
Konsep Makna Syifā' dalam Wacana Tafsir Sufi

Heriyanto

(heriyanto@iainpekalongan.ac.id)

Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Pekalongan, Indonesia

Article History

Submitted: 02-09-2021; Reviewed: 12-10-2021; Approved: 29-10-2021

URL: <http://e-journal.iainpekalongan.ac.id/index.php/jousip/article/view/4959>

DOI: <https://doi.org/10.28918/jousip.v1i2.4959>

Abstract

Qur'an uses the word al-Syifā' to refer the meaning of treatment, not using the term al-Ṭibb which is more synonymous with treatment based on instructions from the hadith. The Qur'an and the hadith basically have the same position in discussing treatment, namely both as a source of knowledge to treat various diseases, both physical and non-physical. This study will question the meaning of the Sufis on the concept of Shifā' in the Qur'an. The study will be directed to find out how the concept of the meaning of Syifā' is in Sufi interpretations. This research is part of library research whose data is taken from library sources. The data source used in this research is a list of authors of Sufi commentaries that have been clarified by Al-Zababi in the book Tafsīr wa al-Mufasssīrūn. This study uses a thematic model approach by taking into account aspects of the meaning of Syifā' terminology in the Qur'an. The results show that in interpreting the word Syifā', the Sufis tend to prioritize the metaphysical aspects. Their interpretation of the meaning of Shifā' is converging on an understanding of spiritual dimension remedies whose orientation is to treat the human heart. Almost all of the verses that are interpreted are always associated with medicines that have an inner dimension, such as medicine to cleanse the soul of all the evil that surrounds it, such as, medicine for longing for Allah, for overcoming doubts, for being able to be tawadu' and to always closer to Allah.

Keywords: *Qur'anic Interpretation, Sufis Interpretation, Sufism, Syifā'*

Abstrak

Al-Qur'an menggunakan kata al-Syifā' untuk merujuk makna pengobatan, tidak menggunakan istilah al-Ṭibb yang lebih identik dengan pengobatan berdasarkan petunjuk dari hadis nabi. Al-Qur'an maupun hadis pada dasarnya memiliki posisi yang sama dalam membahas pengobatan, yakni sama-sama sebagai sumber pengetahuan untuk melakukan treatment terhadap berbagai penyakit, baik fisik maupun non fisik. Kajian ini akan menyoal tentang pemaknaan para sufi terhadap konsep Syifā' dalam Al-Qur'an. Kajian akan diarahkan untuk menemukan bagaimana konsep makna Syifā' tersebut dalam tafsir-tafsir sufi. Riset ini merupakan bagian dari library research yang datanya diambil dari sumber-sumber kepustakaan. Sumber data yang digunakan dalam riset ini adalah daftar penulis tafsir sufi yang sudah diklarifikasi oleh Al-Zababi dalam kitab Tafsīr wa al-Mufasssīrūn. Pendekatan yang digunakan dalam kajian ini menggunakan model tematik dengan memperhatikan aspek-aspek pemaknaan terhadap terminologi Syifā' dalam Al-Qur'an.

Hasil kajian menunjukkan bahwa dalam memaknai kata *Syifā'*, para sufi cenderung mengedepankan aspek-aspek metafisis dari teks. Penafsiran mereka terhadap makna *Syifā'* mengerucut pada pemahaman tentang pengobatan-pengobatan yang berdimensi spiritual (batin) yang orientasinya adalah mengobati hati manusia. Hampir semua ayat yang ditafsirkan selalu dihubungkan dengan obat-obat yang berdimensi batin, seperti obat untuk membersihkan jiwa (hati) dari segala keburukan yang melingkupinya seperti, obat rindu kepada Allah, obat untuk mengatasi keraguan, obat untuk dapat bersikap *tawāḍu'* dan obat agar selalu mendekatkan diri kepada Allah.

Kata Kunci: Tafsir Al-Qur'an, Tafsir Sufi, Sufisme, *Syifā'*

PENDAHULUAN

Gagasan *Healing* (pengobatan) dalam Islam tidak dapat dilepaskan dari konsep keberagaman dan spiritualitas. Dalam tradisi Islam, pengobatan terhadap sebuah penyakit faktanya selalu dilakukan dengan dua cara, yakni dengan *threatment* medis dan spiritual (mental) berdasarkan ajaran yang dibawa oleh Nabi seperti puasa, pertobatan, dan membaca Al-Qur'an (Inayat, 2005, pp. 159–161). Oleh World Health Organization, improvisasi pengobatan dengan menggunakan *threatment* fisik dan mental secara bersamaan ini disebut sebagai model pengobatan tradisional yang mana lebih dari 80% populasi manusia di dunia diperkirakan telah menggunakan metode tersebut (Al-Rawi & Fetters, 2012, p. 164).

Dalam Islam, istilah *healing* sering disejajarkan dengan kata *al-Syifā'* (Ibrahim et al., 2017, p. 24) dan *al-Ṭibb*. Kata *al-Syifā'* sendiri dalam Al-Qur'an disebutkan sebanyak enam kali, dua ayat menggunakan kata kerja dan empat ayat memakai bentuk kata benda (Al-Bāqi, 2006, p. 385). Akan tetapi Al-Qur'an dalam hal ini hanya memakai kata *al-Syifā'* untuk merujuk makna pengobatan, bukan menggunakan istilah *al-Ṭibb* yang lebih identik dengan pengobatan berdasarkan petunjuk dari hadis nabi. Mengenai hal ini, baik Al-Qur'an maupun hadis sebenarnya memiliki posisi yang sama dalam pengobatan, yakni sama-sama sebagai sumber pengetahuan untuk melakukan *treathment* terhadap berbagai penyakit, baik fisik maupun non fisik (Ibrahim et al., 2017, p. 24).

Bahkan secara khusus, Al-Qur'an sendiri dipercaya dapat dijadikan obat segala penyakit, baik penyakit hati, penyakit fisik, maupun penyakit ruhani. Hanya saja prakteknya harus benar-benar dibarengi dengan keimanan dan keyakinan yang kuat (Al-Banā, 2018, pp. 13–14). Sehingga wajar jika kemudian Al-Qur'an sering dipakai sebagai media pengobatan oleh orang-orang muslim. Pengobatan menggunakan media Al-Qur'an ini—atau biasa

disebut dengan *Quranic Healing*– adalah varian metode paling populer yang dipraktikkan oleh masyarakat muslim di dunia (Asman, 2008, pp. 263–264). Ritual membaca ayat Al-Qur’an tertentu, jimat dari tulisan ayat-ayat Al-Qur’an, air yang dibacakan Al-Qur’an dan memperdengarkan bacaan Al-Qur’an kepada pasien adalah beberapa metode yang lazim digunakan oleh para Quranic Healer (Hoffer, 1992, pp. 40–41; Ivanishkina et al., 2020, p. 101; Mitha, 2018, p. 201).

Dalam perkembangannya, semua jenis pengobatan tradisional masyarakat muslim lebih didominasi oleh peran sufi dan para pengikutnya yang lebih menitikberatkan pada kekuatan spiritual dan hal-hal magis yang terkadang tidak bisa dinalar oleh logika kedokteran modern. Idiom-idiom dalam *Islamic Healing* dan berbagai *threatment* pengobatan yang dilakukan seringkali diambil dari konstruksi pemikiran sufisme (Ewing, 1984, p. 106). Oleh karena itu, relasi antara Islamic Healing dan konsep-konsep sufisme perlu dikaji lebih lanjut untuk memotret hal-hal menarik yang muncul karena persinggungan keduanya.

Artikel ini akan mencoba mengeksplorasi bagaimana para sufi memaknai konsep *Syifā’* dalam Al-Qur’an. Fokus kajian ini kiranya menarik untuk didiskusikan lebih jauh dengan berbagai pertimbangan: Pertama, riset tentang sufisme lebih banyak didominasi oleh kajian-kajian yang menasar terhadap konsep-konsep normatif dari ajaran sufisme itu sendiri. Kedua, kajian tentang penafsiran sufi lebih banyak tertuju pada metodologi para sufi dalam menafsirkan Al-Qur’an dan beberapa produk tafsir yang cenderung berdimensi teosentris. Ketiga, kecenderungan spiritualitas sufi yang esoteris, teosentris dan metafisis berpotensi mengabaikan aspek-aspek eksoterik dari sebuah teks Al-Qur’an.

Selain itu, sejauh penelusuran penulis, kajian spesifik terhadap tafsir makna *Syifā’* dalam Al-Qur’an perspektif pemikiran sufi belum begitu banyak dilakukan. Kajian lebih banyak menyoal tentang pemaknaan kata *Syifā’* dalam konstruksi corak tafsir yang lain, seperti yang dilakukan oleh: (1) Siswanti (2019), yang meneliti konsep *Syifā’* dalam perspektif tafsir Fakhruddin al-Rāzi; (2) Fuadah (2019), yang membandingkan makna *Syifā’* dalam tafsir al-Misbah dan tafsir al-Marāghī; (3) Khainuddin (2019), yang meneliti makna *Syifā’* dalam konteks tafsir keindonesiaan, yakni karya dari KH. Bisri Mustafa, tafsir al-Ibrīz; (4) Ibrahim et al. (2017) yang meneliti pemaknaan *Syifā’* dalam beberapa kitab tafsir yang tidak beraliran sufi, seperti: tafsir *Jāmi’ al-Bayān*, al-Kasyāf, al-Muharrar al-Wajīz, *Mafātiḥ al-Ghaib*, Ibnu Kašir, al-Tahrīr wa al-Tanwīr, al-Marāghī, *Fi Zilāl al-Qur’ān* dan al-Azhār.

Kajian-kajian tersebut belum ada satupun yang menysar pemaknaan *Syifā'* dalam perspektif tafsir sufi. Riset tentang itu justru dilakukan oleh mahasiswa S1 IIQ Jakarta yang bernama Cucun Fuji Lestari. Walaupun kajiannya hanya fokus pada tafsir al-Jailāni dan al-Asās fī al-Tafsīr yang tidak masuk dalam daftar kitab tafsir sufi populer, namun kajian tersebut setidaknya telah memotret makna *Syifā'* dalam perspektif salah satu tokoh sufi. Sehingga kajian lebih lanjut terhadap pemikiran sufi-sufi yang lain kiranya perlu dilakukan.

Kajian ini menggunakan model library research yang datanya diambil dari sumber-sumber kepustakaan. Sumber data utama dalam riset ini adalah beberapa kitab tafsir sufi populer yang pernah diklasifikasikan oleh Al-Žahabi dalam karyanya *Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* (Al-Žahabi, 2000, Juz II, pp. 281–306). Fokus masalah yang dikaji akan dilihat dengan pendekatan tematik yang dielaborasi dengan pendekatan semantik. Elaborasi ini penting untuk melihat sejauh mana para sufi mengonstruksikan makna kata *Syifā'* dalam penafsiran mereka.

PEMBAHASAN

Terminologi *Syifā'* dalam Al-Qur'an

Al-Qur'an dalam beberapa kesempatan menyebut dirinya sebagai *Syifā'* (obat) bagi orang-orang mukmin. Penyebutan ini tentu tidak mengasumsikan bahwa Al-Qur'an hanyalah buku yang membicarakan kesehatan saja, namun tidak dipungkiri di dalamnya terdapat beberapa aturan dan petunjuk yang mengampanyekan tentang pola hidup sehat dan pengobatan, sehingga inilah satu-satunya alasan paling rasional kenapa Al-Qur'an disebut sebagai obat (Inayat, 2005, p. 162). Walaupun demikian, Al-Qur'an tidak secara gamblang menjelaskan perihal pengobatan, hanya beberapa ayat saja yang dapat dijadikan rujukan (Ibrahim et al., 2017, p. 24).

Kata *Syifā'* dengan segala bentuk derivasinya dalam Al-Qur'an disebutkan sebanyak 6 (enam) kali, dua ayat menggunakan kata kerja (يشف) dan empat ayat memakai bentuk kata benda (شفاء). (Al-Bāqi, 2006, p. 385)

Tabel 1. Daftar Kata *Syifā'* dalam Al-Qur'an

No	Term	Surat & Ayat	Redaksi
1.	يشف	QS. Al-Taubah: 14	وَيُنْصِرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ ۗ
2.	يشف	QS. Al-Syu'arā': 80	وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ

3.	شفاء	QS. Yunus: 57	يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ ۗ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ
4.	شفاء	QS. Al-Isrā': 82	وَنُنزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ۗ
5.	شفاء	QS. Fussilat: 44	قُلْ هُوَ الَّذِي أَمَّنَّا بِهِ هُدًى وَرَحْمَةٌ
6.	شفاء	QS. Al-Nahl: 69	يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ ۗ فِيهِ شِفَاءٌ لِّلنَّاسِ ۗ

Dari keenam repetisi penyebutan term *Syifa'* tersebut hanya empat ayat yang dengan eksplisit menggunakan kata *Syifa'* (شفاء). Tiga ayat (75%) berhubungan dengan konsepsi Al-Qur'an yang menjadi obat dan satu ayat (25%) menyebutkan madu yang dapat dijadikan obat bagi manusia. Menurut Ibrahim et al. (2017, p. 24), perbandingan ini mengindikasikan adanya upaya integrasi antara pengobatan medis dan pengobatan islami yang diajarkan oleh Al-Qur'an.

Istilah *Syifa'* sendiri dalam literatur arab klasik mengandung pengertian sebuah obat, atau sesuatu yang dapat mengobati penyakit (Manzūr, 2008, p. 2294). Ibnu al-Jauzī merupakan salah satu ulama' yang berhasil memotret kompleksitas pemaknaan terminologi *Syifa'* dalam konteks ayat-ayat lain yang identik dengan pengobatan dan kesehatan. Menurutnya, pengobatan dalam Al-Qur'an dapat dipahami dari tiga aspek yang melingkupinya. *Pertama*, legislatif. Aspek ini berkaitan dengan keimanan seseorang bahwa Tuhan bukanlah sekedar sebagai sang pencipta, akan tetapi lebih dari itu yakni sebagai penopang kehidupan dan pelindung orang-orang yang beriman. Sehingga ajaran-ajaran seperti shalat, puasa, zakat dan haji terkadang berimplikasi positif terhadap kesehatan seseorang. *Kedua*, pedoman kesehatan (*health guideline*). Dalam Al-Qur'an banyak sekali ayat yang menjelaskan tentang berbagai hal yang berkaitan dengan perilaku hidup sehat. Anjuran untuk mengonsumsi madu, makan tidak berlebihan, tidak meminum alkohol, larangan seks bebas dan berhubungan badan dengan istri saat sedang haid merupakan beberapa aturan yang jika dilakukan maka seseorang akan terhindar dari berbagai macam penyakit. *Ketiga*, efek langsung dari bacaan-bacaan Al-Qur'an. Efek bacaan Al-Qur'an ini dapat dilihat pada orang-orang yang melakukan *threathment* kesehatan dengan memanfaatkan bacaan-bacaan Al-Qur'an, baik dibaca sendiri oleh orang yang sakit maupun dibacakan oleh orang lain atau yang biasa dikenal dengan *ruqyā* (Inayat, 2005, p. 168: bandingkan dengan Al-Jauziyah, 2012).

Sufisme dan Tafsir Al-Qur'an

Tradisi Sufi dalam Islam sebenarnya telah ada sejak abad pertama Hijriyah. Para Sahabat banyak yang menyibukkan diri dengan urusan ibadah kepada Allah, mereka lebih mencintai aktifitas keagamaan dari pada hal-hal yang bersifat duniawi. Mereka berpuasa, menghidupkan malam dengan ber-munajat kepada Allah, dan melakukan ritual-ritual lain yang bertujuan untuk menggembelng nafsu dan jiwa mereka. Akan tetapi, pada saat itu mereka tidak menyebut perilaku-perilaku tersebut sebagai amaliyah sufi, melainkan dengan istilah *zuhūd* (Al-Žahabi, 2000, Juz II, pp. 250–251).

Fase-fase awal perkembangan Sufisme ini sering disebut sebagai fase asketisme. Perilaku-perilaku asketis para sahabat yang lebih mengejar kehidupan akhirat, sehingga perhatiannya terpusat untuk beribadah dan mengabaikan keasyikan duniawi merupakan embriologi kemunculan sufisme dalam tradisi Islam. Fase asketisme ini berlangsung hingga akhir abad II Hijriah, kemudian ketika memasuki abad 3 H, asketisme menjelma menjadi sufisme (AB, 2011, p. 250). Sejak era itulah kajian-kajian tentang Tasawuf dan ajarannya mulai banyak diminati oleh kaum Muslim yang mana bertopang pada tiga disiplin keilmuan dasar, yakni filsafat, teologi dan fiqh. Ketiganya memiliki pengaruh yang cukup kuat dalam perkembangan kajian-kajian tasawuf, hanya saja orang-orang sufi di era tersebut justru mengembangkan filsafat mereka sendiri, sehingga di era tersebut banyak sekali orang yang kelihatan seperti seorang filosof padahal aslinya adalah seorang sufi (Al-Žahabi, 2000, Juz II, p. 251).

Setelah fase tersebut, ajaran sufisme berkembang dengan begitu pesat. Hal ini ditandai dengan kemunculan para penulis tasawuf seperti al-Harraj, Junaid al-Baghdādi dan al-Muhāsibi, di tangan mereka ajaran sufisme menjelma menjadi disiplin keilmuan tersendiri dalam khazanah Islam. Pesatnya perkembangan sufisme ini menurut Zuherni AB dipengaruhi oleh tiga faktor: (1) dipraktikkannya gaya hidup yang *glamour* dan materialistik oleh para penguasa sehingga menyebar di kalangan masyarakat; (2) kondisi perpolitikan yang tidak kondusif dan cenderung radikal menyebabkan munculnya sikap apatis orang-orang yang ingin hidup damai sehingga mereka lebih senang mengasingkan diri dari hiruk pikuk politik; (3) adanya kodifikasi fiqh dan teologi pada akhirnya memunculkan formalisme beragama yang mempengaruhi praktik-praktik ritual keagamaan menjadi kehilangan semangat spiritualitasnya dan mengeringkan ruh agama itu sendiri sehingga tidak

terciptanya komunikasi personal antara hamba dengan sang Khaliq (AB, 2011, pp. 250–251).

Kemunculan aliran sufisme tersebut kemudian juga bersinggungan dengan diskursus kajian Al-Qur'an. Al-Qur'an yang berkedudukan sebagai sumber utama bagi agama Islam pada akhirnya menjadi lahan subur bagi aktivitas pemikiran sufi. Para sufi berangkat dari tiga premis pokok: (1) Al-Qur'an memiliki beberapa tingkatan makna; (2) manusia mempunyai potensi untuk mengungkap makna-makna Al-Qur'an; dan (3) tugas menafsirkan Al-Qur'an adalah pekerjaan yang tidak ada habisnya (Sands, 2006, p. 7). Beberapa premis inilah yang mendorong para sufi untuk berinteraksi lebih intensif dengan Al-Qur'an dan memunculkan corak tafsir tersendiri yang di kemudian hari dikenal dengan sebutan tafsir Isyārī (Sūfī).

Tafsir Isyārī tersebut secara umum dapat didefinisikan sebagai tafsir yang tidak melihat lafaẓ dari sebuah ayat Al-Qur'an, melainkan hanya secara lahirnya saja, akan tetapi disertakan usaha menghubungkan lafaẓ yang lahir dengan makna batin yang melingkupinya (Ṣāliḥ, 1977, p. 296). Hal senada juga diungkapkan oleh al-Zarqāni, ia menyatakan bahwa Tafsir Isyārī adalah ta'wīl al-Qur'an tanpa mengambil makna lahir dari ayat untuk menyingkap petunjuk yang tersembunyi menurut para pelaku suluk dan ahli tasawuf (Al-Zarqāni, 1995, Juz II, p. 66). Tafsir Isyārī ini sering dikaitkan dengan tafsir al-Qur'an yang beraliran tasawuf atau kebatinan, yakni penafsiran yang difokuskan kepada bidang tasawuf atau kebatinan (Jalal, 1990, p. 76). Tafsir Isyārī juga dapat diartikan sebagai penafsiran yang menitik-beratkan kepada isyarat al-Qur'an yang berpautan dengan ilmu suluk (Al-Shiddiqi, 2012, pp. 190–191).

Dengan demikian, tafsir al-Qur'an dalam konteks sufi adalah penafsiran yang tidak cukup dengan hanya melihat makna lahiriahnya saja, tetapi sebuah penafsiran harus melibatkan makna batiniannya. Jadi, konsep tafsir sufi ini adalah penggabungan antara makna yang nyata dari teks-teks Al-Qur'an dan makna yang tersembunyi dibalikinya (Ṣāliḥ, 1977, p. 296). Sehingga watak metodologis dan epistemologi Tasawuf sendiri cenderung lebih menekankan pada pendekatan esoterik (batin) dari pada pendekatan eksoterik (lahir) dalam memaknai ajaran agama. Jadi, penafsiran yang dilakukan akan lebih menekankan pada makna ayat dari sisi isyarat yang tersembunyi di dalamnya dari pada makna lahir. Oleh karena itu, dapat dipahami bahwa kajian-kajian tafsir sufi paling tidak bertumpu pada

konsep yang hampir mirip dengan ta'wīl, dimana ta'wīl tersebut bersumber dari pengalaman spiritual masing-masing individu para sufi.

Ragam Tafsir Sufi dan Pro Kontranya

Dalam khazanah tafsir sufi, masing-masing ulama' faktanya memiliki kecenderungan yang berbeda. Beberapa ulama' ada yang hanya fokus menganalisis aspek-aspek lahir dari sebuah ayat tanpa ketertarikan untuk memunculkan analisis sufi dalam penafsiran mereka seperti al-Baidāwī dan al-Zamakhsari. Ada juga ulama' yang terkadang sesekali tertarik menganalisis sebuah ayat dengan pendekatan sufi, seperti al-Nisāburī dan al-Alūsī. Namun, beberapa ulama' ada juga yang dominan menggunakan pendekatan sufi, hanya sesekali saja ia tertarik terhadap aspek-aspek lahir dari sebuah ayat seperti al-Tustāri. Bahkan, ada yang justru seluruh tafsirnya berisi dengan analisis-analisis sufi tanpa memperhatikan aspek lahiriah dari ayat yang ditafsiri seperti al-Sulāmī (Al-Žahabi, 2000, Juz II, p. 281).

Dalam karyanya, Al-Žahabi mencatat ada lima tafsir sufi yang cukup populer, yakni: (1) Tafsīr al-Qur'ān al-Azīm karya al-Tustari; (2) Ḥaqāiq al-Tafsīr karya al-Sulamī; (3) 'Arā'is al-Bayān Fī Ḥaqāiq al-Qur'ān karya Rūzbihān al-Baqlī al-Syirāzi; (4) al-Ta'wīlāt al-Najmiyyah karya Najmuddin al-Kubrā; (5) Tafsir yang dinisbatkan kepada Ibnu 'Arabī (Al-Žahabi, 2000, Juz II, pp. 281–306). Sands (2006, pp. 67–79) dalam karyanya menambahkan beberapa nama penulis tafsir sufi yang lain seperti: (1) al-Qusyairī; (2) al-Ghazālī; (2) Rasyīd al-Dīn al-Maibadī; (3); (4) al-Kasyāni; dan (5) al-Nisāburī.

Penafsiran para sufi tersebut memiliki orientasi yang berbeda-beda. Al-Žahabi mencatat ada dua macam orientasi yang lazim dipakai dalam tafsir-tafsir sufi. Pertama, orientasi teoritis (*Ittijāh al-Nazarī*). Orientasi ini dapat dipahami sebagai penafsiran yang didasarkan pada konsep-konsep tasawuf yang dikembangkan oleh kaum sufi, sehingga penafsirannya cenderung normatif. Kedua, orientasi praktis (*Ittijāh al-'Amali*) yang didasarkan atas praktek-praktek penyiksaan diri (*Takasyuf*), asketisisme (*Zuhūd*), dan menghanyutkan diri dalam kegiatan beribadah kepada Allah. Nampaknya yang dimaksud Al-Žahabi dengan penyiksaan diri dan menghanyutkan diri adalah latihan rohani (*Riyāḍah*) untuk memperoleh pengetahuan (*Ma'rifah*) sampai seorang sufi benar-benar dapat mencapai tingkatan yang sering disebut dengan Kasyaf (Al-Žahabi, 1978, p. 92).

Keterbatasan pemahaman terhadap epistemologi tafsir sufi menyebabkan eksistensinya dipertentangkan oleh ulama'. Al-Suyūṭī menganggap bahwa komentar para

sufi terhadap Al-Qur'an tidak dapat disebut sebagai tafsir (Al-Suyūṭī, 1967, Juz IV, p. 194). Walaupun bernada klarifikatif, namun apa yang disampaikan oleh al-Suyūṭī tersebut sudah menunjukkan adanya indikasi penolakannya terhadap terminologi tafsir sufi. Sebelum al-Suyūṭī, Ibnu Ṣalāh juga pernah menyatakan keberatannya terhadap eksistensi tafsir sufi. Pendapat tersebut didasarkan pada apa yang disampaikan oleh al-Wāḥidī ketika mengomentari karya al-Sulamī. Al-Wāḥidī mengatakan bahwa jika al-Sulamī meyakini karyanya adalah tafsir, maka berarti ia telah kafir (Al-Qal'ajī, 1986, pp. 196–197).

Penolakan-penolakan tersebut kiranya cukup beralasan, hal ini karena tafsir sufi hampir saja seperti tafsir 'aqli an sich yang mana para ulama' banyak yang tidak memperbolehkannya. Di samping itu kecenderungan bahasan tafsir sufi adalah makna-makna batin dari sebuah ayat tanpa melakukan analisis yang mendalam terhadap lahiriah teksnya. Kecenderungan ini mengakibatkan hasil penafsiran kelompok sufi menjadi tidak relevan dengan makna lahir sebuah ayat, sehingga kemunculannya seakan-akan menandingi Al-Qur'an itu sendiri. Di sisi yang lain, para ulama' salaf dalam melakukan *istinbāt* selalu mendasarkan pada pemaknaan ayat dari aspek bahasa yang disesuaikan dengan penggunaannya pada saat itu, mereka tidak pernah melakukan *ijtihad* yang didasarkan pada makna-makna batin dari sebuah ayat (Muhammed, 2014, pp. 103–104).

Bagi yang mendukung tafsir sufi seperti Ibnu Aṭṭā'illah al-Sakandārī, argumentasinya adalah bahwa penafsiran yang dilakukan oleh kelompok sufi dengan mengetengahkan makna-makna *gharib* (asing) dari ayat-ayat Allah bukanlah melepaskan pemaknaannya dari konteks lafadz pada umumnya, melainkan makna lahirnya sudah dapat dipahami terlebih dahulu dengan jelas, barulah kemudian muncul pemahaman baru dari makna batin suatu ayat yang dipahami oleh seorang sufi karena hatinya mendapatkan futūh (hidayah) dari Allah (c, 2000, p. 274).

Perbedaan pandangan ini sebenarnya dapat dicari titik temunya. Bagaimanapun hakikat manusia yang memiliki keterbatasan memaksa kita harus mengakui bahwa sehebat apapun bahasa Arab tentu secara teologis tidak bisa mewakili seluruh konsep, ide, wacana, dan apa-apa yang diinginkan oleh Allah Swt. Dalam hubungan horizontal antar manusia saja, bahasa tertentu yang disepakati dalam sebuah komunitas belum tentu dapat mewakili seluruh konsep dan gagasan yang ada dalam pikiran manusia. Hal ini tak lain karena bahasa hanyalah sebuah kode, rumus, dan simbol-simbol yang digunakan manusia untuk

mengungkapkan apa yang ada di pikiran. Dari analogi tersebut maka bisa dipastikan bahwa kalāmullah pada dasarnya juga bergantung pada kode-kode dan rumus-rumus bahasa yang dibuat oleh manusia. Oleh karena itu sangat dimungkinkan banyak ide-ide Tuhan yang tak terwakili oleh bahasa manusia, di sinilah menurut hemat penulis letak urgensi *isyārāt* para ahli sufi dalam menafsirkan Al-Qur’an.

Al-Žahabi menawarkan empat syarat bagi tafsir sufi agar dapat diterima, yakni: (1) tafsir sufi tidak boleh menafikan makna lahir dari susunan ayat Al-Qur’an; (2) hendaknya hasil penafsiran sufi dikuatkan oleh dalil-dalil syarā’ lain; (3) tidak bertentangan dengan *naṣ-naṣ syar’i* dan prinsip-prinsip logika; (4) tidak menyebut bahwa tafsir sufi yang dihasilkan adalah satu-satunya makna dari ayat, seyogyanya seorang sufi menjelaskan makna lahirnya terlebih dahulu ketika menafsirkan Al-Qur’an (Al-Žahabi, 2000, pp. 279–280).

Konsep Makna Syifā’ dalam Konstruksi Tafsir Sufi

Sebagaimana yang telah penulis jelaskan sebelumnya, bahwa terminologi Syifā’ dalam Al-Qur’an disebutkan sebanyak enam kali, dua kali disebutkan menggunakan kata *yasyfi* dan empat kali memakai *syifā’*. Beberapa penyebutan terminologi *syifā’* tersebut tentunya memiliki konsep makna tersendiri yang harus dianalisis dalam tahap ini. Maka sebelum kita mendiskusikan bagaimana makna kata *syifā’* dalam konstruksi tafsir sufi, alangkah baiknya penulis perlu memaparkan terlebih dahulu bagaimana para sufi mengomentari ayat-ayat *syifā’* dalam Al-Qur’an.

QS. Al-Taubah: 14

فَاتْلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْرِجُهُمْ وَيَنْصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ ۗ

“Perangilah mereka, niscaya Allah akan menyiksa mereka dengan (perantaraan) tanganmu dan Dia akan menghina mereka dan menolongmu (dengan kemenangan) atas mereka, serta melegakan hati orang-orang yang beriman” (QS. Al-Taubah: 14)

Ayat tersebut memerintahkan orang-orang beriman untuk memerangi kaum kafir, dengan peperangan itu Allah ingin menyiksa orang-orang kafir dengan tangan-tangan orang islam dan menolong orang Islam serta mengobati hati mereka setelah mengalami penyiksaan dari kaum musyrik Mekah dalam waktu yang cukup lama yang akhirnya mereka bisa dikalahkan dan agama Islam memperoleh kemuliaan. Ayat ini secara khusus tidak dikomentari oleh para sufi, baik al-Tustarī, al-Sulamī, al-Syirāzi, Najmuddin al-Kubrā maupun Ibu ‘Arabī sama-sama tidak mengomentari ayat ini.

QS. Al-Syu'arā': 80

وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ

“dan apabila aku sakit, Dialah yang menyembuhkan aku” (QS. Al-Syu'arā': 80)

Dalam ayat tersebut dijelaskan bahwa Allah yang menyembuhkan manusia apabila ia sakit. Allah berkuasa menyembuhkan penyakit apa saja yang diderita oleh seseorang. Meskipun begitu, manusia juga harus mencari tahu cara untuk memperoleh kesembuhan itu. Oleh para sufi, ayat ini ditafsiri dengan mengatakan bahwa yang dimaksud penyakit dalam ayat tersebut adalah penyakit hati. Al-Sulamī dalam tafsirnya mengutip beberapa pendapat dari para sufi terkenal, diantaranya Ibnu Aṭṭā'illah dan al-Tustarī yang mengatakan ketika seorang hamba merasakan sakit akibat melihat makhluk, maka Allah lah yang menyembuhkannya dengan mengembalikannya hanya tertuju pada Allah (Al-Sulamī, 2001, Juz II, p. 76).

Hal yang sama juga dikatakan oleh al-Syirāzī, menurutnya jika seseorang merasakan sakit karena cinta dan rindu kepada Allah, maka Allah lah yang akan mengobatinya dengan diberikan jalan untuk wuṣūl dan dibukakan untuk melihat keindahan dan keagungan Allah (Al-Syirāzī, 2008, Juz III, p. 48). Penafsiran semacam ini juga ditemukan dalam tafsir-tafsir sufi yang lain. Walaupun ayat tersebut tidak membicarakan tentang kekhususan penyakit hati saja, namun para sufi dalam menafsirkannya cenderung fokus pada penyakit-penyakit hati seperti cinta dunia, sombong, melupakan Allah, bangga dengan diri sendiri ('Ujub) dan lain sebagainya.

QS. Yūnus: 57

يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ ۗ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ

“Wahai manusia! Sungguh, telah datang kepadamu pelajaran (Al-Qur'an) dari Tuhanmu, penyembuh bagi penyakit yang ada dalam dada dan petunjuk serta rahmat bagi orang yang beriman” (QS. Yūnus: 57).

Dalam wacana tafsir sufi, syifā' dalam ayat ini ditafsiri dengan obat bagi ruh-ruh orang Siddīqīn. Al-Syirāzī bahkan menggaris bawahi bahwa manusia yang dikhitobi ayat ini adalah manusia yang rindu ingin bertemu dengan Allah, selain itu secara hakikat menurutnya bukanlah manusia (Al-Syirāzī, 2008, Juz II, pp. 88–89). Menurut al-Sulamī syifā' yang dimaksud dalam ayat tersebut adalah ketenangan hati, ma'rifah, kesucian jiwa, tawakkal, ridho, taubat dan musyāhadah (Al-Sulamī, 2001, Juz I, pp. 304–305). Karena ayat tersebut secara eksplisit sudah menjelaskan posisi Al-Qur'an yang dapat menjadi obat bagi

hati yang sakit, maka dalam tafsir sufi yang lain penjelasannya kurang lebih tidak berbeda jauh yang disampaikan oleh al-Syirāzī dan al-Sulamī.

QS. Al-Isrā': 82

وَنَزَّلْنَا مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ۗ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا

“Dan Kami turunkan dari Al-Qur'an (sesuatu) yang menjadi penawar dan rahmat bagi orang yang beriman, sedangkan bagi orang yang zalim (Al-Qur'an itu) hanya akan menambah kerugian” (QS.Al-Isrā': 82)

Tidak berbeda dengan ayat sebelumnya, ayat ini juga menegaskan posisi Al-Qur'an sebagai obat dan rahmat bagi orang-orang yang beriman. Dalam mengomentari ayat ini, al-Syirāzī menambahkan bahwa Al-Qur'an sengaja diturunkan untuk menjadi obat bagi orang mukmin yang memiliki penyakit hati seperti keraguan tentang hal yang ghaib, sifat munafik, buta hati, hasud, dan lain sebagainya (Al-Syirāzi, 2008, Juz II, p. 380).

Untuk menjelaskan hal ini, Najmuddin al-Kubrā menganalogikan dengan orang yang sedang rindu dengan seorang kekasih. Maka menurutnya posisi Al-Qur'an sebagai kalāmullah kurang lebih juga sama, yakni berupa wahyu (kalām) yang berasal dari Zat yang dikasihi oleh seluruh makhluk. Oleh karena itu Al-Qur'an dapat menjadi pengobat kerinduan para makhluk kepada sang khāliq (Al-Kubrā, 2009, Juz IV, p. 99).

QS. Fuṣṣilat: 44

وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ ۗ أَءَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ ۗ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ آمَنُوا هُدًى وَشِفَاءٌ ۗ وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِنَبِيِّ إِذْ أَخْبَرَهُمْ أَنَّهُم عَلَىٰ عَمَىٰ ۗ أُولَىٰ ۗ كَيْفَ يُنَادُونَ مِن مَّكَانٍ ۗ بَعِيدٍ

“Dan sekiranya Al-Qur'an Kami jadikan sebagai bacaan dalam bahasa selain bahasa Arab niscaya mereka mengatakan, [Mengapa tidak dijelaskan ayat-ayatnya?] Apakah patut (Al-Qur'an) dalam bahasa selain bahasa Arab sedang (rasul), orang Arab?] Katakanlah, “Al-Qur'an adalah petunjuk dan penyembuh bagi orang-orang yang beriman. Dan orang-orang yang tidak beriman pada telinga mereka ada sumbatan, dan (Al-Qur'an) itu merupakan kegelapan bagi mereka. Mereka itu (seperti) orang-orang yang dipanggil dari tempat yang jauh” (QS. Fuṣṣilat: 44)

Ayat tersebut masih membicarakan konteks yang sama dengan ayat-ayat sebelumnya, yakni berkaitan dengan Al-Qur'an yang menjadi petunjuk dan penyembuh (obat) bagi orang-orang yang beriman. Menurut al-Sulamī, Al-Qur'an dapat menjadi obat bagi orang yang meminta penjagaan dari perbuatan dosa. Syifā' al-Qur'ān jika sudah masuk dalam hati seseorang, maka ia akan dapat terbebas dari belenggu watak yang jelek dan hawa nafsu yang menjerumuskan (Al-Sulamī, 2001, Juz II, p. 220). Dengan semangat sufisme, Al-Syirāzī menambahkan makna ayat ini tentang posisi Al-Qur'an yang dapat menjadi obat bagi

orang-orang yang telah ma'rifat dan untuk orang-orang yang rindu kepada Allah (Al-Syirāzi, 2008, Juz III, p. 254).

QS. Al-Nahl:69

يَخْرُجُ مِنْ بَطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ ۗ

“Wahai manusia! Sungguh, telah datang kepadamu pelajaran (Al-Qur'an) dari Tuhanmu, penyembuh bagi penyakit yang ada dalam dada dan petunjuk serta rahmat bagi orang yang beriman” (QS. Yūnus: 57).

Ayat tersebut menjelaskan bahwa di dalam tubuh seekor lebah terdapat minuman yang berwarna-warni (madu) yang bisa menjadi obat bagi manusia. Para sufi rupa-rupanya tidak tertarik memaknai ayat ini secara apa adanya, mereka lebih tertarik menambahkan penjelasan tentang obat bagi penyakit-penyakit batin yang menggrogoti manusia. Mengenai ini, kita bisa melihat bagaimana al-Sulamī mengutip berbagai pendapat para tokoh sufi dalam menafsirkan ayat ini yang kemudian ia simpulkan bahwa madu adalah khusus untuk dikonsumsi oleh raga manusia, sementara makanan hati bukanlah itu, akan tetapi berupa sikap *tawādu'* dan *khalwat* (Al-Sulamī, 2001, Juz II, p. 76). Minuman yang dihasilkan oleh lebah ini juga diartikan sebagai hikmah dan nasehat dan hal itu dapat menjadi obat bagi hati yang gelap dan keras (Al-Kubrā, 2009, Juz III, pp. 44–45).

Yang menarik, minuman yang memiliki berbagai macam warna seperti dijelaskan ayat tersebut dalam tafsir al-Syirāzi justru dimaknai dengan kondisi hati seseorang yang *wuṣūl*, ada yang merasakan *mahabbah*, *isyq*, *al-baṣṭu*, dan lain-lain. Keberadaan madu dalam tubuh lebah merupakan *sunnatullāh* yang selalu menitipkan hal-hal menakjubkan pada makhluk-makhluk yang lemah, sebagaimana Allah menitipkan *mahabbah* dan *ma'rifah* kepada Allah di dalam hati manusia yang penuh dengan kenistaan (Al-Syirāzi, 2008, Juz II, pp. 323–324).

Penulis melihat bahwa keseluruhan dari penyebutan terminologi *syifā'* dalam Al-Qur'an memiliki distingsi makna yang berbeda satu sama lain dilihat dari konteks kalimat ayatnya. Paling tidak ada empat konteks yang dapat kita analisis: Pertama, *syifā'* yang disebutkan spesifik untuk penyakit hati. Dalam konteks ini ada dua ayat yang secara eksplisit membicarakan hal tersebut, yakni QS. Al-Taubah: 14 dan QS. Yunus: 57. Pada QS. Al-Taubah: 14 Allah secara khusus memberikan obat untuk orang-orang mukmin berupa pertolongan untuk mendapatkan kemenangan atas orang-orang kafir. Setelah sekian lama orang mukmin pada saat itu tersakiti oleh perilaku kaum kafir quraisy yang tidak bisa mereka tolak dan hindari, pada akhirnya Allah mengobati hati orang mukmin dengan

memberikan kemenangan atas orang kafir (Al-Marāghī, 1946, Juz X, p. 69). Dari sini maka bisa dipahami alasan Kementerian Agama RI dalam menerjemahkan kata *yasyfi* pada ayat ini cenderung menggunakan bahasa “melegakan hati” bukan mengobati (Kemenag RI, 2021). Jadi konteks yang pertama ini penyebutan *syifā'* secara eksplisit sudah diperuntukkan untuk hal-hal yang identik dengan penyakit-penyakit yang ada di dalam hati manusia seperti sakit karena dizalimi sebagaimana pada QS. Al-Taubah: 14.

Kedua, *syifā'* yang disebutkan dalam konteks memosisikan Al-Qur'an sebagai obat seperti dalam QS. Yunus: 57, QS. Al-Isrā': 82 dan QS. Fuṣṣilat: 44. Pada QS. Yunus: 57, *syifā'* secara khusus diartikan sebagai obat dari penyakit-penyakit hati seperti keraguan (Kašīr, 2000, p. 935). Al-Rāzī dalam hal ini telah membuat analogi yang cukup menarik. Ia menyatakan bahwa kondisi nabi yang menghadapi orang-orang kafir pada saat itu seperti seorang dokter yang sedang mengobati orang sakit. Al-Qur'an yang diterima oleh nabi adalah kumpulan obat dari Allah yang bisa mengobati hati orang-orang kafir yang sakit pada saat itu sehingga akhirnya mereka banyak yang beriman (Al-Rāzī, 1981, Juz XVII, p. 121). Namun demikian, jika kita melihat konteks QS. Al-Isrā': 82 dan QS. Fuṣṣilat: 44, maka jelas sekali perbedaannya, karena dalam kedua ayat tersebut Al-Qur'an yang dapat dijadikan *syifā'* bersifat generik, tidak dibatasi hanya untuk penyakit hati saja ataupun penyakit-penyakit lainnya.

Ketiga, *syifā'* yang disebutkan dalam konteks bahasa yang bersifat umum, yakni sebagaimana pada QS. Al-Syu'arā': 80. Ayat ini secara eksplisit mengandung pengertian bahwa jika seseorang mengalami sakit, maka Allah lah yang akan menyembuhkan. Statement ini tentunya tidak ada indikasi pengkhususan tertentu baik dalam hal jenis obat maupun jenis penyakitnya. Ayat ini mendasarkan konsep teologis tentang hakikat penyembuh yang sebenarnya, yakni Allah Swt. Apapun penyakitnya dan apapun obatnya, penyembuh yang sebenarnya adalah Allah.

Keempat, *syifā'* yang disebutkan dalam konteks madu yang dapat dijadikan obat bagi manusia sebagaimana dalam QS. Al-Nahl: 69. Keumuman lafaz dalam ayat tersebut menurut beberapa ulama' menunjukkan khasiat madu yang bisa digunakan untuk mengobati segala macam penyakit (Kašīr, 2000, p. 1055). Ayat inilah yang kemudian menjadi embriologi munculnya metode pengobatan ala nabi atau yang biasa dikenal dengan sebutan *al-Tibb al-Nabanwī*.

Dari keempat konteks ini, maka bisa disimpulkan dalam mengonstruksi konsep *syifā'*, Al-Qur'an setidaknya cukup proporsional. Proporsionalitas Al-Qur'an ini terlihat dari disebutkannya dua macam tipologi penyakit, yakni penyakit hati dan penyakit fisik. Di sisi lain Al-Qur'an juga menyebutkan dua model treatment yang bisa dilakukan, yaitu dengan Al-Qur'an untuk penyakit yang ada dalam hati dan menggunakan madu untuk penyakit fisik. Mengenai ini, para sufi cenderung hanya fokus pada hal-hal yang berdimensi esoteris dari makna ayat-ayat *syifā'*. Penafsiran yang ada lebih banyak diarahkan ke alam sufisme dengan berbagai teori-teori tasawuf yang ada. Istilah sakit dalam konteks makna ayat yang umum pun, seperti pada QS. Al-Syu'arā': 80, para sufi justru menafsirkannya dengan penyakit-penyakit yang berhubungan dengan kerinduan kepada sang Khāliq.

Hal ini menarik, dan barangkali karena inilah al-Žahabi kemudian menentukan persyaratan yang ketat untuk diterima atau tidaknya sebuah tafsir sufi yang salah satunya adalah tafsir sufi tidak boleh bertentangan dengan naṣ-naṣ *syar'i* yang ada dan tidak boleh berlawanan dengan logika akal (Al-Žahabi, 2000, p. 280). Dalam hal ini, secara umum para sufi dalam menafsirkan ayat-ayat *syifā'* sebenarnya tidak bertentangan dengan ajaran Islam, karena yang disampaikan para sufi hanya berkaitan dengan makna-makna tambahan dari makna *ẓahīr* yang sudah begitu jelas dari penafsiran ayat tersebut. Makna tambahan ini berhubungan dengan diskursus yang lazim didiskusikan oleh para sufi seperti pembersihan hati dari sifat tercela, cinta kepada Allah, rindu kepada Allah, tawakkal, tidak berpaling dari Allah, taubat dan hal lain yang sering dikaji dalam disiplin ilmu tasawuf.

Penulis melihat para sufi dalam memaknai konsep *syifā'* dalam Al-Qur'an lebih mengedepankan aspek-aspek pengobatan hati. Hal ini bisa kita klarifikasikan dari keengganan mereka mengomentari sisi lahiriah dari ayat tentang lebah yang mempunyai madu untuk diminum manusia. Mengenai ayat tersebut para sufi cenderung mengalienasikan makna *ẓahīr* dari pengobatan menggunakan madu, mereka justru lebih asyik menyingkap hal lain yang berdimensi sufistik sebagaimana mereka menjelaskan tentang hakikat lebah seperti manusia, sama-sama lemah namun mendapatkan titipan sesuatu yang mulia dari Allah. Lebah dikaruniai madu, sementara manusia dikaruniai mahabbah dan ma'rifah. Alienasi makna tersurat dari sebuah ayat menuju makna yang tersirat inilah yang menjadi ciri khas para sufi dalam memaknai Al-Qur'an. Sehingga dalam

konteks pemaknaan terhadap ayat syifā' ini para sufi cenderung bersikap teosentris dan transenden.

SIMPULAN

Dari pembahasan yang telah disampaikan, di sini kita dapat menggarisbawahi bahwa tafsir sufi muncul sebagai geliat lanjutan dari perkembangan tasawuf yang begitu pesat dalam dunia Islam. Para sufi hadir memberikan warna baru dalam panggung tafsir. Pendekatan yang mereka bangun cenderung intuitif *an sich* sehingga seringkali bersifat personal dan tak mampu dieksplorasi oleh orang lain. Dari konsep inilah kemudian hasil penafsiran sufi terkadang jauh melampaui dari makna-makna eksoterik dari sebuah ayat. Akan tetapi di sisi yang lain penafsiran sufi ini cukup menarik karena bersinggungan dengan ide-ide dan nilai-nilai yang paling dasar dalam beragama, yakni berkaitan dengan relasi antara *makhlūq* dan sang *Khāliq*.

Dalam memaknai ayat-ayat *syifā'*, para sufi nampak sekali mengedepankan dimensi intuisinya untuk melahirkan makna-makna baru yang lebih sufistik. Fokus mereka bukan pada yang tersurat, melainkan pada makna-makna lain yang tersirat dari teks. Dari fakta ini maka wajar jika para sufi selalu menghubungkan *syifā'* dengan model pengobatan batin yang orientasinya adalah mengobati hati manusia. *Syifā'* bagi para sufi selalu berhubungan dengan obat-obat yang berdimensi batin, seperti obat untuk membersihkan jiwa (hati) dari segala keburukan yang melingkupinya, obat rindu kepada Allah, obat untuk mengatasi keraguan, obat untuk dapat bersikap tawāḍu' dan obat agar selalu mendekatkan diri kepada Allah.

DAFTAR PUSTAKA

- AB, Z. (2011). Sejarah Perkembangan Tasawuf. *Substantia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, 13(2), 249–256.
- Al-Banā, M. K. (2018). *al-Ruqya al-Syar'iyyah wa al-Tāqab al-Syifā'iyyah Li Ilāj al-Hasad wa al-Sibr wa al-Mass*. Dār 'ālam al-Šaqāfah li al-Nasyr wa al-Tauzī.
- Al-Bāqī, M. F. A. (2006). *Al-Mu'jam al-Mufabras Li Alfāz al-Qur'an al-Karīm*. Dār Kutub al-Miṣriyyah.
- Al-Jauziyah, I. Q. (2012). *Al-Tibb al-Nabawī*. Maktabah Dār al-Salām.
- Al-Kubrā, N. (2009). *al-Ta'wilāt al-Najmiyyah Fī al-Tafsīr al-Isyārī al-Šu'fī*. Dār Kutub al-Ilmiyyah.
- Al-Marāghī, A. M. (1946). *Tafsīr al-Marāghī*. Maktabah wa Maṭba'ah Mustafā Albab al-Halbā wa Aulādihī.

- Al-Qal'ajī, A. al-M. A. (1986). *Fatāwā wa Masā'il Ibnu Ṣalāh Fī al-Tafsīr wa al-Ḥadīṣ wa al-Uṣūl wa al-Fiqh*. Dār al-Ma'rifah.
- Al-Rawi, S., & Fetters, M. D. (2012). Traditional Arabic & Islamic Medicine: A Conceptual Model for Clinicians and Researchers. *Global Journal of Health Science*, 4(3), 164–169.
- Al-Shiddiqi, H. (2012). *Ilmu-ilmu al-Qur'an*. Pustaka Rizki Putra.
- Al-Sinā, A. B. I. (2013). *Al-Ṭibb al-Nabawī*. Dār al-Risālah.
- Al-Sulamī, A. A. al-R. M. (2001). *Ḥaqāiq al-Tafsīr – Tafsīr al-Qur'an al-'Aẓīz*. Dār Kutub al-Ilmiyyah.
- Al-Suyūṭī, J. A. al-R. (1967). *al-Itqān Fī 'Ulūm al-Qur'an*. Maktabah wa al-Maṭba'ah al-Masyhad al-Husainī.
- Al-Suyūṭī, J. A. al-R. (2002). *Al-Ṭibb al-Nabawī*. Mu'assasah al-Kutub al-Ṣaqāfiyah.
- Al-Syirāzī, R. al-B. (2008). *Tafsīr 'Arā'is al-Bayān Fī Ḥaqāiq al-Qur'an*. Dār Kutub al-Ilmiyyah.
- Al-Ṣahābī, M. H. (1978). *Al-Ittijābāt al-Munbarifab Fī Tafsīr al-Qur'an al-Karīm: Dawāfi'uhā wa Daf'uhā*. Dār al-Iṭiṣām.
- Al-Ṣahābī, M. H. (2000). *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*. Maktabah Wahbah.
- Al-Zarqānī, M. A. al-'Aẓīm. (1995). *Manābil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'an*. Dār al-Kitāb al-'Izza.
- Asman, O. (2008). Qur'anic Healing for Spiritual Ailments: Between Tradition, Religious Law and Contemporary Law. *Medicine and Law*, 27(2), 259–284.
- Deuraseh, N. (2006). Health and Medicine in The Islamic Tradition Based on The Book of Medicine (Kitab Al-Tibb) of Sahih Al-Bukhari. *Journal of International Society For The History of Islamic Medicine (JISHIM)*, 5(9), 2–14.
- Ewing, K. (1984). The Sufi as Saint, Curer, and Exorcist in Modern Pakistan. In K. Ishwaran & B. L. Smith (Eds.), *Contributions to Asian Studies* (18th ed., pp. 106–114). E.J. Brill.
- Fuadah, M. (2019). *Konsep Syifa Dalam Perspektif Alquran (Studi Tafsir Al-Misbah Karya M. Quraish Shibab dan Tafsir Al-Maraghi Karya Ahmad Mustafa Al-Maraghi)*. UIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten.
- Hoffer, C. B. . (1992). The Practice of Islamic Healing. In W. A. Shadid & P. S. van Koningsveld (Eds.), *Islam in Dutch Society: Current Developments and Future Prospects*. Kok Pharos Publishing House.
- Ibrahim, M. A., Shah, A. S. M., & Mohd, R. A. (2017). Concept of Shifa' in Al-Quran: Islamic Medicine Approach In Healing Physical Disorder. *Al-Qanatir: International Journal of Islamic Studies*, 6(2), 23–39.
- Inayat, Q. (2005). Islam, Divinity, and Spiritual Healing. In M. Roy & W. West (Eds.), *Integrating Traditional Healing Practices Into Counseling and Psychotherapy* (pp. 159–168). SAGE Publication.
- Ivanishkina, Y. V., Shmatova, M. B., & Goncharova, E. A. (2020). Sufi Healing in The Context of The Islamic Culture. *European Journal of Science and Theology*, 16(5), 99–106.

- Jalal, A. (1990). *Urgensi Tafsir Maudhu'i Pada Masa Kini*. Kalam Mulia.
- Karmi, G. (2002). Al-Tibb al-Nabawi: The Prophet's Medicine. In R. Tapper & K. McLachlan (Eds.), *Technology, Tradition and Survival: Aspects of Material Culture in the Middle East and Central Asia* (pp. 51–63). Routledge.
- Kašīr, I. bin U. bin. (2000). *Tafsir al-Qur'an al-Azīm*. Dār Ibnu Hazm.
- Kemenag RI. (2021). *Surat al-Taubah*. Quran.Kemenag.Go.Id. <https://quran.kemenag.go.id/sura/9/14>
- Khainuddin. (2019). As-Shifa Perspektif Tafsir al-Ibris Karya Bisri Mustofa. *Tribakti: Jurnal Pemikiran Keislaman*, 30(1), 218–240.
- Manzūr, I. (2008). *Lisān al-'Arab*. Dār al-Ma'ārif.
- Mitha, K. (2018). Sufism and Healing. *Journal of Spirituality in Mental Health*, 21(3), 194–205.
- Muhammed, Q. A. (2014). Al-Tafsir al-Isyārī Baina al-Rau'ah wa al-Bid'ah. *Journal of Divinity Faculty of Hitit University*, 13(25), 93–123.
- Putra, D. A. (2018). Epistemologi Tafsir Sufi Perspektif Esoterik-Fenomenologi. *Ulul Albab*, 19(2), 185–208.
- Şālih, Şubhī. (1977). *Mabāhiş fī 'Ulūm al-Qur`ān*. Dār al-'Ilm Li al-Malāyin.
- Sands, K. Z. (2006). *Sufi Commentaries on The Qur'an in Classical Islam*. Routledge.
- Siswanti, G. N. (2019). Eksistensi dan Konsep Syifa' dalam Tafsir Fakhruddin Al-Razi. *Al-Mada: Jurnal Agama, Sosial, Dan Budaya*, 2(2), 1–16.