanjutkan studi Pascasarjana strata dua di Institut PTIQ Jakarta mengambil konsentrasi Ilmu Tafsir lulus pada tahun 2010. Selama di jakarta aktif dalam kegiatan semaan yang diadakan oleh Jam'iiyyatul Qurra' wal Khuffadz kota Depok, Jam'iiyyah Mudarasa Al-Qur'an (JMQ) organisasi santri khuffad Jawa Timur di Jakarta. Melanjutkan studi sarjana strata tiga (doktoral) di Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Sekarang aktif sebagai dosen di STAI Madiun Jawa Timur dan Institut Agama Islam Sunan Giri Ponorogo, anggota dewan khuffadz Pondok Pesantren Bani Ali Mursyad PSM (Pesantren Sabilil Muttaqien) Banaran-Kerik-Magetan, Jawa Timur. Dewan Asatidz Pondok Pesantren Hamalatul Qur'an-Jogoroto-Jombang-Jawa Timur.

kontak: habibialamin@yahoo.com

habibi.amin@gmail.com