

AFORISME AL-QURAN DAN HERMENEUTIKA TERBUKA IBN AṬĀ' ALLAH ATAS AYAT-AYAT KEHENDAK

Muhammad Saifullah
PPs UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Email: saifullahmuhammad94@gmail.com

Abstract

This essay tries to explicate how Ibn 'Aṭā' Allah understands Qur'an within his popular book, *al-Ḥikām*. It is not merely his huge opus yet one of several books in which Indonesian Moslems like to learn and discuss. It covers the opened aphorisms stands on three entities, these are Qur'an, hadith, including some habits of Prophet Muhammad and subsequently I opt *al-Ḥikām*. As a sample, I am such demanded to come in through his interpretation concerning "will" or *kehendak*. Ibn 'Aṭā' Allah, as far as I feel, has deep conception with regard to "will" which is wallowed with dilemma. Sometime, he puts it as something freely owned by human, sometime on the contrary. By that conception, Ibn 'Aṭā' Allah covets an ideal figure such "superman"—to borrow Nietzsche phrase—as if. A super human that prefer living within dark surrounding to comfort, that is able to reflect his hard problems often and then solve it well. This article thus interests to look further how Ibn 'Aṭā' Allah's hermeneutic model, particularly when composing *al-Ḥikām*. Who is his target audiences and how does it absorb to daily activities. The essay argues that Ibn 'Aṭā' Allah's prescription in approaching Qur'an is going to a couple point, these are what I call as "creative abstraction" and an endeavor to reinvent Quranic mode or "reinvention of Quranic mode".

Keywords: *Ibn 'Aṭā' Allah, the opened hermeneutic, creative abstraction.*

Abstrak

Artikel ini mencoba untuk memberikan penjelasan bagaimana Ibn 'Aṭā' Allah memahami al-Qur'an dalam karyanya yang terkenal, *al-Ḥikām*. Kitab ini tidak hanya populer, akan tetapi menjadi bahan rujukan dan diskusi oleh sebagian besar umat Islam di Indonesia. Kitab ini memuat rujukan utama umat Islam yakni, al-Qur'an, Hadis, dan beberapa praktik yang dilakukan Nabhis. Atas dasar ini, *al-Ḥikām* dipilih sebagai objek penelitian. Sebagai sampel, penelitian ini memfokuskan pada interpretasi Ibn 'Aṭā' Allah atas ayat kehendak. Ibn 'Aṭā' Allah, sejauh pengamatan peneliti, memiliki konsep yang mendalam

berhubungan dengan kehendak. Terkadang, ia menempatkannya sebagai sesuatu yang bebas dimiliki oleh manusia, kadang-kadang sebaliknya. Dengan konsepsi itu, Ibn 'Aṭā' Allah menginginkan sosok ideal seperti superman— untuk meminjam ungkapan Nietzsche. Manusia super yang lebih suka hidup dalam lingkungan yang gelap daripada kenyamanan, yang mampu merefleksikan masalah sulitnya dan kemudian menyelesaikannya dengan baik. Artikel ini dengan demikian menarik untuk melihat lebih jauh bagaimana Ibn 'Aṭā' Allah menerapkan model hermeneutika, khususnya ketika menyusun *al-Hikām*. Siapa khalayak sarannya dan bagaimana ia melaksanakan kegiatan sehari-hari. Artikel ini berkesimpulan bahwa metode Ibn 'Aṭā' dalam menginterpretasi kandungan al-Qur'an dapat diklasifikasikan sebagai berikut; *pertama*, apa yang disebut sebagai abstraksi kreatif dan upaya untuk menemukan kembali mode al-Quran atau *reinvention of the Quranic mode*.

Kata Kunci: *Ibn 'Aṭā' Allah, Heremeneutika Terbuka, Abstraksi Kreatif*

Pendahuluan

Berbicara mengenai hermeneutika al-Qur'an, tidak hanya membicarakan seperangkat aturan yang mengikat penafsir dengan objek kajiannya, namun juga mengenai tuntutan tertentu yang melekat, baik dalam tubuh penafsir atau komunitas tempat ia hidup. Di waktu bersamaan, seiring dengan perkembangan wacana yang berbeda antara satu tempat dengan tempat lainnya, tuntutan yang dimaksud menjadi berbeda. Walhasil, berpijak dari keberagaman tersebut, pasti setiap penafsir memiliki gayanya masing-masing dalam mendekati al-Qur'an. Sebagian dari mereka mungkin memilih cara yang *mainstream*, yaitu dengan memberikan penjelasan denotatif terhadap al-Qur'an. Sedangkan sebagian yang lain, bisa saja lebih nyaman hanya dengan berbagi cerita seputar tafsir dengan rekan atau siswa-siswanya dengan tanpa merasa penting untuk menuangkannya dalam bentuk tulisan utuh.¹

Ada pula yang menempuhnya melalui jalan sunyi, yaitu dengan menggubahnya dalam bentuk puisi, catatan-catatan acak, dialog, cerita pendek, kutipan-kutipan, dan sebagainya. Khusus yang terakhir adalah cara yang kerap dipakai oleh para sufi,² termasuk Ibn 'Aṭā' Allah. Ketika membaca Ibn 'Aṭā' Allah, terutama *al-Hikām*, orang akan dengan mudah menjumpai bagaimana Ibn Aṭā' Allah berhasil menuangkan hasil penghayatannya

¹ Gaya Oral semacam ini, sejak masa awal Islam sudah berkembang. Para penceramah agama, tukang cerita, dan sejenisnya begitu akrab dengan tradisi oral—bersentuhan dengan al-Qur'an—kala itu. Lihat Andrew G. Bannister, *An Oral-Formulaic Study of the Qur'an* (New York: Lexington Book, 2014), hlm. 32

² Amer Latif, "Qur'anic Narrative and Sufi Hermeneutics: Rumi's Interpretation of Pharouh's Character" (Disertasi--Stony Brook University, 2009), hlm. 6.

atas al-Qur'an melalui kutipan-kutipan atau aforisme. Kendati secara tidak langsung Ibn Ata' Allah menyebut jika *al-Hikām* merupakan karya tafsir, tapi dari beberapa aforismenya bisa dilihat betapa mereka berporos pada al-Qur'an dan sunnah.

Anggapan di atas bisa dijumpai dengan mudah dari tulisan Muḥammad Haykal atau pun Ṣabūr Sāhin. Haykal secara gamblang sampai pada kesimpulan jika aforisme-aforisme dalam *al-Hikām* merupakan hasil visualisasi dari al-Qur'an dan sunnah.³ Adapun Sāhin, secara tersirat menyebut jika *al-Hikām* adalah bagian dari tasawuf Islam. Dalam tasawuf Islam ada dua hal yang penting untuk senantiasa diingat, yakni tujuannya yang fokus pada pemurnian hati dan porosnya yang melulu berupa al-Qur'an dan Sunnah, alhasil *al-Hikām* bisa dinilai sebagai sari dari keduanya.⁴ Tidak berbeda dengan pendapat Hykal dan Sāhin, Victor Danner dalam bagian pengantar Danner mengatakan bahwa gaya merespons Ibn Ata' Allah atas al-Qur'an tidak berbeda jauh dengan Ibn Arabī.⁵

Baik Haykal, Sāhin atau pun Danner, semuanya sepakat bahwa *al-Hikām* merupakan produk dari penghayatan Ibn Ata' Allah atas al-Qur'an dan Sunnah. Ia adalah wujud konkret dari hasil penafsiran atas al-Qur'an. Namun, meski begitu, tidak ada satu pun dari mereka yang berupaya untuk masuk ke pertanyaan, bagaimana cara Ibn Ata' Allah menafsirkan al-Qur'an. Pada titik inilah artikel ini rasanya menemukan celah untuk bersemayam. Dengan ungkapan lain, melalui artikel ini, penulis ingin melihat lebih jauh bagaimana hermeneutika al-Qur'an Ibn Ata' Allah. Andaikan apa yang disebut oleh Danner bahwa Ibn Ata' Allah memiliki kemiripan dengan Ibn Arabī, apakah itu sampai pada cara ia merespons al-Qur'an.

Biografi Ibn 'Aṭā' Allah al-Sakandarī: Sang Guru ke-Tiga

Nama lengkapnya Aḥmad bin Muḥammad bin Aṭā' Allah al-Sakandarī. Disebut al-sakandarī sebab ia lahir di Alexandria, Mesir, pada 1259 di masa pemerintahan Dinasti Mamluk. Ibn Ata' Allah muda pernah belajar kepada ahli hukum dari madhhab Mālikī, Abū al-Ḥasan al-Abyarī. Selainnya, belajar pula pada pakar-pakar lain di Alexandria tentang ilmu-ilmu ke-Islaman, sehingga berhasil menjadikannya salah satu sarjana dalam madhhab Mālikīyah yang diperhitungkan. Selepas merasa cukup, ia memutuskan untuk mencoba

³ Muḥammad Abd al-Maqṣūd Haykal (ed), *al-Hikām al-Aṭā'īyyah li Ibn 'Aṭā'īyyah al-Sakandarī Sharḥ Ibn 'Abbād al-Nafazī al-Rundī* (Kairo: Markaz al-Ahram, 2002), hlm. 8.

⁴ Abd al-Sabūr Sāhin, "Kata Pengantar", dalam Muḥammad Abd al-Maqṣūd Haykal (ed), *al-Hikām al-Aṭā'īyyah*, hlm. 7.

⁵ Ia menambahkan pula bahwa *al-Hikām* memuat inti dari dari sufisme. Suatu inti yang tentu porosnya adalah al-Qur'an, hadis, dan kebiasaan-kebiasaan Nabi. Adapun maksud dari sufi dalam Islam bukanlah mistik Islam sebagaimana kerap dipahami, tapi ia lebih pada *the essence of Islam*. Lihat Ibn 'Aṭā' Allah, *Sufi Aphorism: Kitāb al-Hikām*, terj. Victor Danner (Leiden: Brill, 1984), hlm. xi.

suasana di Kairo. Di situ, ia mengajar hukum Islam, Hadis, dan Tasawuf. Tidak sedikit dari siswanya juga dari kalangan madhhab al-Shāfi'iyah.

Di Kairo, ia bertemu dengan Abū al-Abbās al-Mursī, guru kedua dari tarekat Shādhiliyah, yang nantinya berdampak luar biasa bagi kehidupan Ibn Ata' Allah. Ia merasa beruntung sekali bisa bertemu dengan al-Mursī. Ia banyak belajar tentang sufi dan tarekat Shādhiliyah kepadanya. Ibn Aṭā' Allah bertahan menjadi siswa yang patuh pada al-Mursī, hingga akhirnya ia memiliki otoritas sendiri—yang utuh—atas sufisme dan hukum Islam. Suara dan pendapatnya banyak mendapatkan penghargaan dari berbagai kalangan, termasuk kalangan pemerintahan. Bahkan, dalam penentuan kasus tertentu, Ibn Aṭā' Allah kerap dimintai pendapat oleh al-Mansūr dari Dinasti Mamluk.

Pada masa-masa akhir, sepeninggal al-Mursī, ia dipercaya sebagai guru ketiga dari tarekat yang sama. Ini juga berkaitan dengan kontribusinya dalam merumuskan kembali ajaran Shādhiliyah secara lebih sederhana dan sistematis.⁶ Ia banyak berkontribusi pula bagi penyebaran ajaran Shādhiliyah di Maroko, Afrika Utara, dan daerah di sekitarnya. Karya paling monumental dari Ibn Ata' Allah adalah *al-Hikām*. Ia meninggal pada umur 60 tahun, di bulan November 1309. Banyak orang merasa kehilangan atas wafatnya.

Tipologi *al-Hikām* atas Tema Kehendak

Untuk memudahkan, artikel hanya akan mengambil sampel dari aforisme-aforisme yang bertema kehendak.⁷ Ibn 'Aṭā' Allah secara langsung memang tidak membubui mereka dengan tema tertentu, namun itu tidak berarti jika tidak ada klasifikasi tema dalam *al-Hikām*. Mengenai ini, penulis merasa tertarik untuk meminjam klasifikasi yang telah dirumuskan Muḥammad Haykal. Haykal berhasil menyusun lima tema umum dalam *al-Hikām* yang salah satunya mengenai metafor seputar eksistensi manusia, eksistensi Tuhan, dan relasi keduanya.⁸ Bagi penulis, tema ini seirama dengan kehendak, sehingga adalah tidak terlalu mengada-ada bila fokus yang dituju artikel yaitu seputar kehendak. Akan tetapi, satu hal yang perlu dicatat bahwa Muḥammad Haykal tidak sampai pada pemetaan aforisme mana saja yang masuk dalam tema tersebut. Walhasil, penulis membatasinya pada mereka

⁶ Ibn 'Aṭā' Allah, *The Book of Aphorisms: Kitāb al-Hikām*, terj. Muhammed Nafih Wafy (Selangor: Islamic Book Trust, 2010), hlm. viii.

⁷ Ini dipilih sebab penulis memiliki asumsi jika Ibn 'Aṭā' Allah memiliki proyek tersebut lewat tema tersebut, yakni perkara manusia super. Ini tampak jelas ketika orang memahami jika ia begitu terpengaruh Ibn Arabi yang notabene memiliki konsep *Insan Kamil*. Lihat Ibn 'Arabī, *Sharḥ Mushkilāt al-Futūḥāt al-Makkīyah* (Kairo: Dar al-Amin, 1999), hlm. 75.

⁸ Haikal (ed), *al-Hikām al-Ataiyyah*, hlm. 39.

yang memuat kata *iradah*, '*amal*, *raja*' serta beberapa lainnya yang maksud denotatifnya berkelindan dengan kehendak.⁹

Dari beberapa pembacaan, ada 19 aforisme yang ditemukan. Yaitu, aforisme satu (1), dua (2), tiga (3), lima (5) sampai sembilan (9), aforisme enam puluh sembilan (69), tujuh puluh lima (75), aforisme empat puluh dua (42) sampai empat puluh empat (44), lima puluh satu (51), enam puluh dua (62), tujuh puluh empat (74), tujuh puluh delapan (78), delapan puluh enam (86), dan 220. Sepuluh aforisme pertama menyuratkan ketiadaan kehendak bagi manusia, sedangkan sembilan sisanya sebaliknya: manusia memiliki kehendak sama sekali. Adapun alasan dipilihnya tema kehendak lantaran Ibn 'Aṭā' Allah menggambarkan kehendak manusia secara kontradiktif: pada beberapa titik ia secara tegas mengatakan kalau mereka memiliki kehendak, tapi pada episode lain sama sekali tidak. Di samping itu, gambaran yang diberikannya juga tidak jarang menggemaskan hati, seperti—untuk menyebut beberapa—aforisme tujuh puluh sembilan (79) dan 220: *Qallama takunu al-waridat al-ilahiyat illa bagtah li alla yadda'iyaha al-'ubbad bi wujud al-isti'dad* dan *La tuḥakkijanna waridan la ta'lamu tsmratubu falaisa al-murad min al-sababah al-amtar wa innama al-murad minba wujud al-atamar*.¹⁰

Dalam konteks ini, gaya abstraksi yang dihadirkan Ibn 'Aṭā' Allah dapat dikategorikan sebagai salah satu kajian hermeneutis dan menemukan kembali pola al-Qur'an, yakni memakai gaya al-Qur'an dalam membingkai sesuatu. Paling nyata tampak dari kontradiksi-kontradiksi fisik antara satu aforisme dengan aforisme lainnya. Ini tidak berbeda jauh dengan tidak sedikitnya ayat al-Qur'an yang terlihat bertentangan dengan ayat lainnya. Mengenai diksi dan peletakkan yang dipakai pun identik. Dalam banyak sisi, aforisme Ibn 'Aṭā' Allah juga menggunakan diksi yang puitis serta pola teks terbuka (*open text*). Jika disejajarkan dengan gaya Ibn 'Arabī sebagaimana dikaji Syed Rizwan Zamir atau

⁹ Dengan ungkapan lain, kehendak yang penulis maksud di sini mencakup keinginan yang kuat, kepercayaan, dan gaya atau pergerakan. Lebih rumit, ia bisa dipahami sebagai seperangkat yang memuat pemikiran, afeksi, dan rangsangan sensasi kebertubuhan manusia yang nantinya bisa memuncak menjadi apa yang disebut sebagai mental. Jika kehendak berada di jalur efektif, maka ia akan menaik, bila sebaliknya, maka menurun. Pada ranah berbeda, sensitif penulis mengendus jika konsep "kehendak" menempati posisi vital dalam samudra pemikiran Ibn 'Aṭā' Allah, termasuk resep interpretasinya. Lihat A. Setyo Wibowo, *Gaya Filsafat Nietzsche* (Yogyakarta: Galang Press, 2004), hlm. xxvi, 172, dan 177.

¹⁰ Haikal (ed), *al-Ḥikām al-Ataiyyah li ibn Ataiyyah*, hlm. 60 dan 81. Sebagai catatan saja, untuk aforisme *al-Ḥikām*, artikel ini memakai penomoran hasil editnya Muḥammad Abd al-Maqsūd Haykal.

Rumi seperti kesimpulan Amer Latif, maka siapa pun bisa merasakan titik perbedaannya,¹¹ kendati mereka sama-sama berada di jalan sufi.

Beberapa Catatan seputar Kehendak dalam al-Qur’an

Di level dasar, bagian ini ingin melihat bagaimana al-Qur’an memosisikan kehendak. Adapun soal sampel, ayat yang dimunculkan terbatas pada mereka yang diasumsikan sebagai sumber utama Ibn ‘Aṭā’ Allah dalam menuangkan aforismenya tentang kehendak. Untuk perabaan ayat, penulis banyak berhutang pada Ibn Abbād al-Rundī, penulis syarah *al-Hikām* pertama. Sebagaimana banyak syarah setelahnya, al-Rundī usai merumuskan beberapa ayat dalam banyak aforisme Ibn ‘Aṭā’ Allah. Baginya, landasan pokok *al-Hikām* tidak bukan adalah al-Qur’an, sehingga tentu menarik jika bisa memaparkan apa saja sebetulnya ayat yang usai disarikan Ibn ‘Aṭā’ Allah. Seusai dengan penjelasan mengenai kehendak dalam al-Qur’an, penulis mencoba melihat bagaimana cara Ibn ‘Aṭā’ Allah dalam mendekati al-Qur’an.

Al-Rundī lahir pada tahun 1333 di Maroko—tempat ajaran Shādhiliyah di bawah naungan Ibn ‘Aṭā’ Allah berkembang pesat—sedangkan Ibn ‘Aṭā’ Allah menghembuskan nafas terakhirnya pada tahun 1309. Jarak hidup keduanya masih bisa disebut dekat, sekurang-kurangnya tidak sampai lebih dari setengah abad. Perkembangan wacana tentang kehendak di masa Ibn ‘Aṭā’ Allah, penulis kira tidak terlalu berbeda dengan yang ada di masa al-Rundī, sehingga soal poros ayatnya pun tentu masih relatif dekat. Pada sisi lain, kendati bukan dari Mesir—tapi lahir di Ronda, salah satu daerah di Spanyol, dan tumbuh berkembang di Maroko—al-Rundī juga seorang sufi yang mengagumi Ibn ‘Aṭā’ Allah. Jadi, sebab itulah penulis memilih syarah al-Rundī sebagai pijakan penting tentang ayat-ayat yang diasumsikan sebagai sumber dari aforisme Ibn ‘Aṭā’ Allah.¹²

Dari 19 aforisme yang menjadi objek artikel, penulis menemukan dua puluh enam ayat yang berhubungan dengan kehendak dalam *al-Hikām*. Ayat-ayat tersebut adalah Alī Imrān (3): 85/101, al-Shūrā (42): 25, al-A’raf (7): 20/21/31/169, al-Isrā’ (17): 80, al-Ankabut (29): 60, al-Najm (53): 39/42, Ṭaha (20): 97/98/132, Qaṣaṣ (28): 68, Ghafir (64):

¹¹ Rizwan Zamir menyebut jika hermeneutika Ibn ‘Arabī, diamati dari dua karyanya—*Fuṣūṣ al-Hikām* dan *Futūḥāt al-Makkiyah*—murni imitasi atau meniru secara radikal apa yang ada dalam al-Qur’an. Adapun Amer Latif sampai pada hasil, salah satunya, jika resep interpretasi al-Rūmī terletak pada *creative retelling*. Baca Syed Rizwan Zamir, “Tafsir al-Quran bi al-Quran: The Hermeneutics of Imitation and Adab in Ibn Arabī’s Interpretation of the Qur’an”, *Islamic Studies*, vol. 50, No. 1, hlm. 5-23. Bandingkan dengan Latif, “Qur’anic Narrative and Sufi Hermeneutics”, hlm. 1.

¹² Haykal (ed), *al-Hikām al-Ataiyyah li ibn Ataiyyah*, hlm. 25.

60, al-Baqarah (2): 186/216, Yūnus (10) : 88/89, al-Naml (27): 62, al-Mā'idah (5): 27, Fātir (35): 10, Fussilat (41): 23, al-Anfāl (8): 70, al-Nisā' (4): 139. Melalui beberapa ayat tersebut, nantinya orang bisa lebih mudah untuk menyituasikan interpretasi Ibn 'Aṭā' Allah atas kehendak dan meraba siapakah sasaran utamanya (*intended audiences*), tujuan serta proses hermeneutikanya.

a. Manusia-manusia Adi Kuat

Lewat Q.S. al-A'raf (7): 20, dan 21, al-Qur'an menarasikan kisah sendu Adam dan Hawa ketika pada ujungnya mereka harus mendekati pohon terlarang. Pada ayat sebelumnya, Tuhan berkata pada keduanya, "... *Makanlah semau kalian, tapi jangan sekali-kali mendekati pohon ini. Jika mendekati, kalian termasuk orang zalim*". Mendapati ini, tentu Iblis dan setan gemas, alhasil mereka memutuskan untuk mengganggu dua manusia yang tengah bersenda gurau di surga. Setan tidak henti-hentinya menebar bisikan seputar betapa Adam dan Hawa sebetulnya hanya tidak diinginkan untuk menjadi malaikat dan entitas kekal di Surga. Pohon itu, lanjut setan dengan nadanya yang sahdu, bisa membuat kalian kekal di sini, bahkan menjadikan kalian malaikat.¹³

Merasa tidak mempan, para setan menolak kehabisan akal. Ketika sesuatu yang bagi mereka sudah mendasar tapi disfungsi, maka mereka menambahkan isu seputar otoritas. Di ayat 21, siapa saja bisa mengamati bagaimana setan bersumpah pada Adam dan Hawa bahwa dia adalah penasihat agung bagi manusia. Secara bersamaan, di bawah arus deras rayuan setan-setan, mungkin sulit bagi Adam dan Hawa untuk menahannya. Belum lagi mendapati jika rayuan setan tidak bertentangan dengan akal sehat. Walhasil mendekatlah Adam dan Hawa pada pohon terlarang dan dengan segera menjadi nyatalah perasaan malu serta bersalah di benak keduanya. Di akhir sekaligus awal cerita, Adam dan Hawa memutuskan untuk akrab dengan rasa penasaran dan mencicipi pohon terlarang.

Tidak berbeda dengan narasi di atas yaitu kisah kedua anak Adam. Surah al-Maidah (5): 27 adalah salah satu yang merekam fragmen sendu tersebut. Dikisahkan, mereka sama-sama mempersembahkan pengorbanan pada Tuhan, tapi ternyata yang diterima hanya satu. Dia yang tidak diterima mengancam pada yang satu untuk membunuhnya. Mendapati itu, yang terancam sebatas bilang, "... Tuhan hanya menerima persembahan dari mereka yang takwa," dengan tanpa sama sekali ingin mencoba melawan atau sekadar menghindar. Dia yang diterima persembahannya

¹³ Abdullah Yusuf Ali, *The Holy Quran* (Riyadl: the King fahd Holy Quran printing Complex, 1987), hlm. 68.

sudah merasa cukup hanya dengan takut pada Tuhan. Lalu, sebelum benar-benar dibunuh, ia sempat memberi semacam nasihat pada saudaranya bahwa dengan membunuh ia akan menjadi manusia rugi. Baik yang membunuh atau pun yang dibunuh, keduanya sama-sama mempertahankan apa yang ia pikirkan. Satu lebih memilih untuk sebatas takut pada Tuhan, sedangkan satunya tanpa sadar usai dikuasai nafsu.

Begitu halnya dengan narasi Musa dan Samiri. Setelah ditanya oleh Musa, “... Apa yang mendorongmu, wahai Samiri?” ia segera berkeluh jika semua ini akibat dari kelalaiannya, hingga berhasil terbujuk nafsu. Ia, cerita Samiri, usai mengetahui apa yang orang lain tidak mengetahuinya sampai akhirnya ia mengambil segenggam dari jejak rasul dan melemparkannya. Mendengar jawaban di muka, Musa segera menimpali dengan tegas, “... Pergilah kau!” seraya mengumpat betapa semua yang dilakukan Samiri jelas akan mendapatkan dampak dari perilakunya. Dengan apa yang diyakini serta menjadi tugasnya, Musa menekan Samiri untuk tidak lagi melanjutkan aktivitasnya. Di kala itu pula, Samiri merasa jika nafsu telah mengusainya. Orang bisa mengamati kisah ini dalam surah Taha (20): 97.

Selain dengan Samiri, ada juga yang dengan Fir'aun. Ceritanya, Musa merisaukan kekuatan Fir'aun dan para pemuka kaumnya. Ia tidak mengerti harus bagaimana lagi menghadapi kekuatan sebesar itu. Belum lagi saat mengetehau bila hal tersebut pun merupakan pemberian Tuhan. Dan akhirnya, Musa memutuskan untuk berdoa. Tidak untuk apa pun melainkan dirusakkannya harta mereka serta terkuncinya hati dan pikiran. Mendengar keresahan Musa, Tuhan menjawab, “... Sungguh telah diperkenankan permohonan kamu berdua, sebab itu tetaplah kamu berdua pada jalan yang lurus dan jangan sekali-kali mengikuti jalan mereka yang tidak mengetahui.” Pada kasus ini, Musa merasa tidak mampu pada awalnya untuk menghadapi Fir'aun, lalu memutuskan untuk memohon pada Tuhan, dijawablah doanya, namun, respons yang diberikan Tuhan tidak langsung begitu saja memudahkan Musa. Ia harus melalui beberapa syarat lain. Tidak mengikuti mereka yang tidak mengetahui, salah satunya. Lebih jauh bisa dilihat dalam surah Yunus (10): 88 dan 89.

b. Dialog Menaik

Selain berbentuk narasi, ada juga ayat-ayat yang menyuratkan dialog, yaitu mereka yang memuat perintah Tuhan pada Muḥammad. Jika berkenan cermat, seseorang bisa menemukan satu nuansa kehendak di setiap redaksi dialognya. Dalam

syarahnya, al-Rundī memunculkan tiga ayat berirama dialog untuk menjelaskan aforisme Ibn ‘Aṭā’ Allah tentang kehendak: al-Isra’ (17): 80, Ali Imran (3): 101, al-Naml (27): 62. *Pertama*, berbicara soal Muḥammad yang disuruh Tuhannya untuk memohon supaya dilewatkan pintu masuk atau pun pintu keluar yang benar. Satu ayat sebelumnya membincang perkara kepentingan untuk tetap terjaga di waktu malam demi mengingat Tuhan, sedangkan satu setelahnya tentang perintah untuk menyebut, “... *Kebenaran telah datang dan yang tidak benar telah lenyap*”.

Kedua, menyoal kelompok tertentu yang masih saja berlaku *kufr* padahal sudah dibacakan pada mereka ayat-ayat Tuhan dan ada Rasul di antara mereka. Jika pertama nada dialognya bersemayam pada perintah, maka yang ini pada pertanyaan. Melalui gaya ayat yang menggunakan kalimat tanya, tentu orang bisa memahami kalau mereka jelas memiliki pilihan, yaitu antara mengikuti anjuran Rasul dan sebaliknya. Hanya saja, pilihan yang diutamakan adalah yang berporos pada Tuhan. *Ketiga*, identik dengan kedua, yakni pertanyaan. Hanya saja, pertanyaannya lebih pada sindiran untuk berpikir, berkontemplasi. Muḥammad diperintah Tuhannya untuk mempertanyakan, “... *bukankah Dia yang mendengarkan panggilan orang yang memanggilnya saat susah dan menghilangkan kesusahan dan menjadikan kamua semua sebagai yang mewarisi bumi?*”.

Pada bagian ini, penulis memang sengaja untuk sebatas memaparkan secara deskriptif ayat-ayat yang oleh al-Rundī dijadikan justifikasi bahwa aforisme Ibn ‘Aṭā’ Allah berporos—atau sekurangnya terinspirasi—pada al-Qur’an. Hal tersebut berkisar pada bagaimana Ibn ‘Aṭā’ Allah menghayati ayat-ayat al-Qur’an. Pasalnya, supaya siapa pun bisa mendapatkan potret apa adanya dari konteks tempat Ibn ‘Aṭā’ Allah menghayati al-Qur’an dan kemudian mengekspresikannya dalam bentuk aforisme. Masih dalam lingkup senada, sebab yang tengah didiskusikan adalah hermeneutika sufistik, Syed Rizwan Zamir ketika meneliti hermeneutika imitatifnya Ibn Arabī sampai pada kesimpulan jika dalam belantara pikiran Ibn ‘Arabī makna literal teks adalah segalanya. Aspek literal teks merupakan makna itu sendiri, bahkan makna yang terdalam.¹⁴

Abstraksi al-Qur’an dan Kehendak Menaik

Dalam lingkup studi pendekatan sufi terhadap al-Qur’an, melalui kajiannya atas hermeneutika al-Rūmī, Amer Latif menengarai dua hal yang inheren, yaitu keberagaman

¹⁴ Zamir, “Tafsir al-Quran bi al-Quran”, hlm. 11.

level makna (*multiple levels of meaning*) dan perpaduan dari semuanya.¹⁵ *Pertama*, memuat dua level paling tidak: makna luar dan makna dalam yang bagi Amer keduanya tidak bisa dilihat secara dikotomis. *Kedua*, perihal perpaduan itu sendiri. Layaknya al-Rūmī, lanjut Amer, ketika membaca puisi-puisinya, orang penting untuk memahami jika makna dalam (*inner*) yang dimaksud al-Rūmī jelas usai meliputi makna luar (*outer*). Walhasil, berpijak darinya, Amer sampai pada kesimpulan bahwa membaca kitab suci itu sama dengan membaca diri sendiri.

Identik dengan Amer yakni Syed Rizwan Zamir. Jika Amer pada al-Rūmī, maka Zamir pada Ibn 'Arabī. Masih melalui keberagaman level makna ditambah dengan asumsi jika makna literal berperan vital bagi Ibn 'Arabī, ia sampai pada kontribusi bahwa hermeneutika Ibn 'Arabī murni imitatif. Meniru begitu saja gaya susunan al-Qur'an. Apa yang terjadi dalam dua kitabnya, *Fuṣūṣ al-Hikām* dan *Futūḥāt al-Makkīyah*, adalah bukti konkret dari tesis di atas. Dan akhirnya, penulis bisa menyampaikan jika cara membaca al-Qur'an yang ditawarkan Ibn 'Aṭā' Allah berbeda dengan keduanya. Namun, kendati begitu, sisa-sisa persamaan tentu tidak bisa terhindarkan. Gaya pembacaan yang dilakukan Ibn 'Aṭā' Allah atas al-Qur'an condong pada dua model: proses abstraksi dan seturut kerangka al-Qur'an.

a. Abstraksi Kreatif

Abstraksi kreatif adalah menyangkut satu aktivitas penghayatan atau refleksi atas al-Qur'an yang kemudian dituangkan dalam bentuk abstrak. Jika gaya mendekati al-Qur'an secara *mainstream*, penguangannya berupa penjelasan yang mudah dipahami—sebab memang tujuannya menjelaskan dalam arti sempit—maka gaya Ibn 'Aṭā' Allah berbeda.¹⁶ Ia memilih untuk menyajikannya secara abstrak. Proses seperti ini, penulis suka menyebutnya sebagai abstraksi kreatif (*creative abstraction*). Pasalnya, tanpa adanya kreativitas jelas merupakan kesulitan tersendiri untuk menyarikan al-Qur'an yang notabene sudah sari itu sendiri.¹⁷ Dalam penerapannya, beberapa cara yang dilakukan Ibn 'Aṭā' Allah antara lain,

¹⁵ Latif, "Qur'anic Narrative and Sufi Hermeneutics", hlm. iii.

¹⁶ Lebih mudahnya, orang bisa membedakan antara proses memahami dan refleksi. Apa yang dilakukan penafsir secara umum adalah memahami, sedangkan yang dilakukan Ibn 'Aṭā' Allah refleksi, penghayatan. Baca Budi Hardiman, *Seni Memahami: Hermeneutika dari Schleiermacher sampai Derrida* (Yogyakarta: Kanisius, 2015), hlm. 240.

¹⁷ Di luar ini, ada istilah senada lainnya, seperti *creative portrayal* bagi Muhammad Iqbal, *creative imagination* buat Ibn Araby, dan *creative retelling* untuk Rumi. Baca Amer Latif, "Qur'anic Narrative and Sufi Hermeneutics: Rumi's Interpretation of Pharouh's Character", hlm. 2. Bandingkan dengan William C. Chittick, *Ibn al-Arabi's*

1) Ayat Naratif

Paling tidak, gaya Ibn ‘Aṭā’ Allah tersebut bisa diamati melalui tiga jendela, yaitu ayat-ayat naratif, ayat dialogis, dan ayat abstrak atau selain yang dua sebelumnya. *Pertama*, orang bisa masuk melalui aforisme kedua, keenam, dan kelima puluh satu. Aforisme nomor dua merupakan buah dari perenungannya atas surah al-A’raf (70): 20 dan 21. Dua surat ini, sebagaimana diuraikan di awal, mengisahkan keputusan Adam dan Hawa untuk melakukan apa yang dirayukan setan, hingga akhirnya mereka harus menerima akibatnya. Oleh Ibn ‘Aṭā’ Allah, ia dipahami sebagai, “ ... *Iradatuka al-asbab ma’a iqamatillah iyyaka fi al-tajrid inbitat ‘an al-himmah al-‘aliyyah’*”.

Sebelum memutuskan menulis aforisme itu, tentu Ibn ‘Aṭā’ Allah telah melakukan pembacaan yang mendalam serta penghayatan terlebih dulu. Dengan ungkapan lain, antara ayat 20 dan 21 surah al-A’raf dengan aforisme kedua *al-Hikām* sejatinya ada semacam penafsiran imajiner (*magical interpretation*), bahasa penulis, yang menghubungkan keduanya—meski antara satu dengan lainnya tampak berbeda, yakni mengenai konsepsi kehendak. Jika orang melihat aforisme kedua secara utuh, ia akan mendapatkan gambaran jika pada dasarnya manusia tidak memiliki kehendak, tidak memiliki kebebasan. Satu sisi, mereka tidak dianjurkan untuk berusaha, tapi pada sisi lain ketika memutuskan sekadar *tajrīd* atau melulu ibadah dalam arti vertikal, masih pun mereka termasuk golongan yang menurun, *inbitat*.

Secara bersamaan, jika membaca ayat 20 dan 21, nuansa yang akan muncul tidaklah berbeda jauh, yaitu ketiadaan kehendak yang bebas bagi manusia. Cerita Adam, Hawa, setan, dan Tuhan dalam ayat tersebut menyiratkan adanya satu dilema yang lebih pada anggitan jika manusia tidaklah memiliki kehendak. Diberikannya perintah bernada hukuman kepada Adam dan Hawa merupakan bukti konkret atas asumsi tersebut. Tepat pada garis inilah, antara aforisme Ibn ‘Aṭā’ Allah dengan al-

Metaphysics of Imagination: the Sufi Path of Knowledge (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 127. Lihat juga Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*, terj. Ralph Manheim (N.J.: Princeton University Press, 1969), hlm. 212. Lebih jauh, Corbin memahami istilah *imagination* sebagai jembatan yang menghubungkan antara pemikiran dan entitas tertentu. Se-istilah yang populer di masa *renaissance* dan era *romantisisme*. Ia menulis, “*The notion of the imagination, magical intermediary between thought and being, incarnation of thought in image and presence of the image in being, is a conception of the utmost important, which plays a leading role in the philosophy of the Renaissance and which we meet with again in the philosophy of Romanticism.*”

Qur’an bertemu secara imajiner. Itu pun lewat penafsiran imajiner yang tentu tidak bisa ditemukan secara kasatmata dalam kitabnya.

Kembali pada ayat naratif, apa yang tengah dilakukan Ibn ‘Aṭā’ Allah dalam penjelasan sebelumnya, melalui *magical interpretation*, adalah proses abstraksi kreatif. Abstraksi atas ayat naratif dalam al-Qur’an. Jika al-Rūmī saat membaca ayat-ayat senada, menuangkannya kembali dalam bentuk cerita atau *creative retelling*, maka Ibn ‘Aṭā’ Allah berbeda. Ia tidak menceritakannya kembali, tapi langsung menyarikan dalam bentuk abstrak setelah sebelumnya melakukan penafsiran secara imajiner. Secara umum, beginilah proses abstraksi yang dilakukan oleh Ibn ‘Aṭā’ Allah. Adapun soal penggalan lain dari aforisme kedua, “*Ṭradatuka al-tajrid ma’a iqamatillah iyyaka fi al-asbab min al-syahwah al-ḥafīyyah...*,” akan dijelaskan di bagian selanjutnya. Dalam artian, aforisme kedua *al-Hikām* rupanya tidak saja disarikan dari ayat 20 dan 21, tapi ada beberapa ayat lain yang bergaya beda.

Selanjutnya, aforisme keenam, lewat resep seirama, merupakan buah abstraksi dari surah Yunus (10) ayat 88 dan 89. Di level dasar, Ibn ‘Aṭā’ Allah memahami dua ayat tersebut sebagai keterbatasan kehendak. Manusia boleh berkehendak, boleh berbuat, boleh berkeinginan sesuai visinya—yang dalam kasus ini Mūsā—tapi, tetap saja yang terjadi dalam kenyataan hanyalah keterlemparan-keterlemparan.¹⁸ Yang terjadi murni di luar kehendak serta keinginan manusia itu sendiri. Tersirat dalam ayat jika semuanya tergantung pada kehendak Tuhan.

Konsepsi tersebut boleh dileyakkan dalam posisi sebagai interpretasi imajiner Ibn ‘Aṭā’ Allah yang kemudian diabstrasikan menjadi, “*La yakun ta’akburu amad al-‘ata’i ma’a al-illbah fi al-du’a mujiban li ya’sika ... wa fi al-waqt allazi yurid la fi al-waqt allazi turid*” (janganlah keterlambatan masa pemberian Tuhan kepadamu menjadikanmu patah harapan, sebab Tuhan pasti mengabulkannya. Di waktu yang Tuhan inginkan, bukan yang kamu inginkan). Dari hasil penghayatannya atas ayat 88 dan 89 yang bergaya narasi, Ibn ‘Aṭā’ Allah menyusun aforisme keenam.

Adapun aforisme terakhir, nomor 51, simetris dengan surah al-Maidah (5): 27. Kali ini cerita yang dijadikan pijakan adalah dua anak Hawa dan Adam. Secara tersurat, ia menceritakan bagaimana dua anak mereka memberi persembahan pada

¹⁸ Heidegger menyebutnya sebagai *facticity*, sedangkan sebelumnya ada Ronggowarsito yang memilih istilah *kasunyatan*. Baca Dhanu Priyo Prabowo, *Pengaruh Islam dalam Karya-Karya R. Ng. Ranggawarsita* (Yogyakarta: Narasi, 2013), hlm. 110. Bandingkan dengan Martin Heidegger, *Ontology: the Hermeneutics of Facticity*, terj. John Van Buren (Bloomington: Indiana University Press, 1999), hlm. 4.

Tuhan, namun ternyata yang diterima hanya satu. Dia yang ditolak merasa iri dengan saudaranya, hingga akhirnya mengancam untuk membunuh. Di waktu bersamaan, anak yang diterima persembahannya sekadar menjawab bahwa Tuhan hanya menerima persembahan dari mereka yang takwa atau boleh disebut tulus. Ayat ini, secara kreatif dipahami oleh Ibn ‘Aṭā’ Allah sebagai satu potret bahwa kehendak yang menaik adalah kehendak tanpa “demi”. Andai pun dipaksa dengan “demi”, maka demi yang paling layak adalah demi kehendak itu sendiri. Jika ditarik kembali ke ayat, maka anak yang pemberiannya diterima tidak lain merupakan yang berkehendak menaik, sedangkan yang lain sebaliknya.

Walhasil, diekspresikanlah aforisme nomor 51 sebagai bentuk abstraksi, “*La ‘amala arja li al-qulub min ‘amalin yaghibu ‘anka syuhudubu wa yuhtaqaru ‘indika wujudubu.*” Secara longgar, itu bisa dipahami seperti, “tiada satu perbuatan pun yang bisa menenangkan hati melebihi perbuatan yang kita lupa padanya atau kita remehkan hadirnya.” Dengan mata telanjang, penulis pikir siapa saja bisa dengan mudah menjumpai titik temu antara 5: 27 dengan aforisme 51. Minimal, dari konsepsi kehendak menaik sebagai kehendak yang ada demi kehendak itu sendiri, bukan lainnya. Dan akhirnya, berpijak dari tiga contoh di muka, tidaklah terlalu berlebihan jika disebut bahwa resep mendekati Al-Qur’an Ibn ‘Aṭā’ Allah bergaya abstraksi kreatif. Se-abstraksi yang didahului oleh apa itu yang penulis sebut penafsiran imajiner sebagai batu pijak¹⁹.

2) Ayat Dialogis

Jika dirasa belum cukup, maka jawabnya adalah jendela *kedua*: ayat dialogis. Selain naratif, Ibn ‘Aṭā’ Allah juga menjangkarkan aforismenya pada ayat-ayat dialogis, misalnya dalam penafsiran Ali Imran (3): 101, al-Isra’ (17): 80, dan al-Naml (27): 62. Dua pertama berkelindan dengan aforisme kedua. Jika pada ayat naratif sebelumnya, dijelaskan hanya sebagian, yakni yang cenderung menyimpulkan jika manusia tidak memiliki kebebasan berkehendak, maka ini menyentuh bagian lainnya yang cenderung pada kesimpulan sebaliknya. Disebut sebaliknya sebab jika mengamati Ali Imrān: 101, seseorang akan merasakan nuansa betapa manusia sudah memiliki semuanya untuk bergerak dan bertanggungjawab atas nasibnya sendiri.

¹⁹ Di ruang berbeda, ada yang menyebut ini sebagai *magical intermediary*, perantara tak kasatmata. Di waktu bersamaan, ia juga berkelindan dengan apa itu yang disebut imajinasi. Imajinasi sebagai satu proses tak kasatmata yang bisa memproduksi satu gambaran atas entitas tertentu, “*Imagination as the magical production of an image*”. Lihat Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*, terj. Ralph Manheim, hlm. 212

Malahan, jika hanya berdiam dan pasrah, maka itu lebih dekat dengan *kufr*, dan ketidakefektifan.

Masih dengan pola sama, Ibn ‘Aṭā’ Allah mendekati Ali Imran: 101, dengan melakukan interpretasi imajiner, dan lantas menuangkannya dalam kalimat, “*Iradatuka al-tajrid ma’a iqamatillah iyyaka fi al-asbab min al-syahwah al-khafiyah...*,” seperti yang usai disinggung di bagian awal. Gaya ayat 101 surah Ali Imran adalah dialog, yaitu antara Tuhan dengan sekelompok manusia di masa Nabi Muḥammad. Sisi dialognya bisa pula dilihat dari digunakannya kalimat pertanyaan dalam ayat. Ibn ‘Aṭā’ Allah, mendekati ayat seperti ini, ternyata juga tidak tertarik untuk mengekspresikannya secara dialogis sebagaimana Muhammad Iqbal dalam beberapa puisinya. Namun, lagi-lagi, ia justru melakukannya dengan abstraksi. Ia mengambil pemahamannya sendiri—*magical interpretation*—dan lantas mewujudkannya dalam bentuk aforisme yang abstrak.

Adapun al-Isrā’: 80, dipahami sebagai obat paripurna atau senjata pamungkas ketika dilema manusia sudah mencapai titik kulminasinya. Adalah kebutuhan untuk memiliki sandaran, kepentingan untuk berdoa, dan sejenak meluangkan waktu untuk menyatukan segala yang tengah terserak dalam diri. 17: 80 menyuratkan dialog antara Tuhan dengan Nabi Muḥammad. Nabi diperintah untuk mendengungkan doa yang intinya supaya segalanya dipermudah atas posisi Tuhan sendiri sebagai sang penolong. Dan di ujung, Ibn ‘Aṭā’ Allah melukiskannya dengan kalimat, “*...Inhibit ‘an al-himmah al-‘aliyyah.*” Jika diterjemahkan lebih lanjut, maka kalimat barusan menyisakan satu anggitan sebagaimana tadi, yakni betapa manusia, dalam titik tertentu, tidaklah bisa melakukan apa pun kecuali bersandar pada Tuhan.

Di waktu bersamaan, mungkin seseorang bisa bertanya, bagaimana bisa tiga ayat yang bernuansa berbeda dijadikan landasan untuk membangun satu aforisme? Ini pulalah yang menarik dari Ibn ‘Aṭā’ Allah lewat *al-Hikām*. Ada beberapa penjelasan mengenai ini, namun tidak di bagian ini. Ada bagian lain akan membahasnya. Yang jelas dikumpulkannya mereka berdampak pada cara Ibn ‘Aṭā’ Allah mendekati Al-Qur’an itu sendiri.

3) Ayat Abstrak

Akhirnya, sampai pula di jendela terakhir. Di banding dua jendela sebelumnya, ayat-ayat abstrak atau yang tidak bergaya naratif dan dialogis relatif

lebih banyak. Beberapa darinya, yaitu al-Syura (42): 25, Ali Imran (3): 85, al-Ankabut (29): 60, dan al-Najm (53): 39. Dua di awal merupakan jangkar dari aforisme pertama. Jika direnungkan rada mendalam, mereka menyisakan kontradiksi. 42: 25 menggambarkan kepentingan manusia untuk senantiasa mencoba, bergerak, dan sejenisnya yang itu berarti ia bebas berkehendak. Andai pun ia terjerahap dalam kolong kekeliruan, Tuhan pasti akan menerima penyesalannya: yang terpenting tidak berhenti bergerak. Adapun 3: 85 lebih pada betapa upaya manusia, sekencang apa pun itu, untuk mencari suatu jalan di luar Islam, tetaplah Tuhan tidak akan menerimanya. Baik 42: 25 atau 3: 85 sama-sama menyiratkan perkara kehendak, tapi arahnya berlawanan. Dan secara bersamaan, Ibn ‘Aṭā’ Allah memahaminya sebagai sesuatu yang menggoda, hingga akhirnya menuangkannya sebagai, “*Min ‘alamat al-’itmad ‘ala al-a’mal nuqsan al-raja’ ‘inda wujud al-ḡalal.*”

Dua ayat tersebut bergaya abstrak, tapi masih fokus pada kasus tertentu. 42: 25 menyoal Tuhan yang maha pemaaf atas kesalahan makhluknya, sedangkan satunya seputar pilihan jalan hidup. Jika orang membandingkannya dengan aforisme pertama, ia akan mendapati perbedaan yang cukup mencolok. Perbedaan yang dengannya, penulis rasa istilah abstraksi kreatif menjadi tidak mengada-ada. Adalah hilangnya fokus. Diksi yang dipilih Ibn ‘Aṭā’ Allah dalam menuangkan aforismenya sungguh terbuka. Seolah ia tidak merespons apa pun, tapi di waktu seirama ia juga merespons apa pun. Begitulah kiranya abstraksi yang penulis maksud. Pertama ia memunculkan dua ayat yang tampak bertentangan, lalu kedua ia pahami secara imajiner bahwa itu penting untuk dikawinin, dan terakhir ia tuangkan dalam satu teks yang terbuka, aforisme. Teks yang tidak terikat konteks, baik waktu maupun tempat, tertentu.

Pola simetris juga bisa dijumpai pada dua ayat terakhir yang posisinya sebagai landasan aforisme kelima. Bahkan, pertentangan lebih tampak di sini. 29: 60 menyiratkan penyunatan kehendak manusia. Seberapa pun ia bekerja, tetap hasil akhir di tangan Tuhan. Adapun 53: 39 menyuratkan sebaliknya. Bagaimana buah yang akan dirasakan manusia murni tergantung pada usahanya untuk memperoleh. Mendapati demikian, Ibn ‘Aṭā’ Allah menggabungkan keduanya. Seolah ia ingin bilang jika manusia adalah makhluk yang memiliki kebebasan berkehendak sekaligus

tidak memilikinya sama sekali,²⁰ hingga akhirnya ia menulis, “*Ijtibaduka fima dlumina laka wa taqshiruka fima tuliba minka dalil ‘ala intimas al-basirah minka.*”

Bila ditarik ke ruang lebih lebar, baik aforisme pertama, kelima, dan masih banyak lainnya, termasuk beberapa yang telah dipaparkan di awal tadi, memang tidak menyisakan apa pun kecuali dilema. Selain mereka masih membutuhkan banyak penafsiran seperti ayat pijakannya sendiri, diksinya pun—jika dicermati—berbau kontradiktif. Lantas pertanyaannya, mengapa itu bisa terjadi. Apakah Ibn ‘Aṭā’ Allah sengaja atau bagaimana. Sub bab di bawah ini akan mencoba menjelaskan.

b. Menjadi Al-Qur’an

Jika pada bagian sebelumnya lebih pada proses atau resep interpretasi al-Qur’an Ibn ‘Aṭā’ Allah sampai pada bentuk aforisme, maka bagian ini condong ke model penyajian. Pertanyaan yang muncul seputar mengapa interpretasi Ibn ‘Aṭā’ Allah dirupakan teks-teks terbuka, mengapa antara satu aforisme dengan lainnya tidak jarang yang kontradiksi, dan mengapa pula, bahkan, pada satu aforisme mengandung dua kalimat kontradiktif. Dari banyak pembacaan, jawabannya terletak pada satu kalimat, yaitu sebab Ibn ‘Aṭā’ Allah memakai gaya al-Qur’an. Seperti jamak diketahui, banyak dari ayat Al-Qur’an tampak bertentangan satu sama lain. Di level kalimat dalam ayat pun, tidaklah berbeda.

Untuk membuktikan pertanyaan kedua, orang bisa mengamati aforisme ketujuh puluh delapan (78) dan aforisme kelima (5). Dilihat dari sisi luarnya, keduanya bertentangan.²¹ Pertama menggambarkan tiadanya kehendak—kendati jika ditelaah masalah memunculkan dilemma—sedangkan kedua sebaliknya. Penulis berpendapat jika model seperti ini bukannya tidak disengaja oleh Ibn ‘Aṭā’ Allah. Jika dilihat lagi, khususnya pada aforisme kelima—seperti usai dijelaskan di bagian “ayat abstrak”—tampak di situ bagaimana yang dijadikan pijakannya adalah dua ayat yang bertentangan satu sama lain. Dengan ungkapan lain, selain memosisikan keduanya sebagai jangkar,

²⁰ Jika meminjam bahasanya Paul Ricoeur, hidup manusia itu sendiri adalah konflik atau ketengangan-ketengangan antara apa yang ia sebut sebagai *will* dan *passion*, *in the conflict between the will and the ‘passion’—our wants and needs prompted by such biological factors as hunger, sex drive, etc.* Lihat Karl Simms, *Paul Ricoeur* (New York: Routledge, 2003), hlm. 10.

²¹ Penting untuk dicatat di sini bahwa yang penulis maksud kontradiktif adalah bertentangan secara teks. Mengenai kemungkinan ditemukannya maksud yang melampaui teks, sehingga tidak lagi bertentangan, maka itu di luar koridor. Asumsinya, segala yang bertentangan, separah apa pun itu, ketika sudah ditarik ke level *beyond text*, tentu buahnya bisa berbeda.

Ibn ‘Aṭā’ Allah sekaligus memakai polanya. Pola kontradiktif. Jika Al-Qur’an memiliki 29: 60 dan 53: 39, salah satunya, maka *al-Ḥikām* punya aforisme 5 dan 78.

Selain aforisme kedua, ada lagi yang berpola sama atau menggunakan dua ayat kontradiktif sebagai pijakan. Adalah aforisme pertama. Ia menjadikan surah 42: 25 dan 3: 85 sebagai sumber utama, menghayatinya, dan menuangkannya dalam bentuk teks terbuka, padahal keduanya bertentangan. Pertama condong pada kebebasan manusia untuk bergerak, sedangkan kedua justru penyunatan kehendak. Walhasil, sampai di sini, seseorang bisa menarik titik simpul jika alasan mengapa aforisme-aforisme dalam *al-Ḥikām* banyak yang bertentangan adalah lantaran Ibn ‘Aṭā’ Allah memakai pola Al-Qur’an. Di ruang lain, ini berkelindan dengan kerangka *open text*—pertanyaan pertama—dan target sasaran interpretasinya (*intended audience*).

Pertanyaan ketiga bisa dibuktikan lewat aforisme kedua. Dilihat dari diksinya, ada dua kalimat yang bertentang di situ: antara kepentingan untuk bergerak dan kepentingan untuk hanya ibadah secara vertikal. Pola demikian menjadi mungkin sebab tidak sedikit ayat Al-Qur’an juga mencampur dua kalimat dengan konotasi bertentangan dalam satu ayat. Salah satunya surah 3: 101 yang menganjurkan manusia untuk bergerak, berkehendak, tapi secara bersamaan harus mengikut pada tanda-tanda Tuhan dan pada Nabi. 3: 101 adalah sebagian bahan baku yang dipakai Ibn ‘Aṭā’ Allah untuk membangun aforisme kedua. Namun, bila diteropong dari jendela ini, maka ada satu lagi yang bisa disimpulkan: Ibn ‘Aṭā’ Allah juga menjadikannya acuan arsitektur. Arsitektur bangunan aforisme kedua.

Bernapas sejenak di sini—sekaligus sebagai respons pertanyaan pertama—mungkin orang akan bertanya, mengapa tampak tumpang tindih antara satu dengan lainnya? Memang. Penulis suka menyebutnya sebagai konsekuensi dari pola *open text*,²² apalagi dalam kasus ini baik bahan baku (al-Qur’an) atau pun bangunannya (*al-Ḥikām*) sama-sama berupa teks terbuka. Salah satu karakter dari *open text* yakni menyisakan banyak interpretasi, bahkan bagi pengarang teks itu sendiri. Ketika ia membaca teksnya kembali di ruang dan waktu berbeda, pasti hasil bacaannya tidak sama dengan kali pertamanya ia menulis. Satu sisi, memang efek samping dari teks terbuka demikian,

²² Jika boleh mengaitkannya dengan lingkup hermeneutika secara eksklusif, maka ini tidak berbeda jauh konsepsi teks universal Gracia. Ditinjau dari segi metafisika atau ontologinya, teks terbagi menjadi banyak. Ada individual/universal, substansi/tampilan luar, fisik/mental, eksistensi/lokasi, dan sebagainya. Lihat Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Quran* (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2017), hlm. 92.

tapi sisi lain, ia berpotensi besar untuk menciptakan pemahaman serta pergerakan yang dinamis dan mampu mencakup sasaran yang lebih lebar.²³

Implikasi Hermeneutika Terbuka Ibn ‘Aṭā’ Allah

Alasan penting mengapa Ibn ‘Aṭā’ Allah memilih pola teks terbuka, tidak saja dipicu oleh bentuk penghayatannya atas al-Qur’an, tapi juga beberapa faktor lain. Menyangkut khalayak misalnya. Seperti telah dijelaskan Nafih Wafy, yang bertanggungjawab atas penyebaran ajaran Sādhiyyah ke luar Mesir, Maroko dan beberapa bagian di Afrika, tidak lain adalah Ibn ‘Aṭā’ Allah. Walhasil, khalayak yang ada di bayangan Ibn ‘Aṭā’ Allah kala mengarang *al-Hikām* yakni masyarakat yang luas, tidak terbatas di mesir, sehingga supaya bisa mengover kesemuanya, dipilihlah pola *open text*.

Di saat yang sama, bisa disimpulkan pula jika sasaran interpretasi Ibn ‘Aṭā’ Allah dalam *al-Hikām* adalah mereka yang terbuka hatinya untuk menempuh jalan sufistik. Sufi yang terbatas pada koridor Syadhiliyyah. Sufi yang tidak terlalu memerhatikan aspek makna literal seperti halnya Ibn ‘Arabī, tapi langsung pada apa yang berada di balik teks. Jika misalnya pola al-Rūmī adalah menyatukan makna luar dan makna dalam dan Ibn ‘Arabī menjadikan makna luar itu sendiri sebagai makna dalam, maka Ibn ‘Aṭā’ Allah—berbicara soal level makna—condong pada makna dalam, *inner meaning*, dengan tanpa perlu melakukan penyatuan. Dan bukti paling konkret terletak pada proses abstraksi kreatif itu sendiri. Proses yang mengandaikan tidak saja aktivitas memahami, tapi juga refleksi—yang pada ranah lain berdampak pada kehidupan konkret khalayak dengan asumsi jika Ibn ‘Aṭā’ Allah sendiri melibatkan pengalaman hidupnya dalam proses refleksi.²⁴

Bila dikembangkan lebih jauh, seseorang bisa sampai pada potret jika Ibn ‘Aṭā’ Allah rupanya juga memiliki satu konsepsi tentang manusia super. Ini bisa dikaitkan dengan *Insān al-Kāmil* milik Ibn ‘Arabī,²⁵ *Rausyan Fiker* Ali Syariati,²⁶ *Kharisma* Max Weber,²⁷ atau juga

²³ Umberto Eco, *The Role of the Reader: Explorations in the Semiotics of Texts* (Bloomington: Indiana University Press, 1984), hlm. 3.

²⁴ Refleksi lebih dekat dengan penghayatan atas kehidupan. Jika pemahaman sebatas relasi eksklusif antara teks dan pembaca atau pendengar, maka refleksi melampauinya. Perdebatan semacam ini pernah terjadi antara para sarjana hermeneutika, yaitu antara Gadamer dan Ricoeur—untuk menyebut beberapa. Lihat Budi Hardiman, *Seni Memahami: Hermeneutika dari Schleiermacher sampai Derrida*, hlm. 241.

²⁵ Ibn Arabi, *Syarh Musykilat al-Futubat al-Makkiyah*, hlm. 73.

²⁶ Mohammad Monib dan Islah Bahrawi, *Islam dan Hak Asasi dalam Pandangan Nurcholis Madjid* (Jakarta: Gramedia, 2011), hlm. xxi.

²⁷ Rada berbeda, Weber lebih suka menyebut manusia super versinya tidak saja sebagai akibat dari perangkat yang melekat dalam dirinya, tapi juga sebab adanya relasi intim antara dia dan para pengikut yang mengagumi. Lihat Dorothea E. Schulz, “Mediating Authority: Media Technologies and the Generation of Charismatic Appeal in Southern Mali”, *Culture and Religion*, 16:2, 2015, hlm. 126.

Superman (Übermensch) Nietzsche.²⁸ Hanya saja, yang lebih dekat mungkin *Insān al-Kāmil*, mendapati jika Ibn ‘Aṭā’ Allah banyak terpengaruh Ibn Arabi.²⁹ Terlepas dari semua itu, hal tersebut tampak dari beberapa aforisme bernuansa kehendak di atas tadi yang menyiratkan adanya dua model pergerakan manusia, yaitu menaik atau *ascendant*—meminjam bahasanya Nietzsche—dan menurun (*descendant*).

Untuk menyebut salah satu karakternya, manusia yang bermental menaik adalah mereka yang dalam setiap kehendak serta pergerakannya tidak ditujukan untuk apa pun kecuali pergerakan itu sendiri. Adapun yang bermental menurun yaitu mereka yang semua aktivitasnya melulu berporos pada hasilnya. Ada hasil sedikit, langsung dibagikan ke publik, diceritakan secara berlebihan, dan sejenisnya. Ada lagi: manusia super adalah mereka yang senantiasa berada di ujung duri, itidak pernah merasa nyaman, tidak suka menjadi mulia, dan senantiasa cenderung untuk menggugat segala bentuk kemapanan. Pasalnya, apa itu kemuliaan, kemapanan, dan kenyamanan adalah milik Tuhan, bahkan Tuhan itu sendiri. Tali simpul paling konkret bisa diamati dari aforisme kedua: Ibn ‘Aṭā’ Allah menyebut kata *inhibit* di situ yang artinya “penurunan”—satu kata yang menyiratkan banyak sekali implikasi.

Kesimpulan

Artikel ini berkontribusi melalui pola hermeneutika sufistik Ibn ‘Aṭā’ Allah yang terdiri dari dua poin. Pertama, untuk mendekati Al-Qur’an, orang tidak saja harus hitam-putih menyuratkan hasil penafsirannya, tapi bisa menjadikannya sebatas imajiner dan lantas menuangkannya dalam bentuk abstraksi atau proses *creative abstraction*. Namun, satu hal penting untuk diperhatikan: perlu memulainya dengan penghayatan. Kedua, berpijak pada asumsi jika penafsir adalah arsitektur, maka untuk membangun hasil abstraksinya, pola yang telah dilakukan Al-Qur’an merupakan acuan paling indah untuk dioptimalkan.

Adapun tentang khalayak yang dibayangkan Ibn ‘Aṭā’ Allah tidak lain merupakan para sufi atau mereka yang ingin terjun ke jalan sufi. Lalu, sebab pada masa Ibn ‘Aṭā’ Allah perkembangan tarekat yang ia pegang tengah mengalami penetrasi ke luar wilayah, maka gaya *open text* dirasa paling cocok. Tujuan utamanya satu: supaya jangkauannya lebih lebar

²⁸ Bagi Nietzsche, manusia super adalah mereka yang kerdil, kecil, tidak berdaya, dan mengaleni diri sendiri secara sadar dari semesta dirinya, tapi di waktu bersamaan bisa mengatasi segala persoalan yang bertubi-tubi menabrak dirinya. Nietzsche tidak saja berbicara soal kemungkinan adanya manusia seperti itu, tapi sudah sampai pada wujud nyata atasnya. Lihat T. K. Seung, *Nietzsche's Epic of the Soul: Thus Spoke Zarathustra* (New York: Lexington Books, 2005), hlm. 329.

²⁹ Salah satunya ini terlihat dari betapa dalam tradisi Shadiliyyah, Ibn Arabi menempati posisi yang istimewa. Baca Seyyed Hossein Nasr, *The Garden of Truth: the Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition* (New York: HarperOne, 2007), hlm. 217.

dan mudah untuk selalu menjumpai bentuk pembaruan maknanya. Walhasil, penulis kira adalah sah-sah saja ketika hermeneutika Ibn 'Aṭā' Allah disebut sebagai hermeneutika terbuka (*the openness hermeneutic*).

Daftar Pustaka

- Ali, Abdullah Yusuf. *The Holy Quran*. Riyadh: the King Fahd Holy Quran printing Complex. 1987.
- Bannister, Andrew G. *An Oral-Formulaic Study of the Qur'an*. New York: Lexington Book. 2014.
- Chittick, William C. *Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination: the Sufi Path of Knowledge*. Albany: State University of New York Press. 1989.
- Corbin, Henry. *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*, terj. Ralph Manheim. N.J.: Princeton University Press. 1969.
- Eco, Umberto. *The Role of the Reader: Explorations in the Semiotics of Texts*. Bloomington: Indiana University Press. 1984.
- Haikal, Muhammad Abdul Maqsum (ed). *al-Hikām al-Ataiyyah li ibn Ataiyyah al-Sakandary Syarh Ibn 'Abbad al-nafazī al-Rundi*. Kairo: Markaz al-Ahram. 2002.
- Hardiman, F. Budi. *Seni Memahami: Hermeneutika dari Schleiermacher sampai Derrida*. Yogyakarta: Kanisius. 2015.
- Heidegger, Martin. *Ontology: the Hermeneutics of Facticity*, terj. John Van Buren. Bloomington: Indiana University Press. 1999.
- Ibn Arabi. *Syarh Musykilat al-Futubat al-Makkiyah*. Kairo: Dar al-Amin. 1999.
- Ibn 'Aṭā' Allah. *Sufi Aphorism: Kitab al-Hikām*. terj. Victor Danner. Leiden: Brill, 1984.
- _____. *The Book of Aphorisms: Kitab al-Hikām*. terj. Muhammed Nafih Wafy. Selangor: Islamic Book Trust. 2010.
- Latif, Amer. "Qur'anic Narrative and Sufi Hermeneutics: Rumi's Interpretation of Pharaoh's Character". *Disertasi*, Stony Brook University. 2009.
- Monib, Mohammad dan Islah Bahrawi. *Islam dan Hak Asasi dalam Pandangan Nurcholis Madjid*. Jakarta: Gramedia, 2011.
- Nasr, Seyyed Hossein. *The Garden of Truth: the Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition*. New York: HarperOne. 2007.

- Prabowo, Dhanu Priyo. *Pengaruh Islam dalam Karya-Karya R. Ng. Ranggawarsita*. Yogyakarta: Narasi. 2013.
- Sahin, Abdul Sabur. "Kata Pengantar", dalam Muhammad Abdul Maqsd Haikal (ed). *al-Hikām al-Ataiyyah li ibn Ataiyyah al-Sakandary Syarb Ibn 'Abbad al-nafazī al-Rundi*. Kairo: Markaz al-Ahram. 2002.
- Schulzl, Dorothea E. "Mediating Authority: Media Technologies and the Generation of Charismatic Appeal in Southern Mali". *Culture and Religion*. 16:2. 2015.
- Simms, Karl. *Paul Ricoeur*. New York: Routledge. 2003
- Seung, T. K. *Nietzsche's Epic of the Soul: Thus Spoke Zarathustra*. New York: Lexington Books, 2005.
- Syamsuddin, Sahiron. *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Quran*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press. 2017.
- Wibowo, A. Setyo. *Gaya Filsafat Nietzsche*. Yogyakarta: Galang Press. 2004.
- Zamir, Syed Rizwan. "Tafsir al-Quran bi al-Quran: The Hermeneutics of Imitation and Adab in Ibn Arabi's Interpretation of the Qur'an", *Islamic Studies*, vol. 50. No. 1. 2011.