

## GENEOLOGI TAFSIR SUFISTIK DALAM KHAZANAH PENAFSIRAN AL-QUR'AN

**Muhamad Zaenal Muttaqin**

Program Studi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir

IAIN Syekh Nurjati Cirebon

[zaenalmuttaqin@syekhnrjati.ac.id](mailto:zaenalmuttaqin@syekhnrjati.ac.id)

### Abstrak

Keberadaan tafsir sufistik sangat menarik untuk dikaji, tanggapan terhadap corak penafsiran ini pun sangat beragam, mulai dari yang mendiskreditkan sampai mengapresiasinya. Eksistensi corak penafsiran sufistik dengan kekhasannya sangat mewarnai khazanah penafsiran al-Qur'an. Sejatinya, corak tafsir ini lebih didasarkan pada pemikiran, perenungan dan pengalaman spiritual dari para sufi. Pada perjalanannya tafsir ini kemudian terbagi menjadi dua, yaitu *tafsīr Sūfī al-Nazārī* dan *Tafsīr Sūfī al-Ishārī*. Tulisan ini akan menelusuri tentang bagaimana diskursus penafsiran sufistik serta sejarah pertumbuhan dan pekungannya dari zaman Nabi Saw sampai sekarang.

*Keywords: Sufistic Interpretation Geneology, Quranic Interpretation.*

### Pendahuluan

Kajian terhadap al-Qur'an selalu berkembang secara dinamis seiring akselerasi perkembangan kondisi sosial-budaya dan peradaban dunia. Hal ini dibuktikan dengan munculnya karya-karya tafsir, baik dari yang klasik hingga kontemporer, dengan berbagai corak, metode, dan pendekatan.<sup>1</sup> Perkembangan zaman dan kemajuan ilmu pengetahuan juga menjadai faktor pendorong para *mufassir* dalam membuka tabir al-Qur'an, sehingga membuat corak penafsiran lebih bervariasi.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LKIS, 2012), 1.

<sup>2</sup> Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabi membagi sejarah penafsiran al-Qur'an ke dalam tiga fase, yaitu: *pertama*, adalah fase perkembangan tafsir pada masa Nabi dan para sahabat; *kedua*, yaitu fase perkembangan tafsir pada masa tabi'in; *ketiga*, fase perkembangan tafsir pada masa penyusunan dan pembukuan yang dimulai dari zaman 'Abbasiyah sampai zaman kontemporer. Lihat Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabi, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2000), Jilid I, 32-342.

Muhammad Quraish Shihab<sup>3</sup> menjelaskan bahwa setidaknya corak penafsiran yang dikenal selama ini antara lain: corak sastra bahasa (*al-tafsīr al-lughawī/ al-balāghī*),<sup>4</sup> filsafat dan teologi (*al-tafsīr al-falsafī*),<sup>5</sup> penafsiran ilmiah (*al-tafsīr al-‘ilmī*),<sup>6</sup> fiqih atau hukum (*al-tafsīr al-fiqhī/ al-tafsīr al-ayāt al-aḥkām*),<sup>7</sup> tasawuf (*al-tafsīr al-ṣūfī*)<sup>8</sup> dan sastra kebudayaan kemasyarakatan (*al-tafsīr al-adab al-ijtimā’ī*).<sup>9</sup>

Keberadaan tafsir sufistik menjadi fenomena yang menarik untuk dikaji, beragam penilaian terhadap corak penafsiran ini bermunculan. Sebagian kalangan menyangsikan otoritas kaum sufi dalam menafsirkan al-Qur’an, tetapi tidak sedikit pula yang membela. Kalangan yang tidak setuju dengan tafsir sufistik menganggap bahwa metode karena mirip dengan

---

Lihat juga Mannā’ al-Qaṭṭān, *Mabāḥith fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2000), 326-333.

<sup>3</sup> Muhammad Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur’an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Masyarakat* (Bandung: Mizan, 1994), 72-73.

<sup>4</sup> Corak ini timbul akibat kelemahan-kelemahan orang Arab sendiri dalam bidang sastra, sehingga dirasa perlu untuk menjelaskan keistimewaan dan kedalaman kandungan al-Qur’an di bidang ini. Lihat Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam* (Jakarta: Rajawali Pers, 2012), 216.

<sup>5</sup> Corak tafsir ini muncul sebagai akibat dari kemajuan dalam bidang ilmu pengetahuan dan kebudayaan, serta adanya gerakan penerjemahan buku-buku asing ke dalam bahasa Arab pada masa khalifah Abbasiyah. Buku-buku yang diterjemahkan kebanyakan buku-buku filsafat, seperti karya Aristoteles dan Plato. Lihat Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam*, 216.

<sup>6</sup> Corak ini diakibatkan oleh kemajuan ilmu pengetahuan serta usaha para mufassir untuk memahami ayat-ayat al-Qur’an yang sejalan dengan perkembangan ilmu. Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam*, 216.

<sup>7</sup> Kemunculan corak ini lebih diakibatkan semakin berkembangnya kajian ilmu Fiqih, dan terbentuknya mazhab-mazhab fiqih, yang dimana setiap golongan berusaha untuk membuktikan kebenaran berdasarkan penafsiran-penafsiran mereka terhadap ayat-ayat hukum, contoh tafsir ini adalah *Aḥkām al-Qur’ān* karya al-Jaṣaṣ (Ḥanafī); *Al-Jām’i’ li aḥkām al-Qur’ān* karya al-Qurtubī (Maliki); *Kanz al-‘Irfān fī Fiqh al-Qur’ān* karya Miqdād al-Saiwarī (Syi’ah *Ithna ‘ash’ariyah*).

<sup>8</sup> Adapun corak tafsir ini lebih didasarkan oleh pemikiran sufi, tafsir ini terbagi menjadi dua bagian: *tafsīr Sūfī al-Nazārī*, yaitu tafsir yang didasarkan atas perenungan pikiran penulis tafsir tersebut seperti renungan filsafat. Menurut al-Dhahabi, tafsir ini tertolak. Lihat Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabi, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Jilid II, 346. Bagian kedua dari jenis tafsir sufi adalah *Tafsīr Sūfī al-Ishārī*, yaitu tafsir yang didasarkan atas pengalaman pribadi (*kashāf*), seperti *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Adhīm* karya al-Tustarī; *Haqā’iq al-Tafsīr* karya al-Sulamī dan *Arāis al-Bayān fī Haqā’iq al-Qur’ān* karya al-Shirāzī. Menurut al-Dhahabi *Tafsīr sūfī ishārī* ini dapat diterima dengan beberapa syarat: 1) terdapat dalil syar’i yang menguatkan. 2) tidak bertentangan dengan syariat. 3) tidak menafikan makna zahir teks. Jika tidak memenuhi syarat-syarat tersebut maka akan tertolak. Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabi, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Jilid II, 377.

<sup>9</sup> Corak tafsir ini menjelaskan petunjuk ayat-ayat al-Qur’an yang berkaitan langsung dengan kehidupan masyarakat, serta sebagai usaha untuk menanggulangi permasalahan yang terjadi berdasarkan petunjuk ayat. Dengan kata lain, penafsiran corak ini tidak disandarkan pada pendapat *fuqahā’* tertentu dan tokoh-tokoh aliran keagamaan dan pemikiran yang telah berlalu, dan tidak juga terbatas oleh sebab nuzul yang dipahami secara harfīyah, melainkan didasarkan pada pertimbangan akal, kondisi sosial dan tuntutan jamannya. Lihat Bakri Syaikh Amin, *Al-Ta’bīr al-Fannī fī al-Qur’ān* (Kairo: Dār al-Shurūq, 1980), 134.

---

metode *ta'wīl* yang dilakukan kalangan Syi'ah *Bāṭiniyyah* yang tidak berangkat dari pemaknaan secara *ẓāhir* dalam penafsirannya. Hal ini dinilai terlalu berlebihan bagi kalangan yang pro terhadap penafsiran kaum sufi, menurut mereka analisis para sufi tetap menyertakan makna *ẓāhir* yang mereka peroleh melalui proses ijtihadi yang merujuk pada argumentasi al-Qur'an, sunnah, maupun konsepsi pemakaian bahasa secara umum. Dengan landasan makna *ẓāhir* inilah para sufi membangun metode pemaknaan al-Qur'an secara *ishārī*.<sup>10</sup>

Dalam pandangan para sufi, al-Qur'an bukan hanya memuat makna *ẓāhir* saja, tetapi juga mengandung pesan *bāṭin* yang tampak pada setiap ayatnya.<sup>11</sup> Oleh sebab itu, para sufi sangat gemar dengan aspek-aspek alegoris al-Qur'an.<sup>12</sup> Para sufi mempunyai metode khusus dalam memaknai ayat-ayat al-Qur'an, yaitu dengan menakwilkan ayat-ayat al-Qur'an secara metaforis.<sup>13</sup> Menurut Anwar Syarifuddin, hal itu dikarenakan dalam pandangan para *mufasssir* sufi, setiap ayat al-Qur'an mengandung empat makna: yaitu makna *ẓāhir*, *bāṭin*, *ḥadd*, dan *maṭla'*. Makna *ẓāhir* ayat adalah sebagai bacaannya, *bāṭin* ayat adalah takwilnya, *ḥadd* adalah hukum-hukum tentang halal dan haram, sedangkan *maṭla'* adalah tujuan Allah dari hamba-Nya dengan ayat itu sendiri.<sup>14</sup> Manna' al-Qaṭṭān dalam bukunya "*Mabāḥith fī 'Ulūm al-Qur'ān*" berpendapat bahwa seorang *mufasssir* dari kalangan sufi sebelum menafsirkan al-Qur'an harus menjalankan *riyāḍah rūḥāniyah* agar memperoleh pengetahuan (*ma'rifah*) sampai mencapai tingkatan yang disebut *kashāf*, di mana dengan *kashāf* tersebut dapat menyingkap isyarat-isyarat halus yang terkandung dalam al-Qur'an.<sup>15</sup>

Dari pemaparan di atas, tulisan ini akan membahas bagaimana sebenarnya diskursus penafsiran sufistik dan sejarah pertumbuhan dan perkembangannya?

## Tafsir sufistik

---

<sup>10</sup> M. Anwar Syarifuddin, "Menimbang Otoritas Sufi dalam Menafsirkan Al-Qur'an", *Jurnal Studi Agama dan Masyarakat*, Vol. 1, no. 2, (2004): 1.

<sup>11</sup> Al-Sirāj al-Ṭūsi, *al-Lumā'* (Kairo: Dār al-Kutūb al-Ḥadīthah, 1960), 106-107.

<sup>12</sup> Annabel Keeler, "Ṣūfī tafsīr as Mirror: al-Qushayrī the Murshid in his Laṭā'if al-Ishārāt", *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 8, No. 1 (2006), 1. <http://www.jstor.org/stable/25728196> . (diakses 22 Maret, 2014).

<sup>13</sup> Kāmil Mustafā al-Shibli, *al-Ṣilāh baina al-Tasawwuf wa al-Tasyayyu'* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1958), 416.

<sup>14</sup> M. Anwar Syarifuddin, "Hermetika Sufi Sahl Ibnu Abdullah Al-Tustari" dalam Kusmana dan Syamsuri (eds), *Pengantar Kajian Al-Qur'an: Tema Pokok, Sejarah dan Wacana Kajian* (Jakarta: PT Pustaka Al-Husna Baru, 2004), 249.

<sup>15</sup> Mannā' al-Qaṭṭān, *Mabāḥith fī 'Ulūm al-Qur'ān*, 347.

*Tafsīr* merupakan *maṣdar* dari kata *fāssara-yufassiru-tafsīran* yang bermakna menafsirkan. Dalam al-Qur'an kata *tafsīr* disebutkan dalam Q.S. al-Furqān ayat ke-33 dan QS. al-Nisā' ayat ke-59. Dalam pengertian etimologi, *tafsīr* memiliki beberapa makna, di antaranya *al-iḍāḥ* (keterangan), *al-bayān* (penjelasan),<sup>16</sup> *al-kashf* (mengungkapkan).<sup>17</sup> Ibnu Manẓūr menjelaskan dalam "*Lisān al-'Arab*" bahwa kata *tafsīra* dapat didefinisikan sebagai "aktifitas mencari tahu penyebab suatu penyakit".<sup>18</sup> Naṣr Abū Zayd menuturkan bahwa terdapat dua syarat yang diperlukan dalam menafsirkan al-Qur'an, yaitu: adanya obyek berupa *tafsīra* serta aktifitas observasi atau analisis di dalamnya. Ia menganalogikan seorang *mufassir* dengan dokter, menurutnya seorang dokter tidak akan sampai kepada diagnosis terhadap suatu penyakit jika ia tidak memiliki pengetahuan yang cukup terhadap objek penelitiannya tersebut.<sup>19</sup>

Al-Zarkashī dalam "*al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*" mengatakan bahwa *tafsīr* secara terminologis merupakan suatu ilmu yang digunakan untuk memahami al-Qur'an yang diturunkan kepada Nabi Muhammad, serta menjelaskan makna-makna, hukum-hukum dan hikmah-hikmah yang terkandung di dalamnya.<sup>20</sup> Adapun tafsir menurut al-Dhahabī adalah maksud dari *kalāmullāh* sesuai dengan kadar kemampuan *mufassir*.<sup>21</sup> Dari definisi tersebut, mengindikasikan bahwa tafsir al-Qur'an memberikan ruang tanpa batas kepada siapapun untuk menafsirkan al-Qur'an sesuai dengan latar belakang keilmuan yang dimilikinya.

Adapun kata sufi jika ditinjau secara etimologis memiliki banyak arti, ada yang menyebut kata tersebut berasal dari kata *ṣuffah* yang berarti serambi masjid Nabawi. Ada pula yang mengatakan bersumber dari kata *ṣafā*, yang berarti bersih atau jernih.<sup>22</sup> Mayoritas para ahli berpendapat bahwa kata sufi berasal dari *ṣūf* yang bermakna pakaian berbahan bulu domba. Adapun orang yang berpakaian dari bulu domba disebut *mutaṣawwif*, sedangkan perilakunya disebut *taṣawwuf*.<sup>23</sup> Pemaknaan ini

---

<sup>16</sup> Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabi, *Al-Tafsīr wa al-Mufassirun* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2000), Jilid I, 12.

<sup>17</sup> Jalāl al-Dīn al-Ṣuyūṭī, *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Kairo: Maktabah wa Maṭba'ah al-Mashhad al-Ḥusaynī, 1967), Jilid. II, 173.

<sup>18</sup> Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, t.t), Jilid 5, 3412-3413.

<sup>19</sup> Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Mathūm al-Nash* (Kairo: Matba'ah al-Ḥayāt al-Misriyyah li 'Ammat al-Kitāb, 1993), 284.

<sup>20</sup> Badr al-Dīn Muḥammad al-Zarkashī, *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Kairo: Maktabah Dār al-Turāth, t.th), Jilid II, 148.

<sup>21</sup> Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabi, *Al-Tafsīr wa al-Mufassirun*, Jilid I, 59.

<sup>22</sup> Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabi, *Al-Tafsīr wa al-Mufassirun*, Jilid II, 236.

<sup>23</sup> Hal ini didasarkan pada Hadis Nabi yang diriwayatkan oleh Anas bin Malik:

merujuk pada orang-orang yang menjalani hidup zuhud dari hal-hal duniawi serta tekun beribadah untuk membersihkan jiwa mereka, yang sekarang dikenal dengan kaum sufi. Pemilihan pakaian kasar dari bulu domba ini sebagai simbol kesederhanaan dan bentuk perlawanan terhadap perilaku orang-orang kaya yang sering memakai sutera.<sup>24</sup> Dari sinilah kemudian muncul istilah sufistik untuk memberikan kata sifat dari kata *ṣūfī*.

Menurut Ibrāhīm Hilāl, tasawuf secara terminologi adalah memilih jalan hidup secara zuhud serta menjauhkan diri dari gemerlap kehidupan di dunia. Tak cukup sampai di situ, Ibrāhīm Hilāl menambahkan bahwa seorang sufi harus melakukan berbagai macam ibadah untuk menundukkan jasmani seseorang agar sampai kepada hakikat kesempurnaan rohani dan mengenal Allah dengan segala kesempurnaannya.<sup>25</sup>

Ibnu khaldun berpendapat bahwa tasawuf adalah ibadah kepada Allah secara terus-menerus dengan mengerahkan seluruh waktu untuk-Nya, menjauhi gemerlap dunia dengan seluruh keindahannya, zuhud terhadap seluruh kecenderungan manusiawi serta menyendiri atau ber-*khalwāt* dalam keheningan untuk beribadah.<sup>26</sup>

Ibrāhīm Bashūni mengatakan bahwa tasawuf merupakan suatu kesadaran fitriyah yang mendorong seseorang untuk ber-*mujāhadah* melakukan munajat sampai ia merasakan konektivitas (*wuṣūl*) dengan Allah.<sup>27</sup>

Senada dengan Ibrāhīm Bashūni, Harun Nasution menyatakan bahwa intisari dari tasawuf adalah kesadaran akan adanya komunikasi serta dialog antara ruh manusia dan Tuhan dengan mengasingkan diri (*khalwāt*), sehingga mereka dapat mengenal Tuhan (*ma'rifah*). Lebih lanjut Harun Nasution mengatakan bahwa landasan filsafat tasawuf adalah Tuhan bersifat *Immateri* dan Maha Suci. Oleh karena itu, unsur dari manusia yang dapat bertemu dengan Tuhan adalah unsur *immateri* manusia, yaitu ruh, dan ruh

---

عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحب دعوة العبد ويركب الحمار ويلبس الوف.

Dari Anas ibn Malik berkata: "Rasulullah saw. menyukai seseorang yang menyeru agama Allah, menunggangi keledai dan memakai pakaian yang terbuat dari bulu domba". Untuk lebih detailnya lihat M. Amin Syukur, *Mengugat Tasawuf; Sufisme dan Tanggung Jawab Abad 21* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002) 8-9.

<sup>24</sup> Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), 57.

<sup>25</sup> Ibrāhīm Hilāl, *al-Taṣawwuf al-Islāmi baina al-Dīn wa al-Falsafah* (Kairo: Dār al-Nahḍah al-'Arabiyah, 1979), 1.

<sup>26</sup> Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldun* (Beirut: Dār al-Qalām, 1981), 467.

<sup>27</sup> Ibrāhīm Bashūni, *Nash'at al-Taṣawwuf al-Islāmi* (Kairo: Dār al-Ma'ārif bī al-Miṣr, t.th),

tersebut haruslah suci. Karena yang dapat mendekat kepada Yang Maha Suci adalah jiwa yang suci.<sup>28</sup>

Dari pemaparan di atas, dapat disimpulkan bahwa sufi atau tasawuf pada intinya adalah upaya seseorang melatih jiwa dengan ber-*mujāhadah* melakukan berbagai ‘*amaliyah* yang dapat membebaskan dirinya dari pengaruh kemilau duniawi agar lebih mendekatkan diri kepada Allah.

Jika kedua kata tafsir dan sufi digabungkan, maka tafsir sufistik dapat bermakna menakwilkan ayat-ayat al-Qur’an yang berpijak pada makna di balik *ẓāhir* ayat dengan mengemukakan isyarat halus yang hanya tampak pada orang yang telah menempuh jalan *sulūk*<sup>29</sup> dan bentuk *riyāḍah* lainnya dalam tasawuf, tetapi memungkingkan adanya perpaduan antara isyarat yang tersembunyi dengan makna yang dimaksud ayat secara *ẓāhir*.<sup>30</sup> Dari pengertian tersebut terlihat bahwa tafsir sufistik dapat dibentuk dari pemahaman seseorang terhadap ayat-ayat al-Qur’an yang bercorakkan tasawuf yang muncul dari pemahaman tasawuf itu sendiri.

Artinya, tafsir sufistik merupakan salah satu corak tafsir yang tidak terikat dengan makna *naṣh* secara lahir saja, tetapi lebih cenderung mengungkap isyarat-isyarat makna *bāṭin* dari ayat-ayat al-Qur’an melalui jalan takwil. Tentu saja isyarat-isyarat makna tersebut diarahkan pada konsep dan pengalaman sufistik yang diperoleh penafsirnya, karena memang *mufassir*-nya adalah seorang sufi.

### Pertumbuhan dan Perkembangan Tafsir Sufi

Pertumbuhan tafsir sufistik tidak terlepas dari perkembangan tasawuf itu sendiri. Menurut al-Dhahabi, perilaku tasawuf sudah ada sejak masa Nabi dan para sahabat, beberapa sahabat pada saat itu cenderung meninggalkan kenikmatan duniawi. Mereka lebih senang hidup dalam kezuhudan, bersungguh-sungguh dalam beribadah, mengisi malam mereka dengan *qiyām al-laīl*, sedangkan siang mereka diisi dengan puasa sebagai bagian dari *riyāḍah rūḥaniyyah*. Tetapi, pada saat itu belumlah dikenal istilah tasawuf dan orang yang menjalankannya disebut dengan sufi. Istilah

---

<sup>28</sup> Harun Nasution, *Islam Rasional; Gagasan dan Pemikiran* (Bandung: Mizan, 1995), 360.

<sup>29</sup> Kata *sulūk* berasal dari terminologi al-Qur’an *Fasluḳī* dalam surat al-Nahl ayat 69, “*Fasluḳī subūla rabbīki dhalulā*”, yang artinya tempulah jalan Tuhanmu yang telah dimudahkan (bagimu). Dan seseorang yang menempuh jalan *sulūk* disebut *sālik*. Dalam kaitannya dalam dunia tarekat *sulūk* berarti latihan atau *riyāḍah* dalam waktu tertentu dalam bimbingan guru tarekat, yang dimana tujuan awal dari suluk adalah *tazkiyah al-nafs* yang kemudian meningkat kepada jenjang *maqām* tertentu sesuai dengan tradisi tarekat tersebut. Lihat Mahyuddin, *Kuliah Akhlak Tasawuf* (Jakarta: Kalam Mulia, 2003), 119. Lihat juga A. Rivay Siregar, *Tasawuf; Dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002), 281.

<sup>30</sup> Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabi, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīr*, Jilid II, 261.

tasawuf sendiri baru muncul pada abad kedua hijriah yang dikenalkan pertama kali oleh Abu Hāshim al-Ṣūfī (w. 150 H). Dengan demikian, perilaku tasawuf inilah yang menjadi acuan utama dalam tafsir sufistik.<sup>31</sup>

Ignaz Goldziher menuturkan bahwa penafsiran yang dilakukan oleh para sufi dipengaruhi oleh visi tasawuf yang bertumpu pada perenungan makna al-Qur'an secara umum, dari perenungan itu kemudian mereka mempunyai kecenderungan untuk mampu menemukan pondasi dalam mengkonstruksikan mazhab mereka dalam al-Qur'an, dan menegakkan bukti bahwa prinsip-prinsip tertentu dalam mazhab mereka disandarkan pada al-Qur'an.<sup>32</sup>

Selain itu, kemunculan penafsiran sufistik ini juga tidak lepas dari situasi dan kondisi yang melatar belakangi corak dan sifat gerakan tasawuf itu sendiri pada masa setelah wafatnya Rasulullah Saw. Sebagaimana yang dikemukakan oleh Muhammad Iqbal dalam *"The Reconstruction of Religious Thought in Islam"* yang dikutip oleh Anwar Syarifuddin, bahwa tasawuf merupakan sebuah protes bisu melawan kekuatan politik aristokrasi, ketidakadilan sosial, dogma-dogma agama yang cenderung formal dan kering. Menurut Iqbal, di sinilah para sufi dianggap telah berhasil menyelamatkan warisan spiritual Islam. Lebih dari itu, para sufi juga telah memberikan warna baru bagi khazanah penafsiran al-Qur'an ketika mereka mampu menunjukkan orisinalitas tasawuf sebagai ajaran Islam.<sup>33</sup>

Jika menengok ke belakang, penafsiran sufistik sejatinya sudah ada sejak masa Nabi saw., sebagaimana yang diisyaratkan dalam sebuah hadis Nabi Saw.:

حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ أَبِي بَشِيرٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنْ  
ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ كَانَ عُمَرُ يُدْخِلُنِي مَعَ أَشْيَاحِ بَدْرٍ ، فَكَأَنَّ بَعْضَهُمْ وَجَدَ فِي نَفْسِهِ  
فَقَالَ لَمْ تُدْخِلْ هَذَا مَعَنَا وَلَنَا أَبْنَاءٌ مِثْلُهُ فَقَالَ عُمَرُ إِنَّهُ مِنْ حَيْثُ عَلِمْتُمْ . فَدَعَا  
ذَاتَ يَوْمٍ - فَأَدْخَلَهُ مَعَهُمْ - فَمَا رَأَيْتُ أَنَّهُ دَعَانِي يَوْمَئِذٍ إِلَّا لِيُرِيَهُمْ . قَالَ مَا تَقُولُونَ  
فِي قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى ( إِذَا جَاءَ ذِكْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ ) فَقَالَ بَعْضُهُمْ أَمْرًا نَحْمَدُ اللَّهَ

---

<sup>31</sup> Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabi, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīr*, Jilid II, 250-251.

<sup>32</sup> Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir; Dari Klasik Hingga Modern* (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010), 220-221.

<sup>33</sup> M. Anwar Syarifuddin, "Menimbang Otoritas Sufi dalam Menafsirkan Al-Qur'an", *Jurnal Studi Agama dan Masyarakat*, Vol. 1, no. 2, (2004): 13.

وَنَسْتَغْفِرُهُ ، إِذَا دُنِيَ رَأْسُنَا وَفُتِحَ عَلَيْنَا . وَسَكَتَ بَعْضُهُمْ فَلَمْ يُقُلْ شَيْئًا فَقَالَ لِي أَكْذَابُكَ تَقُولُ يَا ابْنَ عَبَّاسٍ فَقُلْتُ لَا . قَالَ فَمَا تَقُولُ قُلْتُ هُوَ أَجَلُ رَسُولِ اللَّهِ - ﷺ - أَعْلَمَهُ لَهُ ، قَالَ ( إِذَا جَاءَ نَزْلُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ ) وَذَلِكَ عَلَامَةٌ أَجْلِكَ ( فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا ) . فَقَالَ عُمَرُ مَا أَعْلَمُ مِنْهَا إِلَّا مَا تَقُولُ.<sup>34</sup>

*“Diriwayatkan dari Mūsā Ibn Ismā‘īl, dari Abū ‘Awānah, dari Abī Bishr dari Sa‘īd Ibn Jubayr dari Ibn ‘Abbās berkata: “Suatu ketika ‘Umar Ibn Khaṭṭāb membawa saya masuk (singgah) bersama sahabat-sahabat senior yang ikut dalam peperangan Badar, maka seolah-olah sebagian mereka marah terhadap ‘Umar dan berkata “Mengapa engkau ajak dia (Ibn ‘Abbās) bersama kita padahal kami mempunyai anak seumur dia”. Maka berkata Umar: “Kalian telah mengenal siapa dia (Ibn ‘Abbas)”. Maka ‘Umar memanggil Ibn ‘Abbas pada suatu hari dan mengajak bergabung bersama mereka. (Ibn ‘Abbas berkata) “Tidaklah ‘Umar memanggilku kecuali untuk memperlihatkan kepada mereka (kelebihanku)”. Umar berkata: “Bagaimana pendapat kalian tentang firman Allah ‘Idhā jā’ anaṣrullāhi wa al-faṭḥ’? Maka sebagian mereka menjawab: “Kita diperintahkan untuk memuji Allah dan meminta ampun kepada-Nya apabila kita ditolong dan diberikan kemenangan kepada kita” dan sebagian lain diam tidak menjawab sedikitpun. Maka Umar berkata kepadaku: “Apakah demikian juga pendapatmu wahai Ibn ‘Abbās?” Maka aku menjawab “Bukan”. Kemudian ‘Umar berkata: “Bagaimana pendapatmu?”. Aku berkata: “Ayat tersebut adalah tanda dari ajal Rasulullah saw. Allah memberitahu kepada Nabi mengenai ajalnya. Dan demikian pula mengenai ajalmu (fasabbiḥ biḥamdi Rabbika wa astaghfirh innahū kāna tawwābā). Maka ‘Umar berkata “Aku tidak mengetahui tentang ayat ini kecuali apa yang kamu katakan”.*

Pada hadis atas, terdapat beberapa sahabat yang mencoba memberikan penafsiran terhadap ayat ke-1 surah al-Naṣr dengan mengatakan bahwa ayat tersebut merupakan perintah kepada manusia untuk senantiasa

---

<sup>34</sup> Muḥammad ibn Ismā‘īl al-Bukhārī, *Sahīh al-Bukhārī* (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2004), Jilid. III, kitab Tafsir al-Qur‘an, bab Surat idhā jā’ a nashrullāh, no. hadis 4970, h. 339.



bersyukur kepada Allah dan meminta ampunan-Nya. Berbeda dengan para sahabat yang lain, Ibn ‘Abbās mengatakan bahwa ayat tersebut adalah sebagai tanda ajal Rasulullah Saw.

Contoh penafsiran sufistik lain yang dilakukan oleh para sahabat adalah ketika diturunkannya ayat ke-3 surah al-Mā’idah,<sup>35</sup> sebagaimana hadis yang diriwayatkan oleh Abī Shaybah di bawah ini:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ فَضِيلٍ عَنْ هَارُونَ بْنِ أَبِي وَكَيْعٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ : لَمَّا نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ (اليوم أكملت لكم دينكم) قال : يوم الحج الأكبر ، قال : فبكى عمر ، فقال له رسول الله (ص) : ما يبكيك ؟ قال : يا رسول الله ! أبكاني أنا كنا في زيادة من ديننا ، فإما إذا كمل فإنه لم يكمل قط شيء إلا نقض ، قال : صدقت).<sup>36</sup>

*“Diberitakan kepada kami dari Muhammad ibn Fuḍayl dari Hārūn bin Abī Wakī’ dari ayahnya berkata: ‘Umar Ibn Khaṭṭāb menangis ketika diturunkan ayat ke-3 surah al-Mā’idah, maka Nabi berkata kepadanya: ‘Apa yang membuatmu menangis?’. ‘Umar menjawab:’ Agama kita telah sempurna, tetapi bila agama tersebut sudah sampai kepada titik puncak kesempurnaan, maka di atas itu tidak ada lagi yang lain, kecuali suatu kemunduran’. Kemudian Nabi berkata: ‘Kamu benar’”.*

Pernyataan ‘Umar pada hadis di atas merupakan ungkapan kesedihan yang ia rasakan karena isyarat halus yang ia tangkap dari ayat ke-3 surah al-Mā’idah bahwa pertanda pengajaran Nabi tentang agama Islam akan berakhir. Dari beberapa riwayat di atas, terlihat bahwa penafsiran corak sufistik telah ada sejak masa awal perkembangan Islam.

Geneologi tafsir sufi mempunyai riwayat yang panjang, kecenderungan orang untuk berfikir secara sufistik telah ada sejak tumbuh pesatnya berbagai ilmu pengetahuan di zaman dinasti ‘Abbasiyah,<sup>37</sup> tetapi penulisan tafsir bercorak sufistik yang ditulis secara sistematis baik secara

---

<sup>35</sup> الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا.. (المائدة: 3)

*“Pada hari ini telah Aku sempurnakan agamamu untukmu, dan telah aku cukupkan nikmat-Ku bagimu, dan telah aku ridhoi Islam sebagai agamamu..”* (Q.S. al-Mā’idah [5]: 3)

<sup>36</sup> Abī Bakr ‘Abdillāh bin Muḥammad bin Abī Shaybah, al-Muṣṣannaḥ Li Ibn Abī Shaybah (Jeddah: Dār al-Qiblah, 2006), Juz 19, Hadis No. 35549, Kitāb al-Zuhd, 118.

<sup>37</sup> Mannā’ al-Qaṭṭān, *Mabāḥith fi ‘Ulūm al-Qur’ān*, 326-333.

tematis atau mencakup keseluruhan ayat-ayat al-Qur'an barulah muncul beberapa waktu kemudian.

*Mufasssir* pertama yang menafsirkan al-Qur'an dengan corak sufistik adalah Sahl ibn Yūnus ibn 'Isā ibn 'Abdillāh ibn Rafī' al-Tustarī. Ia dilahirkan di Tustar, sebuah desa yang berada di wilayah Ahwaz, propinsi Khuzistan, Persia, pada tahun 200 H. menurut riwayat lain menyebutkan 201 H. Tokoh sufi yang lebih dikenal dengan sebutan al-Tustarī ini pernah bertemu dan menimba ilmu dari seorang sufi terkenal Dhū al-Nūn al-Misrī. Al-Tustarī menghabiskan sebagian hidupnya di Basrah sampai ia meninggal di tempat yang sama pada tahun 283 H.<sup>38</sup>

Karya al-Tustarī yang paling fenomenal adalah *Tafsīr al-Qur'an al-'Azīm*, tafsir ini dianggap sebagai karya tertua yang berkenaan dengan tafsir sufi. Dalam kitab ini, al-Tustarī tidak menafsirkan semua ayat al-Qur'an, tapi hanya ayat-ayat tertentu saja yang ditafsirkannya, karena ayat-ayat tersebut dianggap mengandung petunjuk atau isyarat yang tersembunyi disamping makna *zāhir*-nya. Meskipun tafsir ini berukuran kecil, tetapi dianggap sebageian kalangan sebagai tafsir sufi yang sangat istimewa.<sup>39</sup>

Dalam *muqaddimah* tafsirnya, al-Tustarī mengkalsifikasikan empat aspek yang berhubungan dengan al-Qur'an: *Pertama*, al-Qur'an terdiri dari informasi, berita, tidak hanya cerita tentang masyarakat terdahulu, tapi juga tentang prediksi terhadap yang akan terjadi di masa mendatang. *Kedua*, al-Qur'an mengandung ajaran agama. Dengan ajaran agama ini manusia bisa menyembah Tuhan dan khusus orang tertentu, mereka bisa mengkomunikasikan secara langsung dengan Tuhan melalui jalan *ma'rifah*. *Ketiga*, al-Qur'an adalah petunjuk. Dengan petunjuk tersebut Tuhan menunjukkan jalan yang lurus kepada hamba-Nya agar mereka selamat. *Keempat*, al-Qur'an adalah firman Tuhan yang sudah ada dalam *lauḥ maḥfūz* sebelum penciptaannya. Lebih lanjut, dari karakter *tanzīl* (proses pewahyuan) al-Qur'an, al-Tustarī mengkalsifikasikan al-Qur'an menjadi lima bagian: ayat yang jelas (*muḥkam*), ayat yang samar (*mutashābih*), *ḥalāl*, *ḥarām*, dan kiasan (*amthāl*). Kemudian al-Tustari menjelaskan bahwa ayat *muḥkam* harus dipraktikkan dan ayat *mutashābih* harus diyakini. Halal dan haram harus dipatuhi serta diikuti, dan *amthāl* harus senantiasa direnungkan.<sup>40</sup>

---

<sup>38</sup> M. Anwar Syarifuddin, "Hermetika Sufi Sahl Ibnu Abdullah Al-Tustari" dalam Kusmana dan Syamsuri (eds.), *Pengantar Kajian Pengantar Kajian Al-Qur'an: Tema Pokok, Sejarah dan Wacana Kajian* (Jakarta: PT Pustaka Al-Husna Baru, 2004), 234-240.

<sup>39</sup> M. Anwar Syarifuddin, "Hermetika Sufi Sahl Ibnu Abdullah Al-Tustari", 243.

<sup>40</sup> M. Anwar Syarifuddin, "Hermetika Sufi Sahl Ibnu Abdullah Al-Tustari", 247-248.

Konsep umum interpretasi al-Tustarī dapat ditemukan dalam perkataannya bahwa masing-masing ayat al-Qur'an mempunyai empat tingkatan makna: *ẓāhir*, *bāṭin*, *ḥadd*, dan *maṭla'*. Al-Tustarī melanjutkan bahwa *ẓāhir* adalah bacaan (*tilāwah*), *bāṭin* adalah pemahaman (*fahm*), adapun *ḥadd* adalah hal-hal yang dibolehkan dan yang dilarang (*ḥalaluhā wa ḥaramuhā*), dan *maṭla'* adalah pencapaian hati terhadap maksud dari ayat al-Qur'an sebagai suatu pemahaman yang datang dari Allah swt. (*ishrāf al-qalb 'alā al-murād bihā faqahan minallāh 'azza wa jalla*).<sup>41</sup> Dari konsep umum interpretasi tersebut, model interpretasi yang terdapat dalam *Tafsir al-Tustarī* dapat diklasifikasikan ke dalam tiga bentuk. *Pertama*, interpretasi literal (*lughawī*) yang menuntun kepada penjelasan sebuah ayat menurut arti *ẓāhir*. *Kedua*, interpretasi alegoris (*ishārī*) yang menggabungkan interpretasi literal berdasarkan makna *ẓāhir*-nya dengan penajaman *bāṭin*. Dengan kata lain, ayat al-Qur'an ditafsirkan dengan cara membuat asosiasi antara *ẓāhir* yang nampak dan *bāṭin* yang tersembunyi dalam kerangka *ta'wīl*. *Ketiga*, interpretasi simbolis yang mendorong makna *bāṭin* memahami ayat al-Qur'an yang tidak ditemukan indikasi *ẓāhir*-nya. Dalam kerangka *ta'wīl* tersebut, al-Tustarī membuat simbolisasi huruf yang membentuk kata.<sup>42</sup>

Selanjutnya, muncullah tafsir *Haqā'iq al-Tafsīr* yang ditulis oleh Abū 'Abd al-Rahmān Muḥammad ibn Ḥusāin ibn Musāal-Azdi al-Sulamī yang lebih dikenal dengan sebutan al-Sulamī. Al-Sulamī lahir pada tahun 330 H. dan wafat pada tahun 412 H. Ia adalah seorang syaikh sufi dan seorang 'ālsim di wilayah Khurasan. Selain seorang sufi, ia juga dikenal sebagai seorang *muḥaddith*. Ia menghabiskan tidak kurang dari 40 tahun untuk menulis hadis. Tidak heran jika banyak dari para pengkaji hadis yang mengambil hadis darinya, sebut saja Ḥākim Abū 'Abdillāh, Abū al-Qasīm al-Qushayrī pernah belajar dan mengambil hadis darinya. Al-Sulamī dikenal sebagai seorang sufi yang sangat produktif, tercatat tidak kurang dari seratus judul kitab yang pernah ia tulis, mulai dari masalah tasawuf, *tārikh*, hadis dan tafsir.<sup>43</sup>

*Haqā'iq al-Tafsīr* mencakup semua surat dalam al-Qur'an, tetapi hanya ayat-ayat tertentu saja yang ditafsirkan oleh al-Sulamī. Dalam menafsirkan ayat, al-Sulamī hanya memaknai dengan makna batin yang terkandung dalam ayat tersebut. Meski demikian, bukan berarti ia menolak makna *ẓāhir* dari setiap ayat, ini bisa dilihat dari pernyataan al-Sulamī yang mengatakan bahwa ia hanya ingin menghimpun tafsir ahli hakikat ke dalam

---

<sup>41</sup> Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabi, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīr*, Jilid II, 282.

<sup>42</sup> M. Anwar Syarifuddin, "Hermetika Sufi Sahl Ibnu Abdullah Al-Tustari", 252-253.

<sup>43</sup> Mani' 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *Manḥāj al-Mufasssīrīn*, 150-152. Lihat juga Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabi, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīr*, Jilid II, 284.

kitab khusus sebagaimana yang dilakukan oleh ahli *zāhir* terhadap tafsir *zāhiri*.<sup>44</sup> Dari perkataan al-Sulamī tersebut, terlihat bahwa apa yang ditulis dalam tafsirnya merupakan kumpulan pendapat dari para ahli tasawuf yang disusun sesuai dengan *tartīb* al-Qur'an. Adapun ahli tasawuf yang banyak dikutip pendapatnya oleh al-Sulamī adalah Ja'far ibn Muḥammad al-Ṣādiq, Ibn 'Athāillah al Sakandārī, Junayd al-Baghdādī, Fudhayl ibn 'Iyādh, Sahl al-Tustārī.<sup>45</sup>

Keberadaan tafsir al-Sulamī mengundang beragam penilaian dari berbagai kalangan, di antaranya Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (w. 911 H) dalam kitabnya *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* ia mengungkapkan bahwa perkataan para sufi terhadap al-Qur'an bukanlah sebuah tafsir.<sup>46</sup> Selain itu, Abu Ḥasan al-Wāḥidī (w. 468 H) pernah mengungkapkan ketidaksetujuannya terkait tafsir karya 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī yang menggunakan pendekatan *ishārī*, ia mengatakan bahwa siapapun yang mempercayai tafsir tersebut berarti ia telah keluar dari Islam.<sup>47</sup> Dari perkataan al-Wāḥidī dan al-Suyūṭī, terkesan bahwa mereka hanya memahami istilah *tafsīr* dengan cara sangat formal melalui dimensi legalistik serta teologis yang sangat kental.<sup>48</sup>

Berbeda dengan al-Wāḥidī dan al-Suyūṭī, Māni' 'Abd Ḥalīm Maḥmūd berpendapat bahwa apa yang ditulis oleh al-Sulamī merupakan ilham dan kata hati yang berhubungan dengan kebersihan jiwa, akhlak mulia, ibadah dan lainnya, tidak berhubungan dengan *zāhir* ayat yang ditafsirkan. Menurutnya, hal tersebut dikarenakan para sufi tidak pernah menamakan apa yang mereka tulis sebagai sebuah penafsiran, tetapi sebuah ilham dari Allah swt. yang didapat setelah mereka men-*tafakkur*-i dan men-*tadabbur*-i ayat al-Qur'an. Dengan kata lain, penafsiran yang sesungguhnya adalah penafsiran yang sesuai dengan *asbāb al-nuzūl*, sesuai dengan kaidah bahasa Arab, dan ilmu-ilmu perangkat lainnya dalam menafsirkan al-Qur'an. 'Abd Ḥalīm melanjutkan, kritikan di atas terfokus jika al-Sulamī menganggap bahwa apa yang ia tulis adalah sebuah tafsir, jika tidak beranggapan demikian maka kritikan tersebut tidaklah benar.<sup>49</sup>

Setelah al-Sulamī, estafet penafsiran sufistik berikutnya dilakukan oleh 'Abd al-Karīm ibn Hawāzan ibn 'Abd al-Malik ibn Ṭalḥah ibn Muḥammad al-Qushayrī (w. 465 H), dengan karya tafsirnya yang berjudul *Laṭā'if al-Ishārāt* atau yang lebih populer dengan sebutan *Tafsīr al-Qushayrī*.

---

<sup>44</sup> Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabi, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssirun*, Jilid II, 285.

<sup>45</sup> Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabi, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssirun*, Jilid II, 285.

<sup>46</sup> Jalāl al-Dīn al-Ṣuyūṭī, *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Jilid IV, 194.

<sup>47</sup> Taqiy al-Dīn Ibn Ṣalāh, *Fatāwā*, 29.

<sup>48</sup> M. Anwar Syarifuddin, "Menimbang Otoritas Sufi dalam Menafsirkan Al-Qur'an", 2.

<sup>49</sup> Māni' 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *Manḥaj al-Mufasssirīn (terj.)*, 153-154.

Sebagaimana al-Sulamī, al-Qushayrī juga menggunakan metode yang sama dengan gurunya itu dalam usaha memahami ayat-ayat al-Qur'an. Di samping itu, dalam menafsirkan al-Qur'an ia berusaha agar tetap mengacu kepada syariat, dalam hal ini adalah al-Qur'an dan Hadis.<sup>50</sup> Selain itu, al-Qushayrī juga selalu berpegang pada perangkat ilmu-ilmu tafsir, seperti ilmu bahasa Arab, Nahwu, dan perangkat ilmu tafsir lainnya.<sup>51</sup>

Tafsir sufistik yang muncul pada perkembangan selanjutnya adalah tafsir *al-Qur'an al-'Azīm* karya Abū Bakar Muḥammad ibn 'Alī ibn Muḥammad ibn Aḥmad ibn 'Abdillāh al-Ṭā'ī al-Ḥātīmī yang lebih dikenal dengan nama Ibn 'Arabī. Ia dilahirkan pada 17 Ramaḍān 560 H, di Mursia, Spanyol bagian tenggara. Pada waktu kelahirannya, Mursia diperintah oleh Muḥammad ibn Sa'īd ibn Mardānīsh.<sup>52</sup> Ibn 'Arabī wafat di Damaskus pada tahun 638 H.<sup>53</sup>

Paham *waḥdat al-wujūd* sangat diidentikan dengan Ibn 'Arabī, sekalipun ia sendiri tidak pernah menggunakan istilah *waḥdat al-wujūd*.<sup>54</sup> Bahkan oleh beberapa kalangan, ia dianggap sebagai pendiri doktrin *waḥdat al-wujūd*, karena ajaran-ajarannya mengandung ide *waḥdat al-wujūd*. Beberapa pernyataannya yang disinyalir mengandung ide *waḥdat al-wujūd* di antaranya: “Semua wujud adalah satu dalam realitas, tiada sesuatu pun bersama dengannya”, “Wujud bukan lain dari al-Ḥaqq karena tidak ada satupun dalam wujud selain Dia”, “Entitas wujud adalah satu, tetapi hukum-hukumnya beraneka”.<sup>55</sup> maka tidak mengherankan jika melihat contoh penafsirannya akan ditemukan indikasi bahwa penafsirannya itu banyak dipengaruhi teori *waḥdat al-wujūd*, sebagaimana ketika ia menafsirkan ayat kesatu surat al-Nisā':

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ..

---

<sup>50</sup> Jawid A. Mojaddedi, “Legitimizing Sufism in al-Qushayrī’s Risala”, *Studia Islamica*, No. 90 (2000), 46, <http://www.jstor.org/stable/1596163>. (diakses 4 Maret, 2014). Lihat juga Kristin Zahra Sands, *Ṣūfī Commentaries on The Qur'an in Classical Islam*, (New York: Routledge, 2006), 71.

<sup>51</sup> Mani' 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *Manḥāj al-Mufasssīrīn (terj.)*, 184.

<sup>52</sup> Kautsar Azhari Noer, *Ibn Al-'Arabī; Waḥdat al-Wujūd dalam Perdebatan* (Jakarta: Paramadina, 1995), 17.

<sup>53</sup> Muṣṭafā ibn Sulaymān dalam *Muqaddimah*-nya, *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikām* (Beirut: Dār al-Kutūb al-'Ilmiyah, 2007), 9.

<sup>54</sup> Doktrin *waḥdat al-wujūd* telah dicetuskan oleh Ma'rūf al-Karkhī (w. 200 H.) seorang sufi ternama asal Baghdad jauh sebelum Ibn al-'Arabī, dianggap pertama kali memelopori *waḥdat al-wujūd* karena al-Karkhī pernah mengungkapkan syahadat dengan kata-kata: “Tiada sesuatu pun dalam wujud kecuali Allah”. Lihat Kautsar Azhari Noer, *Ibn Al-'Arabī; Waḥdat al-Wujūd dalam Perdebatan*, 34-35.

<sup>55</sup> Kautsar Azhari Noer, *Ibn Al-'Arabī; Waḥdat al-Wujūd dalam Perdebatan*, 35.

“Wahai sekalian manusia! Bertaqwalah kepada Tuhanmu yang menciptakan kalian dari satu jiwa..”(Q.S. al-Nisā’ [4]: 1).

Dalam menafsirkan ayat di atas, Ibn ‘Arabī mengatakan: “Bertaqwalah kepada Tuhanmu. Jadikan bagian yang *ẓāhir* dari dirimu sebagai penjagaan bagi Tuhanmu. Dan jadikanlah bagian batinmu –yang adalah Tuhanmu- sebagai penjaga bagimu, karena perkaranya adalah perkara celaan dan pujian. Jadilah kalian pemeliharanya dalam celaan, serta jadikanlah Dia pemelihara kalian dalam pujian, niscaya kalian akan menjadi orang-orang yang beradab diseluruh alam”.<sup>56</sup> Dari penafsiran Ibn ‘Arabī tersebut, terlihat tidak adanya keterkaitan antara makna *ẓāhir* dengan makna batin ayat, bahkan terkesan Ibn ‘Arabī lebih menampakan makna yang berseberangan dengan makna *ẓāhir* ayat. Selain itu, terlihat pula bagaimana ide *waḥdāt al-wujūd* sangat kental sekali tergambar dalam penafsirannya.

Tafsir sufistik yang muncul selanjutnya adalah ‘*Arā’is al-Bayān fī Haqā’iq al-Qur’ān* karya Abū Muḥammad Ruzbihān Ibn Abī al-Naṣr al-Baqālī al-Shīrāzī. Ia meninggal pada tahun 666 H.<sup>57</sup> Dalam menafsirkan ayat al-Qur’an, al-Shīrāzī lebih menonjolkan makna *ishārī*. Mesikipun demikian, ia tetap mengakui pentingnya pemaknaan al-Qur’an secara *ẓāhir* sebelum mengungkap sisi esoteris dari ayat al-Qur’an. Sebagaimana yang ia nyatakan dalam *muqaddimah ‘Arā’is al-Bayān fī Haqā’iq al-Qur’ān* bahwa tidak akan pernah usai usaha manusia dalam menyibak makna al-Qur’an baik secara *ẓāhir* dan *batīn*, tidak ada pemahaman yang sempurna dalam mengupas maknanya. Karena ia menyadari betul bahwa makna yang terkandung dalam setiap ayat al-Qur’an begitu luas dan dalam.<sup>58</sup>

Kemudian, muncullah tafsir sufistik *al-Ta’wīlāt al-Najmiyah* yang terdiri dari lima jilid. Tafsir ini ditulis oleh Najm al-Dīn Dāyah, namun ia meninggal sebelum sempat menyelesaikannya. Kemudian penulisan tafsir ini disempurnakan oleh ‘Alā’ al-Dawlah al-Samnānī. Nama lengkap Najm al-Dīn Dāyah adalah Abū Bakar ibn ‘Abdullah ibn Muḥammad ibn Shāhid al-Asadī al-Rāzī yang lebih populer dengan sebutan Dāyah. Ia wafat pada tahun 654 H di Baghdad. Nama lengkap penulis kedua dari tafsir *al-Ta’wīlāt al-Najmiyah* adalah Aḥmad ibn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Muḥammad al-

---

<sup>56</sup> Ibn ‘Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam* (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabiy, t.th), Jilid I, 50.

<sup>57</sup> Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabi, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrun*, Jilid II, 288.

<sup>58</sup> Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabi, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrun*, Jilid II, 288.

Samnānī, ia biasa dijuluki dengan Alā' al-Dawlah al-Samnānī. Al-Samnānī dilahirkan pada tahun 659 H, dan wafat tahun 736 H di Baghdad.<sup>59</sup>

Tafsir yang bercorak sufistik lainnya adalah *Gharā'ib al-Qur'an wa Raghā'ib al-Furqān* karya Nizām al-Dīn al-Ḥasān ibn Muḥammad al-Ḥusayn al-Khurasanī al-Naysabūrī. Ia termasuk ulama yang sangat dihormati dengan kedalaman ilmu yang dimilikinya. Disamping itu, Al-Naysabūrī juga dikenal sebagai seorang sufi dengan kezuhudan dan sifat *warā'*-nya. Oleh karena itu, tidaklah mengherankan jika kitab tafsirnya banyak menjadi rujukan *mufassir-mufassir* setelahnya. Kitab tafsir *Gharā'ib al-Qur'an wa Raghā'ib al-Furqān* banyak disandarkan pada tafsir al-Kabīr karya Fakhr al-Rāzī dan al-Kashāf karya al-Zamakhsharī. Ia tidak hanya menukil perkataan dua *mufassir* besar tersebut, tetapi ia juga menampakkan keluasan pemahaman serta kekuatan akal nya sendiri. Tidak jarang pula al-Naysabūrī mengkritisi pendapat kedua *mufassir* tersebut. Selain tinjauan tasawuf, ia juga menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an menggunakan tinjauan fiqh, qira'at, bahasa Arab, balaghah dan kalam.<sup>60</sup>

Al-Naysabūrī adalah seorang ulama yang sangat kuat karakter kesufiannya. Hal ini terlihat ketika ia menafsirkan Q.S. al-Baqarah ayat 67 berikut ini:

وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبُحُوا بَقْرَةً..

“Dan (ingatlah), ketika Musa berkata kepada kaumnya: “Sesungguhnya Allah menyuruh kalian untuk menyembelih seekor sapi betina” (Q.S. al-Baqarah [2]: 67).

Setelah al-Naysabūrī menjelaskan makna *ẓāhir* ayat di atas, kemudian ia menyebutkan bahwa yang dimaksud dengan penyembelihan ‘sapi betina’ adalah penyembelihan nafsu kebinatangan. Karena dalam penyembelihan itu terdapat kehidupan ruhani, itulah yang dinamakan dengan *al-jihād al-akbar*.<sup>61</sup>

Kemudian, tafsir bercorakkan sufistik yang muncul pada abad 12 hijriyah adalah tafsir *Rūh al-Ma'ānī* karya Shihāb al-Dīn al-Sayyid Muḥammad al-Alūsī al-Baghdadi. Ia lahir dari keluarga yang sangat terpelajar di Baghdad pada tahun 1217 H.<sup>62</sup> Al-Alūsī tumbuh dalam

---

<sup>59</sup> Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabi, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssirun*, Jilid II, 290-291.

<sup>60</sup> Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabi, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssirun*, Jilid I, 231-232

<sup>61</sup> Maḥmūd Basunī Fawdah, *al-Tafsīr wa Manāhijuhu* (Kairo: Matba'ah al-Amānah, 1977), 260.

<sup>62</sup> Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabi, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssirun*, Jilid I, 250.

bimbingan orang tuanya sendiri yaitu al-Suwaydī. Di samping itu, ia juga pernah menimba ilmu dari al-Naqṣābandī, maka tidak heran jika penafsirannya sangat kental dengan nuansa sufi. Karena dari al-Naqṣābandī lah ia mempelajari tasawuf. Pada tahun 1248 H., al-Alūsī diangkat sebagai mufti setelah sebelumnya ia menjabat sebagai wali wakaf di Madrasah al-Marjaniyyah, namun pada tahun 1263 H. ia melepaskan jabatannya itu agar lebih fokus untuk menyusun tafsir al-Qur'an yang kemudian dikenal dengan tafsir *Rūh al-Ma'ānī*.<sup>63</sup> Al-Alūsī wafat pada hari Jum'at bulan Dhū al-Qa'dah 1270 H. dan dimakamkan di samping keluarganya di Kurkhī.

Dalam menafsirkan ayat al-Qur'an, al-Alūsī menerangkan makna secara *zāhir* terlebih dahulu sebelum kemudian masuk ke dalam pemaknaan secara batin, serta memadukan kedua pemaknaan tersebut secara sinergis. Hal ini terlihat dari contoh penafsiran al-Alūsī pada Q.S. al-Baqarah [2] ayat 55:

وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذْنَاكُم مِّنَ السَّمَوَاتِ وَآنتُمْ تَنْظُرُونَ.

*“Dan (ingatlah), ketika kamu berkata: "Hai Musa, kami tidak akan beriman kepadamu sebelum kami melihat Allah dengan terang", karena itu kamu disambar halilintar, sedang kamu menyaksikannya.”*  
(Q.S. al-Baqarah [2]: 55)

Menurut al-Alūsī, pemaknaan secara *ishārī* dari ayat di atas adalah: “Ketika kalian berkata, wahai inti hati, kita tidak akan beriman dengan iman yang hakiki sehingga kami sampai kepada maqam *mushāhadah*. Kemudian kalian tertimpa kematian yang disebut dengan *fanā'* dalam *tajalli al-Dhātī* padahal kalian menyaksikannya. Kemudian kami membangkitkan kalian dalam kehidupan yang kekal dari kehidupan sebelumnya yang *fanā'* agar kalian bersyukur kepada-Ku atas segala nikmat yang telah diberikan. Setelah itu Kami melindungimu dengan perlindungan sifat *tajalli*, karena dengan sifat *tajalli* tersebut dapat menghalangi dari cahaya Tuhan”.<sup>64</sup>

Setelah al-Alūsī, banyak tafsir-tafsir sufi muncul menghiasi khazanah penafsiran al-Qur'an. Di Indonesia sendiri ada sosok Hamka seorang ulama produktif yang banyak melahirkan karya tulisan. Di antara

---

<sup>63</sup>Jum'ah 'Alī 'Abd al-Qadīr, *Zād al-Rāghibīn fī Manāhij al-Mufasssīrīn* (Kairo: Kuliyah Uṣūl al-Dīn Jāmi'ah al-Azhar, 1986), 127. Lihat juga Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrīn*, Jilid I, 251.

<sup>64</sup> Al-Alūsī, *Rūh al-Ma'ānī*, Jilid I, 262-263.



karyanya yang paling fenomenal adalah Tafsir al-Azhar. Hamka sendiri lahir dari pergerakan kaum modernis yang berafiliasi dalam gerakan Muhammadiyah. Hamka yang membawa konsep baru dalam dunia tasawuf, walaupun ia bukan seorang sufi yang menjalani riyāḍah rūḥaniy, namun ia menjadikan tasawuf sebagai media untuk mendekatkan diri kepada Allah Swt. yang ajarannya kemudian ia kontekstualisasikan dengan kondisi umat saat ini. Hamka mendasarkan konsep tasawufnya ini pada kerangka agama dibawah pondasi Aqidah yang bersih dari praktik-praktik kesyirikan, dan amalan-amalan lain yang bertentangan dengan syari'at. Karena menurut Hamka berpendapat bahwa memungsikan tasawuf yang bersemangat juang perlu diartikulasikan secara modern.<sup>65</sup>

Hamka mendalami ilmu tasawuf secara otodidak. Hasil dari pendalamannya dalam bidang tersebut dengan menghasilkan buku yang berjudul "Tasawuf Modern". Martin Van Bruinessen and Julia Day Howell dalam "Sufisme and Modern In the Islam" mengatakan bahwa Hamka dalam bukunya tersebut berhasil mengajak muslim modern untuk menghargai esensi-esensi Tasawuf yang bernilai positif serta dapat dipelajari oleh umat Islam secara umum serta tidak memerlukan latihan dalam waktu yang lama di bawah bimbingan seorang *Murshid*.<sup>66</sup>

Peter Riddel dalam "Islam and The Malay - Indonesian World" menilai bahwa Hamka berhasil menempatkan ajaran Tasawuf pada tempat yang seadil-adilnya. Ini dibuktikan dengan dua karyanya di bidang Tasawuf, yaitu "Tasawuf Modern" dan "Tasawuf: Perkembangan dan Pemurniannya". Berdasarkan kedua karyanya itu, maka sudah jelas bahwa kecenderungannya pada Tasawuf mewarnai karya-karya yang dihasilkannya dalam kajian keislaman.<sup>67</sup>

Tak terkecuali, karyanya yang paling besar Tafsir al-Azhar pun tak lepas dari kecenderungannya terhadap Tasawuf. Hal ini dapat terlihat ketika ia mengkonsepsikan *Mahabbah* sebagai cinta Tuhan yang dibalas oleh Hamba-Nya. Cinta ini semakin bersemayam dengan adanya keterpautan pikiran kepada-Nya. Orang yang sudah mencapai derajat *Mahabbah* akan memiliki perasaan yang tidak samar-samar lagi. Hijab dengan-Nya sudah hilang. Rasa *Mahabbah*, akan menimbulkan perasaan diri-Nya senantiasa menatapnya. Cinta sejati kepada Tuhan telah diajarkan Musa, yang

---

<sup>65</sup> Mohammad Damami, *Tasawuf Positif dalam Pemikiran Hamka* (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2000),h.177-180.

<sup>66</sup> Lihat Martin Van Bruinessen and Julia Day Howell (ed), "Sufisme and Modern In the Islam" (London and New York: I.B. Tauris, 2007), h. 229.

<sup>67</sup> Peter Riddel, *Islam and The Malay - Indonesian World* (Singapore: Horizon Books, 2001), 218.

berintisari pengorbanan. Sifatnya ialah jalal, kemuliaan. Nabi Isa, membawa lanjutan ajaran berdasar akan *Ḥubb/* cinta. Sifatnya adalah *Jamāl/* indah. Nabi Muhammad menyempurnakan penyerahan kepada-Nya. Sifatnya adalah *Kamāl*. Hamka menambahkan bahwa terdapat juga cinta yang palus, yaitu cinta yang tidak disertai dengan kepatuhan. Cinta yang tidak mengikuti bimbingan Nabi. Maka ini adalah *maghḍūb*. Cinta yang direka-reka dan direncanakan sendiri maka ia *zālīm*.<sup>68</sup>

### Simpulan

Dari pembahasan di atas, tafsir sufistik merupakan corak penafsiran al-Qur'an yang tidak hanya terikat dengan makna tekstual saja, tetapi lebih cenderung mengungkap isyarat-isyarat makna alegoris ayat-ayat al-Qur'an melalui jalan takwil penafsirnya. Makna-makna alegoris tersebut diarahkan pada konsep dan pengalaman spiritual (*aḥwāl*) sufistik yang ditangkap penafsirnya. Tafsir sufistik memiliki sejarah yang panjang, dari mulai zaman Nabi Saw dan terus berkembang sampai sekarang.

Eksistensi tafsir kaum sufi menjadi fenomena tersendiri. Hal ini dapat terlihat dari berbagai macam tanggapan terhadapnya, baik yang pro maupun yang kontra. Bagi yang kontra menganggap bahwa para sufi tidak otoritatif dalam menafsirkan al-Qur'an, karena penafsiran mereka terlalu jauh dari makna *zāhir* ayat. Pendapat tersebut mendapatkan sanggahan dari kalangan yang pro terhadap penafsiran sufistik, mereka mengatakan bahwa penafsiran kaum sufi tetap mengacu pada makna *zāhir* yang mereka peroleh melalui proses ijtihadi yang panjang. Dari landasan makna *zāhir* inilah para sufi membangun metode pemaknaan al-Qur'an secara *ishārī* atau menangkap isyarat halus yang tersembunyi dibalik makna zahir ayat al-Qur'an.

### DAFTAR PUSTAKA

- Abī Shaybah, Abī Bakr 'Abdillāh bin Muḥammad. *al-Muṣṣannaḥ Li Ibn Abī Shaybah*. Jeddah: Dār al-Qiblah, 2006.
- Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid. *Mathūm al-Nash*. Kairo: Matba'ah al-Ḥayāt al-Misriyyah li 'Ammat al-Kitāb, 1993.
- Amin, Bakri Syaikh. *Al-Ta'bīr al-Fannī fī al-Qur'ān*. Kairo: Dār al-Shurūq, 1980.
- 'Arabī, Ibn. *Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabiy, t.th.
- Bashūnī, Ibrāhīm. *Nash'at al-Taṣawwuf al-Islāmi*. Kairo: Dār al-Ma'ārif bi al-Miṣr, t.th.

---

<sup>68</sup> Hamka, *Tafsir al-Azhar* (Jakarta: Citra Serumpit, 1982), Juz III, 218.

- Bruinessen, Martin Van and Julia Day Howell (ed). *Sufisme and Modern In the Islam*. London and New York: I.B. Tauris, 2007.
- Al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā'īl. *Sahīh al-Bukhārī*. Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2004.
- Damami, Mohammad. *Tasawuf Positif dalam Pemikiran Hamka*. Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2000.
- Al-Dhahabi, Muḥammad Ḥusayn. *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*. Kairo: Maktabah Wahbah, 2000.
- Fawdah, Maḥmūd Basunī. *al-Tafsīr wa Manāhijuhu*. Kairo: Matba'ah al-Amānah, 1977.
- Goldziher, Ignaz. *Mazhab Tafsir; Dari Klasik Hingga Modern*. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010.
- Hamka. *Tafsir al-Azhar*. Jakarta: Citra Serumpot, 1982.
- Hilāl, Ibrāhīm. *Al-Tasawwuf al-Islāmi baina al-Dīn wa al-Falsafah*. Kairo: Dār al-Nahḍah al-'Arabiyah, 1979.
- Keeler, Annabel. "Ṣūfī tafsīr as Mirror: al-Qushayrī the Murshid in his Laṭā'if al-Ishārāt." *Journal of Qur'anic Studies* Vol. 8, No. 1 (2006) <http://www.jstor.org/stable/25728196>. (diakses 22 Maret, 2014).
- Khaldun, Ibn. *Muqaddimah Ibn Khaldun*. Beirut: Dār al-Qalām, 1981.
- Mahyuddi. *Kuliah Akhlak Tasawuf*. Jakarta: Kalam Mulia, 2003.
- Manzūr, Ibn. *Lisān al-'Arab*. Kairo: Dār al-Ma'ārif, t.t.
- Mojaddedi, Jawid A. "Legitimizing Sufism in al-Qushayri's Risala." *Studia Islamica*, No. 90 (2000) <http://www.jstor.org/stable/1596163>. (diakses 4 Maret, 2014).
- Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LKIS, 2012.
- Nata, Abuddin. *Metodologi Studi Islam*. Jakarta: Rajawali Pers, 2012.
- Nasution, Harun. *Falsafat dan Mistisme dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Islam Rasional; Gagasan dan Pemikiran*. Bandung: Mizan, 1995.
- Noer, Kautsar Azhari. *Ibn Al-'Arabī; Waḥdat al-Wujūd dalam Perdebatan*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- Al-Qaṭṭān, Mannā'. *Mabāḥith fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Kairo: Maktabah Wahbah, 2000.
- Al-Qadīr, Jum'ah 'Alī 'Abd. *Zād al-Rāghibīn fī Manāhij al-Mufasssīrīn*. Kairo: Kuliyyah Uṣūl al-Dīn Jāmi'ah al-Azhar, 1986.
- Riddel, Peter. *Islam and The Malay - Indonesian World*. Singapore: Horizon Books, 2001.
-

- Sands, Kristin Zahra. *Ṣūfī Commentaries on The Qur'ān in Classical Islam*. New York: Routledge, 2006.
- Shihab, Muhammad Quraish. *Membumikan al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Masyarakat*. Bandung: Mizan, 1994.
- Siregar, Rivay. *Tasawuf; Dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002.
- Al-Ṣuyūfī, Jalāl al-Dīn. *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Kairo: Maktabah wa Maṭba'ah al-Mashhad al-Ḥusynī, 1967.
- Syarifuddin, M. Anwar. "Menimbang Otoritas Sufi dalam Menafsirkan Al-Qur'an." *Jurnal Studi Agama dan Masyarakat*, Vol. 1, no. 2 (2004).
- \_\_\_\_\_. "Hermetika Sufi Sahl Ibnu Abdullah Al-Tustari" dalam Kusmana dan Syamsuri (eds), *Pengantar Kajian Al-Qur'an: Tema Pokok, Sejarah dan Wacana Kajian*. Jakarta: PT Pustaka Al-Husna Baru, 2004.
- Syukur, M. Amin. *Menggugat Tasawuf; Sufisme dan Tanggung Jawab Abad 21*. Yogyakarta: Pustaja Pelajar, 2002.
- Al-Ṭūsī, Al-Sirāj. *al-Lumā'*. Kairo: Dār al-Kutūb al-Ḥadīthah, 1960.