



# MEMBANGUN EPISTEMOLOGI TAFSIR SUFI; (Intervensi Psikologi Mufassir)

Habibi Al Amin  
Sekolah Tinggi Agama Islam (STAI) Madiun  
( E-mail: [habibialamin@yahoo.com](mailto:habibialamin@yahoo.com) )

## Abstrak

*Jika kita telusuri literature-literature 'ulūm al-Qur'an maka kita sering mendapati bahwa epistemologi tafsir sufi lahir dari nafas sufisme. Namun demikian epistemologi sufi yang digunakan dalam penafsiran al-Qur'an tidak dapat lepas dari faktor kejiwaan. Hal Ini ditunjukkan dengan produk penafsiran yang berupa identitas perlambangan (alegorasi) ayat-ayat Al-Qur'an dalam bentuk metafora jiwa suci yang diorientasikan menuju eksistensi Yang Maha Suci. Pengembangan struktur jiwa dalam sufi terbentuk melalui pengalaman-pengalaman yang kemudian digunakan untuk mengelaborasi makna di balik teks. Menariknya, kejiwaan para sufi yang dikelola melalui latihan-latihan olah jiwa (riyāḍah) kurang disentuh dan dikritisi sebagai sebuah bentuk epistemologi. Selain proses pengalaman kejiwaan, dalam memahami kalam ilahi para sufi tidak terlepas dari kaidah linguistik serta makna lahiriah dari ayat-ayat dan susunan gramatika. Mereka menjelaskan ayat dengan menembus batas-batas makna teks dan menyelami makna ayat dengan pengalaman dan doktrin mereka. Proses jelajah dan eksplorasi yang tertimbun dari makna lahir dalam studi ilmu tafsir masuk pada kajian takwil. Konsep umum tentang takwil dalam perspektif sufi merupakan pendekatan yang menanjak/transendensi/ šu'ūdī, mengambil emanasi dari tanzīl (ayat-ayat ilahiah) yang bercorak menukik (imanensi/nuzuli).*

**Kata Kunci:** Epistemologi, Tafsir Sufi, Psikologi Mufassir.

## A. PETA EPISTEMOLOGI TAFSIR SUFI

Secara umum dapat dikatakan bahwa kitab-kitab tafsir dari yang klasik sampai kontemporer menggunakan dua pendekatan. Pertama, pendekatan eksoterik (*zāhir*) yakni tafsir yang lebih menitikberatkan pada sisi lahir teks-teks Al-Qur'an. Kedua, pendekatan esoterik (*bāṭin*), yakni tafsir yang lebih menitikberatkan pada sisi isyarat atau pesan batin yang secara implisit terkandung di balik teks-teks lahiriah Al-Qur'an dalam wadah tafsir sufi maupun tafsir *ishārī*. Pendekatan eksoterik mengelaborasi seluruh potensi makna teks lahiriah yang ada sesuai keahlian mufassir. Para ahli semisal Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī<sup>1</sup> (849–911 H / 1445–1505 M) dengan *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*<sup>2</sup> banyak membuat aturan-aturan jelas yang dapat dikatakan standar baku dalam pendekatan eksoterik. Buku lain misalnya *Manābil al-'Irfān*.<sup>3</sup> yang ditulis oleh Muḥammad 'Abd al-'Azīm al-Zarqānī<sup>4</sup> (1367 H/1948 M)

---

<sup>1</sup> Nama lengkapnya al-Imām Jalāl al-Dīn 'Abd Raḥmān bin al-Kammāl Abī Bakr bin Muḥammad bin sābiq al-Dīn ibn al-Fakhr 'Uthmān ibn Nāzīr al-Dīn al-Himam al-Khaḍīrī al-asyūṭī al-Shāfi'i. lahir di daerah asyūṭ dekat Maroko Sabtu malam Ahad, Rajab 849 H, wafat pada kamis 19 Jumādīl Ulā 911 H. Dia hapal al-Qur'an sebelum umur 8 tahun. Diantara Guru-gurunya: Shaikh Aḥmad Shihābuddīn al-Shārmisāḥī (ahli faraid), Shaikh al-Islam 'umar al-Bulqīnī (ahli fiqh), 'ālim al-dīn Ṣāliḥ bin 'Umar al-Bulqīnī (ahli fikih), al-ustadh Muḥyiddīn al-Kāfījī (ahli tafsir, ilmu usūl, bahasa Arab, dan sastra). Shaikh Sharaf al-Dīn al-Manāwiyy. Salah satu murid kesayangannya adalah Shaikh al-Dāwūdū al-Mis}riyy al-Shāfi'iyy, seorang ahli hadits terkemuka di Mesir. Teman seangkatan belajarnya adalah Shaikh Shamsuddīn al-Sakhāwī dan Shaikh 'Alī al-Ashmunī. Buku-buku karangan yang sampai kepada kita ada 600 judul buku, meliputi kajian: tafsir dan ilmu tafsir, hadits dan ilmu hadits, fiqh dan ushul fiqh, sastra dan tata bahasa Arab, dan sejarah. Lihat penjelasan Muḥammad Sālim Hāshim dalam *-turjumāt al muallif-* : al-Imam Jalāl al-Dīn 'Abd Raḥmān bin al-Kammāl abī Bakr al-Suyūṭī al-Shāfi'iyy, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Bairūt: Dār al Kitāb al-'Ilmyyah, TT), Juz I, 4-7.

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

<sup>3</sup> Buku ini terdiri dari dua jilid berisi tentang kajian ulumul Qur'an. Lihat Muḥammad 'Abd al-'Azīm al-Zarqānī, *Manābil al-'Irfān* (Bairūt: Dār al-Kutub, 1996)

<sup>4</sup> Muḥammad 'Abd al-'Azīm al-Zarqānī keturunan ja'fariyyah yang berada di Mesir bagian Barat di daerah Zarqān. Dia lahir pada permulaan abad 14 Hijriyah, tanggal kelahirannya masih belum dapat ditelusuri. Karir puncaknya diraih dengan predikatnya sebagai guru

menjelaskan metodologi penafsiran pada lafaz Al-Quran secara jelas, syarat-syarat, dan kriteria kemampuan mufassir.

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

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

---

besar di bidang 'ulūm al-Qur'ān di fakultas usuluddin Universitas Al-Azhar Mesir. Lihat Muḥammad 'Abd al-'Azīm al-Zarqāni, *Manābil al-'Irḥān* (Bairūt: Dār al-Kutub, 1996), mukaddimah penerbit.

*al-Ta'wīl fī Ma'ān al-Tanzīl* karya al-Khāzin (w. 741 H), *al-Durr al-Manthūr fī al-Tafsīr bi al-Ma'thūr*, karya al-Suyūṭī (w. 911 H.) dan lain sebagainya.

Kajian-kajian dan penjelasan tentang pendekatan tafsir esoterik, tidak sedetail pendekatan eksoterik. Kita dapat melihat literatur-literatur kajian Al-Qur'an misalnya al-Dhahabī (1333-1365 H/1915-1945 M), menulis tentang metodologi tafsir sufi<sup>5</sup> dalam kitab *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* hanya pada sub bagian saja dan itupun tidak lebih dari 20 halaman. Penjelasan-penjelasan itu cenderung membatasi diri hanya pada metodologi umum dan review karya-karya tafsir sufi, tidak menyentuh pada aplikasi metode. Berbanding terbalik dengan metodologi tafsir eksoterik yang mempunyai banyak tempat dalam kajian literatur *'ulūm al-Qur'ān* (kajian al-Qur'an). Padahal kedua sisi penafsiran baik eksoterik maupun esoterik memiliki urgenitas yang sama, bahkan dalam kasus tertentu, tafsir esoterik menempati tingkatan yang lebih tinggi. Hal ini dikuatkan dengan penjelasan al-Ghazālī<sup>6</sup> (450-505 H/1058-1111 M), bahwa tafsir eksoterik tidak memadai untuk menjelaskan kandungan Al-Qur'an.<sup>7</sup>

Kebanyakan para tokoh studi *'ulūm al-Qur'ān* hanya berkomentar tentang urgensi kajian tafsir esoterik (tafsir *ishārī/sufi/bāṭin*), epistemologi sufi serta perdebatan para ahli tentang motif tafsir sufi yang dianggap sebagai pembelaan ideologi sufi. Pada ranah aplikasi yang detil dan sistematis,

---

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

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

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

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

Berkaca pada kemajuan kaidah penafsiran eksoterik (*zāhir*), pembacaan metodis dalam studi tafsir esoterik (tafsir *ishāri/sufi/bāṭin*) menjadi permasalahan tersendiri dengan polemik yang meruncing pada kaidah penafsiran. Hal ini disebabkan para pencetus awal mufasir sufi tidak memberikan pembatasan yang detil tentang kaidah penafsiran sufi, hanya pembatasan yang bersifat menghakimi tafsir dalam kategori *maḥmūd/maqbūl* “terpuji/diterima” dan *madhmūm/mardūd* “buruk/ditolak”. Penjelasan kaidah tafsir sufi relatif tidak aplikatif dan cenderung dalam area yang sulit dijangkau. Tidak heran jika tafsir esoterik atau tafsir sufi diidentikan dengan tafsir eksklusif, hanya dapat dijangkau sebagian kecil komunitas mufasir. Eksklusifitas tafsir yang mengakibatkan *kemandegan* pertumbuhan metodologi tafsir sufi. Hal ini dibuktikan dengan pembatasan yang secara tajam dijelaskan al-Ghazālī (450-505 H /1058-1111 M) dengan menegaskan pembatasan otoritas penafsiran. Al-Ghazālī (450-505 H /1058-1111 M) menyimpulkan bahwa makna esoterik Al-Qur’an

---

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

hanya dapat diakses oleh pemilik jiwa yang suci (*al-qulūb al-zākiyyah*), yakni para sufi yang memperoleh ketersingkapan pengetahuan (*mawhūb*) bukan sekedar makna-makna lahiriah. Al-Ghazālī menggarisbawahi otoritas penafsiran sufi dibatasi hanya pada orang-orang khusus, yaitu para sufi yang mendapatkan pengetahuan *mukāshafah*. Makna esoterik diklaim para sufi sebagai ilmu khusus yang diberikan Allah kepada mereka secara transenden. Ini artinya tafsir sufi bersifat eksklusif disebabkan oleh faktor ketersingkapan makna esoterik yang menurut para sufi mempunyai spektrum makna yang lebih dalam isi dan cakupannya ketimbang makna eksoteriknya.

Doktrinasi membenaran makna esoterik dalam penafsiran Al-Qur'an menjadi keniscayaan dalam tradisi tafsir sufi. Al-Ghazālī menegaskan bahwa siapapun yang menganggap ilmu lahiriah (eksoterik) bertentangan dengan ilmu batin (esoterik), maka ia seorang kafir<sup>9</sup>. Tokoh sebelum al-Ghazālī menyebutkan hal yang sama, al-Hākim al-Tirmidhī (w. 255 H/869 M) mengatakan bahwa siapapun menolak ilmu batin ia adalah seorang munafik.<sup>10</sup> Pernyataan senada dikemukakan Abū Ṭālib al-Makkī (w. 386 H/996 M).<sup>11</sup> Sesungguhnya ilmu lahir dan ilmu batin merupakan dua ilmu yang dapat mengantar seseorang pada derajat keimanan dan keislaman. Hubungan antara keduanya adalah bagaikan tubuh dan hati yang tidak dapat dipisahkan.<sup>12</sup>

## B. PRO KONTRA EPISTEMOLOGI SUFI

Mempertimbangkan kenyataan akademik tentang perkembangan metodologi tafsir eksoterik yang begitu pesat, seharusnya perkembangan tafsir esoterik atau tafsir sufi berjalan berimbang. Metodologi tafsir sufi seharusnya berkembang pesat berbanding lurus dengan dengan maraknya kajian psikologi tasawuf yang semakin menunjukkan peningkatan signifikan dalam masyarakat modern. Bekir Kole memberikan testimoninya tentang stagnasi metodologi tafsir sufi itu diakibatkan oleh doktrinasi otoritas interpretasi makna sufisme hanya dibatasi pada sebagian kecil komunitas

---

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

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

<sup>11</sup> Abdul Tawwab 'Abdul Hadi, *Lambang-Lambang Sufi*, 7-8.

<sup>12</sup> Abdul Tawwab 'Abdul Hadi, *Lambang-Lambang Sufi*, 7-8.

muslim. Menurutnya, metodologi tafsir sufi seharusnya berkembang pesat dengan maraknya kajian psikologi tasawuf yang semakin menunjukkan peningkatan signifikan dalam masyarakat modern. Kole menjelaskan keterpengaruhannya tasawuf terhadap interpretasi ayat Al-Qur'an dalam tafsir sufi memang lebih kuat di banding keterpengaruhannya akal. Persoalannya apakah benar interpretasi tasawuf berakar dari intuisi, Kole mempertanyakan sekaligus meragukannya. Dia memberikan tawaran sederhana bahwa interpretasi tasawuf akan lebih berkembang dengan pendekatan inklusif yang berbasis pengalaman spiritual, dan tidak terbatas otoritasnya pada kaum sufi.<sup>13</sup> Kole menjelaskan bahwa emosi memberikan stimulant kepada pintu interpretasi sufi dengan prosesnya yang unik yang dapat diaplikasikan oleh "orang awam". Menurut Kole orang awam seharusnya mampu berinteraksi dengan Al-Qur'an melalui pengalaman-pengalaman ibadahnya yang membawa pengaruh kepada emosi yang terbimbing. Ketika seorang melaksanakan salat dan merasakan kedekatan dengan-Nya maka secara otomatis dia akan merasakan kedamaian. Perasaan damai itulah yang dapat dijadikan dasar untuk mendialogkan Al-Qur'an dengan kondisi perasaannya. Pengembangan emosi inilah yang menjadi pintu masuk inklusifitas penafsiran sufi menurut Kole, agar semua orang diperbolehkan mengekspresikan emosinya melalui pembacaan Al-Qur'an. Epistemologi yang eksklusif dalam penafsiran sufi memberi efek eksklusifitas tafsir sufi yang kemudian menyebabkan metodologi tafsir menjadi kurang diminati "pasar akademik (masyarakat) islam modern".

Jika ditelusuri dari sisi epistemologis, penafsiran sufi lahir dari nafas sufisme, tetapi tanpa melupakan faktor kejiwaan. Ini ditunjukkan dengan produk penafsiran yang berupa identitas perlambangan (alegorasi) ayat-ayat Al-Qur'an dalam bentuk metafora jiwa suci yang diorientasikan menuju eksistensi Yang Maha Suci. Pengembangan struktur jiwa dalam sufi terbentuk melalui pengalaman-pengalaman yang kemudian digunakan untuk mengelaborasi makna di balik teks. Menariknya, kejiwaan para sufi yang dikelola melalui latihan-latihan olah jiwa (*riyāḍah*) kurang disentuh dan dikritisi sebagai sebuah bentuk epistemologi. Selain proses pengalaman kejiwaan, dalam memahami kalam ilahi para sufi tidak terlepas dari kaidah

---

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



linguistik serta makna lahiriah dari ayat-ayat dan susunan gramatika. Mereka menjelaskan ayat dengan menembus batas-batas makna teks menyelami makna ayat dengan pengalaman dan doktrin mereka. Proses jelajah dan eksplorasi yang tertimbun dari makna lahir dalam studi ilmu tafsir masuk pada kajian takwil. Konsep umum tentang takwil dalam perspektif sufi merupakan pendekatan yang menanjak/transendensi/ *ṣu'ūdī*, mengambil emanasi dari *tanzīl* (ayat-ayat ilahiah) yang bercorak menukik (imanensi/*nuzulī*)<sup>14</sup>.

Kaum sufi hanya mengakui penafsirannya sebagai pengetahuan ilmuni, bukan bersumber dari original jiwa mereka. Penegasan ini dapat kita jumpai dalam banyak literatur studi al-Qur'an. Konsensus para ahli 'ulūm al-Qur'an klasik membunyikan kesepakatan bahwa alegorasi penafsiran al-Qur'an secara esoterik hanya bersumber dari intuisi transenden. Metodologi yang mendasari pendekatan menurut mereka sebagaimana dikatakan al-Dhahabī dan oleh para ahli adalah metode ilmu pemberian langsung (*given/mauhibah*) dari Allah<sup>15</sup>. Hal ini juga dikuatkan oleh Ah}mad Khalīl, dia menjelaskan bahwa penafsiran para sufi dengan *al-manhaj al-ramzī* diperoleh setelah amalan-amalan tasawuf berdasarkan *wijd* (pengalaman ibadah) dan *dhawq* (rasa dalam beribadah).<sup>16</sup> Berbeda dengan pernyataan itu Hüseyin Demir lebih memilih olah rasa dan jiwa sebagai modal utama penafsiran sufi. Dia memberi komentar tentang perkembangan metode interpretasi yang digunakan para sufi. Demir menjelaskan bahwa setiap sudut pandang atau ide mempunyai akar yang kuat dalam jiwa baik berasal dari akal maupun rasa. Kedua aspek, -akal dan rasa- ini mempengaruhi interpretasi baik sufi maupun bukan sufi. Seorang sufi memberikan interpretasinya dengan konsep-konsep yang telah dibiasakannya, dilatih setiap waktu. Konsep itu dapat berupa konsep asketisme maupun konsep cinta. Asketisme berarti pembiasaan diri seorang sufi dengan bertumpu pada gagasan mengambil sikap yang jelas untuk gaya hidup tertentu dan

---

<sup>14</sup> Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1969), 377.

<sup>15</sup> Muḥammad Ḥusain al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* (Qāhirah: Maktabah Wahbiyyah, 2000 M. / 1421 H.), jilid 2, 288. Lihat juga, Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* (Qāhirah: Dār al Nashr wa al-Ṭab'i, tt ), jilid 1, 30.

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



menahan diri tanpa eksibisionisme. Konsep cinta dalam konteks ini berarti pembiasaan-pembiasaan menghambakan kepada *Al-Haqq* dengan melatih perasaan cinta hanya untuk-Nya.<sup>17</sup> Dengan kata lain metodologi tafsir sufi menurut Hüseyin Demir didapat melalui perjalanan spritual yang ditempuh para sufi, sesuai dengan pengalaman dan tingkatan (*aḥwāl* dan *maqāmāt*) masing-masing.

Para ahli baik dari kalangan orientalis (outsider) maupun Islam (insider) masih memperdebatkan pendekatan dan metodologi yang dipakai dalam tafsirsufi. Perdebatan itu mengerucut pada dua hal, yaitu metodologi perolehan penafsiran sufistik dan motif penafsiran. Salah satu orientalis yang pendapatnya lebih condong setuju dengan pendapat para sarjana muslim, Henry Corbyn, seorang pengkaji tafsir sufi mengatakan bahwa tafsir ayat-ayat suci yang datang dari para sufi didapatkan dari pengetahuan yang bersifat limpahan (*given/mauhibah*) dari Tuhan. Pengetahuan itu didapatkan melalui serangkaian tahapan-tahapan tasawuf, mulai dari penyucian diri sampai kepada bersatunya seseorang dengan Allah.<sup>18</sup> Ibn ‘Arabī<sup>19</sup> menjelaskan bahwa dalam proses menuju kepada Allah itulah seorang sufi mendapatkan pencerahan-pencerahan yang kemudian direpresentasikan ke dalam tafsir

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

<sup>18</sup> Henry Corbin, *Creative Imagination*, 378.

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

sufi.<sup>20</sup> Hasil kesimpulannya didapatkan berdasarkan telahannya yang mendalam dan objektif terhadap karya sufi agung Muhyiddin Ibn 'Arabi yaitu *al-Futūhāt al-Makkiyyah*.

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

Berbeda dengan gardet, Louis Massignon<sup>22</sup> seorang pengkaji Islam dari

---

<sup>20</sup> Muhyiddin Ibn 'Arabi, *Rasā'il ibn 'Arabī* (Bairūt: Maktabah al-Taufiqiyah, TT), 81.

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

<sup>22</sup> Biografi Massignon, lihat Patrick J Ryan, "The 'Catholic Muslim'", *Commonweal* 140. 2 (Jan 25, 2013): 15-18. Massignon adalah seorang Katolik yang mempunyai perhatian khusus dalam bidang kajian keislaman. Lahir pada tahun 1883 di pinggiran kota Paris, Massignon dibesarkan disebuah keluarga yang liberal, ayahnya dikenal sebagai seorang agnostisisme, dan ibunya seorang Katolik. Massignon menyelesaikan baccalauréatnya (BA/sarjana muda) pada tahun 1899, ia mengikuti kurikulum pendidikan yang terkonsentrasi pada klasik Yunani dan Romawi, ia dan teman sekelasnya Henri Maspero memutuskan bahwa mereka akhirnya akan mengkhususkan diri dalam studi budayanon-Barat. Bertahun-tahun kemudian mereka berdua belajar di Collegede France-Maspero sebagai ahli kebudayaan Cina dan Massignon sebuah slamicist. Maspero melanjutkan untuk berperan aktif dalam melawan pendudukan Nazi, dan meninggal di Buchenwald pada tahun 1945. Setelah melakukan perjalanan sebagai seorang remaja ke Italia dan Jerman,

Perancis memberikan penjelasan yang menguatkan para sufi. Dia mengatakan bahwasumber utama yang menjadi inspirasi penafsiran para gnostik Islam adalah *riyāḍah* atau laku spiritual. Pengetahuan dalam perspektif tasawuf merupakan limpahan Ilahiah (*al-faiḍ al-ilāhī*) yang bersifat transendental, diturunkan ke dalam jiwa manusia sesuai kesiapan dan tingkatan jiwa mereka<sup>23</sup>. Dalam hal ini, para gnostik Islam juga membangun teori *maqāmāt* dan *aḥwāl*<sup>24</sup> bahwa jiwa manusia memiliki *maqām-maqām* (*check points*) yang didaki satu per satu untuk mencapai *al-malā' al-a'lā* yang merupakan sumber pengetahuan. Dalam sufisme, manusia harus berusaha mensucikan diri

Massignon pada tahun 1901 melakukan perjalanan ke Aljazair, di mana ia melihat Sahara untuk pertama kalinya, dioasisal-Qantara. Pemandangan yang memenangkan dia atas apa yang kemudian dia disebut "sekolah padang pasir," dan ia tetap seorang mahasiswa setia sepanjang hidupnya. Gelar pertama, selesai pada tahun 1902, berada di sastra Perancis. Barulah pada tahun 1903 Massignon pertamakali melakukan studi bahasa Arab, Penelitian pascasarjana awalnya mengambil seorang tokoh yang tidak biasa dari abad keenam belas, Leo Africanus. Terlahir sebagai Muslim di Granada sebelum penaklukannya pada tahun 1492, al-Hasan bin Muhammad berlindung di kota Maroko Fez. Ditangkap oleh bajak laut dan dibawa ke Roma, pemuda Muslim dibaptis dengan diberikan dan tahta nama pelindungnya, PausLeoX(Giovanni di Lorenzode'Medici)-sehingga menjadi Johannes Leo Africanus. Leo Africanus menulis(dalam bahasa Italia) deskripsi Afrika, sebagian besar terkonsentrasi di Maroko, danMassignonmenelitinya sebagai tesisdan melakukan rekonstruksi pemikiran Leo Africanus dalam abad keenam belas, karya tesisnya selesai pada tahun 1904.Massignon tinggal di Paris selama dua tahun setelah itu dan membenamkan dirinya dalam bahasa Arab dan sastra, Massignon diperkenalkan ke mistisisme Islam (tasawuf), topik di mana ia kemudian mengambil spesialisasi. Setelah menyelesaikan studinya di Arab, selama dua puluh tiga tahun dia berangkat ke Kairo untuk berpartisipasi dalam sebuah proyek penelitian arkeologi. Di atas kapal dari Marseilles ke Mesir, ia bertemu dan jatuh cinta dengan Islamicist Spanyol, Luis de Cuadra tetapi tidak menikah dengannya.

<sup>23</sup> Louis Massignon dan Muḥammad 'Abd al-Ra>ziq, *al-Taṣawwuf* (Bairūt: Dar al-Kitab al-Lubnani, 1984), cet I, 55.

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

(batiniah) untuk mencapai *maqām* tertinggi agar selalu terkoneksi dengan *al-Mala' al-'Alā* yang merupakan sumber pengetahuan. Ketika seseorang sudah mencapai taraf tersebut, maka manusia akan memperoleh pengetahuan yang memiliki tingkat kebenaran *h}aqq al yaqīn*, dan tidak sekedar pengetahuan yang bertaraf *'ilm al yaqīn* dan *'ain al-yaqīn*.<sup>25</sup>

Dari uraian interpretasi para ahli di atas, sebenarnya para ahli ingin membunyikan sebuah kesepakatan bahwa metodologi tafsir sufi/esoterik bersumber dari pengetahuan yang bersifat *given/mauhibah* dan interpretasi kejiwaan. Pengetahuan itu berupa anugerah yang diberikan oleh Allah kepada hamba-Nya melalui rangkaian laku-laku *sulūk* (jalan kehidupan menuju kepada-Nya). Berbeda dengan pendapat-pendapat di atas yang menyepakati metodologi ilmu pemberian langsung sebagai metode tafsir esoterik, seorang orientalis generasi pertama<sup>26</sup> ahli pengkajian Islam, Ignaz Goldziher<sup>27</sup>(1850-1921). Dia berseberangan pendapat bahwa penafsiran-penafsiran para sufi tidak berasal dari ilmu yang datang dari Tuhan, tetapi berasal dari hasil olah pikiran dan nalar yang memang disengaja hanya untuk membenarkan (mencari pembenaran) ajaran tasawuf<sup>28</sup>.

Ignaz Goldziher (1850-1921) menunjukkan hasil telaahannya tentang tafsir esoterik/sufi yang mengindikasikan secara jelas bahwa penafsiran para sufi itu *ideology oriented* dengan pendekatan-pendekatan nalar<sup>29</sup>. Ada dua

---

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

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

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

<sup>28</sup> Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsirdari aliran klasik hingga modern* (Yogyakarta: Elsaq Press, 2006) cet. III, 219. diterjemahkan dari buku *Madhābīb al-Tafsīr al-Islāmī*, (Bairūt: Dar-Iqra’, 1983)

<sup>29</sup> Ignaz Goldziher, *Madhābīb al-Tafsīr al-Islām* terj. Abd al-Halim al-Najjār (Baghdad:

karya monumental yang dihasilkan oleh Goldziher yaitu *Muhādarāt fi al-Islam* (Heidelberg, 1910) dan *Ittijāhāt Tafsīr al-Qur'ān 'inda al-Muslimīn* (Lieden, 1920). Secara umum, buku pertama berbicara Islam ditinjau dari berbagai aspeknya sedangkan buku yang kedua mendiskusikan dan mengulas tentang penafsiran dan ilmu tafsir. Untuk memperkuat pendapatnya, Ignaz Goldziher (1850-1921) membuat skema motif-motif penafsiran dalam tradisi Islam. Menurut Ignaz ideologisasi tafsir jelas terbukti dalam tiga tipikal dari lima model tafsir yang dikategorikannya yaitu pertama penafsiran dogmatik, yaitu penafsiran dengan pendekatan teologis. Ignaz menempatkan tafsir al-Zamakhsharī dengan tipe penafsiran dogmatik. Ini artinya bahwa rasionalitas penafsiran yang digagas oleh al-Zamakhsharī lebih banyak bertendensi dogma atau keyakinan teologisnya. Kedua, penafsiran mistik, termasuk dalam tafsir ini adalah *tafsir ikhwaān al-ṣafā* serta tafsir para gnostik Islam yang lain, misalnya Ibn 'Arabī. Ketiga, penafsiran sektarian, yaitu penafsiran yang ditulis untuk memperkuat mazhab atau aliran tertentu.<sup>30</sup>

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

Ignaz Goldziher memberikan contoh penafsiran Ibn 'Arabī yang menurutnya politisasi penafsiran membela idologi semata, bukan pengetahuan yang bersifat *given* atau *mauhibah* tentang *innallāha lamā'a*

Maktabah al-Ghanji, 1374/1954), 219.

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

<sup>31</sup> Ignaz Goldziher, *Madhāhib al-Tafsīr*, 222.

<sup>32</sup> Ignaz Goldziher, *Madhāhib al-Tafsīr*, 219.

*al muhsinin* “sesungguhnya Allah benar-benar bersama dengan orang-orang yang berbuat kebaikan.” Titik fokus penafsiran Ibn ‘Arabi berada pada lafal *lama’a*, dalam pandangan Ibn ‘Arabi kata ini adalah satu kata bukan dua kata sebagaimana penjelasan para mufassir secara umum. *Lama’a* berarti memproyeksikan cahaya, jika diterjemahkan menjadi “sesungguhnya Allah memproyeksikan cahaya kepada orang-orang yang mencapai derajat muhsin.” Menurut Ibn ‘Arabi ayat *innallāha lama’a al muhinin* merupakan dasar ajaran *ishraq* (terbitnya nur ilahiah sebagai awal proses *wihdat al-wujūd*) yang diusungnya. Menurut Ignaz Goldziher pendekatan yang dipakai Ibn ‘Arabi dalam pemaknaan kata *lama’a* bukan bersifat intuitif transenden akan tetapi menggunakan pendekatan linguistik yaitu mencari-cari makna lain dari lafal *lama’a* selain dari makna yang disepakati para mufassir.<sup>33</sup>

### C. PSIKOLOGI TAFSIR; MEMBANGUN EPISTEMOLOGY TAFSIR

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

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

---

<sup>33</sup> Ignaz Goldziher, *Madhāhib al-Tafsir*, 222.

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

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

Dua pandangan berbeda dalam epistemologi tafsir sufi antara epistemologi tafsir sufi berbasis transenden dan epistemologi sufi berbasis nontransenden dapat dikompromisasi melalui tafsir sufi al-Qushairī yang mendasarkan epistemologinya berdasarkan pada pengalaman (*wijd*) dan perasaan (*dhawq*). Metodologi tafsir sufi al-Qushairī mewadahi dua arus perbedaan dan mampu menjembatani tuding negatif kaum orientalis dan fanatisme kaum sufi. Pengalaman dan olah rasa sebagai sebuah epistemologi pengetahuan diperbincangkan oleh Al-Qushairī<sup>35</sup>, seorang mufassir, dan sufi dalam konsep *wijd* dan *dhawq*. Al-Qushairī menjelaskan bahwa salah satu bentuk pengalaman mengesankan dalam tasawuf adalah *al-wajd* dan *dhawq*. Konsep *al-wajd* sebagai pengalaman spiritual didapatkan seorang sufi dalam tahapan-tahapan tasawuf menuju *wuṣūl* kepada Allah. Al-Qushairī menjelaskan bahwa *al-wajd* merupakan pengetahuan apa saja yang muncul dalam hati, tanpa kesengajaan hadir ketika seseorang merasakan pengalaman batin yang kuat. Sedangkan *dhawq* adalah apa yang dirasakan seorang hamba berkenaan dengan hal-hal yang gaib, sebagai hasil dari ketekunan ibadah<sup>36</sup>. Ini artinya al-Qushairī lebih menekankan pengalaman kejiwaannya dibanding konsep *mawhibah*.

Karyatafsir al-Qushairī yaitu *Laṭā'if al-Ishārāt*<sup>37</sup> mengindikasikan temuan

---

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

<sup>36</sup> Muḥammad Abū al-Qāsim al-Qushairī, *al-Risālah al-Qushairiyyah*, 38.

<sup>37</sup> Periode penafsiran esoterik keempat dimulai dengan tampilnya karya-karya sufi besar



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

Interpretasi sufistik al-Qushairī walaupun mengekspresikan tasawuf tetapi sama sekali tidak bertentangan dengan syariat. Sebab, syariat tanpa hakekat tidak dapat diterima, dan hakekat tanpa syari'at tidak akan menghasilkan apa-apa. Penyataannya itu sekaligus membuktikan bahwa ia termasuk mufasir yang menolak keterpisahan antara dimensi eksoterik dan esoterik al-Qur'an.<sup>38</sup> Salah satu contoh ekspresi kejiwaannya (dalam hal ini ekspresi tasawuf), dia memberikan penafsiran kata *yūminūna bi al-gaib*<sup>39</sup> dengan sangat kental dalam elaborasi-elaborasi emosi kerinduan. Untuk menerangkan lafal tersebut Al-Qushairī membutuhkan empat baitsyair yang menggambarkan kerinduan kepada Tuhan. Dia menjelaskan bahwa iman kepada yang gaib secara sempurna hanya dapat dilakukan oleh orang yang mempunyai lampu penerang kegaiban dan *mukāshafah*. Kondisi *mukāshafah* sendiri itu digambarkan Al-Qushairī dalam syair-syair kerinduan dan keasyikan seorang hamba dengan Pencipta. Berikut ini petikan tafsirnya pada surat al-Baqarah ayat ke tiga

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

---

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

<sup>38</sup> Abd al-Ḥalīm Mahmūd, *Manāḥij Al-Mufasssirīn* (Qāhirah: Dār al-Kātib, 1987), 89.

<sup>39</sup> QS. Al-Baqarah/2: 3

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

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

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

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

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

akan terbuka bagi mereka sebagai macam cahaya. Maka mereka tidak memerlukan lagi penjelasan-penjelasan rasiol dan riwayat. Mereka tidak memerlukan lagi usaha-usaha kecerdasan karena matahari-matahari rahasia mereka telah terungkap, maka mereka tidak lagi memerlukan lentera-lentera istidlāl (rasional).”

لَيْلِي مِنْ وَجْهِكَ شَمْسُ الضُّحَا وَظِلَامِهِ فِي النَّاسِ سَارِي  
وَالنَّاسِ فِي سَدَفِ الظَّلَامِ وَنَحْنُ فِي ضَوْءِ النَّهَارِ  
طَلَعَتْ شَمْسٌ مِنْ أَحْبَابِكَ لَيْلًا ... فَاسْتَضَاءَتْ وَمَا لَهَا مِنْ غُرُوبِ  
إِنْ شَمْسُ النَّهَارِ تَغْرِبُ بِاللَّيْلِ ... وَشَمْسُ الْقُلُوبِ لَيْسَتْ تَغِيْبُ<sup>40</sup>

*Malamku ini bersama wajah-Mu bak waktu matahari di saat duha, padahal gelapnya malam bagi manusia terus berjalan*

*Pada saat manusia merasakan berada di pucuk kegelapan malam - Justru kami merasakannya seperti terangnya siang*

*Di malam petang, matahari orang-orang yang cinta kepada-Mu telah terbit – kemudian terang bercahaya dan tak pernah padam*

*Sesungguhnya mataharinyanya siang tenggelam dengan hadirnya malam, tetapi mataharinyanya hati takkan pernah sirna.*

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

<sup>40</sup> Muḥammad Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭāʾif al-Ishārāt* (Bairūt: Dar al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 2007), Jilid I, cet. II, 18-19.

<sup>41</sup> Muḥammad Abū al-Qāsim al-Qushairī, *Laṭāʾif al-Ishārāt*, 18-19.

Dalam teori Frued, seseorang yang mengalami suatu kondisi kejiwaan akan mengungkapkan gejala-gejala kejiwaannya. Seseorang akan bercerita dan berbicara tentang ungkapan-ungkapan yang akan sering berkorelasi. Dari situ dapat analisis kondisi kejiwaan apa yang melingkupi seseorang.<sup>42</sup> Pada kasus penafsiran Al-Qushairi ini juga berlaku demikian, ketika seseorang sedang mengalami kondisi rindu kepada kekasihnya maka gejala itu akan tampak dari hasil tulisan, atau ungkapan-ungkapan yang didesain khusus untuk menjaring informasi itu. Kondisi-kondisi emosional inilah yang mungkin dapat mempengaruhi seorang mufassir sufi dalam menulis tafsirnya. Menurut Sigmund Frued gejala kejiwaan seseorang dapat dianalisis dengan mengamatinya dan menginterview. Sejauhmana aspek-aspek kejiwaan itu dikeluarkan baik dalam bentuk kata-kata maupun ekspresi. Kata-kata yang mengandung ungkapan perasaan dan berulang-ulang diucapkan serta mempunyai keterkaitan dengan ungkapan disinyalir merupakan salah satu ciri gejala kejiwaan yang ditampilkan.<sup>43</sup> Masoud Kianpour memberikan kontribusi penting dalam penelitian emosi dan pengalaman sebagai aspek penting dalam interpretasi ilmiah, menguatkan pendapat Freus. Studi yang dilakukan Masoud Kianpour meletakkan sosiologi emosi dan pengalaman spiritual dalam satu sudut pandang ekspresi dalam bentuk interpretasi. Dia menyelidiki manajemen emosi. Salah satu kesimpulan pentingnya merekomendasikan bahwa manajemen emosi berusaha untuk memahami bagaimana emosi dapat mempengaruhi secara psikologi interpretasi seseorang. Emosi dapat dipengaruhi oleh lembaga-lembaga seperti budaya dan agama. Akibatnya, tidak hanya masyarakat dan subkultur memiliki pola yang berbeda untuk mengekspresikan emosi sesuai dengan norma-norma dan karakteristik mereka sendiri, tetapi ada juga cara mengelola emosi dalam lembaga-lembaga sosial. Ada korelasi yang signifikan antara emosi dan pengalaman spiritual terhadap cara berpikir dan interpretasi.<sup>44</sup>

Michael A. Sells, seorang peneliti tasawuf islam mendukung faktor emosi dalam ungkapan-ungkapan para gnostik. Dia mengatakan bahwa pada umumnya para gnostik Islam mengekspresikan jiwa mereka melalui karya-karya tulis. Dia mengungkapkan hasil telaahannya atas beberapa

---

<sup>42</sup> K. Bertens, *Psychoanalysis* (New York: Harvester Wheatsheap, 1994), 50.

<sup>43</sup> K. Bertens, *Psychoanalysis*, 53.

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

tokoh sufi di antaranya ‘Abd al-Karīm ibn Hawāzin Al-Qushairī. Kesimpulan yang unik, Sells mengatakan bahwa tulisan-tulisan Al-Qushairī sangat kaya dengan kerangka narasi indah, keragaman bahasa dan aspek emosi yang kerap muncul dalam karyanya *al-Risālah*. Kajiannya difokuskan pada karya Al-Qushairī yakni *al-Risālah*, buku itu mempunyai kekuatan dialektika puisi dan konsep tasawuf yang dianalisis secara ketat.<sup>45</sup> Hubungan antara gejala-gejala kejiwaan/psikologi dan tafsir sufi seolah-olah dikukuhkan melalui penemuan psikoanalisis Sigmund Frued (1856–1939) oleh seorang muridnya yang bernama C.G Jung (1875–1961). Dia memberikan kontribusi dalam teori psikologi analitik bahwa arketipe adalah imaji asli dari ketidaksadaran, penjelmaan pengalaman yang turun temurun sejak zaman dulu. Penulis karya yang mengandung gejala-gejala kejiwaan adalah pembawa, pembentuk dan pembina dari jiwa manusia yang aktif secara tak sadar.<sup>46</sup> Penelitian yang dilakukan oleh Katherine A MacLean, Jeannie-Marie S Leoutsakos, Matthew W Johnson, Roland R Griffiths mengutkan statemen ini. MacLean dan timnya meneliti sejauh mana pengalaman mistis dapat diukur digambarkan dan diceritakan melalui efek halusinasi dengan mengkonsumsi jamur psilocybin yang mengandung senyawa halusinogen. Hasilnya efek halusinasi mengacu kepada pengalaman mistis para peserta observasi yang dikategorikan ke dalam empat faktor; yaitu mood positif, transendensi waktu/ruang, reliabilitas internal yang berkorelasi dengan mistisime. Kategorisasi yang dilakukan oleh MacLean menunjukkan bahwa pengalaman mistis yang dalam tasawuf disebut *ahwāldan maqāmāt* secara empiris dapat dibuktikan dalam realisasi interpretasi.<sup>47</sup>

Aspek emosi sering dijumpai dalam ajaran-ajaran sufistik yang mengandung nilai sastra. Wellek dan Warren adalah orang yang pertama kali mengaitkan karya tulis dengan psikologi emosi melalui kajian psikologi sastra. Dengan mengusung teori psikoanalisis Sigmund Frued (1939-1956) dalam pengaruhnya kepada karya-karya tulis, mereka berusaha memahami

---

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

<sup>46</sup> K. Bertens, *Psychoanalisis*, 53.

<sup>47</sup> Katherine A MacLean; Jeannie-Marie SLeoutsakos; Matthew WJohnson; Roland RGriffiths, “Factor Analysis of the Mystical Experience Questionnaire: A Study of Experiences Occasioned by the Hallucinogen Psilocybin”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 51. 4 (Dec 2012): 721.

karya-karya tulis yang mengandung aspek-aspek emosi dan perasaan penulis melalui pendekatan psikoanalisis.<sup>48</sup> Pada tataran ini dalam disiplin ilmu tafsir, penelaahan karya tafsir sufi, sekurang-kurangnya harus menggunakan dua pendekatan digunakan yaitu psikologi dan pendekatan tafsir. Pendekatan psikologi tafsir dapat digunakan dalam membaca dan meneliti gejala-gejala kejiwaan / psikologi mufassir dalam karya tafsir sufi. Penafsiran para gnostik dalam tafsir sufi/esoterik secara umum diungkapkan dengan simbol-simbol bahasa yang mengandung keindahan rasa dan bahasa. Sebut saja tafsir Al-Qushairī “*Lata’if al-Ishārāt*” ataupun Jalāluddīn Rūmi, sering mengungkapkan bahasa-bahasa sastra yang sarat dengan poin-poin kejiwaan sufistik. Keindahan yang diwakili dalam simbol-simbol bahasa itulah yang pada umumnya mewakili “rasa” dan emosi para sufi dalam menafsirkan al-Qur’an.

Perasaan dan emosi yang direpresentasikan seorang sufi dengan sufi lainnya, tentu mempunyai nuansa berbeda. Dasar dari emosi dan “rasa” adalah subjektif, tentu hal ini akan mempengaruhi produk tafsir sufi yang beragam dan unik antara seorang mufassir sufi dengan lainnya. Dalam kajian Abdul Hadi WM, representasi emosi sufi dapat dilihat dari karya-karya dan ajaran-ajarannya mengenai perjalanan mencapai kesempurnaan rohani, ide-ide, penglihatan dan pengalaman kerohanian. Tujuannya ialah *mushāhadah*, menyaksikan bahwa Allah itu esa<sup>49</sup>. Hal ini dibuktikan dengan beragamnya komentar para ahli sufi dalam menjelaskan ayat-ayat al-Qur’an berkenaan dengan tingkatan mukmin. Al-Ghazālī, Jalāluddīn al-Rūmī, Rabī’ah al-‘Adawiyah menulis bait-bait syair sebagai ungkapan rasa dan emosinya untuk menjelaskan kondisi psikologinya.

Refleksi emosi yang bersumber dari pengalaman mistis dikategorikan dalam data yang subjektif tetapi dapat diukur secara empiris. Penelitian yang dilakukan oleh Katherine A MacLean, Jeannie-Marie S Leoutsakos, Matthew W Johnson, Roland R Griffiths mengutkan statemen ini. MacLean dan timnya meneliti sejauh mana pengalaman mistis dapat diukur digambarkan dan diceritakan melalui efek halusinasi dengan mengkonsumsi jamur psilocybin yang mengandung senyawa halusinogen. Hasilnya efek halusinasi mengacu kepada pengalaman mistis para peserta observasi yang

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

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

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

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

---

<sup>50</sup> Katherine A MacLean; Jeannie-Marie SLeoutsakos; Matthew WJohnson,; Roland RGriffiths, "Factor Analysis of the Mystical Experience Questionnaire: A Study of Experiences Occasioned by the Hallucinogen Psilocybin", *Journal for the Scientific Study of Religion* 51. 4 (Dec 2012): 721.

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



tasawuf lain.<sup>52</sup>

Secara ontologi<sup>53</sup> al-Qushairi memang tidak menjelaskan secara eksplisit tafsir sufi dengan pendekatan emosional tetapi dia langsung menerapkan metodenya. Salah satu keunikannya, dia menafsirkan ayat dengan mengungkap simbol-simbol emosi dalam metodologi tafsirnya. Hal ini sangat menarik karena tidak banyak tafsir sufi yang menggunakan tafsir sebagai wadah ekspresi emosi sufistiknya. Dalam komentar para peneliti tasawuf semisal Michael A. Sells, Al-Qushairi merupakan seorang penulis sufi yang sangat mumpuni. Dalam hal pengembangan gaya penulisan, kemampuan untuk menggabungkan telaah atas suatu konsep yang sangat sulit dengan paparan yang jelas dan tegas serta kemampuan untuk menggabungkan analisis yang tepat dengan anekdot-anekdot teatral, hanya sedikit penulis yang bisa menandinginya.<sup>54</sup> Sebagaimana telah dikemukakan di atas, teori-teori seputar tafsir esoterik lebih langka dari pada tafsir eksoterik secara epistemologis.<sup>55</sup> Mengingat tafsir esoterik lebih sering dikaitkan dengan dunia tasawuf, maka ada kecenderungan bahwa produk jenis tafsir ini pun muncul dari kalangan sufi. Di sinilah titik penting kajian-kajian tafsir esoterik. Oleh karena itu menjadi menarik untuk mengkaji dan meneliti sejauh mana kedua variabel emosi dan tasawuf saling berkorelasi dan bersinergi dalam kerja penafsiran sufi secara epistemologis.

---

<sup>52</sup> Abd al-Kalim Mahmūd dan Mahmūd ibn al-Sharif, *Tā'liq al-Risālah al-Qushairiyyah* (Qāhira: Dar al-Kutub al-Haditsah, 1966)

<sup>53</sup> Istilah *ontologi* pertama kali digunakan oleh Rudolf Goclenius pada tahun 1636. Yang lainnya, seperti Abraham Calovius menggantikan istilah itu bersama-sama dengan *metaphysica*. Tetapi ontologi sebagai istilah filsafat akhirnya dibakukan oleh Christian Wolff (1679-1754) dan Alexander Gottlieb (1714-1762). Wolff menyebutkan bahwa metode ontologi adalah deduktif. Melalui cara ini, prinsip fundamental dari segala sesuatu dan bersifat non-kontradiktif. Baginya secara ontologis, alam semesta merupakan kumpulan keberadaan (*beings*) yang masing-masing memiliki esensi. Lihat Alasdair MacIntyre, "Ontology", dalam Paul Edwards, (Eds.), *The Encyclopedia of Philosophy*, (New York: Macmillan Publishing co., Inc. Press, 1972), Jilid 5, 542.

<sup>54</sup> Michael A. Sells (Ed.), *Early Islamic Mysticism*, 129.

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

#### D. KESIMPULAN

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

## DAFTAR PUSTAKA

- ‘Abd al-Ḥalī>m Mahmūd, *Manābij Al-Mufasssirīn* (Qāhirah: Dār al-Kātib, 1987)
- ‘Abdul Tawwab Abdul Hadi, *al-Ramziyyah al-Ṣūfiyyah fī al-Qur’ān al-Karīm*, terj. Afif Muhammad (Bandung: Pustaka, 1986)
- Abd al-Kalīm Maḥmūd dan Maḥmūd ibn al-Sharīf, *Tā’līq al-Risaālah al-Qushairiyyah* (Qāhirah: Dar al-Kutub al-Haditsah, 1966)
- Abdu al-Rahman Badawi, *al-Mausū’ah al-Mushtariqīn*, terj. Amroeni Derajat, *Ensiklopedi Tokoh Orientalis* (Yogyakarta: LkiS, 2003), 143-145.
- Abdul Hadi WM. *Simbol-simbol Sufi* (Yogyakarta: LKis, 2010)
- Abdul Mustaqim, *Aliran-Aliran Tafsir: Mazhab Tafsir dari Periode Klasik hingga Kontemporer* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2005)
- AbūBakr Muḥammad ibn Abū Bakr ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Madārij al-Sālikīn bayna Manāzil Iyyāka Na’bud wa Iyyāka Nastā’in* (Qāhiroh: Dār al-Ḥadīth, 1996)
- Abū Faḍl Aḥmad ibn Muḥammad ibn ‘Abd al-Karīm ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn ‘Abdullāh ibn ‘Isā al-Ḥasanī ibn ‘Aṭā’illāh al-Sakandarī, *Bahjah al-Nufūs* (Bairūt: Daār al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.th.)
- Abū Ḥāmid al-Gazālī, *Ihyā’ Ulūm al-Dīn*, jilid 1, 263.
- Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazālī, *Ihyaā’ ‘Ulūm al-Dīn* (Qāhirah: Dār al Nashr wa al-Ṭab’i, tt )
- Alasdair MacIntyre, “Ontology”, dalam Paul Edwards, (Eds.), *The Encyclopedia of Philosophy*, (New York: Macmillan Publishing co., Inc. Press, 1972)
- Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: The University of North Carolina Pres, 1975)
- Bekir Kole, “The Location of the Mind in Apperception of Divine Truths According to Sufism,” Iğdir University, *Journal of Social Sciences*, No. 3, Nisan ( April 2013), 81-96.
- FejrianYazdajird Iwanebel, “Paradigma dan Aktualisasi Interpretasi dalam Pemikiran Muhammad al-Ghazālī”, *Hunafa: JurnalStudiaIslamika* Vol. 11, No.1 ( Juni2014):1-22.
- Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn ‘Arabi* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1969).
- Hüseyin Demir, “ The Beginnings Of TheSufism”, *TurkishStudies–*

- International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkishor Turkic* Volume8/8 Summer(2013):447-459.
- Ignaz Goldziher, *Madhāhib al-Tafsīr al-Islām* terj. Abd al-Halim al-Najjār (Baghdad: Maktabah al-Ghanji, 1374/1954)
- Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsirdari aliran klasik hingga modern* (Yogyakarta: Elsaq Press, 2006) cet. III, 219. diterjemahkan dari buku *Madhāhib al-Tafsīr al-Islāmī*, (Bairūt: Dar- Iqra', 1983)
- Jacques Waardenburg, *Studi Islam di Jerman dalam Peta Studi Islam: Orientalisme dan arah baru Kajian Islam di Barat*, terj. (Yogyakarta: Fajar Pustaka baru, 2003), cet. I.,
- K. Bertens, *Psychoanalysis* (New York: Harvester Wheatsheaf, 1994)
- K. Bertens, *Psychoanalysis Sigmund Frued* (Jakarta: Pustaka Gramedia Utama, 2006)
- Katherine A MacLean; Jeannie-Marie SLeoutsakos; Matthew WJohnson,; Roland RGriffiths,, "Factor Analysis of the Mystical Experience Questionnaire: A Study of Experiences Occasioned by the Hallucinogen Psilocybin", *Journal for the Scientific Study of Religion* 51. 4 (Dec 2012): 721.
- Katya Tolstaya, "Literary Mystification: Hermeneutical Questions of the Early Dialectical Theology", *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 54. 3 (2012): 312-331.
- Louis Massignon dan Muḥammad 'Abd al-Rāziq, *al-Taṣawwuf* (Bairūt: Dar al-Kitab al-Lubnani, 1984), cet I.
- M. Arkoun dan Louis Gardet, Prancis L 'Islam, Hier, Demain", terj. M. Arkoun, *Islam al-Amsu wa al-Islam al-Ghadd* (Beirut: Darut Tanwir li al-Thiba'ah al-Nasyr), terj. Ahsin Muhammad (Bandung: Penerbit Pustaka, 1997), cet. I,
- Masoud Kianpour , "Experiences of Emotion Management in Medical Care", *Journal of Applied Sociology* Vol 48 (2013): 112-122.
- Michael A. Sells (Ed.), *Early Islamic Mysticism* (New Jersey: Paulist Press, 1996), diterjemahkan oleh D. Slamet Riyadi. dengan judul *Sufisme Klasik: Menelusuri Tradisi teks Sufi* (Bandung: Mimbar Pustaka, 2003). Cet I.
- Muḥammad 'Abd al-'Azīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān* (Bairūt: Dār al-Kutub, 1996)
- Muḥammad Abū al-Qāsim al-Qushairi, *Laṭā'if al-Ishārāt*(Bairūt: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2007).

- Muḥammad Ḥusain al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* (Qāhirah: Dār al-Maktub al-Ḥadīthah, 1976).
- Muḥammad Ḥusain al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* (Qāhirah: Maktabah Wahbiyyah, 2000 M. / 1421 H.)
- Muḥammad Sālīm Hāshim dalam *-turjumāt al muallif-* : al-imam Jalāl al-Dīn ‘Abd Raḥmān bin al-Kammāl abī Bakr al-Suyūṭī al-Shāfi’iy, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*(Bairūt: Dār al Kitāb al-‘Ilmyyah, TT)
- Muhammad Abū al-Qāsim al-Qushairī, *al-Risālah al-Qushairiyyah* (Damaskus: Dār al-Khair, 1991)
- Muhammad Abul Quasem, “Al-Ghazali’s Theory of Qur’an Exegesis According to One’s Personal Opinion”, dalam A.H. Johns (Ed.), *International Congress for the Study of the Qur’an*, Australian National University, Canberra, 1980
- Muhyiddin Ibn ‘Arabi, *Rasā’il ibn ‘Arabi* (Bairūt: Maktabah al-Taufiqiyyah, TT)
- Musa Asy’arie, *Filsafat Islam: Sunnah Nabi dalam Berpikir* (Yogyakarta: LESFI, 2001)
- Nicholas Heer, “Tafsir Esoterik Al-Qur'an Abū Ḥamid al-Ghazaliy”, dalam Seyyed Hossen Nasr, *et. al.*, (Ed.), *Warisan Sufi*, terj. Gafna Raizha Wahyudi dari *The Heritage of Sufism*, (Yogyakarta: Pustaka Sufi)
- Patrick J Ryan, “The 'Catholic Muslim'”, *Commonweal* 140. 2 (Jan 25, 2013): 15-18.
- Rosihon Anwar, *Samudera al-Qur'an* (Bandung: Pustaka Setia, 2001)
- Taufik Kamal Amal, *Sir Ahmad Khan Bapak Tafsir Modernis* (Jakarta: Teraju, 2004), ix.
- Tony Bennet, *Popular Fiction: Technology, Ideology, Production, Reading* (London: Routledge, 1990)