

**Epistemologi Tafsir Sufi: Studi Analisis Terhadap
Ḥaqāiq al-Tafsīr, al-Sullamī**

Oleh:

Umniyyatul Ulya

NIM: 15.4.1.111.019

Dosen Pembimbing:

Benny Susilo, Ph.D

Skripsi ini diajukan kepada STFI Sadra untuk memenuhi syarat memperoleh
Gelar Sarjana Agama (S.Ag)

**PROGRAM STUDI ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
SEKOLAH TINGGI FILSAFAT ISLAM (STFI) SADRA
JAKARTA
2019**

**LEMBAR PENGESAHAN
SIDANG LAPORAN SKRIPSI**

Laporan Skripsi ini disusun oleh:

Nama : Umniyyatul Ulya

NIM/NIMKO: 15.4.1.111.019/6972020115019

Judul : **Epistemologi Tafsir Sufi: Studi Analisis Terhadap
Ḥaqāiq al-Tafsīr, al-Sullamī**

Telah disahkan oleh Dewan Sidang Skripsi:

Dr. Kholid Al-Walid

(Ketua Sidang)

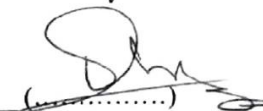
Date 3/12/2019 (.....)



Dr. Abdelaziz Abbaci

(Penguji I)

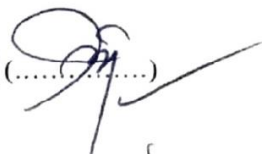
Date 30/11/19 (.....)



Nurhasanah, M.Ud

(Penguji II)

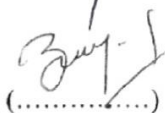
Date 3/12/2019 (.....)



Benny Susilo, Ph.D

(Pembimbing)

Date 30/11/19 (.....)



PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI

Epistemologi Tafsir Sufi: Studi Analisis Terhadap *Ḥaqāiq al-Tafsīr*, al-Sullamī

Disusun oleh:

Umniyyatul Ulya

NIMKO: 6972020115019

Pembimbing:

Benny Susilo, Ph.D

Diajukan sebagai persyaratan memperoleh gelar Sarjana Agama (S.Ag)

PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI

Skripsi ini merupakan karya asli penulis, tidak ada karya orang lain yang dimuat dalam laporan ini tanpa mencantumkan pengakuan dan keterangan. Apabila di kemudian hari terbukti adanya plagiasi, maka peneliti siap menerima sanksi akademik berupa pembatalan gelar sarjana yang diperoleh.

Jakarta, 05 Nopember 2019




Umniyyatul Ulya

KATA PENGANTAR

Segala puji bagi Allah Swt yang telah melimpahkan rahmat dan kasih sayang-Nya kepada seluruh makhluk, dan oleh karena-Nya penelitian yang berjudul *“Epistemologi Tafsir Sufi: Studi Analisis Terhadap Haqāiq al-Tafsīr, al-Sullamī”* ini mampu terselesaikan dengan baik, sehingga peneliti berharap dengan adanya tulisan ini dapat memberikan manfaat bagi para pembaca.

Shalawat dan salam semoga senantiasa tercurahkan kepada kekasih Allah, Rasulullah Saw, beserta keluarga dan para sahabat setianya.

Dengan terselesainya penelitian ini, peneliti menyadari akan banyaknya pihak yang turut serta membantu selama proses penelitian, sehingga peneliti bersyukur dan berterimakasih kepada:

1. Ketua STFI Sadra, Dr. Kholid Al-Walid, M.Ag
2. Benny Susilo, Ph.D selaku dosen pembimbing, yang selalu memberikan bimbingan bagi peneliti, baik kritikan ataupun saran yang menjadikan penelitian ini berjalan dengan baik.
3. Dr. Humaidi, selaku dosen PAWA, yang menjadi wali peneliti selama menempuh jenjang pendidikan strata satu (S1) di kampus STFI Sadra.
4. Terkhusus kedua orangtua peneliti, Bapak Abdul Mujab dan Ibu Millata Mardhiyah.
5. Keluarga tercinta, Mas Fatah Nasruddin, Mbak Anna Falikhah, Mas Husni Baharuddin, Mas Eko, Mbak Fia, Adek Lillahi Akbar Jihadi, dan Adek Khomsa Hidayah ar-Rahman.
6. Seluruh teman-teman, khususnya angkatan 2015 (walhasil).
7. Semua pihak yang tidak dapat disebutkan satu persatu, yang turut membantu terselesaikannya penelitian ini dengan baik.

Jakarta, 05 Nopember 2018

Umniyyatul Ulya

ABSTRAK

Persoalan epistemologi merupakan hal mendasar dalam sebuah pengetahuan, tak terkecuali pada tafsir sufi. Karena ketatnya aturan tafsir sehingga sebagian sufi memilih menggunakan istilah takwil agar dalam menilai validitas penafsirannya tidak terpaku pada epistemologi tafsir. Namun seperti al-Sullamī, dalam kitabnya ia masih menggunakan istilah tafsir. Konsekuensi dari penamaan kitabnya sehingga validitas tafsirannya diukur dengan standar khusus ilmu tafsir sufi. Meski telah diklasifikasikan sebagai kitab tafsir sufi, faktanya kitab tersebut masih dipersoalkan validitasnya, hal tersebut menarik peneliti untuk mengkaji kembali epistemologi tafsir sufi, khususnya *Ḥaqāiq al-Tafsīr*. Adapun tujuan skripsi ini adalah untuk menjelaskan aspek-aspek epistemologi dalam *Ḥaqāiq al-Tafsīr*, meliputi; sumber, metode, dan validitasnya. Dengan menggunakan metode studi tokoh dan deskriptif-analitis sehingga peneliti menemukan adanya konstruksi baru dalam epistemologi tafsir sufi yang berbeda dari pandangan *mainstream* pakar ilmu tafsir. Dengan demikian kesimpulannya adalah sumber kitab tersebut adalah gabungan dari sumber primer dan sumber sekunder. Karena menggunakan dua sumber tersebut sehingga berpengaruh pada metode yang diterapkan al-Sullamī, yaitu gabungan dari penukilan dan pemikiran pribadinya. Meski dengan metode gabungan, namun di dalamnya tidak ada upaya yang dilakukan oleh penulisnya dalam mengkolaborasikan masing-masing pendapat yang ada. Adapun validitas tafsir tersebut diuji dengan persyaratan yang telah dirumuskan pakar ilmu Alquran dengan hasil *maqbul* sebagai sebuah karya tafsir.

Kata kunci: *Ḥaqāiq al-Tafsīr, Epistemologi Tafsir, Sumber Tafsir, Metode Tafsir, dan Validitas Tafsir sufi*

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Pedoman transliterasi Arab-Latin yang digunakan dalam penelitian ini adalah *Turābiyan* dengan beberapa pengecualian:

A. Konsonan

b	=	ب	z	=	ز	f	=	ف
t	=	ت	s	=	س	q	=	ق
th	=	ث	sh	=	ش	k	=	ك
j	=	ج	ṣ	=	ص	l	=	ل
ḥ	=	ح	ḍ	=	ض	m	=	م
kh	=	خ	ṭ	=	ط	n	=	ن
d	=	د	ẓ	=	ظ	h	=	ه
dh	=	ذ	‘	=	ع	w	=	و
r	=	ر	gh	=	غ	y	=	ي

B. Vokal

Pendek: a = ا i = ِ u = ُ
 Panjang : ā = ا̄ i = ي̄ ū = و̄
 Diftong : ay = اي aw = او

C. Ta’Marbutah (ة)

Ta’ marbutah yang *diidāfahkan* (disambung dengan kata lain) ditulis “t”, seperti contoh lafal معرفة الله *ditulis fi ma’rifat Allāh*. Ta’ marbutah yang disambung dengan kata lain tapi tidak dalam posisi *mudāf*, maka ditulis “h”, seperti contoh lafal المدينة الفاضلة *ditulis al-madīnah al-fāḍilah*.

D. Syaddah

Syaddah atau tasydid ditransliterasi dengan huruf, yaitu menggunakan dua huruf, seperti lafal عقلية *ditulis ‘aqliyyah*, فعلية *ditulis fi’liyyah*, dan قوة *ditulis quwwah*, sedangkan tasydid yang berada di akhir kata, seperti عدو *maka tidak ditulis dengan menggunakan dua huruf, tetapi hanya satu huruf, yaitu ditulis ‘aduw*.

E. Kata Sandang

Kata sandang “al” dilambangkan berdasarkan pada huruf yang mengikutinya. Jika huruf setelahnya adalah huruf *shamsiyyah* maka ditulis dengan huruf yang bersangkutan, demikian juga dengan huruf *qamariyyah*.

F. Pengecualian Transliterasi

Pengecualian transliterasi adalah kata bahasa Arab yang telah lazim digunakan di dalam bahasa Indonesia dan telah menjadi bagian dari bahasa Indonesia, seperti lafal سنة الله maka ditulis *sunnatullāh*, dan juga lafal *asmā‘ al-ḥusnā*, seperti عبد الرحمن maka ditulis ‘Abdurrahmān dan جلال الدين maka ditulis Jalāluddīn.

DAFTAR ISI

LEMBAR PENGESAHAN	i
PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI	ii
KATA PENGANTAR	iii
ABSTRAK	iv
PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN	v
DAFTAR ISI	vii
DAFTAR TABEL	x
DAFTAR GAMBAR	x
BAB I	1
PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang.....	1
B. Identifikasi Masalah.....	8
C. Batasan Masalah	8
D. Rumusan Masalah.....	9
E. Tujuan Penelitian	9
F. Manfaat Penelitian	9
G. Kajian Pustaka	10
H. Metodologi Penelitian.....	12
I. Sistematika Penelitian.....	14
BAB II	15
AL-SULLAMĪ DAN ḤAQĀIQ AL-TAFSĪR	15
A. Biografi ‘Abu ‘Abd al-Rahmān al-Sullamī.....	15
1. Riwayat Hidup.....	15
2. Pendidikan.....	17
3. Karya-karya al-Sullamī	19
B. Ḥaqāiq al-Tafsīr	20

1. Profil Kitab.....	20
2. Sistematika Penafsiran	21
3. Corak Tafsir.....	22
4. Metode Tafsir	27
BAB III	32
DISKURSUS DAN EPISTEMOLOGI TAFSIR SUFI	32
A. Tafsir dan Takwil.....	32
1. Tafsir	32
2. Takwil.....	35
3. Relasi Tafsir dengan Takwil	38
B. Tafsir Sufi	40
C. Sejarah Tafsir Sufi	41
D. Epistemologi Tafsir Sufi	44
1. Sumber Penafsiran.....	45
2. Metode Penafsiran.....	50
3. Validitas Penafsiran.....	51
E. Tipologi Tafsir Sufi.....	52
1. Kecenderungan Penulis	53
2. Relasi dengan Makna Zahir.....	54
3. Sistematika Penulisan.....	55
4. Validitas Metode	56
BAB IV	58
EPISTEMOLOGI ḤAQĀIQ AL-TAFSĪR	58
A. Kontroversi Ḥaqāiq al-Tafsīr	58
1. Pandangan Para Pakar	58
2. Problematika Ḥaqāiq al-Tafsīr	61
B. Epistemologi Ḥaqāiq al-Tafsīr.....	63
1. Sumber Penafsiran.....	64

2. Metode Tafsir	66
3. Validitas Tafsir	69
C. Rekonstruksi Epistemologi Tafsir Sufi	73
1. Sumber Tafsir	74
2. Metode Tafsir	75
BAB V	77
PENUTUP	77
A. Kesimpulan	77
B. Saran	77
DAFTAR PUSTAKA	79

DAFTAR TABEL

Tabel 2.1 Metode Tafsir.....	32
Tabel 3.1 Tipologi Tafsir Sufi	61

DAFTAR GAMBAR

Gambar 4.1 Pandangan <i>Mainstream</i> Epistemologi Tafsir Sufi	80
Gambar 4.2 Sumber Pengetahuan Sufi	81
Gambar 4.3 Sumber Penafsiran	82
Gambar 4.4 Metode Tafsir Sufi	83

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

*Inti Islam adalah Alquran.*¹ Bagi manusia Alquran merupakan kitab petunjuk² dan sumber pengetahuan. Dengan menggunakan bahasa Arab, Alquran menjadi daya tarik sendiri bagi para peminatnya, terutama dalam menjelaskan maksud-maksud ayat tersebut melalui penafsiran yang dapat dikaji dengan beragam seni membaca. Sehingga darinya lahir beragam tafsir sebagaimana keragaman penafsir itu sendiri.³ Hingga saat ini aktifitas penafsiran terus berlangsung, baik dilakukan oleh kalangan umat Muslim ataupun pihak Orientalis.⁴

Banyaknya tokoh yang mengkaji Alquran, juga menambah ragam karya tafsir, baik pada metode, corak, atau pendekatan dalam penafsirannya. Sebab masing-masing dari mereka hanya mampu membidik kandungan Alquran pada beberapa aspek tertentu sesuai dengan kapasitas yang dimilikinya.⁵

Awal mulanya aktifitas penafsiran Alquran sudah ada sejak masa Nabi Muhammad Saw, yang berperan sebagai mufasir. Pada saat itu proses penafsiran berjalan lebih mudah di bawah bimbingan langsung sang penerima wahyu, Nabi Saw. Baru setelah wafatnya Nabi Saw, generasi awal (sahabat Nabi Saw) meneruskan tradisi tersebut dan dari sinilah mulai muncul perbedaan dalam tafsir. Hal ini dikarenakan sumber penafsiran yang digunakan beragam, seperti penjelasan maksud suatu ayat dengan ayat lain, himpunan hadis Nabi Saw atau juga pengumpulan tradisi Ahli Kitab terdahulu. Di samping itu, adanya konflik sosio-politik

¹ Annemarie Schimmel, *Mengurai Ayat-Ayat Allah*, diterjemahkan oleh: M. Khoirul Anam, (Depok: Inisiasi Press, 2005), hal. 260

² Q.S. al-Baqarah (2): 2

³ Asep Nahrul Musadad, *Tafsir Sufistik dalam Tradisi Penafsiran Alquran: Sejarah Perkembangan dan Kontruksi Hermeneutis*, (Jurnal Farabi, vol.12, no. 1, 2015), hal. 107

⁴ Yusuf Rahman, *Survei Bibliografis Kajian al-Quran dan tafsir di Barat: Kajian Publikasi Buku dalam Bahasa Inggris Sejak Tahun 2000an*, (Journal of Quran and Hadith Studies, vol. 4, no.1, 2015), hal. 103-127

⁵ Sesuai dengan definisi dari tafsir itu sendiri, Quraish Shihab mengartikannya dengan penjelasan maksud firman Allah Swt (Alquran) sesuai dengan kemampuan akal manusia. Lihat: M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat al-Quran*, (Tangerang: Lentera Hati, 2013), cet. 3, hal. 9

di tengah umat Islam juga menumbuhkan berbagai mazhab teologi dan hukum yang memberikan pengaruh pada metode dan pendekatan dalam penafsiran.⁶ Keragaman tafsir yang terdapat dalam tradisi penafsiran klasik memiliki kecenderungan pada aspek tertentu seperti: teologis, politik keagamaan, hukum ataupun mistis.⁷ Masing-masing dari aspek tersebut juga memiliki hubungan tertentu, seperti halnya tafsir mistis (sufistik) yang dinilai sebagai sebuah kritikan terhadap tafsir fikih yang berbasis pada pendekatan hukum.⁸

Secara umum, ada empat pendekatan utama yang digunakan dalam penafsiran Alquran: linguistik, logika, tasawuf, dan riwayat.⁹ Namun dari era klasik hingga kontemporer sekarang ini tafsir dapat dibagi menjadi dua, eksoterik (*ẓāhir*) dan esoterik (*bāṭin*). Tafsir eksoterik merupakan tafsir yang fokus kajiannya terletak pada sisi literal ayat-ayat Alquran, sedangkan tafsir esoterik yaitu tafsir yang lebih menekankan pesan implisit yang terkandung dalam suatu ayat, biasanya terkandung dalam tafsir sufi atau *ishārī*.¹⁰ Di antara kedua model tafsir tersebut, kajian tafsir eksoterik lebih banyak diminati, lebih dominan dan berkembang secara pesat dibandingkan dengan tafsir esoterik. Hal ini dikarenakan banyaknya ulama yang fokus aktif dalam menyusun kaidah-kaidah tafsir eksoterik secara detil, sehingga wajar apabila lebih banyak lahir kitab tafsir dengan menggunakan model tersebut.¹¹

Berbeda dengan tafsir eksoterik, tafsir esoterik cenderung kurang dikaji secara mendalam. Apalagi tafsir esoterik dinilai sebagai tafsir yang hanya dapat dipahami oleh kalangan tertentu sehingga berdampak pada sedikitnya orang yang mengkaji.¹² Kurang berkembangnya kajian tersebut juga dilatar belakangi adanya label kesesatan pada istilah sufi, yang

⁶ Abdullah Saeed, *Al-Quran Abad 21*, diterjemahkan oleh Ervan Nurtawab, (Bandung: Mizan, 2016), cet. 1, hal. 28-30

⁷ Abdullah Saeed, *Al-Quran Abad 21*, hal. 32

⁸ Arsyad Abrar, *Epistemologi Tafsir Sufi: Studi terhadap Tafsir al-Sullamī dan al-Qushayrī*, (Paska Sarjana: UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2015), hal. 1

⁹ Abdullah Saeed, *Al-Quran Abad 21*, hal. 31

¹⁰ Habibi al-Amin, *Membangun Epistimoogi Tafsir Sufi: Intervensi Psikologi Mufassir*, (jurnal an-Nuha, vol. 2, no. 2, 2015), hal. 142; Kerwanto, *Metode Tafsir Esoeklektik: Sebuah Pendekatan Tafsir Integratif dalam Mamahami Kandungan Batin Al-Quran*, (Bandung: Mizan Pustaka, 2018), hal. 24

¹¹ Habibi al-Amin, *Membangun Epistimoogi Tafsir Sufi*, hal. 142-144

¹² Badruzzamn M. Yunus, *Pendekatan Sufistik dalam Menafsirkan Al-Quran*, (jurnal: Syifa al-Qulub, vol.2, no.1, 2017), hal. 11

merupakan bagian dari tafsir esoterik. Kadang kedua istilah tersebut juga disebut dengan *al-tafsīr al-ishārī*, *al-tafsīr al-‘irfānī*, *al-tafsīr al-shuhūdī*, ataupun *al-tafsīr al-ramzī*.¹³ Label kesesatan sufi tidak hanya ada pada masyarakat awam, bahkan sebagian ulama juga menilai demikian. Hal ini terlihat dari buku-buku yang beredar di masyarakat seputar kesesatan sufi, baik dari segi pemikiran, praktik sufi, pengobatan sufi dan tak terkecuali tafsir sufi itu sendiri.¹⁴ Kritikan dan anggapan kafir juga tak jarang ditujukan kepada tokoh sufi¹⁵ ataupun karya tafsirnya, seperti kecaman Abu al-Hasan al-Wahidi atas karya Abu ‘Abd al-Rahmān al-Sullamī bahwa al-Sullamī telah menyusun kitab, yaitu *Ḥaqāiq al-Tafsīr* dan apabila ia mengakuinya sebagai tafsir, sungguh ia telah kufur.¹⁶ Di samping itu penolakan terhadap tafsir sufi juga ditujukan pada sumber perolehan pengetahuannya, yaitu melalui *ḥudūri* yang dianggap bersifat subjektif dan tidak ilmiah, karena pengalaman pribadi hanya berlaku bagi pemilik pengalaman tersebut dan tidak berlaku bagi yang lainnya.¹⁷

Selain persoalan sumber perolehannya, tafsir sufi juga masih dalam perdebatan pro dan kontra kevalidannya, ada yang menolak dan menerima serta mendukung keberadaannya secara penuh.¹⁸ Penolakan tafsir tersebut dikarenakan belum adanya kriteria sebagai syarat tafsir tersebut diterima, namun demikian ini karena menurut sebagian pendukung pandangan yang menerima tafsir sufi¹⁹ berkeyakinan bahwa pengambilan makna batin Alquran bukan diukur dengan standar kaidah tafsir, akan tetapi berdasarkan kualitas diri penafsir dalam *maqam* suluknya, dengan kata lain yang dimaksud dengan tafsir ini adalah takwil.²⁰ Dalam konteks ini,

¹³ Muhammad ‘Alī al-Riḍā’i al-Ashfahānī, *Manāhij al-Tafsīr wa Ittijāhātuḥu: Dirāsah Muqāranah fī Manāhij Tafsīr al-Qurān*, (Beirut: Markaz al- Ḥadharah li Tanmiyah al-Fikr al-Islāmī), hal. 261

¹⁴ Jalaluddin Rakhmat, *Tafsir Sufi al-Fatihah: Mukadimah*, (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2000), cet. 2, hal. vii

¹⁵ Murtadha Muthahari, *Pengantar Ilmu-ilmu Islam*, diterjemahkan oleh Ibrahim Husain al-Habsyi, dkk, (Jakarta: Pustaka Zahra, 2003), cet. 1, hal. 398 & 400

¹⁶ ‘Abu ‘Abd al-Rahmān al-Sullamī, *Ḥaqāiq al-Tafsīr*, ditahqiq oleh Sayyid ‘Imrān, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2001), jil. 1, hal. 11

¹⁷ Muhammad ‘Alī al-Riḍā’i al-Ashfahānī, *Manāhij al-Tafsīr wa Ittijāhātuḥu*, hal. 280, lihat: Kerwanto, *Metode Tafsir Esoeklektik*, hal. 37-38

¹⁸ Kerwanto, *Metode Tafsir Esoeklektik*, hal. 31-33

¹⁹ Seperti Imam Khamaeni menyatakan bahwa penjelasan irfan ayat Alquran bukan termasuk tafsir, akan tetapi penjelasan yang diambil dari kelaziman katanya. Lihat. Muhammad ‘Alī al-Riḍā’i al-Ashfahānī, *Manāhij al-Tafsīr wa Ittijāhātuḥu*, hal. 264

²⁰ Kerwanto, *Metode Tafsir Esoeklektik*, hal. 32

terdapat perkataan pakar dalam bidang Alquran bahwa “*jika anda ingin berbicara dengan Allah, maka berdoalah, dan jika anda ingin Allah berbicara dengan anda, maka bacalah Alquran*”, Quraish Shihab menjelaskan maksud perkataan tersebut dengan mengistilahkan orang yang hendak mengkaji dan menemukan makna Alquran, sekiranya untuk bersahabat dengan Alquran. Mengapa demikian? Sebab seseorang akan menyampaikan rahasia-rahasianya hanya kepada sahabatnya, yang tidak akan pernah disampaikan kepada yang lainnya.²¹ Tentu ini menunjukkan bahwa masing-masing orang memiliki tingkat kedekatan yang berbeda, sama halnya dengan tingkatan *maqam* bagi para pesuluk.

Meskipun demikian bagi para penolak tafsir sufi, penolakan tersebut bukan tanpa alasan. Akan tetapi ada beberapa faktor yang menjadikan mereka menolak keberadaan tafsir sufi, khususnya pada metode yang digunakan. *Pertama*, tidak berlandaskan premis rasional dan ilmiah, hanya dengan perolehan *ḥuḍūri* berupa *kashf*; *kedua*, karena *mukāshafah* bersifat individual maka tidak dapat dijadikan dalil untuk mengikat orang lain; *ketiga*, penafsiran menggunakan simbol-simbol yang dianggap menyalahi lahiriah teks serta merujuk pada *miṣdaq* yang tidak valid; *keempat*, pada tafsir *ishārī* (*‘irfān nazarī*) dinilai sebagai *tahmil* karena menggunakan teori-teori tasawuf dalam memahami Alquran; dan *kelima*, adanya pengaruh pemikiran asing, seperti pandangan Pitagoras dan Plato yang digunakan dalam menafsirkan ayat Alquran.²²

Sementara itu untuk membedakan antara tafsir sufi yang diterima dan ditolak, ad-Dhahabī membagi tafsir sufi menjadi dua macam, *al-tafsīr al-ṣūfī al-‘amalī* dan *al-tafsīr al-ṣūfī al-nazarī*.²³ Bagi mayoritas ulama klasik mereka menerima jenis tafsir sufi *‘amalī* dan menolak tafsir sufi *nazarī*.²⁴ Begitu juga argumentasi penolakan di atas menunjukkan atas penolakan terhadap *al-tafsīr al-ṣūfī al-nazarī*, dan menurut Kerwanto dalam disertasinya, penolakan tersebut disebabkan kurang jelasnya pemahaman terhadap teori-teori dalam tasawuf *nazarī* dan asumsi-asumsi

²¹ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, hal. 23

²² Kerwanto, *Metode Tafsir Esoeklektik*, hal. 38. Lihat juga dalam: Muḥammad Ḥusain al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, (Kairo: Maktabah Wahbah, t.t), jil. 2, hal 256-260 tentang penolakannya terhadap tafsir tasawuf *nazarī* dan lihat: Muhammad ‘Alī al-Riḍā’i al-Ashfahānī, *Manāhij al-Tafsīr wa Ittijāhātuḥu*, hal. 290-291

²³ Muḥammad Ḥusain al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, jil. 2, hal. 251

²⁴ Badruzzam M. Yunus, *Pendekatan Sufistik dalam Menafsirkan Al-Quran*, hal. 4

yang masih kabur dalam teori tafsir.²⁵ Namun bagi al-Zanjāni meski ada pembagian dan beragam macam istilah penamaannya tapi aslinya istilah-istilah tersebut merujuk pada satu makna, dengan begitu al-Zanjāni menolak semua jenis tafsir sufi atau irfan.²⁶

Tafsir sufistik selama ini dipahami erat kaitannya dengan tasawuf serta epistemologi yang digunakan *ḥudūri* melalui *kashf*. Namun pada faktanya, terdapat literatur tafsir yang berisi isyarat-isyarat seperti merujuk pada referensi tertentu namun menyandarkan penafsirannya pada riwayat-riwayat. Seperti dalam tafsir *al-Amthal* Q.S. al-Rahmān (55): 19-20 dan 22, Makārim al-Shīrāzī setelah menafsirkan ayat di atas secara eksoterik, kemudian pada bagian akhir Makārim al-Shīrāzī memberikan makna batin dengan menukil riwayat dari Imam Ja'far yang mengisyaratkan referensi bagi ayat tersebut tanpa menafikan makna lainnya:²⁷

تَقُولُ فِي حَدِيثِ لِلْإِمَامِ الْأَصَادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي تَفْسِيرِ هَذِهِ الْآيَةِ مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ أَنَّهُ قَالَ: «
عَلِيٌّ وَ فَاطِمَةُ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ بَحْرَانِ عَمِيْقَانِ لَا يَبْغِي أَحَدُهُمَا عَلَى صَاحِبِهِ. يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللَّوْؤُؤُ وَ
الْمَرْجَانُ قَالَ: الْحَسَنُ وَ الْحُسَيْنُ»

Penukilan tersebut dimaksudkan untuk menyatakan bahwa di samping makna zahir, ayat Alquran juga memiliki makna batin, tanpa menafikan makna zahirnya.²⁸ Sebagaimana yang tercantum dalam riwayat-riwayat²⁹ yang menjadi argumentasi mufasir dalam menafsirkan makna batin Alquran.

²⁵ Kerwanto, *Metode Tafsir Esoektik*, hal. 38

²⁶ Muhammad 'Alī al-Riḍā'i al-Ashfahānī, *Manāhij al-Tafsīr wa Ittijāhātuḥu*, hal. 268

²⁷ Nāsir Makārim al-Syīrāzī, *al-Amthal fī tafsīr Kitābillāh al-Munzal*, (Madrasah al-Imām 'Alī Ibn Abī Ṭālib, 1426 H), jil. 13, hal. 452

²⁸ Makārim al-Syīrāzī, *al-Amthal*, hal. 452

²⁹ Salah satu riwayat yang populer yaitu;

عن عبد الله بن مسعود عن رسول الله ص.م قال: إن القرآن أنزل علي سبعة أحرف, لكل آية منه ظهر و بطن و لكل حرف حد و مطلع. و قال علي بن أبي طالب كرم الله وجهه: ما من آية إلا و لها أربعة معان: ظاهر و باطن و حد و مطلع, قال: الظاهر التلاوة, و الباطن الفهم, و الحد هو عبارة و إشارة, و أحكام الحلال و الحرام, و المطلع مراده من العبد بما و جعل القرآن عبارة و إشارة و لطائف و حقائق, فالعبارة للسمع و الإشارة للعقل و اللطائف للمشاهدة و الحقائق للاستسلام.

Lihat: 'Abu 'Abd al-Rahmān al-Sullamī, *Ḥaqāiq al-Tafsīr, Muḥaqqiq Sayyid 'Imran*, jil. 1, hal. 22-23

Penafsiran serupa juga terdapat di tafsir *al-Dur al-Manthūr* karya Jalāl al-dīn al-Suyūṭī³⁰ dan *al-Mīzān* karya ‘Allāmah Ḥusain al-Ṭabāṭabā’ī.³¹ Meskipun ketiganya bukan dikategorikan sebagai tafsir sufi, namun di dalamnya terkandung makna-makna batin. Penukilan tersebut meski mengandung makna batin akan tetapi periwayatannya bersandar pada sahabat ataupun dari Imam *ahl al-bayt*. Di samping itu tafsir *al-Dur al-Manthūr* dan *al-Mīzān* termasuk kitab tafsir yang menggunakan *manhaj bi al-ma’thūr* dalam menjelaskan kandungan maknanya.³²

Berbeda dengan tafsir di atas, seperti karya al-Sullamī yang dikategorikan sebagai tafsir sufi ini di dalamnya memuat sebagian besar riwayat-riwayat dan perkataan sufi, seperti Sahl al-Tustarī, al-Junaid, Maṣṣūr al-Ḥalāj dan lainnya. Bahkan Jalaluddin Rakhmat menilai bahwa al-Sullamī sebetulnya menghimpun empat tafsir: tafsir Imam Ja’far al-Ṣādiq as, tafsir Ibn ‘Aṭa, tafsir Abu Husain Nuri, dan tafsir al-Ḥalāj.³³ Pernyataan tersebut menunjukkan bahwa sesungguhnya al-Sullamī tidak menulis tafsir sufi berdasarkan *mukāshafah* pribadinya, namun ia menuliskan hasil *mukāshafah* sufi lainnya. Meski demikian dalam tafsirnya bukan berarti tidak ada orisinalitas dari dirinya, hanya saja perkataan sufi lainnya lebih banyak ditemukan daripada penafsiran pribadinya. Seperti dalam menafsirkan ayat di atas (QS. al-Rahmān: 19-20), al-Sullamī mengutip perkataan dari al-Tustarī dan al-Ḥallāj:³⁴

قَالَ سَهْلٌ: الْبَحْرَيْنِ هُمَا أَوَامِرُ الْحَيْرِ وَ أَوَامِرُ الشَّرِّ بَيْنَهُمَا بَرْخٌ لَا يَبْعِيَانِ وَ هُوَ الْعِصْمَةُ وَ التَّوْفِيقُ.

³⁰ Jalāl al-Dīn al-suyūṭī, *al-Dur al-Manthūr fī al-Tafsīr bi al-Ma’thūr*, (Beirut: Dār Iḥyā’ at-Turāth al-‘Arabī, 2001), jil. 7, hal. 614-615

³¹ Muḥammad Ḥusain al-Ṭabāṭabā’ī, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurān*, (Beirut: Muassasah al-‘Alamī lil maṭbū’āt, 1991), jil. 19, hal. 107

³² Dalam mukadimah tafsir, Jalāl al-Dīn al-suyūṭī secara jelas menyatakan bahwa penulisan tafsirnya disandarkan pada riwayat-riwayat baik yang *marfū’* atau *mauqūf*. Lihat: Muḥammad Ḥusain al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, hal. 180

Begitu juga Allāmah Ṭabāṭabā’ī dalam mukadimahnya menyatakan bahwa metode penafsiran yang benar adalah dengan *manhaj Qurān bi al-Qurān*, dalam hal ini termasuk pada *manhaj bi al-ma’thūr*. Lihat: Muḥammad Ḥusain al-Ṭabāṭabā’ī, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurān*, diterjemahkan oleh: Ilyas Hasan, (Jakarta: Lentera, 2010), cet. 1, jil. 1, hal. 31

³³ Lihat: Jalaluddin Rakhmat, *Tafsir Sufi al-Fatihah*, hal. vii

³⁴ ‘Abu ‘Abd al-Rahmān al-Sullamī, *Ḥaqāiq al-Tafsīr*, jil. 2, hal. 294

سَمِعْتُ مَنْصُورَ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ يَقُولُ: سَمِعْتُ أَبَا الْقَاسِمِ الْبِرَازَ يَقُولُ: فِي قَوْلِهِ: (مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ) قَالَ: بَيْنَ الْعَبْدِ وَبَيْنَ الرَّبِّ بَحْرَانِ عَمِيقَانِ أَحَدُهُمَا بَحْرُ النَّجَاةِ وَهُوَ الْقُرْآنُ مَنْ تَعَلَّقَ بِهِ نَجَا لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ: (وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا) وَبَحْرُ الْهَلَاكِ وَهُوَ الدُّنْيَا مَنْ رَكَنَ إِلَيْهَا هَلِكٌ.

Fakta tersebut menunjukkan bahwa sumber yang dapat digunakan dalam tafsir esoterik (*ishārī* atau sufi) tidak hanya diperoleh melalui *mukāshafah* pribadi,³⁵ namun penafsiran tersebut juga dapat diperoleh lewat penggalian riwayat-riwayat yang bernuansa sufistik atau perkataan sufi. Pendapat serupa juga telah dipaparkan oleh Kerwanto dalam disertasinya bahwa dalam menggali makna esoterik (batin) suatu ayat dapat diperoleh melalui *manhaj* yang muktabar, termasuk menggunakan *al-tafsīr bi al-ma'thūr*.³⁶ Begitu juga Hadī Ma'rifat dan 'Allāmah Husain al-Ṭabāṭabā'ī yang menerima tafsir batin yang disebut dalam riwayat dan menolak tafsir batin sufi, karena menurut keduanya jenis pertama memiliki aturan tertentu.³⁷

Seperti yang telah disebutkan di atas, setiap *manhaj* tafsir tentu memiliki tolok ukur tersendiri dalam menilai kualitas kitab tafsir, seperti ilmu hadis yang dijadikan standar untuk mengukur *ṣaḥīḥ* atau *da'ifnya* suatu hadis yang digunakan dalam menafsirkan ayat-ayat Alquran. Begitu juga dengan *manhaj-manhaj* lainnya yang memiliki tolok ukur kebenaran masing-masing.

Ḥaqāiq al-Tafsīr sebagaimana yang telah dipaparkan sebelumnya merupakan sebuah kitab yang diklasifikasikan sebagai salah satu tafsir sufi. Berbeda dengan karya tafsir sufi lainnya, al-Sullamī menuliskan karyanya dengan merujuk pada riwayat ataupun perkataan sufi lainnya. Sehingga dengan demikian, untuk menerima tafsir tersebut sebagai sebuah kitab tafsir sufi masih membutuhkan kajian ulang terhadap validitas *manhaj* yang digunakan dalam tafsir al-Sullamī. Tolok ukur seperti apakah yang dijadikan patokan al-Sullamī dalam mengutip perkataan sufi? Sehingga untuk mengetahui jawaban dari permasalahan

³⁵ Terdapat beberapa karya tafsir yang dikategorikan sebagai tafsir sufi dengan memuat perkataan sufi sebelumnya, seperti dalam tafsir al-Tustari

³⁶ Kerwanto, *Metode Tafsir Esoeklektik*, hal. 335

³⁷ Muhammad 'Alī al-Riḍā'ī al-Ashfahānī, *Manāhij al-Tafsīr wa Ittijāhātuḥu*, hal.

tersebut penelitian ini berjudul *Epistemologi Tafsir Sufi: Studi Analisis Terhadap Haqāiq al-Tafsīr, al-Sullamī*.

B. Identifikasi Masalah

Dari permasalahan yang telah dipaparkan di atas, dapat ditemukan beberapa masalah yang berkaitan dengan problematika tafsir sufi. Di antaranya adalah:

1. Bagaimanakah epistemologi yang dapat digunakan dalam menafsirkan batin Alquran?
2. Bagaimanakah menilai suatu penafsiran yang bersumber dari *mukāshafah*?
3. Apakah tolok ukur dalam menilai validitas tafsir sufi?
4. Apakah penafsiran dengan nukilan dari sufi termasuk dalam tafsir sufi ataukah *riwā'i*?
5. Apakah tolok ukur perkataan sufi tentang suatu ayat yang dapat dikatakan sebagai suatu tafsir ayat Alquran?
6. Apakah persyaratan mufasir dan sufi yang memiliki otoritas dalam menafsirkan tafsir sufistik?
7. Apakah tafsir al-Sullamī dapat dikatakan sebagai tafsir sufi?
8. Apakah ada pengakuan dari al-Sullamī terhadap kitabnya sebagai tafsir?
9. Bagaimanakah epistemologi yang digunakan al-Sullamī dalam menafsirkan Alquran?
10. Bagaimanakah membedakan antara penafsiran yang bersumber dari *mukāshafah* dari yang bukan?
11. Apakah standarisasi al-Sullamī dalam menukil perkataan sufi yang dijadikan sebagai tafsir Alquran?

C. Batasan Masalah

Masalah yang teridentifikasi di atas masih terlalu luas, sehingga peneliti membuat batasan masalah pada kajian khusus tafsir al-Sullamī, *Haqāiq al-Tafsīr* untuk mengarahkan penelitian ini agar tidak keluar dari pembahasan yang dikaji. Selain itu penelitian ini juga fokus hanya pada penafsiran riwayat-riwayat ataupun nukilan dari sufi yang digunakan al-Sullamī dalam tafsirnya. Penukilan riwayat yang ada pada tafsir tersebut sebagai kajian dalam menganalisis epistemologi yang digunakan oleh al-Sullamī dalam kitab tafsirnya.

D. Rumusan Masalah

Dengan adanya batasan masalah di atas, sehingga muncul rumusan masalah yang dibuat dalam bentuk pertanyaan primer: Bagaimanakah epistemologi yang digunakan al-Sullamī dalam kitab tafsirnya? Dari pertanyaan tersebut lahir pertanyaan turunan sebagai berikut:

1. Apakah yang menjadi sumber al-Sullamī dalam tafsir *Ḥaqāiq al-Tafsīr*?
2. Bagaimanakah metode yang digunakan al-Sullamī dalam penafsirannya?
3. Bagaimanakah validitas *Ḥaqāiq al-Tafsīr* sebagai kitab tafsir?

E. Tujuan Penelitian

Adapun tujuan dari penelitian ini adalah:

1. Menjelaskan sumber tafsir yang digunakan al-Sullamī dalam menuliskan kitab tafsirnya, *Ḥaqāiq al-Tafsīr*
2. Menjelaskan metode penafsiran yang ada dalam tafsir al-Sullamī
3. Menjelaskan corak tafsir yang mewarnai hasil penafsiran al-Sullamī dalam *Ḥaqāiq al-Tafsīr*

F. Manfaat Penelitian

Manfaat yang diharapkan dari penelitian ini adalah:

1. Manfaat teoretis:
 - a) Sebagai sumbangsih pengetahuan keislaman dalam bidang Ilmu Alquran dan Tafsir, khususnya tafsir sufi
 - b) Sebagai referensi dalam kajian tafsir al-Sullamī
2. Manfaat praktis:
 - a) Bagi mahasiswa Ilmu Tafsir, penelitian ini dapat digunakan sebagai acuan dalam mengembangkan kajian tafsir sufi, baik kritikan ataupun dukungan terhadap penelitian ini
 - b) Bagi akademisi, penelitian ini bermanfaat untuk mengembangkan disiplin ilmu tafsir ataupun berkarya dalam bidang tersebut
 - c) Bagi khalayak umum, penelitian ini dapat dijadikan sebagai pintu awal dalam memahami validitas epistemologi tafsir sufi sehingga tidak mudah menilai sesat suatu literatur tafsir sufi

G. Kajian Pustaka

Untuk menguji kemurnian penelitian ini, peneliti melakukan kajian pustaka dengan membandingkan dari penelitian-penelitian yang ada sebelumnya.

1. Disertasi Kerwanto dengan judul *Metode Tafsir Esoeklektik: Studi Pendekatan Tafsir Integratif dalam Memahami Kandungan Batin Alquran*. Dalam disertasi ini, Kerwanto merumuskan kembali sebuah metode tafsir esoeklektik, yaitu pendekatan yang dapat digunakan untuk memahami tafsir esoterik dengan merujuk kepada *mahaj* tafsir yang sudah *muktabar* seperti: *bi al-ma'thūr*, *bi al-ijtihādī*, *bi al-'ilmī*, atau *bi al-isyarī*. Kesimpulan tersebut diperoleh dari pandangan bahwa antara tafsir eksoterik dan esotrik merupakan satu kesatuan yang saling berkaitan. Sehingga dengan menggunakan *manhaj* yang sama namun dalam horison dan wawasan yang berbeda dapat melahirkan tafsiran yang berbeda juga, baik pada sisi zahir atau batin ayat.

Adapun yang membedakannya dari penelitian ini adalah peneliti mengkaji validitas sumber penafsiran dengan riwayat yang ada dalam tafsir al-Sullamī. Dengan demikian metode yang ditawarkan oleh Kerwanto dalam disertasinya dapat membantu peneliti dalam menganalisis masalah dalam penelitian ini.

2. Jurnal yang berjudul *Posisi Tasawuf Teoritis dalam Tinjauan Logika Tafsir Alquran*, karya Cipta Bakti Gama. Penelitian ini menyimpulkan bahwa penolakan tasawuf teoritis dalam tafsir disebabkan kesalahan dalam memahami tasawuf teoritis itu sendiri. Padahal sebagai suatu ilmu pengetahuan tasawuf bersumber dari dalil *aqly* dan harus sejalan dengan nilai *Qurānī*. Dengan demikian secara logika, tasawuf teoritis dapat dijadikan sebagai sumber penafsiran dengan syarat tertentu.³⁸ Dalam penelitiannya, Cipta menyebutkan dukungannya terhadap tafsir sufistik disertai dengan bukti argumentatif lewat logika penafsiran. Dengan demikian apa yang telah dikaji oleh Cipta dapat dijadikan rujukan peneliti dalam mengkaji keabsahan epistemologi tafsir al-Sullamī yang diklasifikasikan ke dalam

³⁸ Cipta Bakti Gama, *Posisi Tasawuf Teoritis dalam Tinjauan Logika Tafsir Alquran*, (jurnal Tanzil, vol. 1, no. 2, 2016)

tafsir sufi. Sehingga perbedaan penelitian ini dengan sebelumnya terletak pada fokus penelitian berupa kajian epistemologi tafsir al-Sullamī, bukan validitas tafsir sufi secara universal.

3. Disertasi T. Mairizal yang berjudul *Penafsiran dengan Pendekatan Ishārī: Kajian terhadap Kitab Ḥaqāiq al-Tafsīr Karya Abū ‘Abd al-Raḥmān al-Sullamī*. Dalam penelitiannya, Mairizal membuktikan kekeliruan pandangan negatif yang dialamatkan pada tafsir al-Sullamī serta menyimpulkan bahwa tafsir tersebut tidak hanya menggunakan pendekatan ishārī. Di samping itu, Mairizal juga meyakini adanya penyimpangan yang ada dalam tafsir tersebut, meski manfaatnya jauh lebih banyak.³⁹ Berbeda dengan penelitian ini, jika Mairizal membuktikan tafsir al-Sullamī tidak sepenuhnya menggunakan pendekatan ishārī maka penelitian ini lebih fokus pada epistemologi (sumber penafsiran) yang digunakan al-Sullamī dalam menafsirkan ayat Alquran sehingga dapat menilai validitas tafsirnya sebagai salah satu karya tafsir sufi.
4. Jurnal karya Habibi al-Amin yang berjudul *Membangun Epistemologi Tafsir Sufi: Intervensi Psikologi Mufassir*. Umumnya tafsir sufi senantiasa dikaitkan dengan *dzawq* atau kondisi jiwa seorang sufi. Begitu juga hasil dari penelitian ini, Habibi menganalisis keterpengaruhannya kondisi jiwa pesuluk dalam menjelaskan kandungan Alquran seperti dalam kitab tafsir al-Qushayrī. Di mana dalam kitabnya ia mampu menuangkan konsep-konsep tasawuf yang rumit dengan anekdot-anekdot yang jelas. Sehingga penelitian ini menjadi menarik dengan membangun relasi antara emosi dan tasawuf dalam memahami Alquran. Jika dalam penelitian ini menghasilkan kesimpulan peran emosi jiwa dalam memahami ayat-ayat Alquran, seperti yang dilakukan al-Qushayrī maka peneliti melakukan kajian keabsahan pada kitab tafsir al-Sullamī yang memuat perkataan ahli makrifat sebagai sumber dalam menafsirkan ayat-ayat Alquran.

³⁹ T. Mairizal, *Penafsiran dengan Pendekatan Ishārī: Kajian terhadap Kitab Ḥaqāiq al-Tafsīr Karya Abū ‘Abd al-Raḥmān al-Sullamī*, (Paska Sarjana: UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2008)

5. Disertasi Arsyad Abrar yang berjudul *Epistemologi Tafsir Sufi: Studi terhadap Tafsir al-Sullamī dan Tafsir al-Qushayrī*. Hasil yang diperoleh dari penelitian tersebut adalah argumentasi Alquran dan hadis yang menjadi landasan dalam penafsiran sufistik, sehingga epistemologi yang meliputi sumber dan metode dalam tafsir sufi secara legal dapat digunakan dalam menafsirkan Alquran. Titik fokus kajian dalam disertasi Abrar yaitu keberadaan tafsir sufi sebagai kritik terhadap tafsir fikih yang dominan pada saat itu. Meski mengkaji dua kitab tafsir, namun Abrar lebih banyak menjelaskan tafsir al-Qushayrī dibandingkan tafsir al-Sullamī. Hal ini dikarenakan al-Qushayrī dalam tafsirnya berperan sebagai mediator harmonisasi antara hakikat dan syariat.

Yang berbeda dari penelitian ini adalah peneliti fokus pada tafsir al-Sullamī, baik pada sumber, metode, ataupun corak penafsirannya serta mengkaji validitas perkataan ahli makrifat yang dapat dijadikan sebagai tafsir suatu ayat Alquran.

H. Metodologi Penelitian

1. Jenis Penelitian

Jenis penelitian yang digunakan dalam penelitian ini adalah kualitatif karena data diperoleh melalui pengamatan dan penelaahan dokumen. Dalam hal ini, Bogdan dan Taylor berpandangan bahwa kualitatif menyajikan datanya berupa deskriptif, baik melalui tulisan ataupun lisan.⁴⁰ Dengan *library research* atau studi kepustakaan, sehingga peneliti memanfaatkan buku sebagai bahan utama dalam kajian penelitian ini. Adapun bahan yang digunakan meliputi buku akademik, jurnal, dan hasil penelitian skripsi, tesis dan disertasi yang berkaitan dengan kajian tafsir esoterik, baik *manhaj*, kaidah atau perangkat ilmu Alquran lainnya.

2. Metode Penelitian

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah deskriptif-analisis. Dalam hal ini, penulis mengandalkan data berupa teks untuk menangkap arti terdalam teks tersebut, pengambilan datanya pun

⁴⁰ Nyoman Kutha Ratna, *Metodologi Penelitian: Kajian Budaya dan Ilmu Sosial Humaniora pada Umumnya*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), cet.1, hal. 94

digambarkan secara luas terperinci.⁴¹ Sedangkan dalam menganalisis data, penelitian ini menggunakan pendekatan studi tokoh dan sosial-historis. Dengan pendekatan tersebut, peneliti mengkaji beberapa aspek, seperti latar belakang sosial dan pendidikan al-Sullamī sehingga dapat melahirkan teks (tafsir al-Sullamī) yang saat ini dikaji.

3. Data dan Sumber Data

Data merupakan jamak dari *datum*. Data sendiri diartikan sebagai unit tertentu yang diperoleh dalam penelitian, sedangkan *datum* adalah bagian dari unit tersebut. Menurut Kerlinger data adalah hasil penelitian, baik yang diperoleh melalui pengamatan, wawancara, atau proses lain.⁴²

Berdasarkan sumbernya, perolehan data dibagi menjadi dua, yaitu:⁴³

- a. Data Primer, yaitu sumber primer adalah data-data yang diperoleh dari sumber primer, yaitu sumber asli yang memuat data atau informasi terkait penelitian. Dalam penelitian ini berupa tafsiran al-Sullamī yaitu *Ḥaqāiq al-Tafsīr*, *Ziyādāt Ḥaqāiq al-Tafsīr*, dan karya lainnya yang berkaitan.
- b. Data Sekunder, yaitu sumber data yang menjadi pelengkap dari pada sumber data primer atau data yang diperoleh dari sumber yang bukan asli yang memuat data atau informasi terkait penelitian.⁴⁴ Buku-buku yang dijadikan rujukan di antaranya adalah: *Manāhij al-Tafsīr wa Ittijāhātuhu*, karya Muḥammad ‘Alī al-Riḍā’i al-Ashfahānī; *al-Manāhij al-Tafsīriyah ‘Inda al-Shī’ah wa al-Sunnah*, karya Muḥammad ‘Alī Asadī Nasab; *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn fī Thaubihī al-Qashīb*, karya Muḥammad Hādī Ma’rifah; *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, karya Muḥammad Ḥusain al-Dhahabī; Muḥammad Ḥusain al-Dhahabī; *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qurān*, karya Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī; *Mabāhith fī ‘Ulūm al-Qurān*, karya Mannā’ al-Qaṭṭān; *Qawā’id al-Tafsīr Laday al-Shī’ah wa al-Sunnah*, karya Muḥammad Fākir al-Mībadī; *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā’iduhu*, karya

⁴¹ J.R. Raco, *Metode Penelitian Kualitatif: Jenis, Karakteristik dan Keunggulannya*, (Jakarta: PT Grasindo, 2010). Hal 60.

⁴² Nyoman Kutha Ratna, *Metodologi Penelitian*, hal. 141

⁴³ Nyoman Kutha Ratna, *Metodologi Penelitian*, hal. 143

⁴⁴ Tatang M Amirin, *Menyusun Rencana Penelitian*, (Jakarta: PT Grafindo Persada, 1995), cet. 3, hal 132.

Khālid Abdurrahmān al-‘Ak; *Kaidah Tafsir*, karya M. Quraish Shihab dan buku-buku lain yang berkaitan.

I. Sistematika Penelitian

Dalam penelitian skripsi ini terdiri dari lima bab yang tersusun dalam sub bab pembahasan, yaitu:

Bab I: merupakan bab pendahuluan kerangka dasar yang dilakukan dalam sebuah penelitian yang mencakup: latar belakang, identifikasi masalah, batasan masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, kajian pustaka, jenis, sifat dan metode penelitian serta sistematika penulisan.

Bab II: bab ini merupakan bab yang membahas seputar kajian utama dalam penelitian, yaitu tafsir *Ḥaqāiq al-Tafsīr*. Topik yang akan dibahas berupa pengenalan isi dari kitab tersebut, meliputi profil, sumber, sistematika, corak, dan corak tafsir. Di samping membahas pengenalan kitab tersebut, pada bab ini juga membahas biografi penulis, baik riwayat hidup, perjalanan pendidikan, hasil karya serta guru-guru dan murid-muridnya. Pembahasan term-term tersebut supaya mempermudah penelitian ini dalam menarik kesimpulan, mengingat pendekatan yang digunakan berupa kajian tokoh dan historisnya.

Bab III: pada bab ini peneliti membahas tentang diskursus teoritis tentang epistemologi tafsir sufi, meliputi: definisi epistemologi-tafsir dan aspek-aspek yang terkandung dalam epistemologi tafsir, seperti: sumber-sumber penafsiran, metode-metode tafsir, dan validitas penafsiran. Selain dikursus term-term tersebut, bab ini juga akan membahas takwil sebagai bahan analisis perbandingan terhadap tafsir dan juga tipologi yang ada dalam tafsir sufi.

Bab IV: dalam bab ini peneliti mulai menganalisis aspek-aspek yang ada dalam tafsir al-Sullamī dengan teori-teori yang sudah dijelaskan pada bab III. Dengan demikian dapat diketahui epistemologi yang digunakan oleh al-Sullamī dalam kitab tafsirnya, sehingga dapat dinilai validitasnya sebagai sebuah karya tafsir yang dapat diterima sebagai tafsir sufi. Setelah menguji validitas kitab tersebut barulah melakukan analisis terhadap epistemologi yang digunakan oleh al-Sullamī meliputi sumber, metode, dan validitas dalam tafsir sufinya.

Bab V: merupakan bab penutup yang mencakup kesimpulan dan saran.

BAB II

AL-SULLAMĪ DAN ḤAQĀIQ AL-TAFSĪR

Pada bab ini merupakan bab yang menguraikan kajian dalam penelitian ini, yaitu kitab tafsir al-Sullamī, *Ḥaqāiq al-Tafsīr*. Namun sebelum membahas mengenai kitab tersebut, peneliti memaparkan biografi singkat tentang ‘Abu ‘Abd al-Rahmān al-Sullamī. Pembahasan biografi menjadi penting karena ada beberapa faktor, di antaranya adanya tokoh lain yang bernama al-Sullamī dan pentingnya mengetahui latar belakang kehidupannya sehingga dapat mempengaruhi pemikirannya dalam memahami Alquran.

A. Biografi ‘Abu ‘Abd al-Rahmān al-Sullamī

1. Riwayat Hidup

Nama lengkapnya adalah ‘Abu ‘Abd al-Rahmān, Muḥammad bin Ḥusain bin Mūsā bin Khālīd bin Sālīm bin Zāwīyah bin Sa’īd bin Qabīṣah bin Sarrāq al-Azdī¹ (selanjutnya al-Sullamī). Berdasarkan sumber literatur yang ada, terdapat banyak perbedaan pendapat terkait kelahirannya, ada yang mencatat al-Sullamī lahir di Naisabur, bagian Iran Timur² pada abad keempat hijriyah atau Jumadilakhir tahun 325 H, ada juga yang mengatakan pada tahun 330 H³ dan wafat pada tahun 412 H.⁴ Dalam kitab *Ṭabaqāt al-Mufasssīrīn*, Shams al-Dīn al-Dāwūdī mengatakan di antara pendapat yang ada, pendapat yang paling masyhur ia lahir pada bulan Ramadan⁵ sekitar tahun 330 H. Namun berdasarkan catatan muridnya, Muḥammad al-Khashāb ia lahir tepat pada Selasa, 10 Jumadilakhir tahun 325 H di Khurāsān.⁶ Penisbatan nama al-

¹ Shams al-Dīn Muḥammad bin Aḥmad al-Dhahabī, *Siyar A’lām al-Nubalā’*, (Beirut: Muassasah ar-Risālah, 1983), cet. 1, jil. 17, hal. 247

² Sekarang merupakan bagian wilayah dari Turkmenistan, Uzbekistan, dan Afghanistan

³ Heri MS Faridy, dkk (ed), *Ensiklopedi Tasawuf*, (Bandung: Angkasa, 2008), cet. 1, jil. 1, hal. 73, lihat: Muḥammad Ḥusain al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, (Kairo: Maktabah Wahbah, t.t), jil. 2, hal. 284

⁴ Muḥammad Hādī Ma’rifah, *al-Tamḥīd fī ‘Ulūm al-Qurān*, (Qum: Muassasah al-Tamḥīd, 2009), jil. 10, hal. 447

⁵ Shams al-Dīn al-Dāwūdī, *Ṭabaqāt al-Mufasssīrīn*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1983), jil. 2, hal. 142

⁶ Shams al-Dīn Muḥammad bin Aḥmad al-Dhahabī, *Siyar A’lām al-Nubalā’*, hal. 247; lihat: ‘Abu ‘Abd al-Rahmān al-Sullamī, *Sufi-sufi Wanita: Tradisi yang*

Sullamī mengambil keturunan dari jalur ibunya, sebagaimana yang dilakukan sang kakek buyutnya Aḥmad bin Yūsuf al-Sullamī (w. 264/878). Pengambilan nama dari jalur ibu merupakan salah satu kebiasaan yang dilakukan oleh umat Islam pada masa awal, di mana ketika kedudukan sosial ibu lebih tinggi dibandingkan ayah.⁷ Adapun dari garis keturunan ayahnya, ia adalah seorang al-Azdī.

Secara sosial al-Sullamī lahir pada lingkungan keluarga yang taat beragama, bahkan ayahnya merupakan seorang zahid pengikut tarekat *malāmātiyah*⁸ sehingga darinya ia belajar tasawuf.⁹ Sebagai keluarga pengikut tarekat tersebut, kelahiran al-Sullamī oleh ayahnya ditebus dengan menjual seluruh harta warisan, kemudian diberikan kepada orang-orang miskin sebagai bentuk sedekah dan penyucian bagi anaknya sebagaimana tradisi dalam tarekat yang diikutinya.¹⁰

Di bawah pengasuhan ayahnya, sedari kecil al-Sullamī sudah belajar Alquran, namun sayangnya saat ia masih kecil sang ayah wafat dan kemudian kepengasuhan dan tanggungjawab pendidikan diambil alih oleh kakeknya, Isma'īl bin Nujaid (w. 365/976) yang juga seorang pengikut tarekat. Ia ditasbihkan dalam tasawuf oleh Abū 'Uthmān al-Hīrī (w. 298/910) dan sempat bertemu juga dengan guru besar, Abū al-Qāsim al-Junaid

Tercadari, diterjemahkan oleh: Ahsin Mohammad, (Bandung: Pustaka Hidayah, 2004), cet. 1, hal. 38

⁷ Shams al-Dīn Muḥammad bin Aḥmad al-Dhahabī, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, hal. 247; lihat: 'Abu 'Abd al-Rahmān al-Sullamī, *Sufi-sufi Wanita: Tradisi yang Tercadari*, hal. 39

⁸ Tarekat *malāmātiyah* adalah tarekat yang mencela diri sendiri, dalam sejarah tasawuf mereka terkenal dengan perilaku yang bertentangan dengan publik dan seakan-akan bertindak melanggar syariat. Lihat: 'Abu 'Abd al-Rahmān al-Sullamī, *Sufi-sufi Wanita: Tradisi yang Tercadari*, hal. 38

⁹ Muḥammad Husain al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, hal. 284

¹⁰ 'Abu 'Abd al-Rahmān al-Sullamī, *Ṭabaqāt al-Ṣūfiyah*, *ditaḥqīq* oleh Nūr ad-Dīn Sharībah, (Kairo: Maktabah al-Khānjī, 1986), cet. 3, hal. 17; lihat: 'Abu 'Abd al-Rahmān al-Sullamī, *Sufi-sufi Wanita: Tradisi yang Tercadari*, hal. 38-39

(w. 298/910) di Baghdad. Selain sebagai sufi, Ibn Nujaid merupakan ahli hadis dan murid dari Ahmad bin Hanbal.¹¹

Di bawah kepengasuhan sang kakek al-Sullamī tumbuh dalam pendidikan tasawuf dan hadis, bahkan dari kakeknya ia belajar tradisi-tradisi dalam tasawuf terutama dalam *futuwwah*, yaitu perilaku sufi yang berasaskan pada altruisme dan persaudaraan.¹²

2. Pendidikan

Nama al-Sullamī selama ini dikenal sebagai seorang sufi yang memiliki kedalaman ilmu. Meski demikian, bukan berarti ia hanya memiliki otoritas dalam bidang tersebut. Ini terbukti bahwa selain sebagai tokoh sufi, ia juga terkenal sebagai pakar dibidang hadis, sejarah, dan juga tafsir.¹³ Pernyataan tersebut bukan sebatas klaim semata, bahkan kredibilitas keilmuannya dapat dilihat dari guru-guru yang ia memiliki, seperti halnya dalam bidang fikih dan teologi, ia berguru pada Abū Sahl al-Sa'lūkī yang merupakan tokoh penting dalam fikih Shāfi'ī dan bermadzhab Ash'āriyah di Naisabur.¹⁴

Berbeda dengan keilmuan lainnya, pendidikan tasawuf al-Sullamī sudah dimulai sejak ia masih kecil dan dibimbing langsung oleh ayah, sehingga mata rantai keilmuan tasawufnya didapat dari sang ayah.¹⁵ Setelah wafat ayahnya, pendidikan spiritual al-Sullamī beralih ke kakeknya, Ibn Nujaid dan darinya ia juga belajar keilmuan lainnya, seperti ilmu hadis. Olah karena itulah dalam menuliskan karya-karyanya, al-Sullamī senantiasa menggunakan rantai periwayatan seperti yang ada dalam tradisi

¹¹ 'Abu 'Abd al-Rahmān al-Sullamī, *Sufi-sufi Wanita: Tradisi yang Tercadari*, hal. 40

¹² 'Abu 'Abd al-Rahmān al-Sullamī, *Sufi-sufi Wanita: Tradisi yang Tercadari*, hal. 40

¹³ Muḥammad Ḥusain al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, hal. 284, lihat: T. Mairizal, *Penafsiran dengan Pendekatan Ishārī: Kajian terhadap Kitab Ḥaqāiq al-Tafsīr Karya Abū 'Abd al-Rahmān al-Sullamī*, (Paska Sarjana: UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2008), hal. 31

¹⁴ 'Abu 'Abd al-Rahmān al-Sullamī, *Sufi-sufi Wanita: Tradisi yang Tercadari*, hal. 41

¹⁵ Muḥammad Ḥusain al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, hal. 284

hadis.¹⁶ Selain kedua guru tersebut, guru spiritual yang paling berpengaruh bagi al-Sullamī adalah Abū al-Qāsim Ibrāhīm an-Naṣrābādī (w. 367/977) dari Naisabur.¹⁷ Bersama an-Naṣrābādī, ia belajar mengembangkan minatnya pada biografi dan juga sejarah para sufi. Meski berhubungan sangat dekat gurunya, namun al-Sullamī membiarkan gurunya dikritik oleh salah satu sufi perempuan yang ia sebutkan dalam karyanya.¹⁸

Sebagai pewaris laki-laki sang kakek, al-Sullamī memanfaatkan harta warisnya sebagai sarana menuntut ilmu. Tidak hanya sebatas pada daerah Naisabur, tapi juga ke luar seperti: Irak, Ray, Hamdan, Marw, dan Hijaz.¹⁹ Adapun ulama yang menjadi gurunya, di antaranya adalah:²⁰

- a. Abū al-Ḥasan ad-Dāruqūṭnī, sebagai guru hadis
- b. Abū Naṣr as-Sirāj, guru dalam tasawuf
- c. Ibrāhīm bin Aḥmad al-Abzārī, ulama masyhur dalam bidang hadis.
- d. Abū Bakr aṣ-Ṣabghī
- e. Ja'far bin Muḥammad, Abū al-Qāsim ar-Rāzī
- f. Aḥmad bin Abdullah bin Aḥmad bin Ishāq bin Mūsā bin Maḥran, Abū Nu'aim al-Aṣbahānī. Seorang ulama sufi dan hadis dan penulis kitab *Hilyah al-Auliya'* dan *Tārīkh Akhbār Aṣbahānī*.
- g. Ja'far bin Muḥammad, Abū Muḥammad al-Marāghī
- h. Al-Ḥusain bin 'Alī bin Zaid bin Dāwūd bin Yazīd an-Nīsābūrī, ulama dalam bidang hadis.

Di samping berguru pada ulama-ulama terkemuka, al-Sullamī juga menjadi guru bagi ulama terkemuka setelahnya,

¹⁶ 'Abu 'Abd al-Rahmān al-Sullamī, *Sufi-sufi Wanita: Tradisi yang Tercadari*, hal. 36

¹⁷ 'Abu 'Abd al-Rahmān al-Sullamī, *Sufi-sufi Wanita: Tradisi yang Tercadari*, hal. 41

¹⁸ 'Abu 'Abd al-Rahmān al-Sullamī, *Sufi-sufi Wanita: Tradisi yang Tercadari*, hal. 42

¹⁹ 'Abu 'Abd al-Rahmān al-Sullamī, *Ṭabaqāt al-Ṣūfiyah*, hal. 19, lihat: T. Mairizal, *Penaḥsiran dengan Pendekatan Ishārī*, hal. 29

²⁰ 'Abu 'Abd al-Rahmān al-Sullamī, *Ṭabaqāt al-Ṣūfiyah*, hal. 19-24

seperti:²¹ al-Bayhāqī, al-Juwaynī, al-Qushayrī, al-Khāṭib al-Baghdādī, al-Jubarī, dan al-Wāsītī.

3. Karya-karya al-Sullamī

Sebagai tokoh yang pakar pada beberapa bidang cabang ilmu, al-Sullamī juga masyhur dengan karya-karya yang dihasilkan. Di antara karya tulis yang ada dapat dikelompokkan pada tiga jenis karya: (a) biografi sakral; (b) lembaga dan praktik sufi; dan (c) tafsir Alquran²², di samping itu ia juga menulis dalam bidang hadis,²³ walaupun karya tulisnya lebih banyak pada bidang tasawuf.²⁴

- a. Karya-karya biografi sakral, di antaranya:
 - 1) *Al-Ikhwah wa al-Akhawāt min al-Ṣūfiyah*
 - 2) *Tārīkh al-Ṣūfiyah*
 - 3) *Ṭabaqāt al-Ṣūfiyah*
 - 4) *Tārīkh Ahl al-Ṣifah*
 - 5) *Dhikr al-Niswah al-Muta'abbidāt al-Ṣūfiyāt*
- b. Karya-karya lembaga dan praktik sufi:
 - 1) *Ādāb al-Ṣaḥbati*
 - 2) *Ādāb al-Ṣūfiyah*
 - 3) *Al-Arba'īn fī al-Ḥadīth*
 - 4) *Risālah al-Malāmatiyah*
 - 5) *Risālah fī Ghalaṭāt al-Ṣūfiyah*
 - 6) *Jawāmi' Ādāb al-Ṣūfiyah*
 - 7) *Al-Suālāt*
 - 8) *Al-Zuhd*
 - 9) *Sulūk al-'Arifīn*
 - 10) *Sunan al-Ṣūfiyah*
 - 11) *Maqāmat al-Auliā'*
- c. Karya-karya tafsir Alquran:

²¹ Heri MS Faridy, dkk (ed), *Ensiklopedi Tasawuf*, (Bandung: Angkasa, 2008), cet. 1, jil. 1, hal. 74

²² 'Abu 'Abd al-Rahmān al-Sullamī, *Sufi-sufi Wanita: Tradisi yang Tercadari*, hal. 48

²³ 'Abu 'Abd al-Rahmān al-Sullamī, *Ṭabaqāt al-Ṣūfiyah*, hal. 29

²⁴ T. Mairizal, *Penafsiran dengan Pendekatan Ishārī*, hal. 31

- 1) *Ḥaqāiq al-Tafsīr*, merupakan kumpulan perkataan *ahl al-ma'rifah* terkait ayat-ayat Alquran dan yang menjadi kajian dalam penelitian ini.
- 2) *Ziyādāt Ḥaqāiq al-Tafsīr*
- 3) *Amthāl al-Qurān*

B. Ḥaqāiq al-Tafsīr

1. Profil Kitab

Kitab *Ḥaqāiq al-Tafsīr* merupakan karya seorang sufi ternama, ‘Abu ‘Abd al-Rahmān al-Sullamī. Berupa manuskrip dalam satu jilid besar dan terdapat dua naskah salinannya di perpustakaan al-Azhar.²⁵ Seiring perkembangan zaman kemudian naskah tersebut *ditaḥqīq* dan disusun menjadi dua jilid. Jilid pertama berisi mukaddimah dari *pentahqīq*, penulis, baru kemudian masuk pada tafsiran Alquran yang dimulai dari QS. al-Fātiḥah sampai QS. Tāha dan pada jilid kedua melanjutkan dari QS. al-Anbiyā’ sampai pada QS. an-Nās. Menurut analisis tokoh yang dilakukan oleh T. Mairizal dalam disertasinya, al-Sullamī diperkirakan menulisnya antara tahun 360-370 H.²⁶

Dalam mukadimah kitabnya, al-Sullamī menjelaskan alasannya mengapa menulis kitab tafsir. Menurutnya kebanyakan dari pengkaji Alquran, mereka sibuk dengan penjelasan zahir Alquran, mulai dari aspek bahasa hingga hukum-hukumnya, sedang di sisi lain, para sufi mereka mengkaji Alquran berdasarkan pada hasil *mukashāfah* yang mereka terima. ‘Alī bin Abū Ṭālib berkata: “*tidak ada wahyu selain Alquran, melainkan memahaminya sesuai anugerah dari Allah*” karena terinspirasi dari perkataan tersebut sehingga al-Sullamī mengumpulkan perkataan para sufi yang berkenaan dengan ayat-ayat Alquran.²⁷

Dari perkataan al-Sullamī dalam mukadimah kitabnya, dapat diketahui sesungguhnya ia tidak menafsirkan ayat Alquran

²⁵ ‘Abu ‘Abd al-Rahmān al-Sullamī, *Ḥaqāiq al-Tafsīr*, dalam mukaddimah *pentahqīq* Sayyid ‘Imrān, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2001), jil. 1, hal. 10

²⁶ T. Mairizal, *Penafsiran dengan Pendekatan Ishārī*, hal. 48

²⁷ ‘Abu ‘Abd al-Rahmān al-Sullamī, *Ḥaqāiq al-Tafsīr*, jil. 1, hal. 19-20; lihat: T. Mairizal, *Penafsiran dengan Pendekatan Ishārī*, hal. 39

berdasarkan hasil ijtihad pribadinya, melainkan penafsiran dari pendahulunya yang ia susun berdasarkan susunan surah dalam Alquran, kemudian orang-orang menyebut kitabnya dengan nama *Ḥaqāiq al-Tafsīr*.²⁸

2. Sistematika Penafsiran

Sistematika penafsiran merupakan bagian dari aspek teknis penulisan tafsir, yaitu suatu rangkaian yang digunakan dalam menyajikan tafsir. Secara umum, sistematika penafsiran dalam literatur tafsir terbagi menjadi dua: (1) sistematika penyajian runtut; dan (2) sistematika penyajian tematik.²⁹

Pertama, sistematika runtut merupakan penyajian tafsir yang mengacu pada dua hal, yaitu berdasarkan urutan surah dalam *muṣḥaf* standar dan berdasarkan urutan turunnya wahyu.³⁰ Model penyajian demikian ini secara umum banyak digunakan para penafsir dalam menuliskan karya tafsirnya, terutama penyajian runtut jenis pertama, baik itu dalam karya tafsir klasik ataupun tafsir kontemporer. Contoh tafsir yang menggunakan model penyajian runtut berdasarkan urutan surah dapat dilihat pada kitab-kitab tafsir di antaranya: *Jalālayn*, *Tafsir al-Misbah*, dan *al-Manār*, sedangkan contoh tafsir dengan model penyajian runtut berdasarkan turunnya wahyu di antaranya: *Tafsir al-Quran al-Karim*, karya Quraish Shihab dan *al-Tafsīr al-Bayāni li al-Qurān al-Karīm*, karya Bint al-Shāṭi'.

Kedua, sistematika penyajian tematik, yaitu penyajian tafsir yang mengacu pada satu tema atau pada ayat, surah, dan juz tertentu.³¹ Dalam ilmu Alquran, model penyajian seperti ini dikenal dengan istilah *mawḍū'ī* dan di Indonesia tokoh yang mempromosikan model demikian adalah Quraish Shihab dengan merujuk pada teori al-Farmāwī.³² Adapun contoh model

²⁸ Muḥammad Ḥusain al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, hal. 285

²⁹ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: dari Hermeneutika hingga Ideologi*, (Jakarta: Teraju, 2003), cet. 1, hal. 122

³⁰ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, hal. 122

³¹ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, hal. 128

³² Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, hal. 128

penyajian ini dapat ditemukan dalam *Ensiklopedi al-Quran*, karya Dawam Raharjo.

Dengan demikian, berdasarkan hasil pembacaan pada *Ḥaqāiq al-Tafsīr*, karya al-Sullamī. Kitab ini dapat diklasifikasikan pada model penyajian runtut berdasarkan urutan surah dalam *muṣḥaf* standar. Sebab ia mengawali penafsirannya dari QS. al-Fātiḥah sampai QS. an-Nas, meskipun dalam satu surah tidak ditafsirkan seluruh ayatnya serta susunan penafsiran ayat tidak berurutan. Dalam disertasi T. Mairizal disebutkan bahwa al-Sullamī menafsirkan sekitar 2197 ayat,³³ yang dirinci dalam sebuah tabel.³⁴

Dalam menyajikan pemahamannya terhadap ayat-ayat Alquran, al-Sullamī mengawali dengan menyebutkan nama surah dan *basmalah*. Kemudian langsung menampilkan ayat yang diikuti dengan nukilan dari perkataan sufi sebagai rujukan tafsirannya, kadang al-Sullamī juga menggunakan ayat lain atau hadis Nabi Saw ataupun syair-syair yang berkaitan.³⁵

3. Corak Tafsir

Penggunaan istilah corak tafsir dalam cabang ilmu tafsir biasanya digunakan untuk menerjemahkan kata *al-laun*, yang arti asalnya warna. Selain itu, corak tafsir juga disebut dengan nuansa tafsir, yaitu nuansa atau karakteristik yang dominan digunakan dalam sebuah penafsiran.³⁶ Adanya corak tafsir ini merupakan dampak dari interaksi pengetahuan penafsir dalam memahami ayat Alquran, karenanya melahirkan ragam corak dalam sebuah tafsir. Di antara corak tafsir yang ada adalah: corak kebahasaan (*luḡhawī*), corak sosial-kemasyarakatan (*ijtimā'ī*), corak teologis

³³ Untuk melihat ayat berapa saja yang ditafsirkan dapat dilihat dalam kitab *Ḥaqāiq al-Tafsīr*, lihat: T. Mairizal, *Penafsiran dengan Pendekatan Ishārī*, hal. 16

³⁴ T. Mairizal, *Penafsiran dengan Pendekatan Ishārī*, hal. 40

³⁵ Tafsir dengan ayat lain, lihat: 'Abu 'Abd al-Rahmān al-Sullamī, *Ḥaqāiq al-Tafsīr*, jil. 1, hal. 33; dengan hadis: 'Abu 'Abd al-Rahmān al-Sullamī, *Ḥaqāiq al-Tafsīr*, jil. 1, hal. 44; dengan syair, lihat: 'Abu 'Abd al-Rahmān al-Sullamī, *Ḥaqāiq al-Tafsīr*, jil. 1, hal. 35

³⁶ Ahmad Izzan, *Metodologi Ilmu Tafsir*, (Bandung: Tafakur, 2007), cet. 3, hal. 199

(*kalāmī*), corak sufistik (*ṣūfī*), dan corak psikologis.³⁷ Selain keempat corak tersebut masih ada corak lainnya yang biasa mendominasi dalam sebuah kitab tafsir, seperti: corak hukum (*fiqhī*), corak filsafat (*falsafī*), corak ilmiah (*‘ilmī*), corak pendidikan (*tarbawī*), dan corak akhlak (*akhlaqī*).³⁸

Dalam *Ḥaqāiq al-Tafsīr*, corak yang paling dominan adalah sufistik. Hal ini dapat dilihat dari penafsiran pada ayat-ayat yang biasanya dipahami sebagai ayat sufistik, seperti pada QS. al-Rahmān (55): 19-20. Dengan menukil perkataan al-Tustarī, al-Sullamī memahami البحرین dalam ayat tersebut sebagai *awāmir al-khair* (perintah kebaikan) dan *awāmir as-shar* (perintah keburukan). Selain itu, ia juga menukil perkataan Manṣūr bin Abdullāh yang memahami البحرین sebagai *baḥr an-najāh*, yaitu Alquran dan *baḥr al-halāk*, adalah dunia.³⁹ Dari penafsiran tersebut menunjukkan pemahaman al-Sullamī tidak seperti pemahaman mufasir zahir dalam menafsirkan ayat tersebut. Misalnya Quraish, dengan merujuk salah satu pakar, Ibn ‘Ashūr yang menafsirkan kata *al-baḥrain* sebagai sungai Eufрат dan teluk Persia atau dua lautan yang dikenal orang Arab, laut Merah dan laut Oman.⁴⁰ Sayyid Quṭb dalam tafsirnya juga menjelaskan maksud dari kata tersebut dengan penjelasan laut asin, yaitu laut dan samudra dengan laut tawar, berupa sungai-air hujan – hidrologi- duniawi.⁴¹

Pada pembahasan tafsir sufi, sebagian pakar ilmu Alquran membaginya menjadi dua, *al-tafsīr al-ṣūfī al-naẓarī* dan *al-tafsīr al-ṣūfī al-fayḍī/al-ishārī*. Pembagian tersebut merupakan dampak

³⁷ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, hal. 231-244

³⁸ Ahmad Izzan, *Metodologi Ilmu Tafsir*, hal. 200-204

³⁹ ‘Abu ‘Abd al-Rahmān al-Sullamī, *Ḥaqāiq al-Tafsīr*, jil. 2, hal. 294

⁴⁰ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbāh: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Quran*, (Tangerang: Lentera Hati, 2005), cet. 3, vol. 13, hal. 508

⁴¹ Sayyid Quṭb, *fi Zilāl al-Qurān*, (Kairo: Dār as-Sharūk, 2011), jil. 6, hal.

dari pemahaman tasawuf *naẓarī* dan *‘amalī* yang bersinggungan dengan ayat-ayat Alquran.⁴²

Dengan terbaginya tafsir sufi menjadi dua macam, tentu masing-masing tafsir memiliki karakter tertentu, seperti tafsir Ibn ‘Arabī yang dinilai sebagai pelopor dari *al-tafsīr al-ṣūfī al-naẓarī*. Dalam tafsirnya terkandung teori-teori tasawuf dan filsafat sebagai penjelas maksud suatu ayat, khususnya terkait teori *waḥdah al-wujūd*.⁴³ Adapun pada *al-tafsīr al-ṣūfī al-fayḍī/al-ishārī*, penafsirnya tidak bertolak dari teori tertentu akan tetapi lewat penyingkapan pada pesuluk.⁴⁴

Untuk menilai corak pada *Ḥaqāiq al-Tafsīr* berarti perlu melihat kecenderungan dari penulisnya, al-Sullamī. Menurut para pengkaji, tasawuf pada abad ketiga dan keempat Hijriyah telah berubah sebagai jalan mengenal Allah Swt yang sebelumnya hanya sebagai cara ibadah saja.⁴⁵ Hal ini tercemin pada sikap sufi pada abad tersebut, seperti al-Sullamī, suatu hari ia bertanya kepada Abū ‘Alī al-Daqqāq, manakah yang lebih utama pikir ataukah zikir? Lantas al-Daqqāq menjawab dengan mengembalikan pada gurunya. Kemudian al-Sullamī menjawab bagiku zikir lebih utama, sebab Tuhan dikenal melalui zikir bukan fikir.⁴⁶

Pada masa itu terdapat dua aliran tasawuf, (1) tasawuf moderat, yang berpijak pada Alquran dan Sunnah serta menekankan aspek moral; (2) tasawuf yang membicarakan *fana’*, atau biasa berbicara ganjil seperti penyatuan ataupun *hulul*.⁴⁷ Pembagian tersebut berbeda dengan disiplin ilmu yang terbentuk saat ini, yang membagi aliran tasawuf pada tasawuf *‘amalī* dan

⁴² Muḥammad Ḥusain al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, hal.251

⁴³ Penafsiran QS. Āli ‘Imrān (3): 191, lihat: Muḥyiddīn Ibn ‘Arabī, *Tafsīr Ibn ‘Arabī*, jil. 1, hal. 134

⁴⁴ Muḥammad Ḥusain al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, hal.261

⁴⁵ Abu al-Wafā’ al-Ghanimi al-Taftazani, *Sufī dari Zaman ke Zaman: Suatu Pengantar Tentang Tasawuf*, diterjemahkan oleh: Ahmad Rofi’ ‘Utsmani, (Bandung: Pustaka, 2003), hal. 95

⁴⁶ Shams al-Dīn Muḥammad bin Aḥmad al-Dhahabī, *Siyar A’lām al-Nubalā’*, jil. 17, hal. 250

⁴⁷ Abu al-Wafā’ al-Ghanimi al-Taftazani, *Sufī dari Zaman ke Zaman*, hal. 95

tasawuf *nazarī*. Namun bila diperhatikan dengan seksama, dua jenis pembagian tersebut memiliki akar yang sama dan dapat disimpulkan aliran moderat pada abad ketiga dan keempat merupakan benih dari disiplin tasawuf '*amalī*, sedangkan

aliran yang berbicara hal-hal yang ganjil sebagai benih dari tasawuf *nazarī*. Adapun posisi al-Sullamī adalah sebagai sufi yang cenderung dengan aliran pertama, sebab prinsip tasawufnya selalu menekankan pada Alquran dan Sunnah.⁴⁸

Lantas bagaimanakah corak tasawuf al-Sullamī dalam karya tafsirnya? *Ḥaqāiq al-Tafsīr* merupakan kitab tafsir yang berisi kumpulan perkataan para *sufi*, sehingga memungkinkan adanya corak lain yang berbeda dari al-Sullamī. Dengan demikian untuk menentukan corak tafsir pada kitab tersebut tidak hanya berdasarkan aliran tasawuf penulisnya, namun juga berdasarkan kandungan yang ada pada kitab.

Ḥaqāiq al-Tafsīr lahir sebelum terbentuknya disiplin ilmu tasawuf *nazarī*. Fakta tersebut menjadikan jenis corak tersebut tidak terkandung di dalamnya. Sehingga kemungkinan yang ada adalah *Ḥaqāiq al-Tafsīr* bercorakkan tasawuf '*amalī*. Meski jenis disiplin ilmu tasawuf *nazar* belum lahir pada masa al-Sullamī, bukan berarti benih-benihnya belum ada. Sebab sudah ada tokoh-tokoh sebelumnya yang memulai berbicara masalah-masalah yang saat ini. Oleh karenanya, analisis yang digunakan untuk menentukan corak dalam tafsir ini tetap mengacu pada klasifikasi corak tafsir yang ada, *tafsīr al-ṣūfī an-nazarī* dan *al-tafsīr al-ṣūfī al-fayḍī/al-ishārī*.

Untuk menilai corak tafsir dalam *Ḥaqāiq al-Tafsīr*, maka diperlukan pengkajian terhadap beberapa contoh penafsiran di dalamnya, seperti pada QS. al-Fātiḥah (1): 1, *basmallāh* ditafsirkan dengan beragam pemahaman para *sufi*. Menurut al-Junayd setiap kata dalam ayat tersebut mengandung makna, dengan *ism*-Nya tersirat anugerah, dalam *rahmān* terkandung pertolongan-Nya, dan pada *rahīm* tersimpan cinta kasih-Nya.

⁴⁸ Suteja, *Tasawuf Lokal: Mencari Akar Tradisi Tasawuf Indonesia*, (Cirebon: Pangger Publishing, 2016), cet. 2., hal. 60

Lebih lanjut, al-Sullamī mengutip penjelasan al-Junayd bahwa para ahli hakikat hati mereka menafikan segala sesuatu, yang ada hanya Allah Swt. Karena anugerah yang pertama kali Allah curahkan bagi mereka adalah *kefanaan*, apabila mereka berkata *bismillāh* berarti isyarat pada penyatuan.⁴⁹

Adapun corak pada al-Sullamī dapat dilihat dari penafsiran yang ia peroleh dari *mukāshafah* pribadinya, seperti dalam menafsirkan kata *al-rahmān* pada surah al-Fātiḥah. Ia memahami dengan *rahmān*-Nya, Allah memberikan *karāmāt* bagi orang yang beriman, seperti keimanan, ketaatan, kewalian, dan kemaksuman. Tidak ada seorangpun dari makhluk-Nya yang berhak atas nama tersebut, sebab mereka tidak mampu memberikan suatu apapun pada yang lainnya.⁵⁰ Atau pada ayat lain, QS. Fuṣṣilat (41): 10. Setelah mengutip perkataan al-Qāsim yang menjelaskan *rawāsi* (رواسي) sebagai wali-wali yang bertugas membimbing makhluk lainnya pada jalan Tuhan, kemudian al-Sullamī menjelaskan lebih dalam terkait wali tertinggi, yaitu wali *quṭb* sebagai pimpinan bagi wali-wali lainnya.⁵¹ Penafsiran tersebut berbeda dengan tafsir eksoterik yang menjelaskan kata tersebut gunung sebagai pasaknya bumi atau yang menjaga keseimbangan bumi.⁵²

Dengan beberapa contoh penafsiran yang telah dijelaskan, baik dari hasil *mukāshafah* milik pribadi atau sufi lain, menunjukkan adanya kedua corak tafsir sufi yang terkandung dalam *Ḥaqāiq al-Tafsīr*. Untuk menentukan coraknya perlu pada pengkajian menyeluruh terhadap isi kitab tersebut. Namun dengan mengetahui landasan atau pijakan yang digunakan oleh penafsir maka akan terlihat corak apa yang lebih mewarnai karyanya. Karenanya corak yang ada pada tafsir ini adalah *al-tafsīr al-ṣūfī al-fayḍī/al-ishārī* (*‘amalī*). Ini karena, *pertama* pijakan atau dasar penafsiran yang dilakukan oleh al-Sullamī

⁴⁹ ‘Abu ‘Abd al-Rahmān al-Sullamī, *Ḥaqāiq al-Tafsīr*, jil. 1, hal. 24-25

⁵⁰ ‘Abu ‘Abd al-Rahmān al-Sullamī, *Ḥaqāiq al-Tafsīr*, jil. 1, hal. 32

⁵¹ ‘Abu ‘Abd al-Rahmān al-Sullamī, *Ḥaqāiq al-Tafsīr*, jil. 2, hal. 216

⁵² M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbāh*, cet. 3, vol. 12, hal. 15-21

tidak bertolak dari teori-teori tertentu dalam memahami Alquran dan *kedua*, secara pribadi penulis lebih cenderung terhadap tasawuf praktis.

Meskipun sebagai *al-tafsīr al-ṣūfī al-fayḍī/al-ishārī* ('*amalī*'), bukan berarti menafikan corak lainnya yang terkandung dalam penafsiran. Klasifikasi tersebut hanya menampilkan corak yang lebih dominan dalam suatu kitab tafsir.

4. Metode Tafsir

Tatkala membahas metode tafsir, kebanyakan para pengkaji Alquran, termasuk pengkaji dari Indonesia merujuk pada klasifikasi yang dibuat oleh al-Farmāwī dalam kitabnya, *al-Bidāyah fī al-Tafsīr al-Mawḍū'ī*.⁵³ Dalam klasifikasinya, metode tafsir terbagi menjadi empat macam: *tahlīlī*, *ijmālī*, *muqāran*, dan *mawḍū'ī*.⁵⁴ Namun pada dasarnya pembagian metode-metode tersebut lebih tepatnya disebut sebagai *uṣlūb* atau cara analisis penafsiran,⁵⁵ meski demikian berikut akan dijelaskan maksud dari metode-metode tersebut:

Pertama, metode *tahlīlī* atau bisa disebut juga dengan analisis, yaitu metode yang digunakan dalam menjelaskan maksud suatu ayat Alquran berdasarkan pada urutan ayat dalam *muṣḥaf Uthmani*.⁵⁶ Pada metode ini, penafsir biasanya berusaha untuk menjelaskan ayat-ayat Alquran dari berbagai aspek. Umumnya tafsir dengan metode *tahlīlī* diawali dengan pengertian umum kosa-kata ayat, *munāṣabah* ayat, *sabab an-nuzūl*, *qira'at*, *i'rab*, dan pendapat para ulama terkait hukum yang terkandung dalam suatu ayat.⁵⁷ Karakteristik tersebut menggambarkan

⁵³ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, hal. 113, lihat: Ahmad Izzan, *Metodologi Ilmu Tafsir*, hal. 103

⁵⁴ Abd al-Ḥayy al-Farmāwī, *Metode Tafsir Mawḍū'ī dan Cara Penerapannya*, diterjemahkan oleh: Rosihon Anwar, (Bandung: Pustaka Setia, 2002), cet. 1, hal. 23

⁵⁵ Muhammad Shodiq, *metode Manthiqi: Logika Kontekstual-Integratif Tafsir Alquran*, (Jakarta: Sadra Press, 2019), cet. 1, hal. 114

⁵⁶ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, hal. 113

⁵⁷ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, hal. 378

penafsiran secara luas, yang mana tafsir dimaknai sebagai ilmu yang mencakup seluruh cabang ilmu Alquran.

Menurut al-Farmāwī metode *tahlīlī* ini terbagi lagi menjadi tujuh macam: (1) *al-tafsīr bi al-ma'thūr*; (2) *al-tafsīr bi al-ra'yī*; (3) *al-tafsīr al-ṣūfī*; (4) *al-tafsīr al-fiqhī*; (5) *al-tafsīr al-falsafī*; (6) *al-tafsīr al-'ilmī*; (7) *al-tafsīr al-adabī al-ijtimā'ī*.⁵⁸

Kedua, metode *ijmālī* yaitu metode dalam menafsirkan ayat-ayat Alquran secara global. Dalam penjelasan Quraish metode ini tidak menggunakan *sabab an-nuzūl*, *munāsabah*, *qira'at*, ataupun keilmuan Alquran lainnya. Dengan metode ini penafsir cukup menjelaskan kandungan secara umum dan menarik hukum yang ada. Lanjutnya, peran mufasir di sini seperti menyiapkan makanan yang siap disantap.⁵⁹ Contoh penafsiran yang menggunakan metode ini adalah *Tafsir al-Lubāb*, karya Quraish Shihab yang ditujukan bagi peminat kajian tafsir namun tidak memiliki cukup waktu untuk membaca sehingga tafsirnya berisi intisari kandungan ayat.⁶⁰

Ketiga, metode *muqāran*, yaitu menafsirkan ayat dengan cara perbandingan. Dalam praktiknya, perbandingan ini meliputi tiga hal: perbandingan antar ayat, perbandingan ayat dengan hadis, dan perbandingan pendapat antar mufasir dalam menafsirkan ayat.⁶¹

Keempat, metode *mawdū'ī*, yaitu suatu metode penafsiran secara tematik. Metode ini memiliki dua bentuk, *pertama*, dengan cara memilih satu tema tertentu dan menghimpun ayat-ayat Alquran yang terkait dengan tema tersebut, kemudian menganalisisnya menjadi suatu bentuk penafsiran yang

⁵⁸ Abd al-Ḥayy al-Farmāwī, *Metode Tafsir Maudhu'i dan Cara Penerapannya*, hal. 24

⁵⁹ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, hal. 381

⁶⁰ Dalam kata pengantar Quraish Shihab, lihat: M. Quraish Shihab, *al-Lubāb: Makna, Tujuan, dan Pelajaran dari Surah-Surah al-Quran*, (Tangerang: Lentera Hati, 2012), cet. 1, hal. xiii

⁶¹ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, hal. 115

komprehensif⁶² dan *kedua*, penafsiran dengan memilih salah satu *sūrah* tertentu.⁶³

Adapun menurut Riḍā'ī metode tafsir tebagi menjadi dua, yaitu metode parsial (*al-manāhij al-tafsīriyah al-nāqīṣah*) dan metode komprehensif (*al-manhaj al-kāmil/al-manhaj al-jāmi'*). Metode parsial merupakan penafsiran Alquran yang hanya menggunakan salah satu atau beberapa dari metode yang ada, baik itu *manhaj tafsīr al-Qurān bi al-Qurān*, *manhaj al-tafsīr al-atharī*, *manhaj al-tafsīr al-'ilmī*, *manhaj al-tafsīr al-ishārī*, *manhaj al-tafsīr al-'aqlī wa ijtihādī*, atau *manhaj al-tafsīr bi al-ra'yī*. Sedangkan metode komprehensif adalah metode dengan menggunakan seluruh metode tafsir yang ada (kecuali *manhaj al-tafsīr bi al-ra'yī*).⁶⁴ Pembagian metode tafsir tersebut juga sama dengan pandangan Ṭalāl al-Ḥasan.⁶⁵

Sedangkan menurut Gusmian, arus metode tafsir dapat dipetakan pada dua aliran, metode tafsir riwayat dan metode tafsir pemikiran.⁶⁶ *Pertama*, tafsir riwayat. Pada metode ini sumber penting yang digunakan berupa riwayat dari Nabi Saw, karena ia diyakini sebagai pemegang otoritas dalam menafsirkan Alquran. Selain Nabi Saw, data lain yang dapat digunakan pada metode ini adalah dari perkataan para sahabat atau dalam tradisi syi'ah dapat juga mengambil riwayat dari para imam *ahl al-bayt*.⁶⁷

Kedua, tafsir pemikiran. Yang dimaksud dengan metode ini adalah penafsiran berdasarkan proses intelektualisasi yang berpijak pada interaksi antara teks dengan konteksnya. Dengan demikian, proses ini bisa penafsiran atas internal teks atau teks dalam sosial-kulturnya.⁶⁸ Selanjutnya ia menambahkan arus metode dengan metode interteks, yaitu penafsiran Alquran yang

⁶² M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, hal. 385

⁶³ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, hal. 115

⁶⁴ Muhammad 'Alī al-Riḍā'ī al-Ashfahānī, *Manāhij al-Tafsīr wa Ittijāhātuha*, hal. 26-27

⁶⁵ Ṭalāl al-Ḥasan, *Manāhij Tafsīr al-Qurān*, hal. 35-36

⁶⁶ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, hal. 197

⁶⁷ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, hal. 197-198

⁶⁸ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, hal. 198

memberikan ruang interaksi dengan literatur tafsir terdahulu. Adapun metode demikian ini terdiri dari dua bentuk: (1) teks terdahulu sebagai argumentasi penguat; dan (2) sebagai pembanding atau objek kritik sehingga menampilkan pembacaan baru terhadap suatu ayat sesuai ketentuan dan dapat dipertanggungjawabkan.⁶⁹

Tabel 3.1: Metode Tafsir

No	Nama Tokoh	Klasifikasi
1	Al-Farmāwī Quraish Shihab	Metode <i>Tahlīlī</i>
		Metode <i>Ijmālī</i>
		Metode <i>Muqāran</i>
		Metode <i>Mawḍū'ī</i>
2	'Alī al-Riḍā'ī Ṭalāl al-Ḥasan	Metode Parsial, meliputi: <i>manhaj tafsīr al-Qurān bi al-Qurān, manhaj al-tafsīr al-atharī, manhaj al-tafsīr al-'ilmī, manhaj al-tafsīr al-ishārī, manhaj al-tafsīr al-'aqlī wa ijtihādī</i> , atau <i>manhaj al-tafsīr bi al-ra'yī</i>
		Metode Komprehensif
3	Islah Gusmian	Metode Periwiyatan
		Metode Pemikiran
		Metode Interteks

Dari beragam metode tafsir yang ada, jika diaplikasikan pada kitab *Ḥaqāiq al-Tafsīr* maka menurut al-Farmāwī tafsir tersebut menggunakan metode *tahlīlī* jenis *al-tafsīr al-Ṣūfī*. Sedangkan jika dinilai berdasarkan metode Riḍā'īdan Ṭalāl al-Ḥasan, tentu metode yang digunakan adalah *manhaj al-tafsīr bi al-ishārī*, sebagaimana dinyatakan dalam mukadimahnyanya, yaitu mengumpulkan perkataan dari para sufi. Adapun secara teknik

⁶⁹ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, hal. 228

penulisannya sama seperti yang ada pada tradisi periwayatan hadis.

BAB III

DISKURSUS DAN EPISTEMOLOGI TAFSIR SUFI

Dalam bab ini, peneliti akan menjelaskan pengertian dari epistemologi, tafsir dan takwil terlebih dahulu sebelum masuk dalam diskursus epistemologi tafsir dan aspek-aspeknya. Selanjutnya menjelaskan hubungan atau relasi antara tafsir dengan takwil. Baru kemudian peneliti menguraikan definisi dari epistemologi tafsir sufi dan beberapa aspek yang terkandung di dalamnya, meliputi sumber, metode, dan validitas penafsiran.

A. Tafsir dan Takwil

Istilah tafsir dan takwil merupakan istilah yang erat kaitannya dengan ilmu Alquran. Biasanya kedua istilah tersebut dimaksudkan sebagai penjelas ayat-ayat Alquran, sebagaimana asal kata tafsir itu sendiri. Alquran menggunakan istilah tafsir hanya pada satu ayat¹, sedangkan kata takwil lebih banyak ditemukan, yaitu terulang sebanyak 17 kali² pada 15 ayat dan 7 surat yang berbeda.³ Selanjutnya akan dijelaskan lebih dalam mengenai kedua istilah tersebut pada masing-masing sub-bab berikut ini:

1. Tafsir

Secara bahasa kata tafsir merupakan bentuk *maṣḍar* dari kata *fassara-yufassiru* yang berarti penjelasan dan keterangan.⁴ Dalam kamus *Lisān al-‘Arab* kata *al-fasr* juga dipadankan dengan *bayān* (penjelasan) atau bisa juga diartikan dengan menyingkap penutup.⁵ Menurut al-Muṣṭafawī dalam kitab *al-Taḥqīq fī Kalimāt al-Qurān*, *al-fasr* mengandung arti menerangkan secara jelas (*sharḥun ma’a tauḍīh*).⁶ Begitu juga al-Zarkashī, mengartikan tafsir sebagai menampakan dan menyingkap makna.⁷ Dari makna tersebut tafsir

¹ QS. al-Furqān (25): 33

² QS. Ali Imran (3): 7; QS. al-Nisā’ (4): 59; QS. al-A’rāf (7): 53; QS. Yūnus (10): 39; QS. Yūsuf (12): 6, 21, 36, 37, 44, 45, 100, dan 101; QS. QS. al-Isrā’ (17): 35; QS. al-Kahfi (18): 78 dan 82

³ Ahmad Izzan, *Metodologi Ilmu Tafsir*, (Bandung: Tafakkur, 2011), cet. 3, hal. 3-4

⁴ Sahabuddin (ed), *Ensiklopedia Alquran: Kajian Kosakata*, (Jakarta: Lentera Hati, 2007), hal. 975

⁵ Ibnu Manzūr, *Lisān al-‘Arab*, (Kairo: Dār al-Ma’ārif, t.t), hal. 3412

⁶ Al-Muṣṭafawī, *al-Taḥqīq fī Kalimāt al-Qurān al-Karīm*, (Tehran: Markaz Nashr Āthār al-‘Allāmah al-Muṣṭafawī, 1385 H), jil. 9, hal. 94

⁷ Badruddīn Muhammad al-Zarkashī, *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qurān*, (Kairo: Dār al-Hadith, 2006), hal. 415

dapat diartikan sebagai upaya dalam menjelaskan kata yang sulit dipahami menjadi jelas dan dapat diketahui maknanya.⁸ Pengertian tersebut sejalan dengan Ibnu Manẓūr bahwa tafsir berarti penyingkapan maksud dari kata-kata yang sulit.⁹

Sedangkan secara isilah penggunaan kata tafsir diartikan secara beragam oleh para pengkaji *ulūm al-Quran*. Menurut Fākir Mībadī keragaman pengertian tersebut dapat diklasifikasikan pada tiga kelompok:¹⁰

Pertama, pengertian tafsir secara luas dan mencakup seluruh aspek ilmu Alquran. Di antara tokoh yang berpandangan demikian adalah al-‘Ak, al-Zarkashī, dan al-Ṭūsī.¹¹ Menurut al-‘Ak, tafsir adalah ilmu yang digunakan untuk memahami kitab Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw dan penjelasan maknanya, mengeluarkan hukum-hukum dan hikmahnya, melalui ilmu bahasa (*al-naḥw*, *al-taṣrīf*, wa ‘ilm al-bayān), *uṣūl al-fiqh* dan *qirāat*, pengetahuan tentang *asbab al-nuzūl* serta *al-nāsikh* dan *al-mansūkh*.¹²

Sedangkan menurut al-Zarkashī yang dimaksud dengan tafsir adalah ilmu tentang turunnya ayat atau surat Alquran, isyarat-isyarat yang terkandung di dalamnya, rangkaian *makkī-madanī*, *muḥkam-mutashābih*, *nāsikh-mansūkh*, *khās-‘ām*, *muṭlaq-muqayyad*, dan *mujmal-mufassar*. Ada juga yang menambahkan pengertian tafsir dengan ilmu tentang halal-haram, janji-ancaman, perintah-larangan dan ibarat-perumpamaan.¹³

Definisi di atas sejalan dengan pandangan al-Ṭūsī dalam mukaddimah kitab tafsirnya, *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qurān* bahwa kitab tersebut mencakup seluruh cabang ilmu Alquran seperti: *al-qirā’ah*, *al-ma’ānī*, *al-i’rāb*, pembahasan *al-mutashābih*, dan jawaban atas pendapat orang *mulḥidīn* dan *mubṭilīn*.¹⁴

⁸ Sahabuddin (ed), *Ensiklopedia Alquran: Kajian Kosakata*, hal. 975

⁹ Ibnu Manẓūr, *Lisān al-‘Arab*, (Kairo: Dār al-Ma’ārif, t.t), hal. 3412

¹⁰ Muhammad Fākir al-Mībadī, *Qawā’id al-Tafsīr Laday al-Shī’ah wa al-Sunnah*, (Tehran: al-Mu’āwanīyah al-Thaqāfiyah, 2007), hal. 17

¹¹ Kerwanto, *Metode Tafsir Esoeklektik: Sebuah Pendekatan Tafsir Integratif dalam M amahami Kandungan Batin Al-Quran*, (Bandung: Mizan Pustaka, 2018), hal. 227

¹² Khālid Abdurrahmān al-‘Ak, *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā’iduhu*, (Beirut: Dār al-Nafāis, 1986), hal. 40

¹³ Badruddīn Muhammad al-Zarkashī, *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qurān*, hal. 416

¹⁴ Muḥammad Ibn al-Ḥasan al-Ṭūsī, *al-Tibyān fī Tafsīr al-Qurān*, (Qum: Dhawī al-Qurbā, 1431 H), jil. 1, hal. 2

Kedua, definisi tafsir yang dibatasi pada pembahasan semantik kata-kata Alquran dan hukum-hukumnya, seperti pandangan Abū Ḥayyān dan al-Alūsī¹⁵ dan al-Jazairī.

Dalam mendefinisikan tafsir Abū Ḥayyān dan al-Alūsī berpandangan bahwa tafsir adalah ilmu yang membahas cara pengucapan *lafaz* Alquran dan semantiknya, baik hukum-hukumnya yang *mufrad* ataupun *tarkīb* serta mengungkapkan makna yang terkandung di dalamnya.¹⁶ Sedang menurut al-Jazairī hakikat dari tafsir adalah menjelaskan *lafaz* yang sulit dipahami oleh pendengar dengan memberikan sinonim atau makna yang mendekatinya serta menunjukkan salah satu *dilalah lafaz* tersebut.¹⁷

Ketiga, pengertian tafsir secara khusus menjelaskan maksud Allah dalam ayat-ayat Alquran. Di antara tokoh yang berpandangan demikian adalah Ṭabāṭabā'ī dan al-Khū'ī. Menurut al-Khū'ī yang dimaksud dengan tafsir adalah penjelasan maksud Allah dalam kitab-Nya,¹⁸ begitu juga Ṭabāṭabā'ī menjelaskan definisi tafsir dalam mukaddimah *al-Mizān* sebagai ilmu yang menjelaskan makna-makna Alquran dan menyingkap maksud-maksudnya.¹⁹

Dari beragam definisi tafsir yang dikemukakan para pengkaji ilmu Alquran di atas terdapat persamaan dalam memahami maksud tafsir yaitu sebagai ilmu yang bertujuan menjelaskan kandungan makna Alquran, karena pada dasarnya kata tafsir itu sendiri terkandung *usaha dalam mencari jalan keluar atau memecahkan masalah yang rumit sehingga menjadi jelas*.²⁰ Ini berarti dalam tafsir tidak hanya menyingkap *lafaz* yang sukar dipahami akan tetapi menghilangkan hal yang samar di dalamnya dan menjadikannya jelas dan inilah yang membedakan tafsir dari proses penerjemahan.²¹ Hal senada juga dikemukakan Quraish Shihab dalam mendefinisikan tafsir, baginya

¹⁵ Kerwanto, *Metode Tafsir Esoeklektik*, hal. 228

¹⁶ Mannā' al-Qattān, *Mabāḥith fī 'Ulūm al-Qurān*, (Kairo, Maktabah Wahbah, tt), hal. 317

¹⁷ Rosihan Anwar, *Ulum Alquran*, (Bandung: Pustaka Setia, 2010), cet. 2, hal. 210

¹⁸ Al-Sayyid Abū al-Qāsim al-Khū'ī, *al-Bayān fī Tafsīr al-Quran*, hal. 422 dalam Muhammad Fākir al-Mībadī, *Qawā'id al-Tafsīr Laday al-Shī'ah wa al-Sunnah*, hal. 18

¹⁹ Muḥammad Ḥusain al-Ṭabāṭabā'ī, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qurān*, (Beirut: Muassasah al-'Alamī li al-Maṭbū'āt, 1997), jil. 1, hal. 7

²⁰ Sahabuddin (ed), *Ensiklopedia Alquran*, hal. 975

²¹ Kerwanto, *Metode Tafsir Esoeklektik*, hal. 229

tafsir adalah *penjelasan tentang maksud-maksud Allah sesuai kemampuan manusia*, yang dimaksud dengan penjelasan di sini adalah upaya yang sungguh-sungguh dan berulang dalam ber-*istinbat* untuk menemukan makna-makna yang terkandung dalam Alquran sesuai kemampuan dan kecenderungan penafsir.²² Karenanya hasil dari penafsiran merupakan suatu yang bersifat relatif.²³

2. Takwil

Takwil secara bahasa berasal dari kata *aul/kembali* dan *ma'āl*, yang berarti kesudahan.²⁴ Menurut al-Qaṭṭān kata takwil terambil dari kata *al-awal*, yang berarti kembali pada asal.²⁵ Dalam KBBI kata takwil diartikan sebagai penjelasan atau keterangan, dengan kata lain takwil sama dengan tafsir yaitu penafsiran makna ayat Alquran, yang mengandung arti secara tersirat (implisit).²⁶ Sedang menurut al-Muṣṭafawī takwil adalah menjadikan sesuatu di depan sehingga yang dibelakang mengikutinya, baik yang bersifat materi ataupun imateri. Adapun arti kata takwil dalam Alquran kembali merujuk pada penggunaan katanya.²⁷

Sementara menurut pemikir Barat yang mengkaji Islam, mereka menilai takwil sebagai ilmu kebatinan. Hal senada juga ada pada sebagian orang-orang Islam, mereka menyebut takwil suatu ayat sebagai tafsir batini.²⁸

Telah disebutkan sebelumnya bahwa Alquran mengulang kata takwil sebanyak 15 kali, berbeda dengan tafsir yang hanya sekali disebut di dalamnya. Sehingga untuk mengetahui maksud dari kata

²² M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat al-Quran*, (Tangerang: Lentera Hati, 2013), cet. 3, hal. 9-10

²³ Badruzzam M. Yunus, *Pendekatan Sufistik dalam Menafsirkan Al-Quran*, (jurnal: Syifa al-Qulub, vol.2, no.1, 2017), hal. 11

²⁴ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, hal. 219

²⁵ Mannā' al-Qaṭṭān, *Mabāḥith fī 'Ulūm al-Qurān*, hal. 317, lihat: Muḥammad Fākir al-Mībadī, *Qawā'id al-Tafsīr Laday al-Shī'ah wa al-Sunnah*, (Tehran: al-Mu'awaniyah ath-Thaqāfiyah, 2007), hal. 22; lihat: Hādī Ma'rīfah, *al-Ta'wīl fī Mukhtalaf al-Madhāhib wa al-Ārā'*, (Tehran: al-Majma' al-'Ālamī li al-Taqrīb baina al-Madhāhib al-Islāmiyah, 2006), cet. 1, hal. 9

²⁶ <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/takwil>, diakses pada 28 Juli 2019, pukul 09.15 WIB

²⁷ Al-Muṣṭafawī, *al-Taḥqīq fī Kalimāt al-Qurān al-Karīm*, jil. 1, hal. 190

²⁸ Al-Sayyid Kamāl al-Ḥaidarī, *Ta'wīl al-Qurān: al-Naẓariyah wa al-Mu'tiyāt*, (Iran: Dār Farāqid, 2006), hal. 13

takwil diperlukan pengamatan mengenai penggunaan kata tersebut dalam Alquran. Menurut al-Riḍā'ī dalam kutipan Kerwanto disebutkan bahwa penggunaan kata takwil dalam Alquran memiliki lima pengertian:²⁹ (1) tafsir; (2) pembuktian dan penjelasan pernyataan yang samar; (3) ta'bir mimpi; (4) akibat dan akhir sesuatu; (5) terealisasinya sesuatu.

Sedangkan menurut Kamāl al-Ḥaidarī, pengertian takwil yang terkandung dalam Alquran oleh ulama' terbagi menjadi dua aliran pandangan: *pertama*, takwil diartikan sebagai *maqūlah al-ma'nā wa al-mafhūm* dan *kedua* takwil sebagai *al-umūr al-'ainiyah*.³⁰ Adapun dari masing-masing pandangan terbagi lagi menjadi dua pemahaman.

Pertama, takwil sebagai *maqūlah al-ma'nā wa al-mafhūm* (konseptual). Pandangan tersebut mengandung makna, (1) pengertian takwil disamakan dengan tafsir itu sendiri³¹ dan (2) takwil dipahami sebagai makna dibalik zahir kata, pengambilan makna tersebut haruslah disertai dengan dalil. Pemahaman takwil demikian ini biasa diperbincangkan dalam *uṣūl al-fiqh* terkait masalah-masalah kekinian. Di antara tokoh yang berpandangan takwil sebagai makna konseptual adalah Hādī Ma'rifah,³² al-Dhahabī, dan al-Ṭabrasī.³³

Kedua, takwil dalam arti *al-umūr al-'ainiyah* (realitas eksternal). Pandangan ini terbagi menjadi dua, pandangan Ibn Taimiyah dan Ṭabāṭabā'ī.³⁴

Menurut Ibn Taimiyah yang dimaksud dengan takwil adalah maksud dari suatu kalimat. Jelasnya, apabila sebuah kalimat berisi perintah atau kabar tertentu maka takwilnya adalah tindakan yang diperintahkan ataupun kabar yang disampaikan. Sehingga dari

²⁹ Kerwanto, *Metode Tafsir Esoeklektik*, hal. 232

³⁰ Al-Sayyid Kamāl al-Ḥaidarī, *Ta'wīl al-Qurān*, hal. 21

³¹ Penyamaan antara tafsir dengan takwil merujuk pada doa Nabi Saw untuk Ibn Abbās, “*Allāhumma faqqihhi fī al-dīn wa 'allimhi al-ta'wīl*”. dari doa tersebut kata takwil diartikan sebagai *al-tafsīr al-'amīq*; lihat: Hādī Ma'rifah, *al-Ta'wīl fī Mukhtalaḥ al-Madhāhib wa al-Ārā'*, hal. 11

³² Hādī Ma'rifah membagi makna takwil pada dua konsep: sebagai *taujīh al-mutashābihāt* (menghilangkan keambiguan) pada ucapan atau tindakan, dan sebagai makna sekunder suatu kata (makna dibalik kata); lihat: Hādī Ma'rifah, *al-Ta'wīl fī Mukhtalaḥ al-Madhāhib wa al-Ārā'*, hal. 11

³³ Kerwanto, *Metode Tafsir Esoeklektik*, hal. 235

³⁴ Al-Sayyid Kamāl al-Ḥaidarī, *Ta'wīl al-Qurān*, hal. 27-43

penjelasan tersebut dapat dipahami bahwa yang dimaksud dengan takwil adalah realitas eksternalnya.³⁵

Adapun menurut Ṭabāṭabā'ī, yang dimaksud dengan takwil adalah *al-ḥaqīqah al-wāqī'iyah* yang kepadanya bersandarlah seluruh penjelasan Alquran, dari hukum, nasihat, ataupun hikmah. Selain itu takwil juga meliputi seluruh ayat Alquran, baik yang *muḥkam* atau *mutashābih*.³⁶ Takwil dipahami sebagai realitas ghaib yang tinggi, ayat-ayat Tuhan yang dibatasi pada kata-kata tertentu dengan maksud agar manusia secara umum mampu memahaminya.³⁷

Dua pandangan di atas memiliki paham yang sama terkait takwil sebagai realitas eksternal, hanya saja ada perbedaan terkait pada pemahaman takwil sebagai tempat mengembalikan sesuatu, ini berarti jenis pengembalian khusus bukan pada setiap pengembalian. Seperti pada ayat-ayat yang berisi tentang kabar masa lalu dan yang akan datang sebagai takwil suatu pernyataan serta hal-hal *mutashābih* yang tidak dapat ditakwil terbatas pada ayat tentang sifat-sifat Allah dan hari kiamat.³⁸

Dari beragam pandangan tersebut, dapat disimpulkan bahwa: (1) jika takwil sama dengan tafsir maka tafsir dipahami sebagai penjelasan ayat yang lebih mendalam; (2) tafsir sebagai penjelasan zahir ayat, sedang takwil penjelasan batinnya; (3) takwil sebagai realitas eksternal.³⁹

Untuk mengaplikasikan takwil dalam memahami suatu ayat, Quraish Shihab menjelaskan cara kerja takwil melalui dua tahap, bila takwil diartikan dengan *mengembalikan makna kata/kalimat ke arah yang bukan arah makna ḥarfīyahnya yang dikenal secara umum*.⁴⁰ *Pertama*, pengembalian makna suatu kata berdasarkan makna populernya kemudian *kedua*, makna awal yang diperoleh dikembalikan ke makna lain berdasarkan indikator yang ada.⁴¹ Dalam hal ini proses pentakwilan sesuai kaidah penafsiran, takwil pada dasarnya tidak boleh

³⁵ Al-Sayyid Kamāl al-Ḥaidarī, *Ta'wīl al-Qurān*, hal. 27

³⁶ Muḥammad Ḥusain al-Ṭabāṭabā'ī, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurān*, jil. 3, hal. 31

³⁷ Al-Sayyid Kamāl al-Ḥaidarī, *Ta'wīl al-Qurān*, hal. 43-44

³⁸ Muḥammad Ḥusain al-Ṭabāṭabā'ī, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurān*, jil. 3, hal. 28; lihat: Al-Sayyid Kamāl al-Ḥaidarī, *Ta'wīl al-Qurān*, hal. 37-43

³⁹ Kerwanto, *Metode Tafsir Esoeklektik*, hal.

⁴⁰ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, hal. 219

⁴¹ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, hal. 219

dilakukan kecuali bila tanpa pentakwilan makna tersebut tidak benar sehingga butuh ditakwilkan, dengan syarat harus sesuai dengan indikator kebahasaan dan logika yang benar.⁴²

Berbeda dengan tafsir, penggunaan takwil dalam menjelaskan makna Alquran masih dalam pro-kontra. Terbukti dengan adanya dua kubu, kubu yang menerima dan menolak takwil. *Pertama*, penerimaan takwil sebagai upaya menyingkap makna tersirat dibutuhkan dalam menjelaskan ayat-ayat yang *mutashābih*. *Kedua*, ditolakny takwil dengan dalil tanpa takwil ulama salaf dinilai sudah tampil dan berhasil dalam menjelaskan makna Alquran, bahkan dengan mempertanyakan ayat yang *mutashābih* dianggap bid'ah.⁴³

3. Relasi Tafsir dengan Takwil

Tafsir dan takwil memiliki peran yang sama dalam ilmu Alquran, yaitu sebagai penjelas makna yang terkandung dalam Alquran. Meski demikian tentu adanya dua istilah pasti memiliki perbedaan tertentu. Hal senada juga diungkapkan oleh al-Zarkashī bahwa yang benar adalah membedakan antara tafsir dan takwil.⁴⁴ Untuk menilai sejauh mana persamaan dan perbedaan keduanya maka perlu dijelaskan relasi antara keduanya. Menurut pandangan pengkaji ilmu Alquran, Kerwanto menyimpulkan ada tiga pandangan terkait relasi tafsir dan takwil:⁴⁵

Pertama, *al-tasāwī*, yang berarti tafsir dan takwil merupakan sinonim kata. Walaupun sebagai sinonim kata, namun sesungguhnya kata takwil dimaknai sebagai tafsir yang mendalam (*al-tafsīr al-'amīq*).⁴⁶ Pendapat demikian ini dapat ditemukan dalam literatur tafsir klasik, seperti Abū Ja'far al-Ṭabarī menggunakan istilah takwil dalam karya tafsirnya.⁴⁷

Kedua, *al-mutabāyin*, jika sebelumnya tafsir dan takwil sinonim kata maka pendapat kedua justru membedakan antara keduanya. Tafsir berkaitan dengan kata, sedang takwil berkaitan dengan kalimat.⁴⁸ Atau

⁴² M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, hal. 226

⁴³ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, hal. 224

⁴⁴ Badruddīn Muhammad al-Zarkashī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qurān*, hal. 416

⁴⁵ Kerwanto, *Metode Tafsir Esoeklektik*, hal. 244

⁴⁶ Hādī Ma'rifah, *al-Ta'wīl fī Mukhtalaf al-Madhāhib wa al-Ārā'*, hal. 11

⁴⁷ Dalam kitab tafsirnya, aṭ-Ṭabarī menggunakan kalimat "*al-Qawl fī al-Ta'wīl...*"

⁴⁸ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, hal. 220

tafsir sebagai *wujud dhihni* sedangkan takwil *wujud khārij*.⁴⁹ Sebagaimana pandangan al-Ṭabāṭabā'ī dan Ibn Taimiyah bahwa takwil bersifat *wujūdī* bukan *mafhūmī*.

Adapun menurut paradigma sufistik, penjelasan makna Alquran terbagi menjadi dua, lahir dan batin. Sehingga penjelasan lahir disebut dengan tafsir, sedang batin Alquran merupakan wilayah takwil.⁵⁰ Salah satu yang dapat dijadikan contoh adalah kitab tafsir Ibn 'Arabī, dalam mukadimahnyanya penulis menyebutkan bahwa kitab tersebut bukanlah suatu bentuk tafsir akan tetapi hasil dari takwil berupa pengalaman spiritual oleh seorang sufi.⁵¹ Dengan demikian pentakwilan suatu ayat tidak dapat dilakukan dengan kaidah-kaidah dalam kajian tafsir.

Ketiga, al-'umūm wa al-khusūs al-muṭlaq, yaitu tafsir lebih umum dibandingkan takwil. Di antara tokoh yang berpendapat demikian adalah Ḥādī Ma'rifah, dengan konsep takwil yang telah dibahas pada sub-bab takwil. Takwil lebih khusus dikarenakan dalam takwil mengandung usaha atau upaya khusus dalam menjelaskan Alquran lebih mendalam.⁵²

Klasifikasi di atas dapat disimpulkan bahwa apabila tafsir dan takwil adalah sama maka keduanya dapat diterapkan kaidah dan metode yang sama dalam menjelaskan Alquran. Akan tetapi jika keduanya berbeda, tentu proses penerapannya berbeda. Sehingga tafsir dan takwil memiliki kaidah dan metode masing-masing.

Meski beragam pendapat, namun sudah selayaknya kembali pada tujuan dari tafsir dan takwil itu sendiri, yaitu sebagai penjelas makna suatu ayat. Sehingga apapun proses perolehan makna tersebut baik *mukāshafah* atau bukan, seharusnya diuraikan berdasarkan kaidah yang disepakati agar penjelasan makna sampai pada masyarakat dan dapat menjadi petunjuk dalam kehidupannya.⁵³

⁴⁹ Mannā' al-Qaṭṭān, *Mabāḥith fī 'Ulūm al-Qurān*, hal. 320

⁵⁰ Badruzzam M. Yunus, *Pendekatan Sufistik dalam Menafsirkan Al-Quran*, (jurnal: Syifa al-Qulub, vol.2, no.1, 2017), hal. 6

⁵¹ Muhyiddin Ibn 'Arabī, *Tafsīr Ibn 'Arabī*, (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 2001), cet. 1, jil. 1, hal.6

⁵² Kerwanto, *Metode Tafsir Esoeklektik*, hal. 245

⁵³ Kerwanto, *Metode Tafsir Esoeklektik*, hal. 246

B. Tafsir Sufi

Dalam istilah kajian Alquran biasanya tafsir sufi dikenal dengan istilah tafsir *ishārī*, penyebutan istilah tafsir sufi dikarenakan tafsir tersebut banyak lahir dari pelaku suluk atau dikenal dengan kaum sufi.⁵⁴

Al-ishārah secara bahasa berarti *al-īmā'*, sedangkan secara istilah berarti apa yang terkandung dalam suatu pernyataan tidak ternyata secara langsung.⁵⁵ Menurut al-Riḍā'ī, *al-ishārah* secara bahasa berarti *al-ālāmah* dan *al-īmā'*, baik berupa ucapan, perbuatan ataupun pemikiran,⁵⁶ atau dalam istilahnya yaitu memanfaatkan suatu makna di luar konsensus kata tersebut.⁵⁷ Selanjutnya ia membagi *al-ishārah* dengan dua macam, *ḥissiyah* dan *dhihniyah*. Dalam Alquran, kata *al-ishārah* disebutkan hanya sekali pada saat Maryam memberikan isyarat pada bayinya tatkala kaumnya menuduhnya telah berzina.⁵⁸

Sedangkan yang dimaksud dengan tafsir *al-ishārah* adalah tafsir yang berkaitan dengan isyarat batin suatu ayat.⁵⁹ Bagi kaum sufi pengamalan ritual atau biasa dikenal dengan suluk dapat mengantarkannya pada tahap di mana mereka mampu menyingkap makna ayat-ayat Alquran. Ini menunjukkan bahwa mereka meyakini bahwa setiap ayat mengandung makna lahir dan batin, dan batin Alquran hanya dapat dicapai lewat jalan suluk.⁶⁰ Pandangan tersebut sejalan dengan definisi tafsir *ishārī* al-Dhahabī, yaitu penyingkapan makna-makna Alquran dibalik makna lahirnya berdasarkan isyarat-isyarat yang tampak pada pesuluk.⁶¹ Adapun menurut Quraish tafsir *ishārī* adalah penyingkapan makna ayat-ayat Alquran yang diperoleh bukan dari bunyi katanya akan

⁵⁴ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, hal. 369

⁵⁵ Khālid Abdurrahmān al-'Ak, *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā'iduhu*, hal. 205

⁵⁶ Al-Muṣṭafawī, *al-Taḥqīq fī Kalimāt al-Qurān l-Karīm*, hal. 180, asal kata *shawara*; lihat juga: Muhammad 'Alī al-Riḍā'ī al-Ashfahānī, *Manāhij al-Tafsīr wa Ittijāhātuhu: Dirāsah Muqāranah fī Manāhij Tafsīr al-Qurān*, (Beirut: Markaz al-Ḥadharah li Tanmiyah al-Fikr al-Islāmī), hal. 260

⁵⁷ Muhammad 'Alī al-Riḍā'ī al-Ashfahānī, *Manāhij al-Tafsīr wa Ittijāhātuhu*, hal. 260

⁵⁸ Kerwanto, *Metode Tafsir Esoeklektik*, hal. 144

⁵⁹ Muhammad 'Alī al-Riḍā'ī al-Ashfahānī, *Manāhij al-Tafsīr wa Ittijāhātuhu*, hal. 261

⁶⁰ Mannā' al-Qaṭṭān, *Mabāḥith fī 'Ulūm al-Qurān*, hal. 346

⁶¹ Muḥammad Husain al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, (Kairo: Maktabah Wahbah, t.t), jil. 2, hal. 261

tetapi kesan yang hadir pada seseorang yang memiliki kejernihan hati dan pikiran tanpa menolak keberadaan makna katanya.⁶²

Berbeda dengan definisi di atas, al-'Ak membuat definisi tafsir ishārī pada dua jenis.⁶³ *Pertama, al-ishārah* yang hanya dipahami oleh *ahl al-taqwā* dan orang saleh. *Kedua, al-ishārah* pada ayat-ayat kauniyah yang dapat dipahami oleh ilmuan pada bidang pengetahuan sains yang biasa disebut dengan tafsir 'ilmī. Namun biasanya tafsir ishārī atau sufistik erat kaitannya dengan takwil, sebagaimana disebutkan sebelumnya bahwa jika takwil dan tafsir berbeda maka dalam penerapannya tidak dapat menggunakan metode yang sama. Seperti Jalal dalam menjelaskan makna takwil terbagi menjadi dua,⁶⁴ takwil sebagai penyingkapan makna ayat *mutashābihat* dan takwil sebagai penyingkapan seluruh makna batin Alquran, pada jenis kedua inilah yang disebut juga tafsir ishārī.

Dari penjelasan tersebut, dapat disimpulkan bahwa yang dimaksud dengan tafsir ishārī adalah tafsir yang menekankan pada aspek batin Alquran dan penyingkapan makna-maknanya lewat jalan penyucian diri.⁶⁵ Sebagaimana dalam tradisi tafsir klasik, tafsir ishārī diartikan sebagai tafsir ayat-ayat Alquran secara esoterik yang diperoleh lewat isyarat-isyarat yang tampak pada pesuluk.⁶⁶ Dengan demikian, berdasarkan klasifikasi yang dibuat al-'Ak, tafsir 'ilmī tidak termasuk dari bagian tafsir ishārī.

C. Sejarah Tafsir Sufi

Pengertian tafsir sufi sebagai penyingkap makna melalui penyucian diri, tentu memiliki hubungan erat dengan tasawuf sebagai media penyucian diri. Karena lahirnya tafsir sufi itu sendiri merupakan hasil interaksi yang dilakukan para sufi terhadap Alquran, baik melalui pembacaan, perenungan, ataupun pengamalan spiritual.⁶⁷ Selain itu, penafsiran esoterik Alquran juga mendapat legitimasi dari Alquran, hadis Nabi Saw, *ahl al-bayt*, dan juga para sahabat. Sebagaimana riwayat dalam

⁶² M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, hal. 369

⁶³ Khālid Abdurrahmān al-'Ak, *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā'iduhu*, hal. 206

⁶⁴ Jalaluddin Rakhmat, *Tafsir Sufi al-Fatihah: Mukadimah*, (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2000), cet. 2, hal. 13

⁶⁵ Kerwanto, *Metode Tafsir Esoeklektik*, hal. 150

⁶⁶ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: dari Hermeneutika hingga Ideologi*, (Yogyakarta: LkiS, 2013), hal. 270

⁶⁷ Arsyad Abrar, *Epistemologi Tafsir Sufi: Studi terhadap Tafsir al-Sullamī dan al-Qushayrī*, (Paska Sarjana: UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2015), hal. 26

al-Bukhārī tentang kisah Ibn ‘Abbas yang diundang dalam pertemuan bersama sahabat veteran Badr untuk menjelaskan maksud dari Q.S. *al-Naṣr* (110): 1.⁶⁸ Dengan demikian dapat dipahami bahwa benih dari tafsir sufi sudah ada pada masa awal Islam,⁶⁹ namun tidak semua sahabat mampu mencapai pemahaman terhadap esoterik Alquran.

Penafsiran batin Alquran menurut al-Ṭabāṭabā’ī mulai berkembang sejak adanya penerjemahan buku-buku filsafat Yunani ke dalam bahasa Arab, yaitu pada akhir abad pertama hijriyah.⁷⁰ Kemudian terus berkembang dan berbanding lurus dengan maraknya kajian tasawuf.⁷¹ Sehingga dalam periodesasinya tafsir sufi dapat dikelompokkan pada lima fase:⁷² (1) periode paling awal; (2) periode awal tafsir-tafsir sufi ditulis; (3) periode syi’ah; (4) periode tafsir sufi klasik besar; (5) periode kontemporer.

Pembagian periodesasi di atas sejalan dengan periodesasi yang dibuat oleh Rosihon Anwar dalam disertasinya. Dalam penjelasannya, periode pertama merupakan periode pada masa Nabi dan sahabatnya.⁷³ Periode kedua adalah periode awal tafsir sufi ditulis, lebih detilnya pada periode ini terbagi menjadi tiga periode kecil di dalamnya,⁷⁴ yaitu periode awal, pertengahan, dan akhir. Pada periode awal dimulai dari abad ke-3 H/ke-9 M, ditandai dengan lahirnya karya tafsir sufi, *al-Tafsīr al-Qurān al-‘Aẓīm*, atau dikenal dengan tafsir al-Tustarī (200-283 H) merupakan koleksi tafsir sufi tertua yang ditemukan,⁷⁵ dan diakhir abad ini muncul

⁶⁸ Al-Bukhārī meriwayatkan dari Ibn ‘Abbas, “*suatu hari Umar Ibn Khāṭab memasukkanku bersama para sahabat veteran Badr, kemudian seakan-akan mereka menanyakan alasan kebersamaanku dengan mereka. Umar berkata: apa maksud dari Q.S. al-Naṣr: 1? Sebagian sahabat menjawab: kami diperintahkan untuk bertahmid dan istighfar saat Allah memberikan kemenangan bagi kita. Lalu Umar menanyakan kepadaku (Ibn ‘Abbas), aku jawab: tidak, kemudian Umar bertanya lagi: apa yang kamu pahami dari ayat tersebut? Akupun menjawab bahwa ayat tersebut mengandung makna tanda ajal/kematian Rasulullah Saw. Umar lalu berkata: saya tidak tahu sebelum engkau mengatakannya*”. Lihat: Muhammad Husain al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, jil. 2, hal. 263

⁶⁹ Muhammad ‘Alī al-Riḍā’ī al-Ashfahānī, *Manāhij al-Tafsīr wa Ittijāhātuhu*, hal. 261

⁷⁰ Muḥammad Ḥusain al-Ṭabāṭabā’ī, *al-Mīzān*, jil. 1, hal. 5

⁷¹ Kerwanto, *Metode Tafsir Esoeklektik*, hal. 153

⁷² Abdurrahman Habil, *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam: Tafsir-Tafsir Esoteris Tradisional al-Quran*, diterjemahkan oleh: Rahmani Astuti, (Bandung: Mizan, 2002), cet. 1, hal. 32

⁷³ Kerwanto, *Metode Tafsir Esoeklektik*, hal. 155

⁷⁴ Abdurrahman Habil, *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam*, hal. 40

⁷⁵ Abdurrahman Habil, *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam*, hal. 39

tafsir sufi, *Ḥaḡāiq al-Tafsīr*, karya al-Sullamī (330-412 H). Adanya karya al-Sullamī ini menjadi tonggak kemandirian tafsir sufi dari ilmu tafsir pada umumnya. Mengingat bahwa karya tafsir sufi tertua tidak murni sebagai tafsir esoterik.⁷⁶ Selanjutnya pada periode pertengahan, muncul *Laṭāif al-Ishārāt*, karya al-Qushayrī (376-448 H) yang menjadi model apik dalam harmonisasi antara tarekat dengan syariat. Bahkan al-Qushayrī dinilai sebagai salah satu tokoh terbaik.⁷⁷ Pada masa ini juga terdapat dua tokoh terkemuka, seperti Abū ḥamid al-Ghazālī dengan karyanya *Yāqūt al-Ta'wīl*,⁷⁸ *Mishkāṭ al-Anwār*, dan *Iḥyā' Ulūm al-Dīn*. Tokoh keduanya adalah Abū Muḥammad Ruzbihān Baqlī al-Shīrāzī pengarang kitab *'Arāis al-Bayān fī Ḥaḡāiq al-Qurān*, (666 H). Kitab ini banyak mengandung ulama sebelumnya, khususnya al-Sullamī dan al-Qushayrī.⁷⁹ Dan diakhir periode ini yaitu pada abad ke-8 H, dengan hadirnya dua aliran terkemuka, yaitu Najm al-Dīn al-Kubrā dan Ibn 'Arabī. Kedua aliran tersebutlah yang menjadi jembatan bagi kaum Syiah dalam perkembangan tafsir sufi selanjutnya.⁸⁰

Periode ketiga merupakan periode syiah, pada saat pusat tafsir esoterik Alquran mulai berpindah ke Persia. Di mulai dari abad ke-8 H hingga ke-10 H. Tafsir-tafsir yang lahir pada abad ini di antaranya adalah: *Tafsīr al-Muḥiṭ al-A'zam wa al-Baḥr al-Khadm fī Ta'wīl Kitāb Allāh al-'Azīz al-Muḥkam*, karya Ḥaidar al-Āmulī (w. 794 H/1392 M) dan *Tafsīr al-Qurān al-Karīm* karya Mullā Ṣadrā (W. 1050 H/1640 M).⁸¹ Meski penganut syiah berkeyakinan yang berhak menafsirkan Alquran adalah para imam, sebagai pewaris Nabi Saw namun mereka tidak menutup kemungkinan adanya penafsir selain imam, yaitu orang-orang yang secara spiritual terkoneksi dengan imam akhir zaman, imam Mahdi.⁸²

Periode keempat sebagai periode tafsir sufi klasik besar yaitu sekitar abad kesebelas sampai ketiga belas. Periode di mana tafsir sufi klasik mulai dipublikasikan.⁸³ Sedangkan periode kelima merupakan periode

⁷⁶ Abdurrahman Habil, *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam*, hal. 42

⁷⁷ Shams al-Dīn al-Dāwūdī, *Ṭabaqāt al-Mufasssīrīn*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1983), jil. 1, hal. 346

⁷⁸ Kitab ini telah hilang

⁷⁹ Abdurrahman Habil, *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam*, hal. 43

⁸⁰ Abdurrahman Habil, *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam*, hal. 44

⁸¹ Kerwanto, *Metode Tafsir Esoeklektik*, hal. 156

⁸² Abdurrahman Habil, *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam*, hal. 49

⁸³ Kerwanto, *Metode Tafsir Esoeklektik*, hal. 156

kontemporer atau masa kini yang dimulai dari abad keempat belas hingga sekarang ini. Yang termasuk pada kategori ini adalah *al-Mizān fī Tafsīr al-Qurān*, karya al-Ṭabāṭabā'ī dan *Tafsīr āyah Basmalah*, karya Imām al-Khomeinī (w. 1989 M).⁸⁴

D. Epistemologi Tafsir Sufi

Epistemologi tafsir sufi terdiri dari dua kata; epistemologi dan tafsir sufi. Epistemologi berasal dari bahasa Yunani, *episteme* (pengetahuan) dan *logos* (perkataan, pikiran, ilmu). Istilah tersebut muncul sejak adanya kaum *sofis* yang mempertanyakan dasar-dasar dari suatu pengetahuan.⁸⁵ Menurut KBBI yang dimaksud dengan epistemologi atau dalam bahasa Inggris disebut *epistemology* adalah cabang ilmu filsafat tentang dasar-dasar dan batas-batas pengetahuan (asal pengetahuan).⁸⁶ Selain epistemologi, terdapat istilah lain yang juga memiliki makna yang sama, yaitu gnosiologi. Merupakan telaah kritis dan analitis terhadap dasar-dasar teoritis pengetahuan atau bisa disebut sebagai teori pengetahuan.⁸⁷

Awalnya kajian epistemologi sebagai cabang dari ilmu filsafat, namun seiring perkembangannya kajian tersebut menjadi bagian penting bagi cabang pengetahuan lainnya, salah satunya adalah tafsir.⁸⁸ Sebagai disiplin keilmuan, objek tafsir terbatas pada metode memahami dan menjelaskan makna-makna Alquran,⁸⁹ namun apabila ditinjau dari epistemologinya maka tafsir yang dimaksud adalah seperangkat metodologi yang digunakan dalam menafsirkan ayat-ayat Alquran yang meliputi sumber, metode, dan validitas penafsiran.⁹⁰ Ketiga aspek tersebut berlaku bagi seluruh jenis tafsir, baik yang eksoteris ataupun esoteris. Adapun dalam pembahasan ini khusus menjelaskan epistemologi pada tafsir sufi, berikut uraian masing-masing aspek dari epistemologi tafsir:

⁸⁴ Kerwanto, *Metode Tafsir Esoeklektik*, hal. 156

⁸⁵ J. Sudarminta, *Epistemologi Dasar: Pengantar Filsafat Pengetahuan*, (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2002), cet. 10, hal. 18

⁸⁶ <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/epistemologi>, diakses pada 06 Okt 2019, pukul 10.34 WIB

⁸⁷ J. Sudarminta, *Epistemologi Dasar: Pengantar Filsafat Pengetahuan*, hal. 18

⁸⁸ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, (Yogyakarta: LKiS Group, 2012), cet. 2, hal. 8

⁸⁹ Muḥammad Ḥusain al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, jil. 1, hal.

⁹⁰ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, cet. 2, hal. 10

1. Sumber Penafsiran

Sumber tafsir atau dalam bahasa Arab disebut dengan *al-maṣḍar al-tafsīriyah* memiliki kemiripan dengan metode tafsir (*al-manhaj al-tafsīriyah*), namun sesungguhnya keduanya berbeda. Metode tafsir merupakan cara yang digunakan dalam menjelaskan maksud ayat Alquran, sedangkan sumber tafsir adalah bahan utama yang digunakan dalam memahami ayat Alquran.⁹¹

Menurut Muthahhari Alquran mengisyaratkan manusia dapat memperoleh pengetahuan di antaranya melalui beberapa sumber, yaitu; alam, akal, hati, dan sejarah.⁹²

Selain sumber pengetahuan, aspek lain yang perlu diperhatikan adalah instrumen pengetahuan, yaitu alat untuk mengetahui. Telah disebutkan dimuka bahwa sumber pengetahuan secara umum terdiri dari empat sumber maka setiap sumber memiliki alat untuk mendapatkan pengetahuan tersebut. Alam, sebagai salah satu sumber pengetahuan manusia yang tidak dapat dicapai tanpa adanya alat untuk mengetahui, dalam hal ini yang dapat dijadikan alat atau instrumen mengetahui adalah indra. Di sini peran indra sebagai pencerap pengetahuan yang bersifat empiris.⁹³ Di samping indra, manusia juga memiliki akal. Peran akal sebagai sumber pengetahuan adalah menganalisis atau memilah sesuatu. Untuk dapat mengaktifkan perannya, akal menjadikan premis-premis *burhani* sebagai instrumennya. Sedangkan untuk pengetahuan yang bersumber dari hati, tidak dapat dicapai kecuali dengan jalan penyucian jiwa. Dengan demikian instrumen bagi hati adalah penyucian jiwa (*tazkiyah al-nafs*).⁹⁴ Adapun untuk sejarah merupakan bagian dari alam, sehingga instrumen yang dapat digunakan sama, indra. Namun dalam sejarah juga melibatkan akal dalam menganalisis, karenanya butuh pula premis-premis sebagai instrumennya.

Adapun pada ilmu tafsir, di antara bahan-bahan yang dapat dijadikan sumber penafsiran adalah: Alquran, riwayat, akal, *'ulūm al-Qurān*, bahasa Arab, ilmu humaniora, dan kesucian jiwa. Sumber-

⁹¹ Ṭalāl al-Ḥasan, *Manṭiq Fahm al-Qurān: al-Asas al-Manhajiyah li al-Tafsīr wa al-Ta'wīl fī Daw' Ayah al-Kursī*, (Qum: Dār Farāqīd, 2012), jil. 1, hal. 410

⁹² Murtadha Muthahhari, *Teori Pengetahuan: Catatan Kritis atas Berbagai Isu Epistemologis*, diterjemahkan oleh: Muhammad Jawad Bafaqih, (Jakarta: Sadra Press, 2019), cet. 2, hal. 51 dan 68

⁹³ Murtadha Muthahhari, *Teori Pengetahuan*, hal. 26-27

⁹⁴ Murtadha Muthahhari, *Teori Pengetahuan*, hal. 56

sumber tersebut apabila diringkas setidaknya ada tiga sumber; *naql*, *aql*, dan *mukāshafah*.⁹⁵

Dalam kaitannya dengan tafsir sufi, yang dapat dijadikan sebagai sumber tafsir adalah *mukāshafah*, sebagaimana telah disebutkan pada definisi tafsir sufi itu sendiri, yaitu suatu penafsiran dari kesan suatu ayat yang hadir pada seseorang yang memiliki kejernihan hati.⁹⁶ Hal serupa juga telah dikemukakan oleh al-Dhahabī dalam mendefinisikan tafsir sufi/ishārī. Untuk lebih jelasnya berikut penjelasan tentang *mukāshafah* dan validitasnya sebagai sumber tafsir:

a. *Mukāshafah*

Pada dasarnya Alquran memberikan perhatian terhadap hal-hal yang bersifat zahir dan batin.⁹⁷ Untuk menembus makna-makna batin Alquran, tentu perlu pada usaha sungguh-sungguh dalam menyucikan jiwa. Sebab hanya orang-orang yang disucikan yang mampu menyentuh kitab yang mulia (Alquran) tersebut (QS. al-Wāqī'ah (56): 79), لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ.

Penafsiran terhadap ayat di atas oleh al-Shīrāzī dilakukan dengan menampilkan beberapa tafsiran, salah satu di antaranya adalah ia memahami bahwa hakikat dan pemahaman terdalam dari ayat-ayat Alquran tidak mampu dicapai kecuali bagi orang-orang yang telah disucikan. Sedang menurut al-Suyūṭī, yang dimaksud dengan *al-muṭahharūn* adalah orang-orang yang dekat dengan Allah (*al-muqarrabūn*), penafsiran tersebut ia peroleh lewat riwayat dari Ibn Abbas.⁹⁸

Untuk mencapai kedudukan sebagai hamba yang dekat atau yang disucikan Allah, para sufi memperbanyak *riyāḍah* mereka sebagai bentuk *tazkiyah an-nafs* (penyucian jiwa). Dalam proses penyucian jiwa ini, para sufi menempuh 3 dasar: *pertama*, mereka memulai perjalanan spiritualnya dengan mengosongkan diri (jiwa)

⁹⁵ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, cet. 3, hal. 349

⁹⁶ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, hal. 369

⁹⁷ Murtaḍa Muṭahhari, *Teori Pengetahuan: Catatan Kritis atas Berbagai Isu Epistemologi*, diterjemahkan oleh: Muhammad Jawad Bafaqih, (Jakarta: Sadra Press, 2019), cet. 2, hal. 57

⁹⁸ Nāṣir Makārim al-Syīrāzī, *al-Amthal fī tafsīr Kitābillāh al-Munzal*, (Madrasah al-Imām ‘Alī Ibn Abī Ṭālib, 1426 H), jil. 13, hal. 535, lihat: Jalal al-Dīn al-Suyūṭī, *ad-Dur al-Manthūr fī al-Tafsīr bi al-Ma’thūr*, (Beirut: Dār Iḥyā’ al-turāth al-‘Arabī, 2001), jil. 8, hal. 26

dari sifat-sifat kecintaan terhadap dunia atau yang disebut dengan *takhallī*; *kedua*, setelah diri kosong dari sifat-sifat duniawi maka para sufi menggantinya atau menghiasi diri mereka dengan sifat-sifat terpuji yang dinamakan dengan *tahallī*, dan *ketiga*, merupakan puncak dari perjalanan spiritual, di mana ketika diri telah termanifestasi sifat-sifat ketuhanan (*tajallī*).⁹⁹

Tiga dasar di atas sebagai persiapan para sufi dalam memahami *kalām* Allah (Alquran), dikarenakan Alquran oleh kebanyakan orang dipahami secara harfiah dan menghasilkan berbagai aturan yang bersifat praktis dan material sehingga para guru sufi menyaratkan untuk membaca Alquran dengan cara yang berbeda.¹⁰⁰

Adapun cara yang dimaksud adalah lewat penyingkapan ilmu oleh Allah (*al-kashf*) atau dalam bahasa imam al-Ghazali sebagai ilmu laduni.¹⁰¹ Yaitu ilmu yang berasal dari sisi Tuhan atau *mauhibah* bagi hamba-hamba pilihan-Nya. Karena anugerah tersebut sehingga mereka mampu menyingkap makna-makna batin yang tersembunyi dalam ayat-ayat Alquran, bahkan makna dibalik huruf-hurufnya.¹⁰²

Secara bahasa kata tersebut berarti terangkatnya hijab/tabir. Dalam sebuah kalimat *kashafat al-mar'ah wajhaha* (wanita itu menyingkapkan wajahnya), maksudnya adalah ia mengangkat cadarnya (*niqāb*). Sedangkan secara istilah yaitu mengetahui apa-apa dibalik hijab, bisa berupa makna-makna gaib dan hal-hal yang bersifat hakiki baik secara eksistensial ataupun penyaksian.¹⁰³

Penyucian jiwa tersebut ditempuh melalui pengamalan ritual-ritual, baik amalan zahir ataupun batin. Amalan-amalan tersebut dilakukan atas dasar *itibā' al-anbiyā'* hingga menjadikan hati

⁹⁹ Aboebakar Atjeh, *Pengantar Ilmu Tarekat*, (Solo: Ramadhani, 1988), cet. 5 hal. 30

¹⁰⁰ Lynn Wilcox, *Wanita dan Alquran dalam Perspektif Sufi*, diterjemahkan oleh: Dicia, (Bandung: Pustaka Hidayah, 2001), cet. 1, hal. 36-37

¹⁰¹ Ilmu laduni adalah ilmu yang bersumber dari Allah tanpa melalui suatu perantara, lihat: Abū Hāmid al-Ghazālī, *Ilmu Laduni*, diterjemhahkan oleh: M. Yaniyullah, (Jakarta: Hikmah, 2003), cet. 2, hal. 47

¹⁰² Khālid Abdurrahmān al-'Ak, *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā'iduhu*, hal. 210-213

¹⁰³ Dāwūd al-Qayṣarī, *Sharah Fuṣūṣ al-Hikam*, ditahqīq oleh: Hasan Hasan Zādah al-Āmulī, (Qum: Intishārāt Daftar Tablīghāt Islāmī Ḥauzah 'Ilmiyyah, 1382 Q), jil. 1, hal. 127

mereka jernih dan kemudian Tuhan menampakkan segala rahasia-rahasia-Nya, yang sebelumnya tidak mereka ketahui. Pemberian seperti ini merupakan anugerah Tuhan bagi orang-orang yang dikehendaki-Nya.¹⁰⁴

Menurut *pensharah* kitab *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, Dāwūd al-Qayṣarī *al-Kashf* terbagi menjadi dua macam; *al-ma'nawī* (maknawi) dan *al-ṣūrī* (formal). Yang dimaksud dengan *al-kashf al-ṣūrī* adalah penyingkapan yang terjadi di alam imaginal (*mithāl*) melalui lima indra batin, seperti: penyaksian (*mushāhadah*), pendengaran (*simā'*), penciuman (*istinshāq*), pengecapan (*dhawq*), dan sentuhan (*mulāmasah*).¹⁰⁵ Jenis penyingkapan ini berupa hal-hal yang bersifat duniawi ataupun ukhrawi, namun dua hal ini bisa menjauhkan seorang sufi dari Allah. Sehingga kebanyakan dari mereka mengabaikan penyingkapan ini dan fokus pada cita-cita mereka, yaitu untuk lenyap dalam Allah (*al-fanā' fī Allah*) dan kekal dengan-Nya (*al-baqā' bihi*).¹⁰⁶

Sedangkan dalam *al-kashf al-ma'nawī*, penyingkapannya tanpa disertai forma tertentu, (baik bentuk, warna, ukuran, bunyi, rasa atau lainnya) akan tetapi manifestasi-manifestasi nama Ilahi yang Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana. Yaitu dengan tampaknya makna-makna gaib serta hakikat-hakikat konkrit eksternal.¹⁰⁷ Pada penyingkapan ini terdapat pula tingkatan-tingkatannya, diawali dengan intuisi (*al-ḥads*), cahaya kesucian (*al-nūr al-quḍṣī*), ilham (*mushāhadah qalbiyah*), penyaksian ruh (*al-shuhūd al-rūḥī*), *as-sir* dan *al-khafī*.¹⁰⁸

Kedua jenis *kashf* tersebut masing-masing memiliki tingkatan dan apabila seorang sufi (*sālik*) berhasil menjadikannya sebagai karakter diri maka ilmunya bersambung dengan ilmu al-Ḥaq¹⁰⁹ yang bersumber dari *qalb* diri manusia.¹¹⁰

b. Validitas *Mukāshafah*

¹⁰⁴ Ṭalāl al-Ḥasan, *Mantiq Fahm al-Qurān*, hal. 404

¹⁰⁵ Dāwūd al-Qayṣarī, *Sharah Fuṣūṣ al-Ḥikam*, hal. 127-129

¹⁰⁶ Dāwūd al-Qayṣarī, *Sharah Fuṣūṣ al-Ḥikam*, hal. 129-130

¹⁰⁷ Dāwūd al-Qayṣarī, *Sharah Fuṣūṣ al-Ḥikam*, hal. 132

¹⁰⁸ Dāwūd al-Qayṣarī, *Sharah Fuṣūṣ al-Ḥikam*, hal. 133-134

¹⁰⁹ Dāwūd al-Qayṣarī, *Sharah Fuṣūṣ al-Ḥikam*, hal. 135

¹¹⁰ Murtaḍa Muṭahhari, *Teori Pengetahuan*, 56

Salah satu permasalahan penting dalam tafsir sufi adalah sumber pengetahuannya yang berupa *kashf*. Ini karena menurut sebagian pakar, *kashf* bukanlah sebuah pengetahuan yang dapat dijadikan sebagai sumber secara universal, akan tetapi sifatnya yang subjektif sehingga hanya berlaku bagi individu yang memperolehnya.¹¹¹

Pada dasarnya problem validitas sumber ada dalam setiap pengetahuan.¹¹² Sehingga masing-masing dari cabang pengetahuan memiliki tolok ukur yang berbeda dari yang lainnya, seperti ilmu induksi dan deduksi yang bergantung pada alat indrawi dan akal atau seperti filsafat dalam membedakan yang benar dari yang salah dengan ilmu logika.¹¹³

Hal yang sama juga berlaku pada *kashf* bagi seorang sufi, karenanya untuk mengetahui *mukāshafah* yang benar dari yang salah mereka memiliki dua tolok ukur, umum dan khusus. *Pertama*, umumnya para sufi mengukur kebenaran *kashf* berdasarkan kesesuaiannya dengan Alquran dan hadis. Sebab dua hal tersebut merupakan penyingkapan sempurna Nabi Muhammad Saw. *Kedua*, syarat khusus penyingkapan, yaitu dengan menyandarkan *kashf* pada hasil *kashf* sufi muktabar sebelumnya.¹¹⁴ Sedangkan menurut Yazdān Panāh untuk mengukur kebenaran dari *kashf* dapat menggunakan 3 tolok ukur; syariat, pengalaman sufi muktabar, dan akal.¹¹⁵

Pertama, syariat atau disebut sebagai standar umum (*al-mīzān al-‘ām*). Telah disebutkan sebelumnya bahwa benar salahnya sebuah penyingkapan dapat diukur berdasarkan kesesuaiannya dengan Alquran dan hadis. Hal ini dikarenakan menurut para sufi hasil penyingkapan harus diukur dengan hasil penyingkapan yang lebih tinggi tingkatannya dan mereka meyakini tingkatan tertinggi adalah penyingkapan yang diperoleh oleh Nabi Muhammad Saw (Alquran dan hadis).¹¹⁶

¹¹¹ Muhammad ‘Alī al-Riḍā’i al-Ashfahānī, *Manāhij al-Tafsīr wa Ittijāhātuhu*, hal. 280

¹¹² Yazdān Panāh, *al-‘Irfān al-Nazarī: Mabādihi wa Uṣūlihi*, (Beirut: Markāz al-Ḥadārah litanmiyah al-Fikr al-Islāmī, 2014), hal. 88-89

¹¹³ Dāwūd al-Qayṣarī, *Sharah Fuṣūṣ al-Hikam, muḥaqqiq*: Jalāluddīn al-Ashtiyānī, (Tehran: al-Shirkah al-‘Ilmiyah wa al-Thaqāfiyah linnashr, 1375), cet. 1, hal. 101

¹¹⁴ Dāwūd al-Qayṣarī, *Sharah Fuṣūṣ al-Hikam*, hal. 101

¹¹⁵ Yazdān Panāh, *al-‘Irfān al-Nazarī: Mabādihi wa Uṣūlihi*, hal. 90

¹¹⁶ Yazdān Panāh, *al-‘Irfān al-Nazarī: Mabādihi wa Uṣūlihi*, hal. 91

Kedua, al-mīzān al-khāṣ atau guru sulul (mursyid). Perjalanan spiritual bukanlah suatu perjalanan yang mudah ditempuh. Sehingga untuk dapat meniti jalan tersebut seorang salik harus memiliki guru (mursyid) pembimbing. Sebab adanya mursyid dapat menunjukkan pada kita pengalaman-pengalaman yang berasal dari Tuhan atau pengalaman yang berasal dari selain-Nya. Oleh karena itu seorang guru berperan penting sebagai tolok ukur (standar) kevalidan hasil *kashf* seorang salik.¹¹⁷

Ketiga, akal sebagai *al-mīzān al-thālith*. Berbeda dari dua standar sebelumnya yang telah digunakan sufi dahulu, sebab akal ini merupakan standar baru dalam mengukur validitas *kashf*. Masuknya akal sebagai standar baru mulai ada sejak Ibn ‘Arabī sehingga muncul aliran baru dalam irfan, yaitu irfan *nazarī*.¹¹⁸ Ini karena akal dinilai mampu memilah antara *kashf* yang benar dari yang batil.

Dari penjelasan tersebut dapat disimpulkan bahwa *kashf* secara valid dapat dijadikan sebagai sumber pengetahuan dengan tiga syarat; (1) sesuai Alquran dan hadis; (2) adanya pengakuan dari sufi muktabar; dan (3) sesuai dengan akal pikiran, rasio.

2. Metode Penafsiran

Dalam kajian ilmu tafsir Alquran, menurut Izzan yang menjadi kajian epistemologi tafsir adalah metode tafsirnya.¹¹⁹ Yang dimaksud dengan metode adalah *the way of doing anything*.¹²⁰ Sedang dalam KBBI metode diartikan sebagai cara tertentu yang digunakan dalam melakukan suatu pekerjaan agar tercapai sesuai dengan yang diinginkan.¹²¹ Adapun metode tafsir dalam istilah ilmu tafsir Alquran biasa disebut dengan *manhaj al-tafsīr*, yaitu cara yang digunakan mufasir dalam menjelaskan maksud ayat-ayat Alquran¹²² yang berpijak pada kaidah-kaidah yang telah disepakati serta diakui kebenarannya agar sampai pada tujuan penafsiran.¹²³ Dengan menggunakan metode yang tepat, dapat mengantarkan manusia pada tujuan dari ilmu yang

¹¹⁷ Yazdān Panāh, *al-‘Irfān al-Nazarī: Mabādīhi wa Uṣūlihi*, hal. 94

¹¹⁸ Yazdān Panāh, *al-‘Irfān al-Nazarī: Mabādīhi wa Uṣūlihi*, hal. 96

¹¹⁹ Ahmad Izzan, *Metodologi Ilmu Tafsir*, (Bandung: Tafakur, 2007), cet. 3, hal.

103

¹²⁰ Abdul Mustaqim, *Metode Penelitian al-Quran dan Tafsir*, (Yogyakarta: Idea Press, 2015), cet. 1, hal. 17

¹²¹ <https://kbbi.kemendikbud.go.id/entri/metode>, diakses pada tanggal 26 Agustus 19, pukul. 20.42 WIB

¹²² Ṭalāl al-Ḥasan, *Manāhij Tafsīr al-Qurān: min Abḥāth samāḥah al-Muraji’ ad-Dīnī As-Sayyid Kamāl al-Ḥaidarī*, hal. 31

¹²³ Abdul Mustaqim, *Metode Penelitian al-Quran dan Tafsir*, hal. 17

dipelajari.¹²⁴ Sehingga dalam sebuah penafsiran metode tafsir berperan penting di dalam menjaga Alquran dari penyelewengan.

Salah satu problematika dalam tafsir sufi terletak pada metode tafsirnya, khususnya keterkaitan antara makna batin dengan zahirnya.¹²⁵ Namun pada dasarnya setiap mufasir memiliki metode tersendiri dalam karya tafsir sufinya, ada yang menafsirkan Alquran diawali dengan makna literal ayat seperti tafsir Mullā Ṣadrā dan ada juga yang hanya menafsirkan ayat secara batinnya seperti al-Sullamī.

Telah dijelaskan sebelumnya bahwa metode tafsir sangat erat hubungannya dengan sumber tafsir, sehingga penggunaan metode tafsir bergantung pada sumbernya. Tentu tafsir sufi yang bersumber dari *mukāshafah* maka metode yang digunakan menurut Riḍā'ī adalah *al-tafsir bi al-ishārī*. Adapun tiga klasifikasi menurut Gusmian pada bab sebelumnya tidak mengisyaratkan pada metode khusus bagi tafsir sufi sehingga baik tafsir sufi ataupun bukan dapat menggunakan ketiga jenis metode; periwayatan, pemikiran, atau interteks.

3. Validitas Penafsiran

Untuk menilai validitas suatu tafsir, menurut Mustaqim dapat diukur dengan tiga teori kebenaran; koherensi, korespondensi, dan pragmatisme.¹²⁶

Teori korespondensi merupakan teori kebenaran dengan cara mengukur kebenaran sebuah pengetahuan (penafsiran) dengan kesesuaian realitasnya, sedangkan teori koherensi adalah suatu pengetahuan dapat dikatakan benar apabila konsisten terhadap metodologi yang digunakan. Artinya hasil penafsiran dapat dinyatakan sebagai karya yang benar maka harus konsisten terhadap proposisi yang telah dibangun sebelumnya. Adapun teori pragmatis adalah pengetahuan dapat dinilai benar apabila memiliki manfaat.¹²⁷

Ketiga teori di atas berbeda dari tolok ukur yang dirumuskan Riḍā'ī dalam menilai validitas tafsir sufi. Dalam kitabnya *Manāhij al-Tafsīr wa Ittijāhātuha*, ia menyebutkan beberapa persyaratan yang

¹²⁴ Muhammad 'Alī al-Riḍā'ī al-Ashfahānī, *Manāhij al-Tafsīr wa Ittijāhātuha: Dirāsah Muqāranah fī Manāhij Tafsīr al-Qurān*, (Beirut: Markaz al- Ḥadharah li Tanmiyah al-Fikr al-Islāmī), hal. 16

¹²⁵ Abdurrahman Habil, *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam*, hal. 4

¹²⁶ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, cet. 2, hal. 83

¹²⁷ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, cet. 2, hal. 83, lihat: J. Sudarminta, *Epistemologi Dasar: Pengantar Filsafat Pengetahuan*, hal. 130-134

dapat digunakan untuk menilai tafsir sufi, di antaranya,¹²⁸ (1) Tidak mengabaikan makna zahir dan tidak mengakuinya sebagai satu-satunya makna yang dimaksudkan; (2) Pengambilan makna batin tidak asing dari makna zahirnya; (3) Menjaga ketetapan dan ketepatan dalam menghilangkan kekhususan sehingga dapat mengambil konsep umum dari suatu ayat; (4) Tidak menyalahi dalil pasti (*qaṭ'ī*); (5) Adanya dukungan dari dalil akal (*aqlī*) dan teks (*naqlī*); (6) Mengeluarkan konsep umum dan kaidah universal dari suatu ayat.

Syarat-syarat di atas lebih rinci dibandingkan dengan persyaratan yang dibuat oleh sebagian pakar ilmu Alquran seperti al-Zarqānī, al-'Ak, al-Dhahabī, ataupun Quraish Shihab. Menurut al-Zarqānī validitas tafsir sufi dapat diukur dengan tiga syarat, yaitu:¹²⁹ (1) Makna tidak bertentangan dengan zahir ayat; (2) Tidak meyakini sebagai satu-satunya makna suatu ayat, bahkan al-Dhahabī mengharuskan adanya penafsiran zahir dahulu sebelum masuk pada penafsiran batin;¹³⁰ (3) Adanya bukti dan indikator yang mendukung. Tiga syarat tersebut oleh al-'Ak ditambah dengan dua syarat lainnya, yaitu: adanya dalil syarak yang menguatkan serta tidak bertentangan dengan akal.¹³¹

Dari beberapa syarat yang disebutkan di atas maka ditemukan adanya persamaan dalam menilai validitas tafsir sufi, yaitu: (1) Tidak bertentangan dengan makna zahir; (2) Tidak mengakui sebagai satu-satunya makna yang dimaksud; (3) Tidak bertentangan dengan syariat dan akal; (4). Adanya dukungan dari dalil syarak. Dengan demikian disimpulkan bahwa keempat syarat tersebut dapat dijadikan tolok ukur dalam menilai validitas tafsir sufi.

E. Tipologi Tafsir Sufi

Menurut Asadī Nasab klasifikasi tafsir sufi terbagi menjadi tiga bagian,¹³² (1) kecenderungan penulis, (2) relasinya dengan makna zahir,

¹²⁸ Muhammad 'Alī al-Riḍā'ī al-Ashfahānī, *Manāhij al-Tafsīr wa Ittijāhātu*, hal. 288

¹²⁹ Khālīd Abdurrahmān al-'Ak, *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā'iduhu*, hal. 208, lihat: M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, hal. 370; Muhammad Husain al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, jil. 2, hal. 280

¹³⁰ Muhammad Husain al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, jil. 2, hal. 280

¹³¹ Muhammad 'Alī al-Riḍā'ī al-Ashfahānī, *Manāhij al-Tafsīr wa Ittijāhātu*, hal. 289

¹³² Muḥammad 'Alī Asadī Nasab, *al-Manāhij al-Tafsīriyah 'Inda al-Shī'ah wa al-Sunnah*, (Tehran: al-Majma' al-Ālamī li Taqrīb baina al-Madhāhib al-Islāmiyah, 2010), hal. 394

dan (3) sistematika penulisannya. Sedangkan dalam disertasi Kerwanto, tafsir sufi diklasifikasikan menjadi empat:¹³³

1. Kecenderungan Penulis

Berdasarkan kecenderungan penulisnya, menurut al-Dhahabī, ‘Alī Asadī Nasab dan Hādī Ma’rifah tafsir sufi dibagi menjadi dua macam, yaitu *al-Tafsīr al-Fayḍī* dan *al-Tafsīr al-Nazarī*.¹³⁴ Pembagian tersebut serupa dengan pembagian pada tasawuf itu sendiri, yaitu *Nazarī* dan ‘*Amalī*.¹³⁵

Yang dimaksud dengan *al-Tafsīr al-Nazarī* adalah tafsir yang dibangun berdasarkan premis-premis ilmiah kemudian mencari ayat untuk dicocokkan dan guna memperkuat doktrin mistik yang diyakininya dan jauh dari ruh (esensi) Alquran.¹³⁶ Sehingga proses ini bukanlah dimaksudkan sebagai tafsir Alquran akan tetapi berupa *taḥmil* ayat Alquran. Biasanya pemikiran yang dibahas meliputi penciptaan (*mabda’*), pembalasan (*ma’ād*), jiwa (*anfus*), dan kosmos (*āfāq*).¹³⁷ Tokoh pionir dalam tafsir ini adalah Ibn ‘Arabi, khususnya terkait pembahasan *wahdah al-wujūd*.

Berbeda dengan *al-Tafsīr al-Fayḍī* yang dinilai sebagai tafsir Alquran, sebab proses penafsirannya bukan diawali dengan teori-teori tertentu. penafsiran jenis ini merupakan proses penyingkapan makna batin Alquran lewat jalan penyucian diri atau dalam istilah tasawuf dikenal dengan *riyāḍah rūḥiyah*.¹³⁸ Sehingga dengan pelatihan tersebut

¹³³ Dengan menambahkan pembagian tafsir sufi yang dilakukan oleh Hādī Ma’rifah sebagai bentuk tipologi tafsir sufi berdasarkan validitas. Lihat: Kerwanto, *Metode Tafsir Esoeklektik*, hal. 166

¹³⁴ Muḥammad Ḥusain al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, jil. 2, hal. 251; lihat: Muḥammad Hādī Ma’rifah, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn fī Thaūbihi al-Qashīb*, (Mashad: al-Jāmi’ah al-Riḍawiyah li al-Ulūm al-Islāmiyah, 1426 H), jil. 2, hal. 959; lihat: Muḥammad ‘Alī Asadī Nasab, *al-Manāhij al-Tafsīriyah ‘Inda al-Shī’ah wa al-Sunnah*, hal. 394; lihat: Kerwanto, *Metode Tafsir Esoeklektik*, hal. 166

¹³⁵ Muḥammad Hādī Ma’rifah, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn fī Thaūbihi al-Qashīb*, jil. 2, hal. 959 dan *al-Tamhīd fī ‘Ulūm al-Qurān*, (Qum: Muassasah al-Tamhīd, 2009), jil. 10, hal. 443

¹³⁶ Muḥammad Ḥusain al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, jil. 2, hal. 261; lihat: Muḥammad Hādī Ma’rifah, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn fī Thaūbihi al-Qashīb*, jil. 2, hal. 959

¹³⁷ Muḥammad ‘Alī Asadī Nasab, *al-Manāhij al-Tafsīriyah ‘Inda al-Shī’ah wa al-Sunnah*, hal. 394

¹³⁸ Muḥammad Ḥusain al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, jil. 2, hal. 261; lihat: Muḥammad Hādī Ma’rifah, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn fī Thaūbihi al-Qashīb*, jil. 2, hal. 959

dapat memperoleh ilham dalam memahami suatu ayat. Bila jenis pertama berpijak pada teori-teori tentu maka pada jenis kedua sebaliknya, yaitu berpijak dari suatu ayat baru tertangkap maknanya melalui *mukāshafah* atau pengalaman spiritual.¹³⁹

2. Relasi dengan Makna Zahir

Berdasarkan relasinya dengan makna zahir, tafsir sufi dapat dibagi menjadi tiga macam: (1) tafsir sufi yang sejalan dengan makna lahirnya; (2) tafsir sufi yang tidak sesuai dengan makna lahir namun tidak juga bertentangan; (3) tafsir sufi yang bertentangan dengan makna lahir.¹⁴⁰

Pembagian di atas menurut Asadī Nasab masih terbagi menjadi beberapa bagian,¹⁴¹ di antaranya:

Pertama, tafsir sufi yang sesuai dengan makna zahir. Baik penafsirannya diawali dengan pembahasan zahir ayat ataupun tidak. Pada jenis ini, selain sesuai dengan zahir ayat juga memiliki dalil pendukung, baik Alquran, hadis, atau *mukāshafah*. Namun pada dasarnya tanpa dalil pendukung, penafsiran sufistik seperti ini menurut kriteria yang dibuat oleh para pakar tafsir adalah tafsir sufi yang dapat diterima, karena tidak menyalahi zahir ayat.¹⁴² Hanya saja penafsiran sufistik yang disertai dengan dalil Alquran dan hadis adalah model penafsiran yang terbaik.

Kedua, tafsir sufi yang tidak sesuai zahir dan tidak juga bertentangan. Baik tafsir tersebut memiliki dalil pendukung berupa Alquran, hadis dan *mukāshafah* ataupun tidak. Secara hukum, tafsir yang tidak berpijak pada zahir ayat tanpa disertai dalil pendukung maka tidak dapat diterima.¹⁴³ Ini dikarenakan salah satu yang menjadi

¹³⁹ Muḥammad ‘Alī Asadī Nasab, *al-Manāhij al-Tafsīriyah ‘Inda al-Shī’ah wa al-Sunnah*, hal. 394

¹⁴⁰ Muḥammad ‘Alī Asadī Nasab, *al-Manāhij al-Tafsīriyah ‘Inda al-Shī’ah wa al-Sunnah*, hal. 395

¹⁴¹ Muḥammad ‘Alī Asadī Nasab, *al-Manāhij al-Tafsīriyah ‘Inda al-Shī’ah wa al-Sunnah*, hal. 395

¹⁴² Muḥammad ‘Alī al-Riḍā’ī al-Ashfahānī, *Manāhij al-Tafsīr wa Ittijāhātuḥu*, hal. 288; lihat juga: Khālid Abdurrahmān al-‘Ak, *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā’iduhu*, hal. 208; M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, hal. 370; Muḥammad ‘Alī Asadī Nasab, *al-Manāhij al-Tafsīriyah ‘Inda al-Shī’ah wa al-Sunnah*, hal. 396

¹⁴³ Muḥammad ‘Alī Asadī Nasab, *al-Manāhij al-Tafsīriyah ‘Inda al-Shī’ah wa al-Sunnah*, hal. 397-399

tolok ukur diterimanya model tafsir demikian adalah merujuk pada zahir ayatnya.¹⁴⁴

Ketiga, tafsir sufi yang bertentangan dengan makna lahir. Sebagaimana pada penjelasan dua jenis sebelumnya, pada jenis ini juga serupa, yakni tafsir yang bertentangan dengan zahir baik disertai dalil Alquran, hadis, dan *mukāshafah* ataupun tanpa dalil pendukung. Secara kaidah umum tentu jenis ketiga ini tidak dapat diterima sebagai tafsir.¹⁴⁵

3. Sistematika Penulisan

Berdasarkan sistematika penulisannya Asadī Nasab membagi tafsir sufi menjadi tiga klasifikasi:

Pertama, tafsir sufi yang ditulis tanpa menjelaskan makna zahirnya terlebih dahulu, namun pada dasarnya penafsir tetap mengakui keberadaan maknanya.¹⁴⁶ Contoh penafsiran dengan model seperti ini adalah tafsir al-Sullamī, *Ḥaqāiq al-Tafsīr*. Dalam mukadimahya, al-Sullamī berpendapat bahwa banyaknya penafsir yang fokus pada pembahasan zahir Alquran sehingga dia bermaksud mengumpulkan ungkapan-ungkapan batin Alquran dari para ahli makrifat dalam satu buku¹⁴⁷.

Kedua, menafsirkan ayat diawali dengan zahir ayat sebagaimana kaidah umum penafsiran, baru kemudian menjelaskan isyarat-isyarat batin yang terkandung di dalamnya berdasarkan perolehan yang dicapai pada amalan suluk.¹⁴⁸ Asadī mengklasifikasikan tafsir Mullā Ṣadrā sebagai contoh penafsiran dengan model seperti ini, hal ini

¹⁴⁴ Muhammad ‘Alī al-Riḍā’ī al-Ashfahānī, *Manāhij al-Tafsīr wa Ittijāhātuḥu*, hal. 288

¹⁴⁵ Menurut Quraish Shihab, meski makna yang diungkapkan benar, akan tetapi tidak sesuai dengan katanya maka sementara ulama menolak jenis penafsiran tersebut. Lihat: M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsīr*, hal. 370; lihat: Muḥammad ‘Alī Asadī Nasab, *al-Manāhij al-Tafsīriyah ‘Inda al-Shī’ah wa al-Sunnah*, hal. 401

¹⁴⁶ Muḥammad ‘Alī Asadī Nasab, *al-Manāhij al-Tafsīriyah ‘Inda al-Shī’ah wa al-Sunnah*, hal. 401

¹⁴⁷ ‘Abu ‘Abd al-Rahmān al-Sullamī, *Ḥaqāiq al-Tafsīr*, ditahqīq oleh Sayyid ‘Imrān, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2001), jil. 1, hal. 19

¹⁴⁸ Muḥammad ‘Alī Asadī Nasab, *al-Manāhij al-Tafsīriyah ‘Inda al-Shī’ah wa al-Sunnah*, hal. 402

didukung oleh pernyataannya dalam mukadimah *Tafsīr al-Qurān al-Karīm*.¹⁴⁹

“Di dalamnya (*Tafsīr al-Qurān al-Karīm*) saya menyebutkan penafsiran-penafsiran yang sesuai maknanya, lalu saya meringkas pandangan para mufassir sesuai dengan fondasinya. Kemudian saya mengikutinya dengan memberi tambahan berupa isyarat lembut yang ada pada hal dan maqam serta faidah-faidah yang dipancarkan oleh yang maha memberi nikmat”.¹⁵⁰

Ketiga, penafsiran sufistik yang memuat makna batin dan zahir tanpa menyusunnya secara terpisah. Model seperti ini dapat ditemukan pada beberapa literatur, baik dari Shi’ah seperti *Bayān al-Sa’ādah fī Maqāmāt al-‘Ibādah* karya Sulṭān Muḥammad al-Janābadhī atau *Rūḥ al-Bayān* karya Ismā’īl Ḥaqqī al-Barwaswī dari Sunnah.¹⁵¹

4. Validitas Metode

Tafsir sebagai jalan untuk menjelaskan maksud Alquran tentu memiliki aturan tertentu untuk menjaganya dari penyelewengan, baik pada penafsiran zahir ataupun batin Alquran. Untuk itu berdasarkan validitas metodenya, al-Riḍā’ī mengklasifikasikan tafsir sufistik pada dua macam, *ṣaḥīḥ* dan *ghairu ṣaḥīḥ*. Baginya model pembagian seperti itu adalah cara yang terbaik.¹⁵²

Pertama, metode tafsir sufi *ṣaḥīḥ* merupakan tafsir batin yang menggunakan kaidah-kaidah muktabar dalam penafsirannya. Untuk menilai validitas metode yang dimaksud, sehingga disusunlah kaidah-kaidah atau syarat-syarat dalam menafsirkan batin Alquran. Adapun langkah atau cara dalam mencapai makna batin adalah sebagai berikut: (a) menentukan tujuan ayat; (b) menghilangkan pengkhususan pada ayat; (c) menjaga unsur-unsur yang berkaitan dengan tujuan; (d)

¹⁴⁹ Muḥammad ‘Alī Asadī Nasab, *al-Manāḥij al-Tafsīriyah ‘Inda al-Shī’ah wa al-Sunnah*, hal. 402

¹⁵⁰ Mullā Ṣadrā, *Tafsīr al-Qurān al-Karīm*, (Qum: Bīdār, 1379 H), jil. 1 cet. 3, hal. 121-122

¹⁵¹ Muḥammad ‘Alī Asadī Nasab, *al-Manāḥij al-Tafsīriyah ‘Inda al-Shī’ah wa al-Sunnah*, hal. 402

¹⁵² Muḥammad ‘Alī al-Riḍā’ī al-Ashfahānī, *Manāḥij al-Tafsīr wa Ittijāhātuḥu*, hal. 277

mengeluarkan konsep umum ayat tersebut dan menerapkannya pada konteks tempat dan waktu yang berbeda.¹⁵³

Kedua, metode tafsir sufi *ghairu ṣaḥīḥ*, yaitu penafsiran yang didasari pada penyaksian ruhani, teori-teori irfan, dan dibangun dengan teori tasawuf. Selain itu disertai dengan penolakan makna zahir ayat dan tanpa menggunakan kaidah-kaidah dalam mencapai makna batin Alquran, sehingga penafsiran demikian ini dihukumi sebagai tafsir *bi al-ra'yi*.¹⁵⁴ Dengan demikian, berdasarkan pembagian yang dibuat ‘Alī al-Riḍā’ī tersebut sehingga *al-tafsīr al-fayḍī* dan *al-tafsīr al-naẓarī* termasuk pada tafsir sufi *ghairu ṣaḥīḥ*.

Tabel 3.I: Tipologi tafsir sufi

No	Tipologi Tafsir Sufi	Tokoh Penggagas	Klasifikasinya
1	Kecenderungan penulis	Al-Dhahabī, Hādī Ma’rifah, dan Asadī Nasab	<i>al-tafsīr al-ishārī al-naẓarī</i>
			<i>al-tafsīr al-ishārī al-fayḍī</i>
2	Relasi dengan makna zahir	Asadī Nasab	Tafsir sufi sesuai makna zahir
			Tafsir sufi tidak sesuai makna zahir dan tidak bertentangan
			Tafsir sufi bertentangan dengan makna zahir
3	Sistematika penulisan	Asadī Nasab	Tanpa menyebutkan makna zahir, namun penulis mengakui keberadaan makna zahirnya
			Menjelaskan zahir ayat baru kemudian isyarat batinnya
			Makna zahir dan batin tercampur
4	Validitas metode	‘Alī al-Riḍā’ī	<i>al-tafsīr al-ishārī al-ṣaḥīḥ</i>
			<i>al-tafsīr al-ishārī ghairu al-ṣaḥīḥ</i>

¹⁵³ Muhammad ‘Alī al-Riḍā’ī al-Ashfahānī, *Manāḥij al-Tafsīr wa Ittijāhātuḥu*, hal.

¹⁵⁴ Muhammad ‘Alī al-Riḍā’ī al-Ashfahānī, *Manāḥij al-Tafsīr wa Ittijāhātuḥu*, hal.

BAB IV

EPISTEMOLOGI ḤAQĀIQ AL-TAFSĪR

Bab ini merupakan kajian inti penelitian, yaitu sebagai bab penganalisisan masalah yang sedang dikaji. Sehingga pada kesempatan ini akan dijelaskan aspek-aspek epistemologi tafsir sufi yang ada dalam *Ḥaqāiq al-Tafsīr*. Ini bertujuan untuk mengetahui bagaimanakah epistemologi yang diterapkan al-Sullamī pada karyanya tersebut. Namun sebelum membahas tentang epistemologi *Ḥaqāiq al-Tafsīr*, terlebih dahulu penulis melakukan analisis terhadap kitab tersebut apakah dapat diterima sebagai kitab tafsir atau tidak. Di samping itu akan dijelaskan juga pandangan para tokoh tafsir dalam menilai kitab tersebut.

A. Kontroversi Ḥaqāiq al-Tafsīr

1. Pandangan Para Pakar

Sebagaimana telah dijelaskan pada bab sebelumnya bahwa keberadaan tafsir sufi telah menuai pro-kontra dari kalangan pakar ilmu Alquran, sehingga menjadi sebuah keharusan dalam melihat posisi *Ḥaqāiq al-Tafsīr* dalam pandangan mereka. Menurut Abū Abdullāh al-Dhahabī, kitab tersebut merupakan kitab yang mengandung penyelewengan dan *qarāmīṭah*.

¹ Hal senada juga dinyatakan oleh al-Suyūṭī dalam kitabnya, *Ṭabaqāt al-Mufasssīrīn*, sesungguhnya kitab *Ḥaqāiq al-Tafsīr* di dalamnya mengandung bidah sehingga ia diklasifikasikan sebagai tafsir tidak terpuji (tercela).²

Ḥaqāiq al-Tafsīr, di dalamnya mengandung ungkapan-ungkapan para sufi, salah satunya adalah Imam Ja'far al-Ṣādiq, bahkan penulisan karya tersebut bertolak padanya. Oleh karenanya, Ibnu Taimiyah menilai apa yang dinukil al-Sullamī dari Imam Ja'far adalah suatu kedustaan atasnya, sebagaimana telah dilakukan orang-orang selainnya.³ Bahkan ada juga yang menilai al-Sullamī sebagai *muhadith*

¹ Shams al-Dīn al-Dāwūdī, *Ṭabaqāt al-Mufasssīrīn*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1983), jil. 2, hal. 143

² Muḥammad Ḥusain al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, (Kairo: Maktabah Wahbah, t.t), jil. 2, hal. 285

³ Muḥammad Ḥusain al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, hal. 286, lihat: Muḥammad Hādī Ma’rifah, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn fī Ṭhaubīhi al-Qashīb*, (Mashad: al-Jāmi’ah ar-Riḍawiyah li al-Ulūm al-Islāmiyah, 1426 H), jil. 2, hal. 965

yang bekerja sebagai pembuat hadis-hadis bagi kalangan sufi. Karenanya apa yang ada dalam *Ḥaqāiq al-Tafsīr* tidak boleh dipercaya sebab sebagiannya terdapat perkataan dari ulama zindik.⁴ Di antara kecaman yang ditujukan pada kitab tersebut, kecaman paling keras berasal dari Ibnu Ṣalāḥ, ia menukil dari al-Wāḥidī bahwa al-Sullamī telah menyusun kitab *Ḥaqāiq al-Tafsīr*, jika ia mengakuinya sebagai kitab tafsir maka sesungguhnya ia telah kufr.⁵

Meski menuai banyak kecaman dan hujatan atas karyanya, namun sebagian pakar dan peneliti juga ada yang menanggapinya dengan positif, bahkan memberikan sanggahan atas tuduhan-tuduhan yang dinilai tanpa argumentasi mendasar. Abrar menjelaskan dalam disertasinya, kritikan-kritikan tersebut pada dasarnya tidak dapat dibenarkan, sebab yang mereka kritik atas dua hal:⁶ (1) terkait kredibilitas al-Sullamī dalam periwayatan, dan (2) pemikiran sufi al-Sullamī yang terefleksi pada kitab *Ḥaqāiq al-Tafsīr*.

Pertama, untuk menyanggah kredibilitas periwayatan, Abrar membantahnya dengan kualitas al-Sullamī sebagai pakar dalam ilmu hadis. Kemampuannya dapat dibuktikan dengan banyaknya periwayat hadis yang berguru kepadanya, termasuk al-Ḥākim, pengarang kitab *al-Mustadrak*.

Kedua, kritikan atas kitab *Ḥaqāiq al-Tafsīr*, seperti halnya dalam menanggapi pernyataan dari Ibnu Ṣalāḥ terkait klaim tafsir atas kitab al-Sullamī, padahal dalam mukadimah kitab tersebut al-Sullamī tidak menyatakan tulisannya sebagai sebuah kitab tafsir, akan tetapi kumpulan isyarat-isyarat tersembunyi yang diungkapkan para *sufi* atas ayat-ayat Alquran, yangmana isyarat tersebut tampak pada mereka melalui penyingkapan yang Allah bukakan bagi mereka.⁷ Begitu juga kritikan Ibnu Taimiyah yang menolak kitab tersebut dengan alasan

⁴ Shams al-Dīn Muḥammad bin Aḥmad al-Dhahabī, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, (Beirut: Muassasah ar-Risālah, 1983), cet. 1, jil. 17, hal. 252

⁵ 'Abu 'Abd al-Rahmān al-Sullamī, *Ḥaqāiq al-Tafsīr*, dalam mukaddimah *pentahqīq* Sayyid 'Imrān, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2001), jil. 1, hal. 11, lihat: Shams al-Dīn Muḥammad bin Aḥmad al-Dhahabī, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, hal. 255, lihat juga: Muḥammad Ḥusain al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, hal. 286, lihat juga: Muḥammad Hādī Ma'rifāh, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn fī Thaūbihi al-Qashīb*, hal. 264

⁶ Arsyad Abrar, *Epistemologi Tafsir Sufi: Studi terhadap Tafsir al-Sullamī dan al-Qushayrī*, (Paska Sarjana: UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2015), hal. 66-67

⁷ 'Abu 'Abd al-Rahmān al-Sullamī, *Ḥaqāiq al-Tafsīr*, jil. 1, hal. 19-20

banyaknya riwayat dusta yang dinisbatkan kepada Imam Ja'far. Penolakan tersebut pada dasarnya karena kekhawatiran adanya ajaran syiah yang diadopsi oleh al-Sullamī. Padahal fokus al-Sullamī bukan pada riwayat sekterian akan tetapi lebih pada perkataan Imam Ja'far sebagai tokoh sufi. Bahkan secara umum ketokohan Imam Ja'far dalam sejarah esoteris Alquran telah diakui, baik dari syiah ataupun sufi.⁸ Sebab Imam Ja'far sangat berperan dalam mempertemukan ajaran spiritual sufi dan spiritual syiah,⁹ di samping itu banyak jalur sufi sebelum sampai ke sahabat dan kemudian ke Rasulullah Saw biasanya melalui Imam Ja'far.¹⁰ Sehingga kritikan Ibnu Taimiyah tertolak, di samping itu al-Sullamī yang notabene sebagai pakar hadis tentu dapat menyeleksi hadis-hadis yang *da'if* dari yang *ṣahīh*.¹¹

Dari penjelasan di atas dapat dipahami bahwa komentar-komentar yang ditujukan kepada karya-karya sufi terkait pemahaman mereka terhadap Alquran adalah penilaian secara subjektif dari pakar ilmu Alquran. Demikian ini karena pada pihak lain, yaitu para sufi tidak menyatakan apa yang mereka tulis terkait pemahaman suatu ayat sebagai hasil dari proses penafsiran. Bahkan sebagian sufi secara jelas menyatakan bahwa apa yang mereka tulis bukan bagian dari tafsir Alquran, melainkan takwil suatu ayat ataupun pemahaman terhadap *lawāzim al-kalām*.¹² Sehingga terjadinya kesalahpahaman antara pakar ilmu Alquran (baca: ilmu tafsir) dengan para sufi tidak dapat terhindari, bahkan berlanjut pada penilaian diterima atau ditolaknya karya tersebut dengan tolok ukur kajian tafsir itu sendiri. Yang kemudian oleh pakar tafsir karya-karya tersebut diklasifikasikan sebagai tafsir sufi atau dikenal dengan istilah tafsir *ishārī*.

⁸ Abdurrahman Habil, *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam: Tafsir-Tafsir Esoteris Tradisional al-Quran*, diterjemahkan oleh: Rahmani Astuti, (Bandung: Mizan, 2002), cet. 1, hal. 39

⁹ Abdul Muahaya, *Warisan Agung Tasawuf: Pemberhentian Spiritual dan Pesan Suci Tasawuf al-Niffari dalam Kitab al-Mawāqif*, (Jakarta: Sadra Press, 2015), cet. 1, hal. 82

¹⁰ Seperti pada tarekat naqsyabandiyah, lihat: Aboebakar Atjeh, *Pengantar Ilmu Tarekat*, (Solo: Ramadhani, 1988), cet. 5, hal. 98

¹¹ Muḥammad Ḥusain al-Dhahabī, *al-tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, hal. 286

¹² Muhammad 'Alī al-Riḍā'ī al-Ashfahānī, *Manāhij al-Tafsīr wa Ittijāhātu: Dirāsah Muqāranah fī Manāhij Tafsīr al-Qurān*, (Beirut: Markaz al- Hadharah li Tanmiyah al-Fikr al-Islāmī), hal. 264, lihat juga pada mukadimah tafsir Ibn 'Arabī: Muḥyiddīn Ibn 'Arabī, *Tafsīr Ibn 'Arabī*, (Beirut: Dār Ihya' al-turāth al-'Arabī, 2001), cet. 1, jil. 1, hal.6

Selanjutnya, dengan disusunnya metode tafsir sufi sehingga karya-karya sufi atas ayat Alquran dimasukan pada klasifikasi tersebut, supaya dapat dinilai validitasnya sebagai kitab tafsir. Hal ini berdampak pada kecacatan atau tidak validnya tafsir sufi sebagai kitab tafsir dan mendapat predikat sebagai tafsir yang tercela. Seperti halnya yang dilakukan al-Riḍā'ī dalam menilai tafsir ishārī, baik yang *nazarī* ataupun *ḥaqīqī* sebagai tafsir *ghairu ṣaḥīḥ*.

Dengan demikian, penilaian negatif atas karya al-Sullamī yang telah disebutkan sebelumnya sangat wajar terjadi manakala *Ḥaqāiq al-Tafsīr* diklasifikasikan sebagai kitab tafsir dan dikaji berdasarkan kaidah-kaidah tafsir pada umumnya. Padahal sebagaimana diklarifikasi oleh pen-*taḥqīq* kitab tersebut, Sayyid 'Imrān dalam menanggapi komentar al-Wahidī terkait penisbatan kufr terhadap al-Sullamī apabila mengakui *Ḥaqāiq al-Tafsīr* sebagai kitab tafsir, secara jelas ia mengatakan bahwa al-Sullamī tidak menyatakan kitabnya sebagai kitab tafsir. Begitupun dalam mukadimahya tidak ditemukan ungkapan al-Sullamī yang menyatakan hal serupa, bahkan mengenai penamaan kitabnya juga tidak dijelaskan.

Bisa jadi salah satu alasan mengapa pengkajian *Ḥaqāiq al-Tafsīr* dengan bahan kajian ilmu tafsir karena kitab tersebut berisi penjelasan-penjelasan terhadap ayat Alquran serta penamaannya juga menggunakan istilah tafsir. Sehingga masih butuh pada penelusuran terkait pandangan dan penamaan al-Sullamī atas kitabnya tersebut, apakah sebagai sebuah kitab tafsir atau bukan.

2. Problematika *Ḥaqāiq al-Tafsīr*

Adalah sebuah tradisi ulama dahulu dalam menuliskan suatu karya kemudian dinisbatkan kepada gurunya, terlebih kaum sufi yang keilmuannya *taqlīd* kepada guru (*murshīd*).¹³ Bahkan ada juga ulama yang menulis tentang penjelasan ayat-ayat Alquran secara terpisah dan kemudian dihimpun menjadi suatu kitab dengan nama *Tafsīr al-Qurān*

¹³ Dapat ditemukan beberapa kitab yang ditulis seorang murid dan dinisbatkan kepada gurunya, seperti pada kitab tafsir Ibn Arabī yang ternyata karya al-Kashanī. Atau tafsir al-Tustarī yang aslinya adalah tulisan muridnya yang diambil dari perkataan-perkataan al-Tustarī, sehingga kitab tersebut dinisbatkan padanya. Lihat: Abū Muḥammad Sahl bin Abdullāh al-Tustarī, *Tafsīr al-Tustarī*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1423 H), jil. 1, hal. 8; Suteja, *Tasawuf Lokal: Mencari Akar Tradisi Tasawuf Indonesia*, (Cirebon: Pangger Publishing, 2016), cet. 2, hal. 5

al-Karīm oleh orang-orang setelahnya, seperti yang terjadi pada kitab tafsir Mullā Ṣadrā.¹⁴ Lalu bagaimanakah dengan *Ḥaqāiq al-Tafsīr*? Ada kemungkinan penamaannya bukan berasal dari al-Sullamī, melainkan orang-orang setelahnya. Karena tidak ada keterangan khusus mengenai itu di dalamnya, hanya saja ada istilah *Ḥaqāiq* yang ditemukan pada mukadimahnyanya. Namun menurut catatan al-Dhahabī dalam *Siyar A'lām al-Nubalā'* ditemukan perkataan al-Sullamī terkait kitabnya *Ḥaqāiq al-Tafsīr* sebagai berikut:

Tatkala kami sampai di Baghdad, syekh Abū Ḥāmid al-Isfarāyīnī berkata kepadaku: aku ingin melihat kitab *Ḥaqāiq al-Tafsīr*, lalu akupun memberikannya. Kemudian dia membacanya dan memintaku untuk menjelaskan, dan akupun diberikan mimbar untuk itu.¹⁵

Selanjutnya ia juga menceritakan perjalanannya ke Hamadan dan bertemu dengan penguasa setempat yang berminat terhadap tulisannya (*Ḥaqāiq al-Tafsīr*), kemudian dibuatkannya salinan kitab tersebut. Begitu juga terjadi pada muridnya, al-Khashāb ketika ia ke Mesir banyak orang yang berminat pada kitab tersebut. Dengan demikian catatan tersebut menunjukkan bahwa *Ḥaqāiq al-Tafsīr* telah dikenal dari masa al-Sullamī, namun sayangnya al-Dhahabī tidak menyebutkan sumber yang dirujuk dari pernyataan tersebut. Sehingga belum ada bukti kuat bahwa penamaan *Ḥaqāiq al-Tafsīr* berasal dari al-Sullamī¹⁶ dan tidak pula dapat dipungkiri popularitas kitab tersebut di masyarakat. Ini menunjukkan keberadaan *Ḥaqāiq al-Tafsīr* diterima dan dipelajari sebagai rujukan dalam memahami ayat-ayat Alquran.

Selain menuliskan komentar-komentar sufi atas suatu ayat dalam *Ḥaqāiq al-Tafsīr*, al-Sullamī memberikan ulasan tambahan pada karya baru, yaitu *Ziyādāt Ḥaqāiq al-Tafsīr*. Kitab tersebut berisi komentar sufi secara ringkas, hanya berkedudukan sebagai pelengkap bagi karya sebelumnya. Sebagai kitab pelengkap, sudah selazimnya al-Sullamī membahas kitab utamanya dalam mukadimah *Ziyādāt Ḥaqāiq al-Tafsīr*. Dari situlah penulis menemukan pernyataan langsung al-

¹⁴ Mullā Ṣadrā, *Tafsīr al-Qurān al-Karīm*, (Qum: Bīdār, 1379 H), jil. 1 cet. 3, hal. 94-95

¹⁵ Shams al-Dīn Muḥammad bin Aḥmad al-Dhahabī, *Siyar A'lām al-Nubalā'*, jil. 17, hal. 248

¹⁶ Menurut al-Dhahabī, penamaan *Ḥaqāiq al-Tafsīr* dilakukan oleh orang-orang setelah al-Sullamī. ini berarti nama tersebut bukan berasal dari penulisnya. Lihat: Muḥammad Ḥusain al-Dhahabī, *al-tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, hal. 285

Sullamī terkait penamaan kedua karyanya tersebut, *Ḥaqāiq al-Tafsīr* dan *Ziyādāt Ḥaqāiq al-Tafsīr*.¹⁷

Dengan ditemukannya bukti akan penamaan kitab *Ḥaqāiq al-Tafsīr* oleh al-Sullamī, maka secara tidak langsung ia mengakui kitabnya sebagai sebuah karya tafsir. Implikasi dari pengakuan tersebut pada akhirnya menjadikan pakar ilmu tafsir setelahnya melakukan kajian berdasarkan teori-teori dalam ilmu tafsir. Padahal menurut hemat penulis, yang dimaksud dengan *Ḥaqāiq al-Tafsīr* di sini adalah pemahaman hakikat-hakikat ayat-ayat Alquran oleh ahli hakikat. Sehingga kurang tepat manakala kitab tersebut dikaji berdasarkan ilmu tafsir. Begitu juga dengan komentar-komentar negatif yang ditujukan pada *Ḥaqāiq al-Tafsīr* terjadi manakala ada penyempitan makna tafsir pada masa setelahnya.

Padahal yang dimaksud tafsir oleh tokoh pada masa awal adalah dalam makna *lughawī* bukan yang telah dibakukan sebagai istilah disiplin ilmu tertentu. Ini terbukti pada masa awal Islam istilah tafsir dan takwil telah digunakan sebagai sebuah nama kitab yang berkaitan dengan setiap penjelasan ayat-ayat Alquran, seperti: *Ma'ānī al-Qurān*, karya al-Farrā' yang mengkaji linguistik Alquran; sedangkan pemahaman sufistik terhadap Alquran oleh pengikut Sahl al-Tustarī disebut dengan *Tafsīr al-Qurān al-'Aẓīm*; dan Ibn Jarīr al-Ṭabarī menyebut kitab tafsirnya dengan nama *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āyāt al-Qurān*.¹⁸ Dengan adanya penyempitan makna tafsir, menjadikan tafsir terbatas pada aturan formal yang terikat pada pemahaman literal ayat dan mendapat pujian, sedang takwil sebaliknya. Sehingga menjadikan pemahaman sufi tidak dapat lagi dikatakan sebagai upaya penafsiran Alquran.

B. Epistemologi Ḥaqāiq al-Tafsīr

Telah disebutkan bahwa yang dimaksud dengan epistemologi tafsir sufi adalah seluruh proses yang digunakan mufasir dalam memahami maksud ayat-ayat Alquran. Adapun aspek-aspek di dalamnya meliputi:

¹⁷ 'Abu 'Abd al-Rahmān al-Sullamī, *Ziyādāt Ḥaqāiq al-Tafsīr*, (Beirut: Dār al-Mashriq, 1995), cet. 1, hal. 1

¹⁸ Anwar Syarifuddin, *Menimbang Otoritas Sufi dalam Menafsirkan al-Quran*, (Jurnal Studi Agama dan Masyarakat, vol. 1, no. 2, 2004), hal. 7

1. Sumber Penafsiran

Sumber penafsiran merupakan salah satu faktor yang mempengaruhi munculnya aneka ragam metode tafsir. Dengan merujuk pada sumber yang berbeda maka metode penafsiranpun akan berbeda, misalnya ketika mufasir banyak merujuk pada Alquran dan hadis dalam menafsirkan suatu ayat maka akan melahirkan metode tafsir *bi al-ma'thūr* atau ketika lebih mengoptimalkan peran akal maka yang ada adalah metode *aqlī* atau *ijtihādī*.¹⁹ Begitu juga dalam metode *ishārī* yang menjadikan pengalaman spiritual (*mukāshafah*) sebagai sumber rujukan.

Mengkaji sumber tafsir sufi dalam *Ḥaqāiq al-Tafsīr* berarti erat kaitannya dengan dua hal, yaitu sumber pengetahuan sufi dan sumber (bahan utama) yang digunakan sufi dalam memahami ayat-ayat Alquran. Pengetahuan sufi sebagaimana telah dijelaskan pada bab sebelumnya adalah berupa *mukāshafah*, namun demikian tidak semua sufi menjadikan hasil *mukāshafah*-nya sebagai sumber dalam menafsirkan Alquran.

Dari klasik hingga kontemporer ini tafsir sufi mengalami perkembangan, meskipun tidak semarak perkembangan tafsir lainnya. Perkembangan inipun mencakup pada aspek sumber penafsirannya. Hal ini dapat dibuktikan dengan keberadaan literatur tafsir sufi dari yang tertua (tafsir al-Tustarī) hingga tafsir sufi terbaru. Perkembangan ini berbanding lurus dengan kemajuan ilmu tasawuf itu sendiri, ditandai dengan lahirnya dua aliran dalam tasawuf, *nazarī* dan *'amalī*.

Basis dari tafsir sufi adalah sumbernya yang berupa *mukāshafah*. Hal ini oleh al-Dhahabī dan Riḍā'ī kurang dijelaskan dalam pembahasan tafsir sufi mereka. Padahal apabila merujuk pada literatur-literatur tafsir sufi, maka ditemukan dua jenis penyingkapan, baik milik pribadi penafsir ataupun milik orang lain, dan demikian itu tidak membatalkan predikatnya sebagai tafsir sufi. Sebab banyak tafsir sufi yang masih mempertahankan tradisi keilmuan secara lisan dari satu generasi ke generasi setelahnya,²⁰ terlebih dalam tasawuf hubungan antara guru dengan murid sangat dekat secara spiritual dan ketaatan

¹⁹ Muhammad Shodiq, *metode Manthiqi: Logika Kontekstual-Integratif Tafsir Alquran*, (Jakarta: Sadra Press, 2019), cet. 1, hal. 109-110

²⁰ Abdurrahman Habil, *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam*, hal. 32

murid terhadap guru sangat kuat. Sehingga sangat memungkinkan seorang murid merujuk gurunya sebagai sumber dalam memahami ayat-ayat Alquran.

Dengan demikian berdasarkan sumbernya, tafsir sufi terbagi menjadi dua macam: (1) tafsir sufi yang bersumber pada pendapat dan hasil *mukāshafah* pribadi mufasir atau dengan sumber primer, seperti: *Tafsīr al-Qurān al-Karīm*, karya Mullā Ṣadrā; dan (2) tafsir sufi yang bersumber dari pendapat dan hasil *mukāshafah sufi* lainnya atau dengan sumber sekunder, seperti: *Tafsīr al-Qurān al-‘Aẓīm* atau dikenal dengan *Tafsīr al-Tustarī*.

Selain kedua jenis sumber tersebut, para penafsir sufistik kadang menggabungkan dua sumber dalam sebuah karyanya, seperti pada tafsir al-Qushayrī. Sehingga menciptakan sumber ketiga pada tafsir sufi, yaitu (3) sumber gabungan, yaitu sumber primer dan sumber sekunder.

Adapun penelitian ini, yaitu *Ḥaqāiq al-Tafsīr* oleh para pakar seperti, al-Dhahabī, Hādī Ma’rifah, dan al-Riḍā’ī diklasifikasikan sebagai tafsir sufi.²¹ Pengklasifikasian tersebut menurut penulis karena beberapa hal: (1) al-Sullamī sebagai guru tasawuf; (2) kitab tersebut berisi perkataan para *sufi*; (3) konten dalam kitab tersebut mengisyaratkan makna batin Alquran. Dalam pembahasan sumber penafsiran, *Ḥaqāiq al-Tafsīr* sebagaimana dalam mukadimah, al-Sullamī menyatakan bahwa banyaknya ulama yang membahas makna zahir Alquran, baik masalah faidah-faidah dalam Alquran, *i’rāb*, *nasikh-mansūkh*, hukum-hukum, dan sebagainya sehingga ia berupaya mengumpulkan perkataan para *sufi* yang berkaitan dengan makna batin Alquran. Pemahaman tentang batin tersebut diperoleh dari hasil *mukāshafah* para sufi yang ia nukilkan.²² Dari pernyataan tersebut dapat dipahami bahwa al-Sullamī menjadikan perkataan *sufi* sebelumnya, sebagai sumber tafsirnya, baik berupa teks tulis ataupun lisan yang ia peroleh dari guru-gurunya.

²¹ Muḥammad Hādī Ma’rifah, *al-tafsīr wa al-Mufasssīrūn fī Thaubihi al-Qashīb*, jil. 2, hal. 963, lihat: Muḥammad Ḥusain al-Dhahabī, *al-tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, jil. 2, hal. 284, lihat: Muḥammad ‘Alī al-Riḍā’ī al-Ashfahānī, *Manāhij al-Tafsīr wa Ittijāhātuḥu: Dirāsah Muqāranah fī Manāhij Tafsīr al-Qurān*, hal. 295

²² ‘Abu ‘Abd al-Rahmān al-Sullamī, *Ḥaqāiq al-Tafsīr*, jil. 1, hal. 10

Dengan membaca kitab tersebut, tentu dengan mudah diketahui sejumlah sufi yang dijadikan sumber rujukan. Namun dalam tafsirnya, al-Sullamī tidak menyebutkan seluruh nama-nama sufi yang dirujuk, hanya 100 nama sufi yang ia sebutkan.²³ Di antara nama-nama yang dirujuk adalah Abū al-Qāsim al-Hākīm, al-‘Abbās bin ‘Aṭā’, al-Junaid, Abū Bakar bin Ṭāhir, Maṣṣūr bin Abdullah, al-Ḥusain bin Maṣṣūr, Imam Ja’far al-Šādiq, dan lainnya. Sedangkan untuk sumber lainnya kadang disebut dengan merujuk tempat, seperti قَالَ الْعِرَاقِيِّينَ atau قَالَ

كَادَ الْبَغْدَادِيِّينَ kadang juga hanya dengan kata قِيلَ atau قَالَ.²⁴ Di samping nukilan dari para *sufi*, sumber lain yang menjadi rujukan adalah hadis Nabi dan juga hadis qudsi.²⁵

Dalam tafsirnya, selain menggunakan sumber-sumber yang telah disebutkan di atas, pada beberapa ayat kadangkala al-Sullamī menafsirkannya berdasarkan *mukāshafah* pribadi, meski hanya sedikit.²⁶ Sehingga ini menunjukkan ketidakkonsistenan al-Sullamī antara pengakuannya pada mukadimah kitab dengan fakta penafsirannya. Untuk itu pada dasarnya sumber yang digunakan al-Sullamī dalam kitabnya, *Ḥaqāiq al-Tafsīr* adalah sumber gabungan dari pendapat dan *mukāshafah* pribadi (sumber primer) serta pendapat dan *mukāshafah sufi* lainnya (sumber sekunder).

2. Metode Tafsir

Seperti yang telah disebutkan sebelumnya bahwa metode tafsir bergantung pada sumber yang dijadikan rujukan dalam memahami ayat Alquran dan cara yang digunakan mufasir dalam menjelaskan suatu ayat. Berdasarkan teori yang ada terdapat perbedaan pendapat terkait metode tafsir. Menurut al-Farmāwī, metode tafsir terdiri dari empat; *tahlīlī*, *ijmalī*, *muqāran*, dan *mawḍū’ī*. Sedangkan metode dalam pandangan al-Riḍā’ī, metode tafsir terbagi dua; *nāqis* dan *jāmi’*.

²³ T. Mairizal, *Penafsiran dengan Pendekatan Ishārī: Kajian terhadap Kitab Ḥaqāiq al-Tafsīr Karya Abū ‘Abd al-Rahmān al-Sullamī*, (Paska Sarjana: UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2008), hal. 49

²⁴ ‘Abu ‘Abd al-Rahmān al-Sullamī, *Ḥaqāiq al-Tafsīr*, jil. 1, hal. 55

²⁵ ‘Abu ‘Abd al-Rahmān al-Sullamī, *Ḥaqāiq al-Tafsīr*, jil. 1, hal. 149

²⁶ Ada beberapa penafsiran pribadinya, di antaranya lihat pada: ‘Abu ‘Abd al-Rahmān al-Sullamī, *Ḥaqāiq al-Tafsīr*, jil. 1, hal. 32, 35, 71

Di sini peran metode tafsir sangat penting dalam mencapai tujuan penafsiran dan menjaganya dari penyimpangan, sehingga sebelum menafsirkan Alquran, mufasir terlebih dahulu harus menentukan metode yang akan digunakan agar terbebas dari penyimpangan.²⁷

Dalam pembahasan tafsir sufi, masalah yang paling sering muncul adalah metode tafsir, khususnya menyoal aspek zahir dari Alquran. Padahal apabila menilik pada kitab-kitab esoterik, sesungguhnya di dalamnya juga mengandung aspek eksoteriknya, seperti: bahasa, hukum, ataupun sejarah.²⁸ Bahkan dalam tafsir yang murni esoterik, bukan berarti penulis menafikan keberadaan makna literalnya, justru karena banyaknya tafsir eksoterik sehingga mereka perlu menampilkan makna lain dari Alquran atau aspek esoterik, ini berarti secara implisit mereka mengakui zahir Alquran. Ada juga yang sebelum menulis tafsir sufi terlebih dahulu menuliskan tafsir eksoterik, seperti yang dilakukan oleh al-Qushayrī²⁹ yang lebih dahulu menuliskan tafsir dengan *manhaj* yang biasa digunakan para tokoh (eksoterik) dalam kitabnya *al-Taysīr fī al-Tafsīr*.³⁰

Adapun dalam kajian *Haqāiq al-Tafsīr* secara eksplisit al-Sullamī menyatakan tulisannya berupa kumpulan perkataan para sufi sebelumnya. Sehingga metode yang tampak adalah murni esoterik. Hal ini berdampak pada banyaknya pemahaman sufistik terhadap suatu ayat yang beragam, sebab masing-masing sufi memiliki *kashf* yang berbeda, bergantung pada *maqām*-nya. Untuk memahami metode yang digunakan al-Sullamī dapat diperoleh dengan mengkaji mukadimah kitabnya dan beberapa penafsiran di dalamnya.

Pada mukadimah *Haqāiq al-Tafsīr*, salah satu faktor yang menjadi pijakan al-Sullamī dalam mengumpulkan perkataan para sufi adalah adanya riwayat tentang adanya makna zahir, batin, *ḥad*, dan *maṭla*’ pada setiap ayat.³¹ Namun faktanya banyak tokoh yang lebih

²⁷ Muhammad ‘Alī al-Riḍā’ī al-Ashfahānī, *Manāhij al-Tafsīr wa Ittijāhātuḥu: Dirāsah Muqāranah fī Manāhij Tafsīr al-Qurān*, (Beirut: Markaz al- Ḥadharah li Tanmiyah al-Fikr al-Islāmī), hal. 16

²⁸ Abdurrahman Habil, *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam*, hal. 55

²⁹ Abdurrahman Habil, *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam*, hal. 54

³⁰ Husnul Hakim, *Ensiklopedi Kitab-Kitab Tafsīr: Kumpulan Kitab-Kitab Tafsīr dari Masa Klasik sampai Masa Kontemporer*, (Depok: Lingkar Studi al-Quran, 2013), cet. 1, hal. 30

³¹ ‘Abu ‘Abd al-Rahmān al-Sullamī, *Haqāiq al-Tafsīr*, jil. 1, hal. 23

cenderung pada kajian zahir Alquran. Kemudian ia berinisiatif untuk mengumpulkan perkataan-perkataan para *sufi* yang berhubungan dengan ayat-ayat Alquran. Salah satu yang menjadi rujukan utama adalah perkataan Imam Ja'far, karena tidak tertib sesuai urutan *muṣḥaf* sehingga ia menyusunnya kembali berdasarkan tertib surah yang ada pada *muṣḥaf*. Selain Imam Ja'far, ia juga mengumpulkan perkataan *sufi* lainnya dan menempatkannya pada ayat-ayat yang bersesuaian.³² Meskipun ia terinspirasi dari riwayat yang menunjukkan levelitas makna Alquran, namun dalam tafsirnya al-Sullamī tidak memberikan klasifikasi terkait levelitas makna pada masing-masing ayat yang ia tafsirkan. Sehingga sulit bagi pembaca karyanya untuk mengetahui level makna yang dimaksud dalam tafsirannya.

Setelah mengetahui upaya al-Sullamī dalam menyusun karyanya, maka akan ditemukan isi dari kitabnya berupa nukilan-nukilan seperti dalam tradisi kitab hadis. Pada dasarnya karya demikian itu sering terjadi pada para tokoh, mereka menjadikan karya-karya sebelumnya berinteraksi satu sama lain sehingga dapat menciptakan satu pemahaman baru terhadap suatu objek.³³ Biasanya metode seperti itu digunakan sebagai bahan dukungan atau bahan kritikan, seperti dalam tafsir *al-Amthāl* ketika al-Shīrāzī menafsirkan QS. al-Falaq, ia mengutip kitab tafsir sebelumnya atau pandangan lain dan kemudian memberikan kritikan.³⁴ Hal serupa juga terdapat pada tafsir al-Qushayrī, dalam menafsirkan QS. al-taubah (9): 119. Setelah menguraikan maksud ayat tersebut kemudian ia menukilkan pandangan lain terkait kata *al-ṣādiqīn* dan pada akhirnya memberikan kesimpulan, yang menunjukkan adanya penyatuan pandangan dari al-Qushayrī.³⁵

Berbeda dengan al-Sullamī yang tidak berupaya mengkolaborasikan masing-masing nukilan dengan pandangan pribadinya. Pada setiap ayat yang ditafsirkan, ia hanya menampilkan beberapa pandangan para *sufi* tanpa memberikan uraian tertentu, seperti dalam menafsirkan QS. Maryam (19):1; *كهيص*, menurut

³² 'Abu 'Abd al-Rahmān al-Sullamī, *Haqāiq al-Tafsīr*, jil. 1, hal. 20

³³ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia*, hal. 228

³⁴ Nāṣir Makārim al-Shīrāzī, *al-Amthāl fī Tafsīr Kitāb Allāh al-Munzal*, jil. 15, hal.

Ibrāhīm bin Shayban *kāf* berarti Allah mencukupi kebutuhan ciptaan-Nya, *ha*’ adalah Allah sebagai petunjuk, *ya*’ menunjukkan Allah menetapkan kebaikan dan rizki setiap ciptaan, *ain* mengisyaratkan Allah Maha Mengetahui, dan *ṣād* menunjukkan janji Allah benar.³⁶ Setelah menukil pandangan tersebut, kemudian al-Sullamī menampilkan pandangan Ibn ‘Atā’ tanpa ada penggabungan atau penjelasan terkait maksudnya.

Contoh lainnya adalah dalam menafsirkan QS. al-Jin (72): 21. Ayat tersebut ditafsirkan dengan menukil perkataan al-Junayd dan Ibn ‘Atā’ tanpa ada penjelasan tentang keterkaitan ayat tersebut dengan nukilan keduanya.³⁷ Penafsiran seperti itu banyak ditemukan dalam kitab tafsir al-Sullamī, hal ini sejalan dengan apa yang telah disampaikan pada mukadimah kitabnya. Karena menyandarkan penafsiran terhadap perkataan sufi lainnya, akibat dari itu adalah tidak semua ayat ia tafsirkan.

3. Validitas Tafsir

Dalam menentukan validitas kebenaran suatu pengetahuan dapat dilakukan dengan beberapa teori kebenaran yang ada. Begitu juga dengan *Ḥaqāiq al-Tafsīr* yang dinilai sebagai tafsir sufi. Menurut beberapa pakar ilmu Alquran, seperti al-‘Ak, Quraish Shihab, al-Dhahabī, dan Riḍā’ī mereka menyusun beberapa persyaratan tertentu sebagai tolok ukur validitas tafsir sufi sebagaimana penjelasan pada bab sebelumnya.

Namun seiring berkembangnya ilmu tafsir, pemahaman kaum sufi atas Alquran kemudian diklasifikasikan ke dalam tafsir *ishārī* dengan syarat-syarat tertentu yang berbeda dengan tafsir secara umum. Berdasarkan syarat tersebut, untuk mengukur kevalidan *Ḥaqāiq al-Tafsīr* sebagai kitab tafsir dapat diuji dengan syarat yang ada. *Pertama*, meski al-Sullamī menyatakan kitabnya berisi kumpulan perkataan ahli hakikat, bukan berarti ia mengingkari makna zahir ayat. Hal ini dapat

³⁶ ‘Abu ‘Abd al-Rahmān al-Sullamī, *Ḥaqāiq al-Tafsīr*, jil. 1, hal. 420

³⁷ ‘Abu ‘Abd al-Rahmān al-Sullamī, *Ḥaqāiq al-Tafsīr*, jil. 2, hal. 354,

قُلْ إِنِّي لَا أَمْلِكُ لَكُمْ ضَرًّا وَلَا رَشَدًا

قال الجنيد: كَيْفَ أَمْلِكُ لَكُمْ شَيْئًا وَ أَنَا عَاجِزٌ أَنْ أَمْلِكُكُمْ لِنَفْسِي إِلَّا مَا مَلَكَتْهُ

قال ابن عطاء: لَا أَمْلِكُ لِمَنْ يُحَقِّقُ فِي الْإِيمَانِ ضَرًّا وَلَا لِمَنْ يُحَقِّقُ فِي الْكُفْرِ رُشَدًا

dilihat dalam menafsirkan QS. al-Baqarah (2): 208. يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً. Kata *as-silmi* menurut Junaid diartikan sebagai kerelaan terhadap segala ketentuan (الرِّضَا بِالْقَضَاءِ), yangmana secara bahasa kata tersebut selain berarti damai juga mengandung makna kepasrahan dan konsekuensi daripada arti pasrah adalah kerelaan. Sedangkan Ibn ‘Ata’ mengartikannya sebagai kepatuhan terhadap perintah dan menjauhi larangan (اتِّبَاعُ الْأَمْرِ وَاجْتِنَابُ النَّوَاهِي).³⁸ Di samping itu, al-Sullamī telah menyatakan secara jelas perihal penafsiran zahir yang telah banyak dilakukan oleh pakar ilmu zahir, ini berarti ia mengakui keberadaan tafsir zahir.

Kedua, tidak mengakui penafsirannya sebagai satu-satunya makna yang dimaksud. Sebagai buktinya dalam tafsir al-Sullamī tidak hanya mengutip satu perkataan *sufi*, bahkan dalam satu ayat tidak hanya menyebutkan satu nukilan namun beragam nukilan, seperti dalam menjelaskan ayat ibadah pada QS. al-Fātihah (1): 5. إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ, pada ayat tersebut setidaknya al-Sullamī mengutip sebanyak 13 nukilan, ada ibadah yang dimaksudkan adalah keikhlasan dan memohon pertolongan berupa penyingkapan rahasia-rahasia atau beribadah dengan ilmu (إِيَّاكَ نَعْبُدُ بِالْعِلْمِ) dan memohon pertolongan berdasarkan makrifat (وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ عَلَيْهِ بِالْمَعْرِفَةِ). Adapun di antara yang ia nukil adalah perkataan dari Junaid, Qāsim, Abū Ja’far al-Farghalī.³⁹ Dengan mengumpulkan beragam pemahaman menunjukkan bahwa al-Sullamī tidak membatasi makna tertentu bagi suatu ayat.

Ketiga, penafsirannya tidak bertentangan dengan syariat dan akal. Secara pribadi al-Sullamī termasuk pada tokoh sufi yang mengkritik para sufi yang lalai terhadap syariat.⁴⁰ Ini berarti ia sangat menekankan aspek syariat dalam mencapai suatu hakikat, sebagaimana dalam memahami QS. al-Māidah (5): 6 tentang kewajiban bersuci

³⁸ ‘Abu ‘Abd al-Rahmān al-Sullamī, *Haqāiq al-Tafsīr*, jil. 1, hal. 70

³⁹ ‘Abu ‘Abd al-Rahmān al-Sullamī, *Haqāiq al-Tafsīr*, jil. 1, hal. 36-38

⁴⁰ Kritikan al-Sullamī ini tercermin pada karyanya yang berjudul *Risālah fi Ghalatāt al-Šūfiyah*

sebelum menunaikan salat. Dalam penafsirannya, ia menukil dari Sahl al-Tustarī bahwa bersuci (*taharah*) tidak hanya sebatas menyucikan anggota badan, bahkan memiliki tujuh macamnya, salah satunya *tahārah* pengetahuan dari kebodohan. Selain Sahl, ia juga menukil perkataan Ibn ‘Aṭā’ bahwa yang Allah nilai dari seorang hamba adalah batinnya. Sebagaimana riwayat dari Rasulullah Saw: “*sesungguhnya Allah tidak melihat seseorang dari rupa ataupun perbuatannya, akan tetapi Dia melihat dari hatinya*”. Lebih lanjut, Ibn ‘Aṭā’ menjelaskan bahwa kesucian lahir dapat dilakukan melalui ber*wuḍu’* sesuai syariat sedangkan kesucian batin ditempuh dengan membersihkan hati dari penyakitnya, seperti hianat dan lain sebagainya.⁴¹ Ini menunjukkan selain pentingnya suci secara zahir namun kesucian batin lebih utama, mengingat manusia sebagai makhluk multi-dimensi tentunya perlu penyucian pada setiap dimensinya. Penafsiran demikian ini menunjukkan kesesuaian tafsir al-Sullamī dengan syariat dan juga tidak bertentangan dengan akal.

Keempat, adanya dalil pendukung dari syarak. Salah satu dari rukun Islam adalah kewajiban berpuasa pada bulan Ramadhan. Alquran menyebutkan kata yang berasal dari صَامَ sebanyak 13 kali dan tersebar dalam tujuh surah. Penyebutan tersebut mencakup puasa wajib dan jenis puasa lainnya. Hanya saja dalam tafsirnya, al-Sullamī menafsirkan dua ayat yang berkaitan dengan puasa, yaitu pada QS. al-Baqarah (2): 185 dan QS. al-Aḥzāb (33): 35.⁴² Allah Swt berfirman: فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ, dalam menafsirkan ayat tersebut, al-Sullamī menjelaskan makna dari perintah puasa tidak sebatas menahan makan dan minum, akan tetapi menahan diri dari hawa nafsu dan juga perbuatan sia-sia. Penafsiran ini didukung dengan penyebutan hadis dari Rasulullah Saw tentang orang yang sia-sia dalam puasanya.⁴³ Sedangkan dalam menjelaskan QS. al-Aḥzāb (33): 35 tentang orang-orang yang berpuasa, al-Sullamī menukil perkataan al-Qarmīsī yang

⁴¹ ‘Abu ‘Abd al-Rahmān al-Sullamī, *Ḥaqāiq al-Tafsīr*, jil. 1, hal. 171-172

⁴² T. Mairizal, *Penafsiran dengan Pendekatan Ishārī*, hal. 165

⁴³ Yang dimaksud adalah hadis berikut: رَبُّ صَائِمٍ حَظُّهُ مِنْ صِيَامِهِ الْجُوعُ, lihat: ‘Abu ‘Abd al-Rahmān al-Sullamī, *Ḥaqāiq al-Tafsīr*, jil. 1, hal. 70-71, lihat: hadis ke-1603, *kitāb as-Ṣaum*, al-Ḥākim, *al-Mustadrak ‘alā al-Ṣaḥīḥain*, ditahqīq oleh Muḥammad Maṭrajī, (Beirut: Dār al-Fikr, 2009), jil. 1, hal. 539

menyebutkan tiga tingkatan dalam puasa, yaitu: (a) puasa ruh dengan tidak banyak berangan-angan; (b) puasa akal dengan menahan hawa nafsu; dan (c) puasa tubuh dengan menahan diri dari makan dan minum.⁴⁴

Bahkan dalam memahami ayat cahaya (QS. an-Nūr (24): 35), al-Sullamī menukil perkataan sufi yang memahami ayat tersebut dari zahir kemudian batin ayat, seperti perkataan Ibn 'Aṭā' sebelum memahami ayat cahaya bagi kalangan 'urafā', ia menjelaskan makna cahaya secara zahir, yaitu sebagai 12 bintang-bintang yang menghiasi langit dunia. Adapun maksud ayat cahaya secara batin adalah 12 sifat yang menghiasi hati seorang 'ārif seperti; *dhihn, rajā', ḥayā', yaqīn, ma'rifah, baṣīrah, maḥabbah*, dan lainnya.⁴⁵ Di samping menampilkan makna zahir, al-Sullamī juga memberikan dalil syara' berupa hadis Rasulullah Saw.⁴⁶

Dengan terpenuhinya syarat-syarat di atas, sehingga *Ḥaqāiq al-Tafsīr* secara valid dapat diterima sebagai tafsir sufi dan berbagai kecaman yang telah disebutkan sebelumnya dengan sendirinya maka tertolak. Namun sebagai konsekuensi dari penyempitan makna tafsir sehingga tidak semua pemahaman sufi terhadap suatu ayat menjadi bagian tafsir, akan tetapi mereka menyebutnya sebagai takwil. Hal ini dimaksudkan untuk menghindari kesalahpahaman antara pakar tafsir dengan kaum sufi dalam memahami maksud Alquran.

Validitas *Ḥaqāiq al-Tafsīr* tersebut merupakan hasil dari analisis antara penafsiran di dalamnya dengan teori validitas tafsir sufi. Menurut Gerhard Bowering dan Paula Nwyia terdapat perbedaan riwayat Imam Ja'far dalam *Ḥaqāiq al-Tafsīr* dari kitab-kitab lainnya, seperti dalam tafsir al-Qummī dan tafsir 'Ayyāshī.⁴⁷ Sehingga untuk membahas valid tidaknya riwayat tersebut masih membutuhkan kajian

⁴⁴ 'Abu 'Abd al-Rahmān al-Sullamī, *Ḥaqāiq al-Tafsīr*, jil. 2, hal. 146

⁴⁵ 'Abu 'Abd al-Rahmān al-Sullamī, *Ḥaqāiq al-Tafsīr*, jil. 2, hal. 45. Perkataan Ibn 'Aṭā' ini serupa dengan penjelasan makna cahaya bagi kalangan awam, lihat: Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Mishkāh al-Anwār: Tafsīr Ayat Cahaya*, diterjemahkan oleh: Hasan Abrori dan Manshur Abadi, (Surabaya: Pustaka Progressif, 2002), cet. 2, hal. 36

⁴⁶ Hadis yang disebutkan menurut al-Ghazālī *isnādnya jayyid*, 'Abu 'Abd al-Rahmān al-Sullamī, *Ḥaqāiq al-Tafsīr*, jil. 2, hal. 45

⁴⁷ Farhana Mayer, *Spiritual Gems: The Mystical Quran Commentary Ascribed to Ja'far al-Ṣādiq as Contained in Sullamī's Ḥaqāiq al-Tafsīr*, (Kanada: Fons Vitae, 2011), hal. xxvii

lebih dalam terkait tolok ukur keabsahannya dengan teori lain, seperti *takhrīj* hadis sebagai pendekatan dalam menilai *ṣaḥīḥ* atau *da'īf*-nya suatu hadis. Sedangkan validitas hasil *mukāshafah* di dalamnya dapat diukur dengan prinsip-prinsip yang telah disebutkan pada bab sebelumnya (baca: bab iii), dengan logika dan disertai dukungan berupa dalil syarak.

C. Rekonstruksi Epistemologi Tafsir Sufi

Dari uraian epistemologi tafsir sufi pada *Ḥaqāiq al-Tafsīr* di atas terlihat bahwa pandangan *mainstream* yang ada, tidak menjelaskan epistemologi tafsir sufi secara terperinci, khususnya terkait pada sumber ataupun metode tafsir sufi. Oleh karenanya peneliti menggagas klasifikasi baru dalam kajian epistemologi tafsir sufi. Untuk menjelaskan perbedaan antara pandangan *mainstream* dengan pandangan yang peneliti temukan, maka dapat dilihat pada sajian gambar berikut ini:

Gambar 4.1: Pandangan *Mainstream* Epistemologi Tafsir Sufi

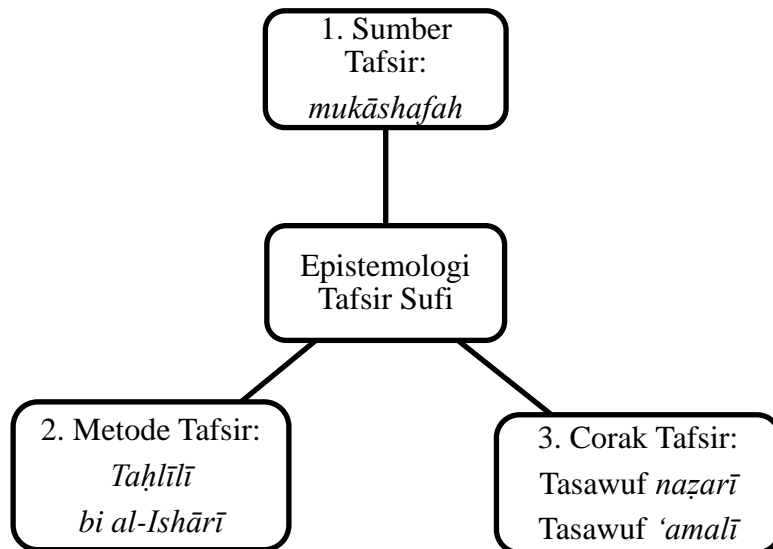


Diagram di atas merupakan pandangan tafsir sufi dari para tokoh ilmu tafsir, seperti al-Dhahabī, ‘Alī Riḍā’ī, dan al-Farmāwī. Dalam karya yang mereka tulis, hanya menampilkan pembahasan tafsir sufi secara umum, khususnya terkait dengan sumber tafsir dan juga metodenya. Bisa jadi karena keberadaan tafsir sufi masih dalam pro dan kontra bagi para pakar, sehingga mereka lebih banyak membahas pandangan para tokoh terhadap tafsir sufi daripada cara kerja dari tafsir sufi itu sendiri.

Adapun hasil dari kajian terhadap *Ḥaqāiq al-Tafsīr* dengan beberapa perbandingan terhadap kitab tafsir sufi lainnya maka ditemukan klasifikasi baru dalam beberapa aspek yang ada dalam epistemologi tafsir sufi, yaitu pada sumber dan metode tafsir sufi.

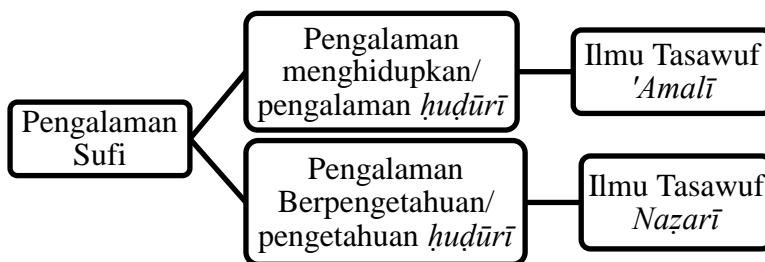
1. Sumber Tafsir

Telah dijelaskan sebelumnya bahwa sumber tafsir meliputi dua hal; *pertama*, sumber pengetahuan mufasir (sufi) dan *kedua*, sumber mufasir dalam menafsirkan.

Secara umum para pakar ilmu tafsir menjelaskan bahwa tafsir sufi diperoleh dari kesan suatu ayat yang hadir pada diri yang memiliki kecerahan hati atau seorang sufi. Sehingga pengetahuannya merupakan pengetahuan *ḥudūrī* atau *mukāshafah* yang dalam istilah al-Sullamī disebut sebagai ilmu laduni, ilmu khusus bagi Rasulullah Saw dan para *ṣiddīqan*.⁴⁸

Di samping memperoleh pengetahuan tentang sesuatu, dalam perjalanan spiritual juga para sufi mendapatkan pengalaman lainnya. Apabila ditinjau dari segi fungsinya, maka pengalaman-pengalaman religius yang dialami oleh para sufi terbagi menjadi dua yaitu; pengetahuan *ḥudūrī* dan pengalaman *ḥudūrī* yang dalam istilah Yusufian disebut dengan pegalaman yang menghasilkan sebuah pengetahuan (makrifat) dan pengalaman yang menghidupkan, memberikan kesan emosional pada pesuluk (*dhawq*).⁴⁹ Untuk lebih mudah memahaminya dapat dilihat pada gambar berikut ini:

Gambar 4.2: Sumber Pengetahuan Sufi

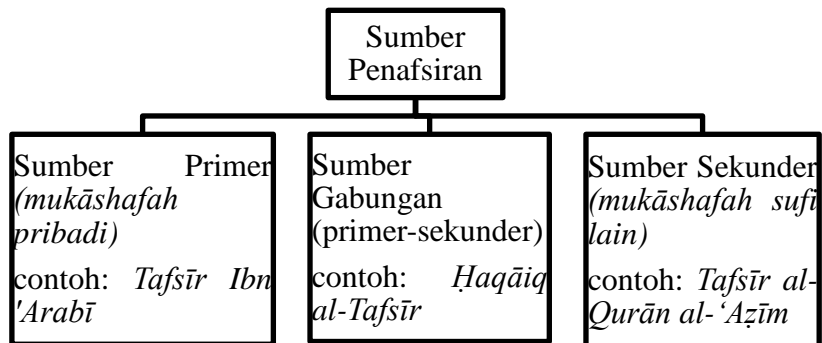


⁴⁸ ‘Abu ‘Abd al-Rahmān al-Sullamī, *Ḥaqāiq al-Tafsīr*, jil. 1, hal. 76

⁴⁹ Hasan Yusufian, *Kalam Jadid: Pendekatan Baru dalam Isu-Isu Agama*, diterjemahkan oleh: Ali Passolowangi, (Jakarta: Sadra Press, 2014), cet. 1, hal. 294

Meski sumber dari tafsir sufi adalah *mukāshafah* seorang sufi, namun tidak semua sufi menjadikannya sebagai rujukan dalam menafsirkan ayat-ayat Alquran. Bahkan di antara para sufi malah menjadikan *mukāshafah* sufi lainnya sebagai sumber dalam menafsirkan, seperti yang sudah ada dalam literatur tafsir sufi. Hal tersebut yang oleh para pakar belum dijelaskan secara rinci. Jika diuraikan maka sumber tafsir sufi dapat dibagi menjadi tiga, sebagaimana yang tergambar berikut ini:

Gambar 4.3: Sumber Penafsiran



2. Metode Tafsir

Adanya perincian terhadap sumber tafsir sufi, berimplikasi pada penggunaan metode dalam tafsirnya. Apabila pada pandangan *mainstream* tafsir sufi para pakar hanya mengklasifikasikan pada metode *al-tafsīr bi al-ishārī* atau metode *tahlīlī/ijmalī* maka dalam merekonstruksi metode tafsir, peneliti menampilkan metode-metode yang telah digunakan dalam literatur-literatur tafsir sufi. Adapun metode-metode yang dimaksud adalah sebagai berikut ini:

a. Penukilan

Yang dimaksud dengan metode penukilan ini adalah tafsir sufi yang berisi kumpulan perkataan sufi yang disusun seperti periwayatan dalam ilmu hadis. Disebut penukilan karena sumber perkataannya bukan berasal dari Nabi Saw ataupun para imam serta sahabat-sahabat Nabi Saw, sehingga metode demikian tidak dapat diklasifikasikan sebagai tafsir periwayatan (*al-tafsīr bi al-ma'thūr*). Selain itu istilah penukilan secara umum dapat digunakan juga sebagai riwayat-riwayat yang berasal dari Nabi Saw, para imam, dan sahabat. Adapun contoh tafsir yang menggunakan metode ini

adalah *Tafsīr al-Qurān al-'Azīm*, yang dinisbatkan pada Sahl bin Abdullāh al-Tustarī.

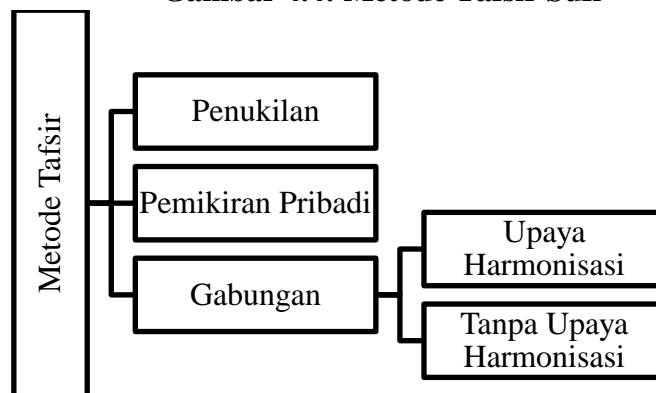
b. Pemikiran Pribadi

Metode tafsir sufi kedua atau pemikiran, meski disebut dengan istilah pemikiran namun yang dimaksud sesungguhnya adalah penafsiran sufi bersumber dari hasil *mukāshafah* pribadinya yang kemudian oleh pemilik *kashf* diolah dan dinarasikan dalam bentuk gagasan sebagai tafsiran Alquran oleh pribadi mufasir. Literatur tafsir seperti ini dapat ditemukan pada karya-karya tafsir sufi klasik ataupun kontemporer, seperti *Ta'wīlāt al-Kasānī*.

c. Gabungan

Seperti halnya sumber tafsirnya berupa gabungan dari *mukāshafah* milik pribadi dan sufi lainnya, maka pada metode tafsirnya tentu tidak hanya berisi pemahaman penafsir. Dengan mengumpulkan antara pemahaman pribadi dengan pemahaman sufi lain, para penafsir berbeda dalam menyikapinya. Sebagian mufasir berupaya menyelaraskan atau mengharmonisasikan beragam pemahaman dengan suatu kesimpulan dan sebagian lainnya hanya menampilkan ragam pemahaman dalam tafsirnya. Sehingga dari literatur yang ada, metode gabungan ini terbagi menjadi dua; *pertama*, adanya upaya harmonisasi, seperti pada *Tafsīr al-Qurān al-Karīm*, karya Mullā Ṣadrā dan *kedua*, tanpa adanya upaya tersebut, seperti pada *Ḥaqāiq al-Tafsīr*, karya al-Sullamī.

Gambar 4.4: Metode Tafsir Sufi



BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan hasil penelitian yang penulis lakukan, maka kesimpulan yang didapat dari rumusan masalah skripsi ini adalah:

1. Secara umum tafsir sufi bersumber pada pendapat dan hasil *mukāshafah* para sufi. Hal ini berbeda dengan *Ḥaqāiq al-Tafsīr*, yangmana al-Sullamī menafsirkan ayat-ayat Alquran tidak hanya bersumber dari pendapat dan hasil *mukāshafah* pribadinya (sumber primer) namun juga menukil pendapat dan hasil *mukāshafah* para pendahulu sufi (sumber sekunder). Dengan demikian sumber yang digunakannya adalah gabungan dari dua sumber yang telah disebutkan.
2. Dari hasil bacaan terhadap *Ḥaqāiq al-Tafsīr*, terlihat bahwa metode yang digunakan al-Sullamī adalah menukilkan pendapat para sufi, sebagaimana yang ia sebutkan dalam mukadimah kitabnya. Sehingga terlihat dalam tafsirnya seperti menggunakan metode periwayatan dalam tradisi hadis. Namun dengan melakukan penelusuran terhadap kitab tersebut ternyata tidak hanya menggunakan metode penukilan, namun terkadang ia juga menggunakan pemikiran pribadinya, sehingga dapat disimpulkan metode yang digunakan al-Sullamī adalah metode gabungan antara penukilan dengan pemikiran pribadinya. Hanya saja ia tidak berupaya untuk mengkolaborasikan masing-masing penafsiran, baik antara pendapat pribadi dengan sufi lainnya ataupun pendapat antar sufi yang ia nukil.
3. Validitas tafsir sufi dapat diukur dengan persyaratan yang telah dirumuskan oleh pakar ilmu Alquran, dengan demikian hasil analisis terhadap *Ḥaqāiq al-Tafsīr* menyimpulkan kitab tersebut secara valid dapat dijadikan sebagai rujukan tafsir Alquran.

B. Saran

Penelitian ini bukanlah penelitian yang sempurna, untuk itu butuh penyempurnaan yang sifatnya melengkapi hasil penelitian. Jika dalam penelitian ini hanya mengkaji epistemologi dari *Ḥaqāiq al-Tafsīr*, yang meliputi sumber, metode, dan validitasnya maka peneliti menyarankan untuk melakukan pengkajian lebih dalam terhadap beberapa masalah lainnya, seperti: tolok ukur (standarisasi) penukilan yang dilakukan oleh

al-Sullamī atau sikap penulis terhadap nukilan-nukilan, seperti penukilan dengan kata *qīla*, apakah sependapat atautkah berlawanan dengannya. Selain itu penelitian ini juga masih menyisakan persoalan terkait validitas riwayat Imam Ja'far yang dinukil oleh al-Sullamī, karena menurut sumber lain riwayat-riwayat tersebut sangat lemah dan masih membutuhkan pen-*takhrīj*-an.

DAFTAR PUSTAKA

- Abrar, Arsyad, *Epistemologi Tafsir Sufi: Studi terhadap Tafsir as-Sullamī dan al-Qusyayrī*, Paska Sarjana: UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2015
- ‘Ak, Khālid Abdurrahmān, *Uṣūl at-Tafsīr wa Qawā'iduhu*, Beirut: Dār an-Nafāis, 1986
- Amin, Habibi, *Membangun Epistimologi Tafsir Sufi: Intervensi Psikologi Mufasssir*, jurnal an-Nuha, vol. 2, no. 2, 2015
- Amirin, Tatang M, *Menyusun Rencana Penelitian*, Jakarta: PT Grafindo Persada, 1995 cet. 3
- Anwar, Rosihan, *Ulum Alquran*, Bandung: Pustaka Setia, 2010, cet. 2
- ‘Arabī, Muḥyiddīn Ibnu, *Tafsīr Ibn ‘Arabī*, Beirut: Dār Iḥya’ at-Turāth al-‘Arabī, 2001, cet. 1, jil. 1
- Ashfahānī, Muhammad ‘Alī Ridhā’i, *Manāhij at-Tafsīr wa ittijāhātuḥu: Dirāsah Muqāranah fī Manāhij Tafsīr al-Qurān*, Beirut: Markaz al-Hadharah li Tanmiyah al-Fikr al-Islāmī
- Atjeh, Aboebakar, *Pengantar Ilmu Tarekat*, Solo: Ramadhani, 1988, cet. 5
- Dāwūdī, Shams al-Dīn, *Ṭabaqāt al-Mufasssirīn*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1983, jil. 2
- Dhahabī, Shams al-Dīn Muḥammad bin Aḥmad, *Siyar A’lām an-Nubalā’*, Beirut: Muassasah ar-Risālah, 1983, cet. 1, jil. 17
- Dhahabī, Muhammad Husayn, *at-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, Kairo: Maktabah Wahbah, tanpa tahun, jil. 2
- Faridy, Heri MS, dkk (ed), *Ensiklopedi Tasawuf*, Bandung: Angkasa, 2008, cet. 1, jil. 1
- Farmāwī, Abd al-Ḥayy, *Metode Tafsir Maudhu’i dan Cara Penerapannya*, diterjemahkan oleh: Rosihon Anwar, Bandung: Pustaka Setia, 2002, cet. 1
- Gama, Cipta Bakti, *Posisi Tasawuf Teoritis dalam Tinjauan Logika Tafsir Alquran*, jurnal Tanzil, vol. 1, no. 2, 2016
- Ghazalī, Abū Ḥāmid, *Ilmu Laduni*, diterjemhahkan oleh: M. Yaniyullah, Jakarta: Hikmah, 2003, cet. 2
-, *Mishkāh al-Anwār: Tafsir Ayat Cahaya*, diterjemahkan oleh: Hasan Abrori dan Manshur Abadi, Surabaya: Pustaka Progressif, 2002, cet. 2

- Gusmian, Islah, *Khazanah Tafsir Indonesia: dari Hermeneutika hingga Ideologi*, Yogyakarta: LkiS, 2013
- Ḥaidarī, As-Sayyid Kamāl, *Ta'wīl al-Qurān: an-Nazariyah wa al-Mu'tiyāt*, Iran: Dār Farāqid, 2006
- Ḥākim, *al-Mustadrak 'alā as-Ṣaḥīḥain*, ditahqīq oleh Muḥammad Maṭrajī, Beirut: Dār al-Fikr, 2009, jil. 1
- Hakim, Husnul, *Ensiklopedi Kitab-Kitab Tafsir: Kumpulan Kitab-Kitab Tafsir dari Masa Klasik sampai Masa Kontemporer*, Depok: Lingkar Studi al-Quran, 2013, cet. 1
- Ḥasan, Ṭalāl, *Manāḥij Tafsīr al-Qurān: min Abḥāth samāḥah al-Murajī' ad-Dīnī As-Sayyid Kamāl al-Ḥaidarī*
 , *Manṭiq Fahm al-Qurān: al-Asas al-Manhajiyah li at-Tafsīr wa at-Ta'wīl fī Daw Āyah al-Kursī*, (Qum: Dār Farāqid, 2012), jil. 1
- Izzan, Ahmad, *Metodologi Ilmu Tafsir*, Bandung: Tafakkur, 2011, cet. 3
- J.R. Raco, *Metode Penelitian Kualitatif: Jenis, Karakteristik dan Keunggulannya*, Jakarta: PT Grasindo, 2010
- Kerwanto, *Metode Tafsir Esoeklektik: Sebuah Pendekatan Tafsir Integratif dalam Mamahami Kandungan Batin Al-Quran*, Bandung: Mizan Pustaka, 2018
- Mairizal T, *Penafsiran dengan Pendekatan Ishārī: Kajian terhadap Kitab Ḥaqāiq at-Tafsīr Karya Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sullamī*, Paska Sarjana: UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2008
- Manzūr, Ibnu, *Lisān al-'Arab*, Kairo: Dār al-Ma'ārif, t.t
- Ma'rifah, Muḥammad Hādī, *at-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn fī Thaūbihi al-Qashīb*, Mashad: al-Jāmi'ah ar-Riḍawiyah li al-Ulūm al-Islāmiyah, 1426 H, jil. 2
-, *at-Tamhīd fī 'Ulūm al-Qurān*, Qum: Muassasah at-Tamhīd, 2009, jil. 10
-, *at-Ta'wīl fī Mukhtalaf al-Madhāhib wa al-Ārā'*, Tehran: al-Majma' al-'Ālamī li at-Taqrīb baina al-Madhāhib al-Islāmiyah, 2006, cet. 1
- Mayer, Farhana, *Spiritual Gems: The Mystical Quran Commentary Ascribed to Ja'far al-Ṣādiq as Contained in Sullamī's Ḥaqāiq al-Tafsīr*, Kanada: Fons Vitae, 2011
- Mībadī, Muḥammad Fākir, *Qawā'id at-Tafsīr Laday ash-Shī'ah wa as-Sunnah*, Tehran: al-Mu'āwaniyah ath-Thaqāfiyah, 2007

- Muahaya, Abdul, *Warisan Agung Tasawuf: Pemberhentian Spiritual dan Pesan Suci Tasawuf al-Niffari dalam Kitab al-Mawāqif*, Jakarta: Sadra Press, 2015, cet. 1
- Musadad, Asep Nahrul, *Tafsir Sufistik dalam Tradisi Penafsiran Alquran: Sejarah Perkembangan dan Kontruksi Hermeneutis*, Jurnal Farabi, vol.12, no. 1, 2015
- Muṣṭafawī, *at-Taḥqīq fī Kalimāt al-Qurān l-Karīm*, Tehran: Markaz Nashr Āthār al-‘Allāmah al-Muṣṭafawī, 1385 H, jil. 9
- Mustaqim, Abdul, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: LKiS Group, 2012, cet. 2
-, *Metode Penelitian al-Quran dan Tafsir*, (Yogyakarta: Idea Press, 2015), cet. 1
- Muṭahari, Murtaza, *Pengantar Ilmu-ilmu Islam*, diterjemahkan oleh Ibrahim Husain al-Habsyi, dkk, Jakarta: Pustaka Zahra, 2003, cet. 1
-, *Teori Pengetahuan: Catatan Kritis atas Berbagai Isu Epistemologi*, diterjemahkan oleh: Muhammad Jawad Bafaqih, Jakarta: Sadra Press, 2019, cet. 2
- Nasab, Muḥammad ‘Alī Asadī, *al-Manāhij at-Tafsīriyah ‘Inda as-Shī’ah wa as-Sunnah*, Tehran: al-Majma’ al-Ālamī li Taqrīb baina al-Madhāhib al-Islāmiyah, 2010
- Nasr, Seyyed Hossein (ed), *Islamic Spirituality Foundations*, diterjemahkan oleh: Rahmani Astuti dalam *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam*, Bandung: Mizan, 2002, cet. 1
- Panāh, Yazdān, *al-‘Irfān al-Nazarī: Mabādīhi wa Uṣūlihi*, (Beirut: Markāz al-Ḥaḍārah litanmiyah al-Fikr al-Islāmī, 2014
- Qaṭṭān, Mannā’, *Mabāḥith fī ‘Ulūm al-Qurān*, Kairo, Maktabah Wahbah, t.t
- Qayṣarī, Dāwūd, *Sharah Fuṣūṣ al-Ḥikam*, ditaḥqīq oleh: Ḥasan Ḥasan Zādah al-Āmulī, Qum: Intishārāt Daftar Tablīghāt Islāmī Ḥauzah ‘Ilmiyyah, 1382 H, jil. 1
- Qushayrī, Abd al-Karīm, *Laṭāif al-Ishārāt*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2007, cet. 2, jil. 1
- Quṭb, Sayyid, *fī Zilāl al-Qurān*, Kairo: Dār as-Sharūk, 2011, jil. 6
- Rahman, Yusuf, *Survei Bibliografis Kajian al-Quran dan tafsīr di Barat: Kajian Publikasi Buku dalam Bahasa Inggris Sejak Tahun 2000an*, Journal of Quran and Hadīth Studies, vol. 4, no.1, 2015

- Rakhmat, Jalaluddin, *Tafsir Sufi Al-Fatihah: Mukadimah*, Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2000, cet. 2
- Ratna, Nyoman Kutha, *Metodologi Penelitian: Kajian Budaya dan Ilmu Sosial Humaniora pada Umumnya*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010, cet.1
- Şadrā, Mullā, *Tafsīr al-Qurān al-Karīm*, Qum: Bīdār, 1379 H), jil. 1 cet. 3
- Saeed, Abdullah, *Reading the Quran in the Twenty-first Century: A Contextualist Approach*, diterjemahkan oleh Ervan Nurtawab, Bandung: Mizan, 2016, cet. 1
- Sahabuddin (ed), *Ensiklopedia Alquran: Kajian Kosakata*, Jakarta: Lentera Hati, 2007
- Schimmel, Annemarie, *deciphiring the signs of god: a phenomenological approach to islam*, diterjemahkan oleh: M. Khoirul Anam, *Mengurai Ayat-Ayat Allah*, Depok: Inisiasi Press, 2005
- Shihab, M. Quraish, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-Ayat al-Quran*, Tangerang: Lentera Hati, 2013, cet. 3
-, *al-Lubāb: Makna, Tujuan, dan Pelajaran dari Surah-Surah al-Quran*, (Tangerang: Lentera Hati, 2012), cet. 1
-, *Tafsir al-Mishbāh: Pesan, Kesan, dan Kesorasian al-Quran*, Tangerang: Lentera Hati, 2005, cet. 3, vol. 13
- Shīrāzī, Nāşir Makārim, *al-Amthal fī tafsīr Kitābillāh al-Munzal*, Madrasah al-Imām ‘Alī Ibn Abī Ṭālib, 1426 H, jil. 13
- Shodiq, Muhammad, *metode Manthiqi: Logika Kontekstual-Integratif Tafsir Alquran*, Jakarta: Sadra Press, 2019, cet. 1
- Sudarminta, J, *Epistemologi Dasar: Pengantar Filsafat Pengetahuan*, Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2002, cet. 10
- Sullamī, ‘Abu ‘Abd al-Rahmān, *Ḥaqāiq at-Tafsīr*, ditahqīq oleh Sayyid ‘Imrān, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2001
-, *Sufi-sufi Wanita: Tradisi yang Tercadari*, diterjemahkan oleh: Ahsin Mohammad, Bandung: Pustaka Hidayah, 2004, cet. 1
-, *Ṭabaqāt aş-Şūfiyah*, ditahqīq oleh Nūr ad-Dīn Sharībah, Kairo: Maktabah al-Khānjī, 1986, cet. 3
-, *Ziyādāt Ḥaqāiq at-Tafsīr*, Beirut: Dār al-Mashriq, 1995, cet. 1
- Suteja, *Tasawuf Lokal: Mencari Akar Tradisi Tasawuf Indonesia*, Cirebon: Pangger Publishing, 2016, cet. 2

- Suyūfī, Jalāl al-Dīn, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qurān*, Beirut: Muassasah ar-Risālah Nāshirūn, 2008
-, *ad-Dur al-Manthūr fī at-Tafsīr bi al-Ma’thūr*, Beirut: Dār Iḥyā` at-Turāth al-‘Arabī, 2001, jil. 7 dan jil. 8
- Syarifuddin, Anwar, *Menimbang Otoritas Sufi dalam Menafsirkan al-Quran*, Jurnal Studi Agama dan Masyarakat, vol. 1, no. 2, 2004
- Ṭabāṭabā’ī, Muḥammad Ḥusayn aṭ-Ṭabāṭabā’ī, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurān*, Beirut: Muassasah an-Nashr al-Islāmī, 1425 H, jil. 1 dan 19
- Taftazani, Abu al-Wafa’ al-Ghanimi, *Sufi dari Zaman ke Zaman: Suatu Pengantar Tentang Tasawuf*, diterjemahkan oleh: Ahmad Rofi’ ‘Utsmani, Bandung: Pustaka, 2003
- Ṭūsī, Muḥammad Ibn al-Ḥasan, *at-Ṭibyān fī Tafsīr al-Qurān*, Qum: Dhawī al-Qurbā, 1431 H, jil. 1
- Tustarī, Abū Muḥammad Sahl bin Abdullāh, *Tafsīr al-Tustarī*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1423 H, jil. 1
- Zarkashī, Badruddīn Muhammad, *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qurān*, Kairo: Dār al-Hadith, 2006
- Wilcox, Lynn, *Wanita dan Alquran dalam Perspektif Sufi*, diterjemahkan oleh: Dictia, Bandung: Pustaka Hidayah, 2001, cet. 1
- Yunus, Badruzzamn M, *Pendekatan Sufistik dalam Menafsirkan Al-Quran*, jurnal: Syifa al-Qulub, vol.2, no.1, 2017
- Yusufian, Hasan, *Kalam Jadid: Pendekatan Baru dalam Isu-Isu Agama*, diterjemahkan oleh: Ali Passolowangi, Jakarta: Sadra Press, 2014, cet. 1
- <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/takwil>, diakses pada 28 Juli 2019, pukul 09.15 WIB
- <https://kbbi.kemendikbud.go.id/entri/metode>, diakses pada tanggal 26 Agustus 19, pukul. 20.42 WIB