

Eksoterisme Tafsir *Ishārī*: Telaah Epistemologi Tafsir Al-Jilānī

Sansan Ziaul Haq¹

Abstract

This article concludes that the sufistic interpretation of al-Jilānī is in harmony with the principle of textual interpretation. In the process of ishārī interpretation, the dialectics between elements of textuality and spirituality makes the text have a literal-objective meaning as well a moral-spiritual significance. This study shows that the interpretation of al-Jilānī is literal, because it relies in textual meaning, and at the same time is spiritual, in the sense that the meaning also reaches spiritual outcrop. This study is based on interpretive method, with the hermeneutic and sufistic psychology approach.

Abstrak

Artikel ini menyimpulkan bahwa penafsiran sufistik al-Jilānī selaras dengan prinsip tekstualitas penafsiran. Dalam proses penafsiran *ishārī*, dialektika antara unsur tekstualitas dan spiritualitas menjadikan teks memiliki makna literal-objektif sekaligus signifikansi moral-spiritual. Penelitian ini menunjukkan bahwa interpretasi al-Jilānī bersifat literal, karena mengimani makna tekstual, sekaligus bersifat spiritual, dalam arti bahwa pemaknaan juga menjangkau singkapan spiritual. Dalam melakukan kajian ini, penulis menggunakan metode interpretatif, dengan pendekatan hermeneutika dan psikologi sufistik.

Keywords: Penafsiran *ishārī*, Makna tekstual, Signifikansi Moral-Spiritual.

Pendahuluan

Sebagai wahyu Allah, al-Qur'an bagi umat Islam merupakan kitab pedoman hidup. Dalam menjalani hidup, mereka senantiasa menjadikan teks suci sebagai parameter inti dalam menimbang setiap permasalahan. Bahkan dasar-dasar ilmu dan kebudayaan Islam tumbuh dan berkembang dengan landasan teks al-Qur'an sebagai unsur utama dalam proses pembentukannya. Tak ayal, jika dikatakan bahwa peradaban Islam adalah peradaban teks.

¹ Dosen Agama dan Etika Islam FSRD ITB dan staf pengajar di Pondok Pesantren Pulosari, Limbangan, Garut. E-mail: ziaulhaq23@fsrd.itb.ac.id.

Namun pemahaman manusia dalam menafsirkan al-Qur'an faktanya tidak seragam. Hal ini karena penafsiran pada dasarnya merupakan proses dialektika dan negosiasi rumit antara maksud pengarang, otoritas teks, dan subjektifitas pembaca dalam menentukan makna. Selain itu, karakteristik gaya bahasa al-Qur'an sendiri yang indah dan penggunaan banyak alegori di dalamnya juga melatarbelakangi kemungkinan ragam pemahaman. Memang benar bahwa al-Qur'an mengandung *āyāt muḥkamāt* yang tidak menerima kemungkinan pemaknaan lain, namun proporsinya jauh lebih sedikit di bandingkan dengan ayat-ayat yang mengandung berbagai kemungkinan makna. Dengan demikian, multiplisitas makna merupakan karakteristik yang secara potensial ada dalam setiap upaya memahami al-Qur'an.

Dalam diskursus tafsir *ishārī*, kaum sufi memandang bahwa al-Qur'an adalah teks yang mengandung multi-lapisan makna. Sebagai representasi kalam Tuhan yang tak terbatas (*infinite*), kandungan al-Qur'an bagaikan lautan makna yang tak bertepi. Layaknya berlian, al-Qur'an memancarkan kilauan makna-makna sesuai dengan sudut pandang dan penghayatan yang berbeda, sehingga akan tetap terbuka lebar bagi berbagai upaya interpretasi tanpa jeda (*endless interpretation*). Seorang sufi dengan tingkat sublimasi pengalaman spiritual tertentu memiliki kemampuan khusus untuk menyingkap berbagai lapisan makna itu sesuai *maqām*-nya.

Berdasarkan asumsi ini, tak sedikit kalangan ulama dan sarjana yang menolak tafsir isyari secara total, terutama ahli hadis dan fiqh. Penolakan terhadap jenis tafsir ini dilatarbelakangi oleh dugaan kuat bahwa dalam praktik penafsirannya, kaum sufi lebih menitikberatkan pada pemaknaan berdasar perasaan subjektif, sehingga kurang memperhatikan aspek legal-formal al-Qur'an. Kaum sufi dianggap tidak mendasarkan penafsirannya terhadap sumber-sumber otoritatif, seperti teks al-Qur'an itu sendiri, tradisi Nabi, dan prinsip-prinsip '*Ulūm al-Qur'ān*, sehingga bertolak belakang dengan makna zahir (eksoterik) al-Qur'an. Celakanya, tak sedikit kalangan yang mengeneralisir asumsi tersebut kepada setiap tafsiran sufi, tanpa memilah dan memilih.

Bertolak dari permasalahan di atas, artikel ini akan membahas epistemologi penafsiran *ishārī* yang diterapkan 'Abd al-Qādir al-Jīlānī dalam tafsirnya yang bernama lengkap *al-Fawāṭih al-Ilāhiyyah wa al-Mafātīḥ al-Ghaybiyyah al-Muwaḍḍiḥah li al-Kalim Al-Qur'aniyyah wa al-Ḥikam al-Furqāniyyah*. Pemilihan tafsir al-Jīlānī sebagai objek material penelitian didasari oleh pertimbangan bahwa 'Abd al-Qādir al-Jīlānī merupakan seorang sufi sunni yang berpengaruh luas di dunia Islam dan diakui oleh semua lapisan dan golongan. Sehingga diharapkan, hasil penelitian terhadap karyanya itu dapat

meluruskan ‘kesimpang-siuran’ terkait hakikat tafsir *ishāri*, khususnya yang berkembang di kalangan sufi sunni. Dalam tulisan ini, penulis akan menganalisis apakah metode penafsiran *ishāri* al-Jīlānī bertolak belakang dengan prinsip eksoteris penafsiran al-Qur’an atau malah mendukungnya.

‘Abd al-Qādir al-Jīlānī: Seorang *Walī Qutb* Multi-Keahlian

Al-Shaykh Muhyī al-Dīn ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī² ditasbihkan oleh Ibn ‘Arabī sebagai *walī qutb*³ pada zamannya.⁴ Ajaran tasawufnya, yang bercirikan moderasi integratif antara hakikat dengan syariat, mempunyai pengaruh luar biasa bagi pembentukan kultur spiritual umat Islam. Al-Jīlānī diakui oleh banyak ulama segenerasinya memiliki kemampuan retorika yang sangat kuat pengaruhnya. Tidak seperti kebanyakan master sufi yang mempengaruhi manusia melalui pendekatan personal, al-Jīlānī mampu merengkuh dan membimbing manusia secara masal kepada arah perbaikan kualitas hidup.⁵

Al-Shaṭṭanawfī (w. 713 H.) dalam *Bahjat al-Asrār* menuturkan, jumlah jemaah yang menghadiri ceramahnya mencapai tujuh puluh ribu orang. Tak hanya komunitas Islam, orang-orang Yahudi dan Nasrani pun sering menghadiri ceramahnya, dan banyak di antara mereka yang terpengaruh hatinya, sehingga masuk Islam pada saat itu juga.⁶ ‘Alī Muḥammad al-Ṣallābī menjelaskan, gerakan dakwah dan revolusi spiritual al-Jīlānī berkontribusi penting dalam

² Terdapat beberapa varian pengejaan nama al-Jīlānī, sebagai bentuk penisbatan terhadap daerah kelahirannya. Ada yang menyebutnya al-Kaylānī, al-Jaylānī, al-Jilī, dan al-Jilānī, sesuai dengan perbedaan dialek para pembacanya. Namun bagaimanapun, semua itu merujuk kepada ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī. Dalam artikel ini, penulis menggunakan ejaan al-Jīlānī, mengikuti Aik Ikhsan Ansori, sebagaimana digunakan dalam *The Encyclopedia of Islam*, cetakan Leiden, tahun 1972. Untuk lebih jelas, lihat, Aik Ikhsan Ansori, *Tafsir Ishāri: Pendekatan Hermeneutika Sufistik Tafsir Shaykh ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī* (Ciputat: Referensi, 2012), 10.

³ Dalam ajaran tasawuf, *walī qutb* merupakan derajat paling puncak pada hirarki kewalian. Seorang *qutb* dikonsepsikan sebagai poros dan inti semesta, yang bermakna bahwa keberlangsungan alam raya secara metaforis bergantung pada kelangsungan hidup peribadinya. *Walī qutb* pada setiap zaman merupakan manifestasi *al-Rūḥ al-Muḥammadi* bagi masa itu. Lihat, Jhon Renard, *Historical Dictionary of Sufism* (Maryland, Toronto, & Oxford: The Scarecrow Press, 2005), 185.

⁴ Ibn ‘Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah* (Beirut: Dār Iḥyā al-Turāth al-‘Arabī, 2010), Vol. 1, 305.

⁵ Khaliq Ahmad Nizami, “Tarekat Qādiriyyah,” dalam *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam*, ed. Seyyed Hossein Nasr (Bandung: Mizan, 2003), 14-15.

⁶ ‘Alī bin Yūsuf al-Shaṭṭanawfī, *Bahjat al-Asrār wa Ma’dan al-Anwār fī Manāqib al-Bāz al-Ashhab*, ed. Jamāl al-Dīn Fāliḥ al-Kaylānī (Fcz: al-Munazzamah al-Maghribiyyah li-al-Tarbiyyah wa-al-Thaqāfah wa-al-‘Ulūm, 2013), 55-57.

gerakan jihad melawan invansi pasukan salib.⁷ Madrasah yang dibangunnya memiliki tanggung jawab besar dalam menghalau berbagai kegoncangan pemikiran, problem ekonomi, dan dilema sosial-kemasyarakatan, serta turut ambil bagian dalam mempersiapkan generasi yang berhasil memukul mundur dan mengalahkan pasukan salib.

‘Abd al-Qādir Al-Jīlānī adalah keturunan Ḥasan dan Ḥusayn, dua cucu Nabi Muḥammad S.a.w. dari putri kesayangannya Sayyidah Fāṭimah. Silsilah dari pihak ayah sampai kepada Ḥasan bin ‘Alī bin Abī Ṭālib, sementara silsilah dari pihak ibu sampai kepada Ḥusayn bin ‘Alī bin Abī Ṭālib. Beliau dilahirkan di sebuah kota kecil, Niff, di daerah Jīlān atau Kaylān, bagian utara Iran, sebelah selatan laut Kaspia. Daerah ini merupakan daerah subur, memiliki banyak sungai dan bercurah hujan tinggi.⁸ Kebanyakan pakar berpendapat, ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī lahir pada tahun 470 H, bertepatan dengan tahun 1077 M, dan wafat pada tahun 561 H, tepatnya malam sabtu, tanggal delapan, di bulan Rabī‘ al-Ākhir,⁹ kemudian dimakamkan di daerah Bab al-Azaj, Baghdad.

Al-Jīlānī menghabiskan waktu untuk belajar dan berguru dalam rentang waktu sekitar tiga puluh tiga tahun di Baghdad. Pada masa ini, beliau mencari dan mendatangi ulama-ulama besar untuk menimba macam-macam disiplin ilmu. Dalam bidang fiqh, ‘Abd al-Qādir berguru kepada ulama-ulama mazhab Ḥanābilah, di antaran-ya kepada Abū al-Wafā’ ‘Alī ibn ‘Aqīl al-Hanbalī, Abū al-Khiṭāb Maḥfūz ibn Aḥmad al-Kalwadhānī al-Ḥanbalī, dan al-Shaykh Abū Sa‘īd al-Makhzūmī, sampai ‘Abd al-Qādir akhirnya menguasai mazhab, baik *uṣūl* maupun *furū‘*-nya.¹⁰ Di bidang ilmu sastra, ‘Abd al-Qādir berguru kepada Abū Zakariya Yaḥyā al-Tibrizī. Dalam disiplin ‘ilm al-ḥadīth beliau berguru kepada beberapa ulama terkemuka, di antaranya Abū Ghāin al-Bāqilānī, Ibn Khunays, dan Abū Ḥanā‘im al-Rāsī. Di bidang tafsir dan ilmu al-Qur’an, beliau menimba ilmu dari Abū Wafā’ ‘Alī bin ‘Aqīl, Abū al-Khiṭāb Maḥfūz al-Kalwadhānī, Abū al-Ghanā‘im, dan lain-lain. Sementara di bidang tasawuf, beliau berguru di antaranya kepada Abī Muḥammad Ja‘far bin Aḥmad al-Sarrāj, Ḥammad Ibn Muslim al-Dabbās, dan al-Qāḍī Abī Sa‘īd al-Mukharramī.¹¹

⁷ ‘Alī Muḥammad al-Ṣallābī, *al-‘Ālim al-Kabīr wa-al-Murabbī al-Shahīr al-Shaykh ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī* (Kairo: Mu’assasah Iqra’, 2007), 13.

⁸ ‘Abd al-Razzāq al-Kaylānī, *al-Shaykh ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī: al-Imām al-Zāhid al-Qudwah* (Beirut: Dār al-Qalam, 1994), 94.

⁹ ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī, *Tafsīr al-Jīlānī*, ed. Muḥammad Fāḍil Jīlānī (Istanbul: Markaz al-Jīlānī li-al-Buḥūth al-‘Ilmiyyah, 2009), vol. 1, 22.

¹⁰ ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī, *Kitāb al-Mukhtaṣar fī ‘Ulūm al-Dīn*, ed. Muḥammad Fāḍil Jaylānī (Istanbul: Markaz al-Jīlānī li-al-Buḥūth al-‘Ilmiyyah, 2010), 29.

¹¹ ‘Abd al-Raziq al-Kaylānī, *al-Shaikh ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī: al-Imām al-Zāhid al-Qudwah* (Beirut: Dār al-Qalam, 1994) 102.

Mengenai karya-karya tulis-nya, ‘Abd al-Razzāq al-Kaylānī menuturkan bahwa al-Jīlānī mempunyai banyak karya tulis, namun tak sedikit karyanya yang hilang akibat invansi tentara Tartar yang membumihanguskan kota Baghdad pada 656 H., termasuk perpustakaan al-Qādiriyyah.¹² Muḥammad Fāḍil al-Jīlānī dalam muqaddimah kitab *al-Mukhtaṣar fī ‘Ulūm al-Dīn* menyebutkan, di antara karya-karya al-Jīlānī yang cukup populer adalah *al-Ghunyah li-Tālibī Ṭarīq al-Ḥaqq*, *al-Fatḥ al-Rabbānī wa al-Fayḍ al-Raḥmānī*, *Futūḥ al-Gayb*, *Ḥizb al-Rajā wa al-Intihā*, *al-Mukhtaṣar fī ‘Ulūm al-Dīn*, *Bishārāt al-Kayriyyah*, dan *Tafsīr al-Jīlānī*¹³

Tafsir al-Jīlānī: Telaah Otentisitas

Mengingat tafsir ini baru dipublikasikan pada awal tahun 2009 oleh *Markaz al-Jīlānī li-al-Buḥūth al-‘Ilmiyyah* di Istanbul, banyak pakar yang masih meragukan keautentikannya. Di antaranya adalah Yūsuf Taha Zaydān dalam bukunya *Abd al-Qādir al-Jīlānī: Bāz Allāh al-Ashhab*. Zaydān menuturkan, banyak kitab yang dinisbatkan secara palsu kepada al-Jīlānī, di antaranya adalah *Tafsīr al-Qur’an*, yang masih berupa manuskrip dalam dua jilid. Tafsir ini dianggap palsu karena menurut Zaydān, al-Jīlānī sendiri dalam karya-karya yang lainnya tidak pernah sedikitpun mengisaratkan akan keberadaannya, begitu pun orang-orang yang menulis hagigografi al-Jīlānī tidak pernah menyebutkannya.¹⁴

Pendapat di atas mendapat dukungan dari keterangan Khayru al-Dīn al-Zirkilī dalam *al-A‘lām*-nya, yang secara tegas menyatakan bahwa *al-Fawāṭih al-Ilāhiyyah* merupakan karya Ni‘mat Allāh bin Maḥmūd al-Nakhjawānī (w. 920 H.), seorang sufi yang berasal dari Nakhichewan, sebuah daerah di kawasan Azerbaijan.¹⁵ Dalam *Kashf al-Zunūn*, Ḥājī Khālifah (w. 1067 H.) mengemukakan pendapat yang sama; *Al-Fawāṭih al-Ilāhiyyah* adalah tafsir karya Ni‘mat Allāh bin Maḥmūd al-Nakhjawānī, yang dikenal dengan ‘Ilwān al-Aqshahrī. Al-Nakhjawānī menulis karya ini pada tahun 902 H, berdasarkan penghayatan dan pancaran mistis-sufistik, tanpa merujuk kepada sumber-sumber tafsir yang otoritatif.¹⁶

¹² ‘Abd al-Raziq al-Kaylānī, *al-Shaikh Abd al-Qādir al-Jīlānī*, 320.

¹³ ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī, *Kitāb al-Mukhtaṣar fī ‘Ulūm al-Dīn*, 54.

¹⁴ Yūsuf Ṭahā Zaydān, *‘Abd al-Qādir al-Jīlānī: Bāz Allāh al-Ashhab* (Beirut: Dāl al-Jayl, 1991), 89-103.

¹⁵ Khayru al-Dīn al-Zirkilī, *al-A‘lām: Qāmūs Tarājim li-Ashar al-Rijāl wa al-Nisā’ min al-‘Arab wa al-Musta‘ribīn wa al-Mustashriqīn* (Beirut: Dār al-‘Ilm li-al-Malāyīn, 2002), Vol. 8, 39.

¹⁶ Ḥājī Khālifah, *Kashf al-Zunūn ‘an Asmā’ al-Kutub wa al-Funūn* (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, t.t.), Vol. 2, 1292.

Kemudian pada tahun 2011, Ramḍān al-Būṭī menulis sebuah artikel kecil yang dimuat secara *online*, dengan judul “*Katlah min al-Zandaqah Yulṣiquhā Majhūlūn bi-Naṣīr al-Qur’an wa-al-Sunnah: al-‘Alim al-Rabbānī al-Shaykh ‘Abd al-Qādir al-Jilānī Qaddasa Allāhu Sirrahu.*” Dalam artikel ini, al-Būṭī mengingkari secara keras penisbatan tafsir ini kepada al-Jilānī, karena menurutnya konten tafsir ini kental dengan unsur *bāṭinī*, yang bertentangan dengan akidah Islam, terutama dalam tafsiran-tafsiran ayat-ayat eskatologis.¹⁷

Namun demikian, tak sedikit pula kalangan akademik yang berpendapat bahwa al-Jilānī menulis karya Tafsir dengan tangannya sendiri. ‘Abd al-Razzāq al-Kaylānī dalam karyanya *al-Shaikh Abd al-Qādir al-Jilānī: al-Imām al-Zāhid al-Qudwah* berpendapat bahwa di antara karya-karya ‘Abd al-Qādir al-Jilānī adalah sebuah tafsir lengkap bernama *Misk al-Khitām*, yang masih berupa manuskrip dalam dua jilid. Manuskrip ini terdapat di perpustakaan Rashīd Karāmī di Tripoli, Suriah, tanggal penulisan-nya tahun 622 H. Terdapat pula naskah tidak utuh di perpustakaan India.¹⁸ Meskipun al-Kaylānī mengidentifikasi karya tafsirnya dengan nama berbeda, namun setidaknya ia mengukuhkan bahwa al-Jilānī semasa hidupnya pernah menulis karya tafsir secara utuh.

Versi berikutnya adalah pendapat lembaga riset *Markaz al-Jilānī li-al-Buḥūth al-‘Ilmiyyah*, Istanbul, Turki. Lembaga ini dengan tegas menyatakan bahwa tafsir yang bernama lengkap *al-Fawāṭih al-Ilāhiyyah wa al-Mafāṭih al-Ghaybiyyah al-Muwaḍḍiḥah li-al-Kalim al-Qur’aniyyah wa al-Ḥikam al-Furqāniyyah*, merupakan karya asli ‘Abd al-Qādir al-Jilānī. Penyunting tafsir ini, Muḥammad Fāḍil Jilānī, menuturkan, penelitian tafsir ini memakan waktu

¹⁷ Ramḍān al-Būṭī, “*Katlah min al-Zandaqah Yulṣiquhā Majhūlūn bi-Naṣīr al-Qur’an wa-al-Sunnah: al-‘Alim al-Rabbānī al-Shaykh ‘Abd al-Qādir al-Jilānī Qaddasa Allāhu Sirrahu.*” *Nasīm al-Shām*,

http://nascemalsham.com/ar/Pages.php?page=readrticle&pg_id=25397&page1=7.

Diakses pada 12 Januari 2016, pukul 21. 02 WIB. Yang paling disorot oleh al-Būṭī dalam artikel ini adalah aplikasi penafsiran al-Jilānī pada ayat-ayat yang berkaitan dengan masalah surga dan neraka, yang pada tempat-tempat tertentu sangat esoteris, sehingga terkesan menolak signifikansi lahir makna surga dan neraka. Namun bagi penulis, penafsiran-penafsiran yang lebih esoterik mengenai eksistensi surga dan neraka pada satu tempat, harus ditimbang dan dipadukan dengan penafsiran-penafsiran lain terkait tema yang sama di tempat lain, untuk melihat pandangan al-Jilānī yang sebenarnya (intertekstualitas). Ketika misalnya al-Jilānī menafsirkan Q.S. al-Zumar [39]: 71-74, akan tampak jelas bahwa al-Jilānī benar-benar mengukuhkan makna lahir surga dan neraka, begitu pula ketika kita melihat tafsiran Q.S. al-Qiyāmah [75]. Lihat, ‘Abd al-Qādir al-Jilānī, *Tafsīr al-Jilānī*, Vol. 5, 136-137. Lihat pula, ‘Abd al-Qādir al-Jilānī, *Tafsīr al-Jilānī*, Vol. 6, 230-239.

¹⁸ ‘Abd al-Raziq al-Kaylānī, *al-Shaikh Abd al-Qādir al-Jilānī*, 320.

kurang lebih tiga puluh tahun.¹⁹ Penemuan tafsir ini bermula pada tahun 1977, ketika penyunting memulai penelusuran karya-karya ‘Abd al-Qādir di Madinah, sampai tahun 2002. Setelah tahun 2002, Fāḍil al-Jilānī mencurahkan semua perhatiannya dan menghabiskan semua waktunya hanya untuk mencari kitab-kitab al-Jilānī. Untuk tujuan penemuan karya-karya al-Jilānī, Fāḍil Jilānī telah mengunjungi sekitar lima puluh perpustakaan umum dan puluhan perpustakaan pribadi, pada sekitar dua puluh Negara lebih. Hasil dari pencarian dan penelitian panjang ini adalah penemuan tujuh belas kitab dan enam risālah, yang di antara berbagai temuan ini adalah *Tafsīr al-Jilānī*.²⁰

Untuk tafsir ini, Fāḍil Jilānī berhasil menemukan tiga manuskrip. Pada setiap akhir masing-masingnya terdapat keterangan bahwa tafsir ini adalah karya ‘Abd al-Qādir al-Jilānī. Namun penemuan ini tidak lantas menyebabkan penyunting yakin, sampai beberapa pihak yang dinilai otoritatif, memperkuat keberadaan dan keaslian al-Tafsīr al-Jilānī. Di antara mereka adalah al-Sayyid ‘Abd al-Mutallib al-Kaylānī, yang bersumber dari al-Hāj Nūrī, pengelola Perpustakaan Qādiriyyah Baghdad; begitu pula al-Shaykh ‘Umar al-Rifā‘ī, yang bersumber dari al-Sayyid Yūsuf al-Kaylānī; dan Prof. Muṣṭafā al-Jilānī al-Ḥalbī, pemilik sebuah perpustakaan pribadi di Baghdad. Semua pihak ini menginformasikan tentang manuskrip tafsir dengan tulisan al-Jilānī sendiri. Keterangan ini diperkuat oleh Al-Sayyid Nūrī Muḥammad Ṣabrī al-Muffī, seorang pengelola Perpustakaan Umum al-Qādiriyyah. Dalam kitabnya *Maktabat al-Madrasah al-Qādiriyyah al-‘Āmmah fī Baghdād*, Ṣabrī menyatakan bahwa di antara karya-karya al-Shaykh ‘Abd al-Qādir al-Jilānī adalah tafsir al-Qur’an dengan tulisan tangannya sendiri.²¹

Dalam perkembangan terkini, pendapat Markaz al-Jilānī *li-al-Buḥūth al-‘Ilmiyyah* ini mendapat dukungan kuat dari Jamāl al-Dīn Fāliḥ al-Kaylānī, seorang sejarawan dan pakar al-Jilānī dari Universitas Baghdad,²² lewat artikel ilmiahnya, “*al-Tafsīr al-Jilānī: Ru’yah fī Nisbat al-Tafsīr*,” yang diterbitkan dalam *Majallah Fikr al-Hurr al-Baghdādiyyah* 2011, dan kemudian dimuat ringkasannya secara *online* dalam situs *Multaqā Ahl al-Tafsīr*. Dalam artikel ini,

¹⁹ Muḥammad Fāḍil al-Jilānī, “Penelusuran Karya-karya al-Shaykh ‘Abd al-Qādir al-Jilānī,” dalam *Tarcat Qādiriyyah Naqshabandiyyah Pondok Pesantren Suryalaya Membangun Peradaban Dunia*, ed. Ajid Tohir (Suryalaya: Mudawwamah Warohmah Press, 2011), 190.

²⁰ Muḥammad Fāḍil al-Jilānī dalam Muqaddimah ‘Abd al-Qādir al-Jilānī, *Tafsīr al-Jilānī*, Vol. 1, 24.

²¹ ‘Abd al-Qādir al-Jilānī, *Tafsīr al-Jilānī*, Vol. 1, 26.

²² Ibrāhīm Khafil al-‘Allāf, *Sīrah al-Bāḥith: Jamāl al-Dīn Fāliḥ al-Kaylānī*, dalam Jamāl al-Dīn Fāliḥ al-Kaylānī, *al-Shaykh ‘Abd al-Qādir al-Jilānī: Ru’yah Tarikhiyyah Mu‘āṣirah* (Baghdād: Mu’assasah Miṣr Murtaḍā li-al-Kitāb al-‘Irāqī, 2011), 277-281.

Fālih al-Kaylānī berkesimpulan, setelah mempelajari, meneliti, dan membandingkan *uslūb* tafsir ini dengan gaya bahasa al-Jīlānī pad karya-karyanya yang lain, jelaslah bahwa tafsir ini aslinya adalah karya ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī. Fakta bahwa al-Jīlānī menulis tafsir semasa hidupnya adalah fakta yang populer bahkan *mutawātir* bagi siapa saja yang mempelajari peninggalan *turāth* keilmuannya.

Fālih al-Kaylānī menjabarkan, banyak pakar yang berkonsentrasi pada studi tentang Qādiriyyah mengisyaratkan keberadaan tafsir al-Jīlānī, di antaranya, al-Shaykh Yūnus al-Sāmarrā’ī dalam kitabnya *al-Shaykh ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī*, al-Shaykh Ibrāhīm al-Darūbī dalam bukunya *al-Mukhtaṣar fī Tārikh Shaykh al-Islām ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī*, Ṣādiq Ja‘far Suhayl dalam tesis magisternya *‘Abd al-Qādir al-Jīlānī* di Universitas Kairo, ‘Alyāwī dalam disertasi doktoralnya *‘Abd al-Qādir al-Jīlānī wa-al-Tasawuf* di Universitas Baghdad, karya Fālih al-Kaylānī sendiri, *al-Shaykh ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī: Ru‘yah Tārikhiyyah Mu‘āṣirah*,²³ dan karya akademik yang lainnya.²⁴

Pendapat sebelumnya yang menyatakan bahwa *al-Fawātiḥ al-Ilāhiyyah* adalah karya al-Nakhjuwānī yang wafat pada tahun 910 H, secara logis tidak dapat diterima, karena dua manuskrip yang ditemukan di Perpustakaan Rashid Karāmī di Tripoli dan India, ditulis pada tahun 622 H., atas nama ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī.²⁵ Penisbatan tafsir ini terhadap al-Nakhjuwānī kemungkinan besar karena ia menyalin kembali naskah tafsir ini pada sekitar awal abad kesepuluh hijriyyah, dan penyalinan ini cukup beralasan mengingat dia sendiri adalah salah satu pengikut tarekat al-Qādiriyyah. Penolakan terhadap otentisitas tafsir al-Jīlānī hanya dikarenakan bahwa al-Jīlānī sendiri dalam karya-karyanya tidak pernah menyinggung keberadaan tafsir ini, merupakan bentuk ketergesa-gesaan. Al-Jīlānī sendiri, dalam karyanya, tidak terbiasa menyinggung keberadaan karya-karya lainnya, meskipun sebenarnya karya-karya beliau cukup banyak.²⁶ Namun bagaimanapun, penolakan keaslian tafsir ini jika hanya berdasar alasan di atas, memang dirasa sangat tidak berimbang, apalagi jika disandingkan dengan penelitian riset yang dilakukan selama kurang lebih tiga puluh tahun.

²³ Jamāl al-Dīn Fālih al-Kaylānī, *Hākadhā Takallama al-Shaykh ‘Abd al-Qādir al-Kaylānī* (Dakka: Dār al-Kutub al-‘Ālamīyyah, 2014), 16.

²⁴ Jamāl al-Dīn Fālih al-Kaylānī, “*al-Tafsīr al-Jīlānī: Ru‘yah fī Nisbat al-Tafsīr*,” *Multaqā Ahl al-Tafsīr*, <http://vb.tafsir.net/tafsir27386/.VpUIN1IISvE>. Diakses pada 12 Januari 2016, pukul 21. 40 WIB.

²⁵ ‘Abd al-Raziq al-Kaylānī, *al-Shaikh Abd al-Qādir al-Jīlānī*, 320.

²⁶ Irwan Masduki, “Quranic Hermeneutics and Sufism of Shaykh ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī,” *Heritage of Nusantara*, Vol. 4, No. 1 (June 2015): 16.

Diskursus Tafsir Ishārī: Polemik Status Ontologis

Penafsiran ishārī merupakan penyingkapan makna tersembunyi dari dalam al-Qur'an berdasarkan singkapan spiritual yang dicapai seorang sufi. Makna spiritual yang tersingkap bagi seorang sufi adalah makna hakiki yang pada dasarnya merupakan makna turunan dari makna literal teks suci, sehingga tidak akan berkontradiksi dengan makna zahirnya.²⁷ Implikasi aksiologisnya, kaum sufi tetap konsisten menjalankan dogma-dogma Islam secara utuh, serta menjiwainya secara mendalam.

Namun demikian, tak sedikit kalangan, utamanya ulama formalistik-literalis, yang menyamakan *ta'wīl* sufistik dengan *ta'wīl al-Baṭinīyyah*, yang dianggap menolak dimensi eksoterik al-Qur'an. Dalam hal ini Iḥsān Iḥāhī Zāhir menjelaskan, pembagian realitas menjadi lahir dan batin merupakan karakteristik utama pemikiran Shī'ah secara umum, dan Ismā'iliyyah secara khusus.²⁸ Kaum sufi kemudian mengadopsi pemikiran ini dan mengaplikasikannya dalam ajaran dan penafsiran mereka. Motif yang melatarbelakangi pengadopsian *ta'wīl baṭinī* oleh kaum sufi adalah karena mereka tidak mendapatkan *naṣṣ* baik dari al-Qur'an maupun al-Sunnah yang mendukung ajaran-ajaran mistis mereka.²⁹ Muḥammad al-Sayyid al-Jiliand menambahkan, dualitas lahir-batin yang diadopsi oleh kaum sufi ini mengakibatkan sebahagian mereka tidak memiliki komitmen kuat terhadap tuntutan-tuntutan syariat.³⁰

Atas dasar itu, Hussein Abdul-Raof menyimpulkan bahwa interpretasi sufistik merupakan jenis *ta'wīl* yang tidak otoritatif. Hal ini karena dalam pandangan mereka, *ta'wīl* sufistik hanya bertumpu pada refleksi subjektif seorang sufi, yang tiada lain merupakan pemikiran dan perenungan spekulatif, tanpa mempertimbangkan intertekstualitas konten al-Qur'an, al-Sunnah, dan transmisi historis dari para Sahabat dan Tabiin.³¹

Di tempat lain, 'Abid al-Jābirī menjelaskan bahwa dualisme lahir-batin hakikatnya telah digunakan oleh berbagai aliran gnostik pada banyak tradisi, untuk mengkonstruksikan pandangan dunia mereka terhadap alam semesta, beserta tata-cara berinteraksi dengan entitas-entitas partikularnya. Namun

²⁷ Abd al-'Azīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1995) Vol. 2, 66.

²⁸ Iḥsān Iḥāhī Zāhir, *al-Taṣawwuf: al-Mansha' wa al-Maṣādir* (Lahore: Idārat Turjumān al-Sunnah, 1986), 245.

²⁹ Iḥsān Iḥāhī Zāhir, *al-Taṣawwuf: al-Mansha' wa al-Maṣādir*, 251.

³⁰ Muḥammad al-Sayyid al-Jiliand, *al-Imām Ibn Taymiyyah wa Mauqifuhu min Qaḍīyyat al-Ta'wīl* (Jeddah: Maktabah 'Ukaz, 1983), 209.

³¹ Hussein Abdul-Raof, *Schools and Qur'anic Exegesis; Genesis and Development* (London and New York: Routledge Taylor and Francis Group, 2010), 105-106.

paham gnostik yang didaku oleh kaum sufi dalam tradisi Arab-Islam mengoprasikan konsep dualisme ini secara lebih jauh; mereka mengadopsi warisan gnostik yang berasal dari tradisi hellenisme dan filsafat mistik-hermetisme, kemudian menundukan teks-teks agama terhadap ajaran-ajarannya, sehingga ‘rangka’ teks suci menjadi penuh muatan gnostik, yang dihukumi sebagai makna hakikat yang dimaksud teks.³²

Meskipun kaum sufi mengaku bahwa mereka mengimani dimensi zahir-batin al-Qur’an, namun dimensi batin merupakan prioritas paling utama. Karena tanpanya, dimensi zahir masih mengandung unsur politeis terselubung (*al-shirk al-khafīyy*).³³ Atas dasar itu, al-Jābiri memandang bahwa antara tafsir *ishārī* dan tafsir *bāṭinī* tidak memiliki distingsi epistemologis yang berarti, karena keduanya menjadikan kosmologi hermetisme sebagai landasan ontologis bagi konstruksi pemikiran mereka.³⁴ *Ta’wīl ishārī* maupun *bāṭinī* pada dasarnya bukan merupakan pengambilan makna dari al-Qur’an (*istinbāt*), melainkan menjadikan lafad-lafad al-Qur’an mengandung pemikiran-pemikiran yang berasal dari tradisi asing.

Bagi kalangan ini, tafsir *ishārī* merupakan liberasi pemaknaan al-Qur’an berdasarkan pengalaman seorang sufi tanpa harus terbatas oleh berbagai ketentuan linguistik dan aspek historisitas teks. Frithjof Schuon dalam hal ini menjelaskan, esoterisme hakikatnya merupakan ‘pelabrakan’ simbol-simbol eksoteris, di samping sebuah penegasan akan independensi makna mistis-esensial dalam hubungannya dengan forma dan realitas eksternal berupa formulasi agama masyarakat awam. Sehingga wahyu dalam bentuk formalnya begitu pula moralitas masyarakat merupakan hal yang relatif.³⁵ Implikasinya, pandangan esoterik cenderung mengabaikan signifikansi praktis dari konstruksi dogma agama.

Berdasarkan hal di atas, Ian Almond mempostulasikan bahwa interpretasi sufistik pada dasarnya bersifat dekonstruktif. Multiplisitas makna teks merupakan titik temu antara tafsir sufistik dengan hermeneutika dekonstruktif, karena keduanya mengimani kebebasan absolut dalam memperlakukan teks.³⁶ Keterbukaan hermeneutika dekonstruktif yang

³² ‘Abid al-Jābiri, *Takwīn al-‘Aql al-‘Arabi* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wahdah al-‘Arabiyya, 2002), 271.

³³ ‘Abid al-Jābiri, *Takwīn al-‘Aql al-‘Arabi*, 281.

³⁴ ‘Abid al-Jābiri, *Takwīn al-‘Aql al-‘Arabi*, 288, 300-301.

³⁵ Frithjof Schuon, *Sufism: Veil and Quintessence* (Indiana: World Wisdom, 2006), 23-24.

³⁶ Ian Almond, *Sufism and Deconstruction: a Comparative Study of Derrida and Ibn ‘Arabi* (New York: Routledge, 2004), 74.

memandang teks sebagai mesin makna (*meaning-machine*) sehingga secara konstan mampu menghasilkan makna-makna baru, pada dasarnya tidak berbeda efeknya dari keterbukaan tafsir sufi terhadap teks al-Qur'an. Ketidakterbatasan Pengarangnya (Tuhan) 'meledakan' (*explodes*) al-Qur'an, melepaskannya sekaligus kepada semua arah, sehingga membuatnya mampu mengatakan hal tak terbatas kepada tujuan yang juga tak menentu. Ketidakterhinggaan ilmu Tuhan di satu sisi, dan ketidakterhinggaan jarak pada konteks kontemporer di sisi lain menghasilkan hal yang sama; multiplisitas makna yang tak mengenal akhir.³⁷

Bagi Ian Almond, *ta'wīl* yang diaplikasikan kaum sufi merupakan teknik penafsiran mistis-esoteris. Praktik *ta'wīl* sufistik mengasumsikan teks dengan muatan makna-makna 'dalam' yang tak terhingga. Alih-alih menafsirkan teks, *ta'wīl* justru melepaskannya, menggiring pembaca kepada tingkatan makna baru yang lebih tinggi.³⁸ Dalam praktiknya, Frithjof Schuon menegaskan, interpretasi sufistik mereduksi setiap ayat al-Qur'an menjadi ungkapan mistis, yang sayangnya tidak hanya bertentangan dengan makna tekstual, namun juga sangat rancu dari segi koherensi kontennya.³⁹

Terlepas dari semua *judgment* di atas, kaum sufi sendiri menolak jika pendekatan penafsiran mereka dikategorikan sebagai penafsiran bebas yang tak terikat lagi oleh ketentuan-ketentuan bahasa dan tradisi Nabi.⁴⁰ Ibn 'Arabī (w. 1240 M), yang dikenal sebagai sufi falsafi sekali pun, dalam *al-Futūḥāt al-Makkiyyah* dengan tegas menyatakan, "jika terdapat ayat al-Qur'an ataupun hadis dengan suatu lafal bahasa tertentu, maka prinsip utama (dalam menafsirkannya) adalah pemaknaan apa adanya menurut kaidah bahasa Arab. Namun ketika Tuhan menggunakan lafal ini bukan dalam pengertian bahasanya, (melainkan sebagai istilah-istilah syariat) seperti kata salat, wudu, haji, dan zakat, maka yang menjadi landasan adalah apa yang dikonsepsikan dan ditetapkan Tuhan sebagai *Shāri'* (pembuat hukum)."⁴¹

³⁷ Ian Almond, *Sufism and Deconstruction: a Comparative Study*, 65-66.

³⁸ Ian Almond, "The Meaning of Infinity in Sufi and Deconstructive Hermeneutics: When Is an Empty Text an Infinite One?," *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 72, No. 1 (Mar., 2004): 101.

³⁹ Frithjof Schuon, *Sufism: Veil and Quintessence* (Indiana: World Wisdom, 2006), 65.

⁴⁰ Mohammad Anwar Syarifuddin, "Measuring the Ḥaqā'iq al-Tafsīr: From its Contentious Nature to the Formation of Sunnite Sufism," *Journal of Qur'ān and Ḥadīth Studies*, Vol. 2, No. 2, (2013): 234.

⁴¹ Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah* (Beirūt: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 2010), Vol. 4, 106.

Tak aneh jika William C. Chittick, seorang sarjana yang *concern* terhadap tasawuf Ibn ‘Arabi, menyimpulkan bahwa interpretasi sufistik yang dipraktikkan khususnya oleh Ibn ‘Arabī, tidak menolak makna literal. Makna batin merupakan makna tambahan berdasarkan penyingkapan ilahiyah, yang bisa dipercaya sepanjang tidak berseberangan dengan makna literal.⁴² Bahkan bagi Michel Chodkiewicz, hermeneutika sufistik yang dipraktikkan Ibn ‘Arabī merupakan bentuk literalisme-ketat (*strict literalism*). Jika Ibn ‘Arabī kerap menyalahkan kaum legalis-formalistik yang hanya mementingkan rangka eksoterik al-Qur’an, namun nyatanya dia lebih keras terhadap kalangan Bāṭiniyyah yang hanya menganggap makna simbolik-alegoris dan menolak makna eksternal. Oleh karena itu, kebahagiaan sejati bagi Ibn ‘Arabī hanya digapai oleh orang yang memadukan makna lahir dengan makna batin.⁴³

Sufi lain, Abū Ḥāmid al-Ghazālī (W. 505 H.), menandakan, perbedaan asasi antara para Sufi dan *Bāṭiniyyah* adalah bahwa meskipun kalangan sufi berorientasi pada upaya mengungkap makna spiritual dibalik teks, namun mereka masih menerima makna eksternal teks. Adapun *Bāṭiniyyah*, mereka hanya percaya pada aspek batin teks, dengan tujuan membatalkan tuntutan-tuntutan syariat.⁴⁴ Dalam *Iḥyā’*-nya al-Ghazālī menegaskan bahwa seseorang tidak mungkin sampai kepada makna batin sebelum ia menguasai makna lahir. Orang yang mengaku paham mengenai rahasia-rahasia al-Qur’an namun belum menguasai tafsir lahir maka ia seperti orang yang mengaku berada di dalam rumah, tanpa melalui pintu. Hal ini karena bagi al-Ghazālī tafsiran lahir berperan ibarat pengajaran bahasa yang secara prinsipil sangat diperlukan untuk proses pemahaman.⁴⁵

Karena asumsi awal yang didapat ketika meneliti ungkapan-ungkapan mistik kaum sufi, para peneliti seringkali menganggap kaum sufi sebagai perwujudan gerakan yang terlepas total dari tuntutan legal-etis dalam Islam dan tidak lagi memperdulikan formalitas agama. Namun Annemarie Schimmel menuturkan, penghukuman seperti ini terlalu terburu-buru dan kurang tepat. Karena bagaimanapun, dalam keyakinan kaum sufi, syariat sebagai representasi dimensi eksternal al-Qur’an, justru merupakan sumber yang darinya capaian

⁴² William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Hermeneutika al-Qur’an Ibn ‘Arabi*, ter. Ahmad Nidjam dkk. (Yogyakarta: Qalam, 2001), 18.

⁴³ Michel Chodkiewicz, *An Ocean without Shore: Ibn ‘Arabi, The Book, and the Law* (Albany: State University of New York Press, 1993), 24.

⁴⁴ Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Faḍāiḥ al-Bāṭiniyyah* (Beirut: Maktabat al-‘Aṣriyyah, 2011), 21-22.

⁴⁵ Abū Ḥāmid Al-Ghazālī, *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn* (Kairo: Dār al-Hadīth, 2004), Vol. 1, 381.

spiritual berasal. Kaum sufi tidak menanggalkan bentuk-bentuk ritual agama, namun justru memaknainya secara lebih dalam (*interiorizing*).⁴⁶

Tuduhan sementara kalangan bahwa tasawuf secara umum dan tafsir *ishārī* secara khusus merupakan ajaran dan amalan bid'ah, nyatanya perlu dipertanyakan kembali. Seyyed Hossein Nasr menandakan, pengetahuan mistis-sufistik justru pada dasarnya disalurkan oleh Nabi sendiri kepada beberapa sahabatnya. Pada masa berikutnya, ajaran ini kemudian ditranmisikan oleh para sahabat kepada para guru sufi, termasuk para Imam Shī'ah.⁴⁷ Mengenai tafsir *ishārī* yang merupakan bagian integral dari tasawuf, Husayn al-Dhahabī berkesimpulan bahwa pendekatan ishārī dalam interpretasi al-Qur'an dikenal sejak turunnya al-Qur'an kepada Nabi. Al-Qur'an sendiri mengisyaratkan model ini dan Rasulullah pun menetapkannya, sehingga menjadi tradisi yang diikuti dan dipraktikan oleh para sahabat.⁴⁸

Dalam aplikasi penafsiran *ishārī*, relasi antara makna literal dengan makna non-literal merupakan relasi titik temu, bukan pertentangan ataupun saling menegasikan. Interpretasi simbolik tidak serta-merta mengubah konten teks menjadi murni metaforis-mistis, namun justru memperluas ranah signifikansi interpretasi sehingga mencakup muatan moral dan spiritual.⁴⁹ Dalam aplikasinya, metode simbolik merupakan upaya menyebrang (*crossing over*) dari makna lahir kepada makna batin, tanpa menolak otoritas salah satu dari keduanya.⁵⁰

Mengingat fakta bahwa interpretasi simbolik yang diaplikasikan kaum sufi pada dasarnya tidak bertentangan dengan prinsip literalitas al-Qur'an, Syed Rizwan Zamir mengkategorikannya sebagai hermeneutika literalisme-spiritual.⁵¹ Literalisme dalam konteks ini tidak berarti bahwa hanya ada satu kemungkinan makna dalam teks. Dalam pandangan kaum sufi, pembacaan secara literal

⁴⁶ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (North Carolina: The University of Carolina Press, 1975), 106.

⁴⁷ Seyyed Hossein Nasr, "Theoretical Gnosis and Doctrinal Sufism and Their Significance Today," *Transcendent Philosophy 1*, 1-36 © London Academy of Iranian Studies (2005): 3-7.

⁴⁸ Husayn Al-Dhahabī, *al-Tafsir wa al-Mufasīnūn* (Kairo: tp., tt.), Vol. 2, 352-353.

⁴⁹ Shuruq Naguib, "And Your Garments Purify: Ṭahāra in the Light of Tafsīr," *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 9, No. 1 (2007): 68.

⁵⁰ Mulyadi Kartanegara, "Tafsir Sufistik tentang Cahaya,," *Jurnal Studi Al-Qur'an*, Vol. I, No. I, (2006): 30.

⁵¹ Syed Rizwan Zamir, "Tafsir al-Qur'an bi al-Qur'an: The Hermeneutics of Imitation and "Adab" in Ibn 'Arabi's Interpretation of the Qur'an," *Islamic Studies*, Vol. 50, No. 1 (Spring 2011): 9-12.

terhadap al-Qur'an secara bersamaan 'membuncahkan' pluralitas makna dari dalamnya.

Berdasarkan data di atas, dapat disimpulkan bahwa interpretasi *ishārī* tidak bertentangan dengan prinsip tektualitas penafsiran al-Qur'an. Makna spiritual yang didapatkan oleh sufi dari pengalaman mistik pribadinya selalu ditimbang dan didamaikan dengan makna literal *naṣṣ*, sehingga tidak akan terjadi kontradiksi di antara keduanya. Kesalahpahaman mengenai ajaran tasawuf secara umum dan tafsir *ishārī* secara khusus timbul karena pemahaman yang tidak menyeluruh, di samping pra-konsepsi negatif terhadap ajaran dan amalan kaum sufi. Hermeneutika sufistik mempostulasikan, literaslisme dan spiritualitas berdialektika dalam menegosiasikan makna, sehingga melahirkan dualisme lahir-batin yang membentuk spektrum makna yang saling melengkapi. Implikasi epistemologis seperti ini terlihat jelas pada loyalitas kaum sufi terhadap dimensi syariat dan sistem dogma Islam secara umum.

Konstruksi Epistemologi Tafsir al-Jīlānī

Muatan Teks Suci: Refleksi Realitas Multi-Dimensi

Pemaknaan *ishārī* terhadap al-Qur'an merupakan interpretasi melalui persaksian jiwa (*interpretation through the self*).⁵² Pendekatan sufistik terhadap teks sebagai jaringan makna berlapis, tak lepas dari anugerah ilmu *kashf* yang mampu menjangkau realitas multi dimensi. Multiplistas makna al-Qur'an merupakan konsekuensi logis dari pandangan kosmologi sufistik, yang mengukuhkan status ontologis multi-lapisan alam. Ta'wīl dalam konteks ini merupakan instrumen yang diasumsikan dapat menjembatani antara konstruksi teks suci dengan penyaksian dimensi spiritual tersebut.⁵³

Dalam *Sirr al-Asrār*, al-Jīlānī menuturkan pandangan kosmologinya secara elaboratif, bahwa makhluk yang pertama kali diciptakan Tuhan adalah *Nūr Muḥammad*. Dari *Nūr* ini Allah menciptakan semua ruh di *'ālam al-lāhūt* dalam bentuk hakiki yang paling baik. Alam ini merupakan kampung halaman ruhani yang sebenarnya. Selang beberapa masa kemudian Allah menciptakan *'Arsh* dari cahaya mata Muḥammad beserta entitas-entitas universal lainnya. Kemudian semua ruh itu diturunkan ke dalam derajat paling rendah. Pertama-

⁵² Sajjad H. Rizvi, "The Existential Breath of al-Raḥmān and the Munificent Grace of al-Raḥīm: The Tafsir Sūrat al-Fātiḥa of Jāmī and the School of Ibn 'Arabī," *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 8, No. 1 (2006): 58.

⁵³ Asep Salahudin, "Konstruksi Epistemologi Tasawuf," dalam *Tarekat Qādiriyyah Naqshabandiyyah Pondok Pesantren Suryalaya Membangun Peradaban Dunia*, ed. Ajid Tohir (Suryalaya: Mudawaha warohmah Press, 2011), 90.

tama Allah menurunkan para ruh dari ‘*ālam al-lāhūt*⁵⁴ ke ‘*ālam al-jabarūt*,⁵⁵ dan mengenakan kepada mereka cahaya kemahakuasaan-Nya sebagai pakaian mereka. Dengan pakaian cahaya ini Allah menurunkan mereka ke ‘*ālam al-malakūt*,⁵⁶ dan mengenakan kepada mereka cahaya malakut, yang tak lain adalah ruh *al-rawānī*.

Pada tahapan akhir, Allah membenamkan seluruh ruh dalam ‘*ālam al-mulk*⁵⁷ dan mengenakan kepada mereka cahaya *mulk*, yang tak lain adalah ruh jasmani. Baru setelah itu, Allah menciptakan jasad-jasad untuk diisi oleh mereka, sebagaimana firman-Nya, “*Darinya (tanah) itulah kami menciptakan kamu...*” (Q.S. Ṭāhā [20]: 55). Allah kemudian memerintahkan semua ruh itu untuk memasuki jasad. Namun al-Jīlānī melanjutkan, ketika para ruh memasuki jasad, mereka lupa akan janji primodial yang mereka ikrarkan di hadapan Allah, sehingga terpenjara oleh kerangkeng tuntutan-tuntutan duniawi, dan akhirnya lupa akan kampung asal (*al-waṭan al-aṣīl* / ‘*ālam al-lāhūt*). Penurunan kitab suci dalam konteks ini, menurut al-Jīlānī merupakan wujud kasih sayang Allah untuk mengingatkan mereka terhadap kampung halaman manusia yang sebenarnya.⁵⁸

Dalam praktiknya, pandangan kosmologi di atas memberi pengaruh secara signifikan terhadap asumsi interpretasi teks al-Qur’an. Multiplisitas semesta realitas memantul pada cara al-Jīlānī membaca teks suci, sehingga mampu menyingkap denyar multiplistas makna. Makna, dengan demikian, bukan sebatas apa yang tampak pada rangka tekstual al-Qur’an, namun juga mencakup rahasia-rahasia *ilāhiyyah* yang terpendam di kedalaman teks. Mengenai hal ini, penyunting *Tafsir al-Jīlānī*, Muḥammad Fāḍil menggaris-

⁵⁴ ‘*Ālam al-lāhūt* adalah alam murni Ketuhanan (*the realm of pure divinity*), yang merupakan tempat asal semua ruh semesta. Jhon Renard menjelaskan bahwa dalam kosmologi sufistik, alam ini merupakan dimensi paling tinggi, yang untuk menuju kepadanya, manusia tidak memiliki cara masuk biasa. Lihat, Jhon Renard, *Historical Dictionary of Sufism*, 197.

⁵⁵ ‘*Ālam al-jabarūt* adalah alam kemaha-kuasaan Tuhan (*the realm of divine power*), posisinya berada setingkat di bawah alam *lāhūt*, tempat bagi otoritas imajinasi manusia dan nama-nama Tuhan. Lihat, Jhon Renard, *Historical Dictionary of Sufism*, 197.

⁵⁶ ‘*Ālam al-malakūt* adalah alam dimana seorang *salīk* mendapat akses bagi realitas-realitas spiritual lebih dalam, karena merupakan tempat bagi modalitas-modalitas *samāwi* (*celestial archetypes*); *al-lawḥ al-mahfūz*, *qalam* yang dengannya Tuhan menulis, dan al-Qur’an itu sendiri. Lihat, Jhon Renard, *Historical Dictionary of Sufism*, 197.

⁵⁷ ‘*Ālam al-mulk* merupakan hirarki realitas paling bawah, dimana kedaulatan realitas duniawi dan manusiawi bertempat. Alam ini didominasi oleh persepsi pancaindera. Lihat, Jhon Renard, *Historical Dictionary of Sufism*, 197.

⁵⁸ ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī, *Sirr al-Asrār wa Maḥzar al-Anwār fī-Mā Yaḥtājū ilayhi al-Abrār* (Kairo: Maktabat Umm al-Qurā, 2013), 6-7, 11-13.

bawahi bahwa tafsir ini tidak bersandar pada pemahaman rasional-diskursif sebagaimana lazimnya karya tafsir, namun merupakan rekaman isyarat-isyarat batin, yang bisa menghidupkan jiwa, memperkokoh ketakwaan, dan di sisi lain juga dapat menghubungkan seorang murid dengan guru spiritual-nya, agar sang guru dapat terus-menerus membimbing si murid menaiki tangga-tangga spiritual.⁵⁹

Kenyataan ini bisa dilihat misalnya pada bagaimana al-Jīlānī menafsirkan firman Allah Q.S. Al-A'rāf [7]: 203);

(Inilah) al-Qur'an beserta apa-apa yang terdapat di dalam-nya, berupa simbol dan *ishārat* (merupakan petunjuk mata hati) bagi orang-orang yang mampu melihat dan menyingkap berbagai rahasia, sebagai anugerah suci yang Allah titipkan ke dalam hati hamba-hamba-Nya. Dan ketika engkau dapat menyingkap rahasia-rahasia itu atas dasar anugrah itu, niscaya engkau akan mengentahui bahwa itu semua (bersumber dari Tuhan-mu dan merupakan petunjuk), yang membawa-mu menuju tujuan penciptaan-mu, yakni *tawhīd* dan '*irfān*, (serta rahmat) yang turun untuk-mu dari Tuhan-mu, yang akan mengingatkan-mu ketika alpa ataupun lupa.

Dengan penafsiran ini, dapat dipahami bahwa al-Qur'an menurut pandangan al-Jīlānī merupakan lautan makna, yang mencerminkan multi-lapisan semesta realitas. Jiwa sebagai indra batin mampu mendapatkan berbagai rahasia itu melalui pendekatan simbolik-alegoris, setelah terlebih melalui serangkaian proses penyucian dan pembersihan hati. Namun pun demikian, ketersingkapkan tersebut tetaplah merupakan karunia Allah, yang dianugerahkan terhadap hamba-hamba pilihan-Nya.

Prinsip Tekstualitas: Basis Objektivitas Penafsiran

Meskipun tafsir *ishārī* pada dasarnya merupakan penafsiran berbasis pengalaman esoterik-spiritual, namun pendekatan ini tidak secara otomatis menanggalkan konstruksi eksoterisme al-Qur'an.⁶⁰ Setiap mufasir, apa pun latar

⁵⁹ 'Abd al-Qādir al-Jīlānī, *Tafsīr al-Jīlānī*, Vol. 1, 28.

⁶⁰ Mannā' al-Qaṭṭān mendefinisikan bahwa makna eksoterik (*al-ma'nā al-zāhir*) adalah makna yang segera dipahami ketika membaca al-Qur'an. Lihat, Mannā' al-Qaṭṭān, *Mabāhith fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Riād: Dār al-Rashīd, t.t.), 357. Bagi Abdullah Saeed, makna ini didapatkan seorang mufasir melalui analisis linguistik dan penerapan prinsip-prinsip uṣūl al-fiqh dan '*ulūm al-Qur'ān*, beserta penjelasan tradisi kenabian. Lihat, Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Interpreting the Qur'an Towards a Contemporary Approach* (London and New York: Routledge, 2006), 50.

belakang dan spesifikasi keilmuannya, dituntut menguasai berbagai perangkat linguistik maupun stilistik, yang memungkinkannya melakukan analisis tekstual terhadap al-Qur'an, tak terkecuali kaum sufi. Mengenai urgensi tantangan tekstual al-Qur'an, al-Hārith al-Muḥāsibī (w. 243 H.) menjelaskan bahwa sebelum memahami kitab al-Qur'an, seorang sufi harus terlebih dahulu menguasai berbagai ilmu dan kaidah-kaidah, yang telah digariskan oleh para ulama dalam disiplin *'ulūm al-Qur'an* dan *uṣūl al-fiqh*, seperti ilmu *nāsikh* dan *mansūkh*, *muḥkam* dan *mutashābih*, *uṣlūb taqḍīm* dan *ta'khīr*, makna *'ām* dan *khāṣṣ*, kata-kata langka (*gharīb al-lughah*), dan lain-lain.⁶¹ Berdasarkan penjelasan ini, pemahaman yang didapatkan oleh kaum sufi adalah pemahaman spiritual yang berlandaskan eksoterisme al-Qur'an, sehingga pemaknaannya tidak mengacau semena-mena.

Tidak seperti pendekatan *bāṭinī*, hubungan antara domain 'luar' (*outward*) dan domain 'dalam' (*inward*) dalam ajaran tasawuf secara keseluruhan, merupakan hubungan saling melengkapi. Eksoterisme dianalogikan sebagai garis sebuah lingkaran, sementara esoterisme diserupakan sebagai pusat lingkaran tersebut. Jarak tempuh dari garis terluar menuju pusat merupakan jalan mistis yang disebut sebagai tarekat, yang mampu menghubungkan tampilan eksternal kepada rahasia batin.⁶² Dengan demikian, ajaran konfrehensif Islam merupakan perpaduan dari trilogi syariat, tarekat, dan hakikat. Loyalitas kaum sufi terhadap dimensi syariat secara khusus dan sistem dogma Islam secara umum, jika ditinjau lebih jauh merupakan konsekwensi logis dari pendekatan interpretasi mereka, yang secara ketat mematuhi prinsip-prinsip tekstualitas.

Meskipun al-Jīlānī tidak menggariskan langkah metodologis dalam proses penafsiran secara sistematis, namun aplikasi interpretasi al-Jīlānī terhadap al-Qur'an, baik dalam tafsir ataupun karya lainnya, menunjukkan bahwa penafsiran sufistik al-Jīlānī sangat memperhatikan makna tekstual al-Qur'an, sebagai basis utama bagi konstruksi sistem dogma. Tekstualisme pendekatan interpretasi al-Jīlānī dapat dilihat, misalnya, dari bagaimana beliau senantiasa mengingatkan para muridnya untuk hanya mendengarkan firman Allah, serta tidak mentaati selain-Nya. Dalam *al-Ghunya*-nya al-Jīlānī menjelaskan,

... Dia (seorang murid spiritual) selamanya harus patuh dan tunduk hanya kepada Allah *'azza wa jalla*, berpaling dari selain-Nya dan tidak menurutinya, serta hanya mendengarkan dari

⁶¹ Al-Hārith bin Asad al-Muḥāsibī, *al-'Aql wa Fahm al-Qur'an* (Beirut: Dār al-Fikr, 1971), 325-326.

⁶² William Stodart, *Outline of Sufism: The Essentials of Islamic Spirituality* (Indiana: World Wisdom, 2012), 4-5.

Tuhan-nya, lalu mengamalkan apa-apa yang terdapat dalam al-Qur'an dan al-Sunnah, sehingga menjadi tuli dari apapun selainnya. Ia melihat dengan cahaya Allah, sehingga tidak melihat kecuali perbuatan-Nya, baik pada dirinya dan pada semua makhluk, dan ia menjadi buta dari selain-Nya, sehingga ia tidak melihat pelaku (*fā'il*) pada hakikatnya selain Allah 'azza wa jalla...⁶³

Pernyataan ini menegaskan bahwa untuk menjadi sufi sejati, seseorang harus bersikap seolah buta dari segala sesuatu selain wahyu Allah, baik dalam bentuk al-Qur'an maupun al-Sunnah, sehingga ia hanya menerima makna dan pesan yang terkandung pada setiap kata, tanpa memasukan kedalam pemahamannya unsur asing di luar otoritas wahyu.

Dalam tafsir *ishārī*, keselarasan antara singkapan ruhani dengan prinsip tekstualitas berimplikasi pada perpaduan dimensi esoteris dan eksoteris. Hal ini dengan jelas dapat ditemukan misalnya dalam pernyataan al-Jīlānī dalam penutup tafsir surat al-Fātiḥah. Al-Jīlānī menuturkan,

Wahai para pengikut agama Muḥammad yang bertujuan kepada pengesaan Zat, wajib bagimu merenungi tujuh samudra yang tercakup dalam *al-Sab' al-Mathānī* dalam al-Qur'an ini, yang bercabang pada tujuh sifat Zat *Ilāhī*, dan yang bersesuaian dengan tujuh lapis langit dan tujuh planet kosmik.... Namun perenungan ini tidaklah mudah kecuali dengan cara membersihkan raga lahirmu dengan syariat kenabian dan hukum-hukum yang dinalar dari teks-teks al-Qur'an, serta dengan menyucikan batin jiwamu dengan etika dan akhlak Rasulullah yang dicerap dari hikmah-hikmah yang terkandung di dalam-nya. Dengan demikian, al-Qur'an yang mengandung kedua dimensi itu, merupakan perangai Nabi Muḥammad secara lahir dan batin.⁶⁴

Pernyataan ini menjelaskan bahwa untuk sampai pada kualifikasi spritual tertinggi, seseorang harus terlebih dahulu melakukan *mujāhadah* dengan cara mengamalkan hukum-hukum syariat secara penuh dan meniru perilaku moral-spiritual Rasulullah secara utuh. Sedangkan pengamalan terhadap syariat dan ajaran moral Rasulullah sebagai pondasi utama bagi perjalanan spiritual memprasyaratkan proses deduksi ajaran dan *istinbāṭ* hukum dari teks al-Qur'an maupun al-Sunnah. Proses ini menuntut penggunaan regulasi prinsip

⁶³ 'Abd al-Qādir al-Jīlānī, *al-Ghunyaḥ li-Ṭālibī Ṭarīq al-Ḥaqq* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2012), Vol. II, 269.

⁶⁴ 'Abd al-Qādir al-Jīlānī, *Tafsīral-Jīlānī*, Vol. 1, 38.

tekstualitas, yang berbasis perangkat linguistik dan kaidah-kaidah *uṣūl al-fīqh*, seperti yang dikonstruksikan oleh para ulama yurisprudensi Islam. Tanpa prinsip tekstualitas, deduksi sistem dogma dari sumber-sumber agama Islam tidak akan mungkin dapat direalisasikan, karena hal ini sama saja dengan tidak mengakui status ontologis muatan makna yang dikandung teks-teks itu sendiri.⁶⁵ Proses purifikasi dan penyempurnaan jiwa, dengan demikian, menuntut kombinasi eksoterisme dan esoterisme Islam, baik pada pada tataran epistemologis maupun aksiologis.

Konteks Psikis-Spiritual: Basis Pemaknaan Batin

Konstruksi tekstual merupakan basis utama bagi validitas penafsiran, namun makna tidak sepenuhnya terisolasi dalam batasan teks. Analisis terhadap suatu kalimat dengan hanya bertumpu pada petunjuk literal merupakan analisis yang tidak utuh,⁶⁶ karena bagaimanapun, sebagaimana sebuah bahasa tidak akan sempurna tanpa aturan gramatika, komunikasi bahasa tidak mungkin terjadi tanpa asumsi-asumsi konteks tertentu.

Dari sudut pandang sufi, konteks tidak hanya berarti fenomena eksternal yang mengitari proses pewahyuan maupun proses penafsiran teks. Konteks yang secara signifikan menentukan dalam proses pemaknaan *ishārī* lebih terasosiasikan kepada pengalaman dan persaksian spiritual kaum sufi ketika membaca teks suci al-Qur'an. Dalam hal ini, Ibn 'Arabi, sebagaimana dikutip 'Abbās Amīr, menyatakan bahwa makna berpusat dalam hati, kemudian tersingkap bagi pembaca sedikit demi sedikit, sesuai dengan tingkat perjuangan spiritual-nya. Namun tersingkapnya makna tersebut terrealisasi melalui pelantara teks.⁶⁷ Dengan demikian, hati (*qalb*) bagi kaum sufi adalah media pencerap kualitas-kualitas hakiki dalam bentangan realitas semesta. Kejernihan hati seorang hamba yang ditempa melalui perjuangan melawan ego rendah, dapat memantulkan rahasia-rahasia *Ilāhī* di sebalik teks suci al-Qur'an.

Dalam tafsirnya al-Jīlānī menjelaskan bahwa penyingkapan hati ini dianugerahkan-Nya kepada mereka yang telah terlebih dahulu melakukan *mujāhadat al-nafs*. Ketika menafsirkan Q.S. Al-'Ankabūt [29]: 69, al-Jīlānī memaparkan:

⁶⁵ Nuraisah Faqih Sutan Hrp, *Meraih Hakikat Melalui Syari'ah; Telaah Pemikiran Syekh al-Akbar Ibn 'Arabi* (Bandung: Mizan, 2005), 105.

⁶⁶ Lenn E. Goodman, "Context," *Philosophy East and West*, Vol. 38, No. 3, Fiftieth Anniversary, Department of Philosophy, University of Hawaii (Jul., 1988): 313

⁶⁷ 'Abbās Amīr, *al-Ma'nā al-Qur'ānī bayn al-Tafsīr wa al-Ta'wīl: Dirāsah Tahfīliyyah fī-al-Naṣṣ al-Qur'ānī* (Beirut: Mu'assasah al-Intishār al-'Arabī, 2008), 62.

(Dan orang-orang yang berjuang di jalan Allah), yakni orang-orang mukmin yang berkeyakinan penuh, yang memperoleh tingkatan *'ayn al-yaqīn* dan *haqq al-yaqīn*, sesuai dengan kecendrungan dan kesiapan fitrah mereka, kemudian mereka berjuang dengan mengerahkan segenap kemampuan agar menjadi fana di dalam Kami dan *baqā'* dengan ke-*baqā'*-an Kami, dengan mengerahkan semua daya upaya di jalan Kami, meninggalkan egosentris dan kecendrungan-kecenderungan jiwa yang batil, sehingga sirna dalam esensi [*huwwiyyah*] dan eksistensi kami [*'ayniyyah*] yang *ḥaqq*, (maka Kami akan menunjukkan mereka), yakni memberikan mereka petunjuk taufik, menuju (jalan-jalan Kami), dan sungguh akan kami tambah hidayah dan tuntutan mereka, sebagai penarikan Kami [*al-jadhb*], perhatian [*al-'ināyah*], serta kebaikan [*al-in'ām*] kami terhadap mereka."⁶⁸

Berdasarkan tafsiran ini, dapat dipahami bahwa kondisi kejiwaan dan spiritual seorang sufi, yang telah terlebih dahulu melalui serangkaian proses penyucian dan olah batin secara terus menerus, memiliki pengaruh yang signifikan bagi cara pandangnya melihat realitas, termasuk teks suci.⁶⁹

Interpretasi *ishārī* dengan demikian adalah persaksian teks suci melalui jiwa yang juga suci. Dalam *Sirr al-Asrār*, al-Jilānī menuturkan, "tafsir lahir diperuntukan bagi kalangan biasa (*al-'awām*), sementara *ta'wīl* dikhususkan untuk kalangan tertentu (*al-khawāṣ*). Hal ini karena mereka adalah para ulama yang mendalam keilmuannya (*al-rāsikhūn fī al-'ilm*), karena makna kata dasar *'al-rusūkh*' sendiri adalah tetap, kokoh, dan teguh dalam ilmu, seperti (kokohnya) pohon kurma; akarnya menancap di dalam tanah, sementara batangnya menjulang ke langit. Kemendalaman ilmu mereka ini merupakan efek *al-kalimah al-ṭayyibah* yang tertanam dalam hati mereka, setelah proses penyucian jiwa."⁷⁰ Dengan demikian, pemahaman *ta'wīl* Allah berikan kepada para ulama *khawāṣ*, yang telah terlebih dahulu melakukan olah batin dan perjuangan spiritual secara intens.

Sebagai kesimpulan, kondisi psiko-spiritual yang dialami seorang sufi sebagai hasil dari mujahadahnya merupakan landasan utama bagi kemungkinan penyingkapan makna-makna batin dari dalam konstruksi tekstual al-Qur'an. Makna-makna batin ini berkorespondensi dengan realitas multi-dimensi,

⁶⁸ 'Abd al-Qādir al-Jilānī, *Tafsir al-Jilānī*, Vol. 4, 257.

⁶⁹ Kabir Helminski, *The Knowing Heart: A Sufi Path of Transformation* (London: Shambhala Publication, 2000), 71.

⁷⁰ 'Abd al-Qādir al-Jilānī, *Sirr al-Asrār*, 19.

sebagai representasi manifestasi Tuhan yang tak terhingga. Al-Jīlānī mengasosiasikan pemahaman *ta'wīl* sufistik khusus kepada orang-orang yang berjiwa jernih-suci, yang terlebih dahulu melakukan prosesi perjuangan spiritual (*al-mujāhadah*) dan penyucian jiwa (*taṣfiyyat al-nafs*) tiada henti. Hal ini karena dalam pandangan kaum sufi, pemahaman dan penyingkapan hakikat spiritual hanya dapat memantul secara jernih pada media hati yang jernih pula, yang dimiliki oleh manusia-manusia yang telah sempurna tingkat *'ubūdiyyah* dan makrifatnya, dan mampu menanggalkan secara total kecenderungan ego dan hawa nafsu, sehingga hilang dari kesadaran selain Tuhan (*al-fanā' fi Allāh*).

Makna: Dialektika antara Teks dan Konteks Psikis-Spiritual

Makna adalah muatan sekaligus tujuan teks. Teks berfungsi sebagai mediator, sehingga bukan target utama ketika proses pembacaan terjadi. Konstruksi tekstual disusun dan dibentuk untuk mendeskripsikan kandungan makna dan menyampaikannya kepada horizon penerima. Maka makna adalah entitas inti bagi sebuah proses komunikasi, sedangkan teks merupakan penggambaran makna itu melalui ungkapan kata.⁷¹ 'Abbās Amīr menganalogikan, makna bagi sebuah kata ibarat ruh bagi jasad. Seperti halnya jasad memuat ruh, begitu pula teks mengandung muatan makna.⁷²

Dalam prespektif mufasir sufi, makna tidak terbatas pada apa yang tampak pada lapisan eksternal teks, yang didapat melalui analisis bahasa dan informasi-informasi profetik, namun juga mencakup singkapan-singkapan spiritual yang berada di balik komposisi eksternal. Teks bukan merupakan suatu fenomena komunikasi yang memiliki akhir, namun teks dipahami sebagai mesin yang secara berkelanjutan menyuguhkan makna baru, sesuai dengan situasi dan momen pembaca.⁷³ Teks dengan demikian merupakan simbol yang menyiratkan pusaka makna terpendam di kedalamannya. Hal inilah yang menyebabkan makna-makna bereda dan berkembang tanpa jeda, selaras dengan perbedaan tingkatan cakrawala pembaca.

Namun demikian, kaum sufi menyadari bahwa penyingkapan spiritual yang mereka dapatkan merupakan pengalaman subjektif-personal, sehingga memiliki kemungkinan penyimpangan. Dalam konteks interpretasi *ishārī*, komposisi eksoterik al-Qur'an merupakan barometer inti yang digunakan untuk mengukur validitas pemaknaan spiritual. Oleh karena itu, meskipun orientasi

⁷¹ Wilfred Cantwell Smith, "The True Meaning of Scripture: An Empirical Historian's Nonreductionist Interpretation of the Qur'an," *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 11, No. 4 (Jul., 1980): 503.

⁷² 'Abbās Amīr, *al-Ma'nā al-Qur'ānī bayn al-Tafsir wa al-Ta'wīl*, 86.

⁷³ Ian Almond, *Sufism and Deconstruction*, 68-69.

tafsir *ishārī* pada dasarnya merupakan mistis-spiritual, namun hal ini tidak secara otomatis berarti penegasian makna tekstual al-Qur'an. Naṣr Ḥāmid Abū Zayd dalam konteks ini menguatkan, penafsiran sufistik tidak termasuk kategori *ta'wīl baḥīnī*, karena pada dasarnya merupakan isyarat-isyarat spiritual yang termuat dalam teks dari segi signifikansi (*al-maghzā*), bukan sebagai makna utama (*al-dalālah*).⁷⁴ Signifikansi merupakan "makna bayangan" yang menambah spektrum kandungan teks, bukan malah menghancurkan tatanannya.

Selaras dengan penjelasan di atas, 'Abd al-Qādir al-Jīlānī memandang bahwa makna batin al-Qur'an merupakan singkapan spiritual yang terbuka bagi setiap sufi yang terlebih dahulu mengikuti ketentuan syariat dan adab tarekat, hingga sampai pada realisasi tingkatan hakikat. Kenyataan ini dapat ditemukan misalnya ketika al-Jīlānī menafsirkan Q.S. Yūnus [10]: 57.

Maka wajib bagimu memahami dan mengingat hukum-hukum al-Qur'an, merefleksikan simbol-simbol dan isyarat-isyaratnya, dan merenungkan berbagai kunci rahasia dan tujuan spiritualnya, sehingga tersingkaplah dari padanya rahasia-rahasia, yang terbuka sesuai dengan kadar kemampuan dan kapasitasmu, sementara itu Allah akan menuntun orang yang dikehendaki-Nya menuju haribaan-Nya, karena Dia-lah Zat yang Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.⁷⁵

Pada tafsiran ini, al-Jīlānī mendeskripsikan, perenungan atas rahasia-rahasia al-Qur'an dilakukan setelah seseorang memahami dan melaksanakan tuntutan eksoterik al-Qur'an, yang dilembagakan dalam bentuk berbagai aturan hukum syariat. Seakan al-Jīlānī ingin mengatakan, penyingkapan makna-makna spiritual harus didahului oleh keimanan dan pengamalan terhadap makna tekstual.

Penjelasan di atas berparalel dengan pandangan hermeneutis Naṣr Ḥāmid Abū Zayd tentang pencapaian signifikansi makna (*al-maghzā*), yang pada dasarnya merupakan pemaknaan lanjutan atas makna teks (*dalālat al-naṣṣ*). Mekanisme *ta'wīl* mengharuskan seorang mufasir menguasai berbagai disiplin ilmu yang berkaitan dengan aspek kebahasaan dan ilmu-limunya al-Qur'an yang banyak bertumpu pada aspek periwayatan (*al-ma'thūr*). Aspek kebahasaan dan 'ulūm al-Qur'an memungkinkan seorang mufasir memahami makna 'objektif', yang dalam tradisi interpretasi al-Qur'an diistilahkan dengan makna tafsir.

⁷⁴ Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Maḥmūd al-Naṣṣ: Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Kairo: Hay'ah al-Maṣriyyah al-'Āmmah li-al-Kitāb, 1993), 234

⁷⁵ 'Abd al-Qādir al-Jīlānī, *Tafsīr al-Jīlānī*, Vol. 2, 343.

Ta'wīl yang tidak berpegang kepada tafsir adalah jenis *ta'wīl* yang tidak diperbolehkan, karena memahami al-Qur'an tidak boleh hanya berdasar pada spekulasi murni dengan cara menundukan teks kepada ego subjektif dan ideologi penafsir.⁷⁶ Hubungan antara pembaca dengan teks bukan merupakan hubungan penundukan (*ikhḍā'*) dari pihak pembaca dan ketundukan (*khudū'*) dari pihak teks. Namun hubungan di antara keduanya merupakan hubungan dialektis, di mana keduanya secara mutual saling mempengaruhi.⁷⁷

Dalam konteks tafsir *ishārī*, dialektika antara tatanan teks dengan cakrawala jiwa seorang sufi memproduksi signifikansi makna yang berorientasi moral-spiritual. Namun proses kontekstualisasi *ishārī* ini sama sekali tidak berimplikasi terhadap dekonstruksi tatanan tekstual al-Qur'an, karena pada dasarnya makna moral-spiritual merupakan makna lanjutan, yang tidak merusak makna original. Hal ini dapat ditemukan, misalnya, ketika al-Jīlānī menafsirkan Q.S. Al-Baqarah [2]: 142-144, tentang pengalihan kiblat. Sebelum menganalisis kandungan ayat, al-Jīlānī mengawalinya dengan pendahuluan. Al-Jīlānī menuturkan,

Kemudian, karena yang mendominasi pribadi Rasulullah pada masa awal kondisi dan perjalanan spiritualnya adalah penegasan keesaan Allah dalam tataran sifat dan perbuatan-Nya (*tawḥīd al-sifāt wa al-af'āl*), yang diwarisi beliau dari para Nabi terdahulu, namun ketika tampak dan tersingkap bagi Nabi keesaan Tuhan pada tataran Zat-Nya (*tawḥīd al-dhāt*), dan sinaran teofani-teofani Tuhan mendominasi totalitas jiwanya, beliau tenggelam dalam resah-gelisah, bahkan hilang, dan fana, sehingga esensi dirinya terhapus-sirna. Setelah beliau terbangun dari ketenggelaman dan keresahannya, maka Allah mengkhususkan baginya kiblat yang khusus pula, yakni arah tertentu yang bersifat fisik, yang menjadi tanda bagi kiblatnya yang hakiki-maknawi.⁷⁸

Dalam penafsiran di atas, al-Jīlānī tidak merubah dimensi legal-yuridis al-Qur'an dengan menegaskan makna tekstual dari kata kiblat maupun Ka'bah. Al-Jīlānī tetap mengimani ketentuan dogma ini, namun di samping itu, beliau juga memberikan signifikansi spiritual yang melatarbelakangi perubahan arah kiblat, yakni kiblat spiritual Nabi yang telah melampaui kiblat spiritual nabi-

⁷⁶ Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Maḥmūd al-Naṣṣ: Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān*, 232-241.

⁷⁷ Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Falsafāt al-Ta'wīl: Dirāsah fī Ta'wīl al-Qur'ān 'ind Muḥyī al-Dīn Ibn 'Arabī* (Beirut: Dār al-Tanwīr li-al-Ṭabā'ah wa al-Naṣr, 1983), 5-6.

⁷⁸ 'Abd al-Qādir al-Jīlānī, *Tafsīr al-Jīlānī*, Vol. 1, 133.

nabi sebelumnya, sehingga membutuhkan perwujudan fisik yang juga berbeda (Ka'bah).

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa makna dalam interpretasi *ishārī* yang diterapkan al-Jīlānī merupakan refleksi batin-spiritual yang didialogkan dengan konstruksi tekstual al-Qur'an. Hubungan antara teks dan wawasan spiritual seorang sufi merupakan hubungan dialektis yang saling memperkaya satu sama lain, sehingga makna merupakan produk kompromi yang selaras dengan tatanan tekstual. Dengan demikian, signifikansi moral-spiritual merupakan makna lanjutan, yang didapat seorang sufi setelah ia terlebih dahulu mengimani makna tekstual, sehingga betapapun mendalam jangkauannya, ia tidak akan pernah melabrak sistem dogma, yang konstruksikan oleh makna tekstual. Makna batin tidak menanggalkan makna zahir, namun justru menambah nuansanya dengan menyingkapkan nilai-nilai moral-spiritual yang secara *inherent* terdapat di dalam teks.

Penutup

Berdasarkan hasil penelitian ini, penulis berkesimpulan bahwa epistemologi penafsiran *ishārī* 'Abd al-Qādir al-Jīlānī tidak bertentangan dengan eksoterisme al-Qur'an. Pengalaman spiritual al-Jīlānī tidak kemudian menyebabkan penafsirannya melampaui batas-batas tekstual yang dihukumi sebagai kesepakatan bersama di kalangan umat Islam. Bagaimanapun dalamnya pemahaman dan pemaknaan sufistik, ia tidak bisa menegaskan makna tekstual (*ẓāhir/exoteric*), sebagai *starting point* bagi pemaknaan lanjutan. Makna lahir sebagai suatu istilah teknis adalah makna yang diekstraksi dari berbagai unsur-unsur penting dalam proses penafsiran al-Qur'an, meliputi perangkat linguistik, prinsip-prinsip *uṣūl al-fiqh* dan *'ulūm al-Qur'ān*, serta tradisi kenabian. Urgensi makna lahir terletak pada fakta bahwa tatanan dogma Islam sebagai suatu kesatuan ajaran utuh hanya mungkin disusun-bangun melalui konstruksi tekstual al-Qur'an. Dalam penafsiran *ishārī*, dialektika antara unsur tekstualitas dengan kedalaman spiritualitas merupakan dialektika saling menguatkan, karena tidak saling menegaskan; teks memiliki makna tekstual sekaligus signifikansi moral-spiritual.

Dalam praktinya, penafsiran *ishārī* tidak bisa dilepaskan dari kosmologi sufistik yang memandang alam semesta sebagai realitas multi-dimensi. Dalam ajaran al-Jīlānī, alam memiliki lapis empat; *'ālam al-lāhūt*, *'ālam al-jabarūt*, *'ālam malakūt*, dan *'ālam al-mulk*. Asumsi multiplisitas ini merupakan basis utama bagi asumsi multiplisitas makna yang dikukuhkan oleh al-Jīlānī dalam karya-karyanya, terutama tafsirnya. Makna lahir, dengan demikian, bukan satu-

satunya makna al-Qur'an, sebagaimana realitas empiris bukan satu-satunya alam ciptaan. Namun hakikat-hakikat spiritual ini hanya mungkin tersingkap bagi seseorang yang telah terlebih dahulu memerangi dan mengekang nafsu amarah, serta membersihkan hati dari segala noda dosa. Hanya kondisi jiwa yang suci yang mampu menangkap makna-makna spiritual dari dalam teks-teks al-Qur'an. Konteks psikis-spiritual dengan demikian berperan sebagai perangkat instrumental, yang dengannya seorang sufi mampu menyibak tirai-tirai 'kegelapan' teks suci. Namun demikian, 'ekstase' spiritual tidak akan bisa terlepas dari 'jaring-jaring' tekstual, karena bagi kaum sufi sendiri, setiap huruf al-Qur'an merupakan representasi kalam *ilāhī*, yang menuntut pengagungan paling tinggi.

Daftar Pustaka

- Abdul-Raof, Hussein. *Schools and Qur'anic Exegesis; Genesis and Development*. London: Routledge, 2010.
- Abū Zayd, Nasr Ḥamid. *Mafhūm al-Naṣṣ: Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Kairo: Hay'ah al-Maṣriyyah al-'Āmmah li-al-Kitāb, 1993.
- , *Falsafāt al-Ta'wīl: Dirāsah fī Ta'wīl al-Qur'ān 'ind Muḥyī al-Dīn Ibn 'Arabī*. Beirut: Dār al-Tanwīr li-al-Ṭabā'ah wa al-Nashr, 1983.
- Almond, Ian. *Sufism and Deconstruction: a Comparative Study of Derrida and Ibn 'Arabi*. New York: Routledge, 2004.
- , "The Meaning of Infinity in Sufi and Deconstructive Hermeneutics: When Is an Empty Text an Infinite One?," *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 72, No. 1 (Mar., 2004): 97-117.
- Amīr, 'Abbās. *Al-Ma'nā al-Qur'anī bayn al-Tafsīr wa al-Ta'wīl: Dirāsah Taḥlīliyyah fī-al-Naṣṣ al-Qur'ānī*. Beirut: Mu'assasah al-Intishār al-'Arabī, 2008.
- Ansori, Aik Ikhsan. *Tafsir Ishārī: Pendekatan Hermeneutika Sufistik Tafsir Shaykh 'Abd al-Qādir al-Jīlānī*. Ciputat: Referensi, 2012.
- 'Arabī, Ibn. *Al-Futūḥāt al-Makkiyyah*. Beirut: Dār Iḥyā al-Turāth al-'Arabī, 2010.
- Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge: Hermeneutika al-Qur'an Ibn 'Arabi*, ter. Ahmad Nidjam dkk. Yogyakarta: Qalam, 2001.
- Chodkiewicz, Michel. *An Ocean without Shore: Ibn 'Arabī, The Book, and the Law*. Albany: State University of New York Press, 1993.
- Fāḍil al-Jīlānī, Muḥammad. "Penelusuran Karya-karya al-Shaykh 'Abd al-Qādir al-Jīlānī," dalam *Tarekat Qādiriyyah Naqshabandiyyah Pondok*

- Pesantren Suryalaya Membangun Peradaban Dunia*, ed. Ajid Tohir. Suryalaya: Mudawwamah Warohmah Press, 2011.
- Fālih Al-Kaylānī, Jamāl al-Dīn. *Hākadhā Takallama al-Shaykh ‘Abd al-Qādir al-Kaylānī*. Dakka: Dār al-Kutub al-‘Ālamiyyah, 2014.
- Al-Ghazālī, Abū Ḥamid. *Faḍāih al-Batiniyyah*. Beirut: Maktabat al-‘Aṣriyyah, 2011.
- , *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn*. Kairo: Dār al-Hadīth, 2004.
- Helmski, Kabir. *The Knowing Heart: A Sufi Path of Transformation*. London: Shambhala Publication, 2000.
- al-Jābiri, ‘Abid. *Takwīn al-‘Aql al-‘Arabī*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wahdah al-‘Arabiyya, 2002.
- al-Jilālī, ‘Abd al-Qādir. *Tafsīr al-Jilālī*, ed. Muḥammad Fāḍil Jilālī. Istanbul: Markaz al-Jilālī li-al-Buḥūth al-‘Ilmiyyah, 2009.
- , *Kitāb al-Mukhtaṣar fī ‘Ulūm al-Dīn*, ed. Muḥammad Fāḍil Jaylānī (Istanbul: Markaz al-Jilālī li-al-Buḥūth al-‘Ilmiyyah, 2010).
- , *Sirr al-Asrār wa Mazhar al-Anwār fī-Mā Yaḥtāju ilayhi al-Abrār*. Kairo: Maktabat Umm al-Qurā, 2013.
- , *Al-Ghunyah li-Ṭālibī Ṭarīq al-Ḥaqq*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2012.
- al-Jiliand, Muḥammad al-Sayyid. *Al-Imām Ibn Taymiyyah wa Mauqifuhu min Qaḍiyyat al-Ta’wīl*. Jeddah: Maktabat ‘Ukaz, 1983.
- al-Kaylānī, ‘Abd al-Razzāq. *Al-Shaykh ‘Abd al-Qādir al-Jilālī: al-Imām al-Zāhid al-Qudwah*. Beirut: Dār al-Qalam, 1994.
- Kartanegara, Mulyadi. “Tafsir Sufistik tentang Cahaya,” *Jurnal Studi Al-Qur’an*, Vol. I, No. I, (2006): 21-33.
- Khalīfah, Ḥājī. *Kashf al-Zunūn ‘an Asmā’ al-Kutub wa al-Funūn*. Beirut: Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, t.th.
- Masduki, Irwan. “Quranic Hermeneutics and Sufism of Shaykh ‘Abd al-Qādir al-Jilālī,” *Heritage of Nusantara*, Vol. 4, No. 1 (June 2015): 13-22.
- al-Muḥāsibī, Al-Ḥārith bin Asad. *Al-‘Aql wa Fahm al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Fikr, 1971.
- Naguib, Shuruq. “And Your Garments Purify: Ṭahāra in the Light of Tafsīr,” *Journal of Qur’anic Studies*, Vol. 9, No. 1 (2007): 59-77.
- Nasr, Seyyed Hossein. “Theoretical Gnosis and Doctrinal Sufism and Their Significance Today,” *Transcendent Philosophy 1*, 1-36 © London Academy of Iranian Studies (2005): 1-36.
- Nizami, Khaliq Ahmad. “Tarekat Qādiriyyah,” dalam *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam*, ed. Seyyed Hossein Nasr. Bandung: Mizan, 2003.

- Renard, Jhon. *Historical Dictionary of Sufism*. Maryland, Toronto, & Oxford: The Scarecrow Press, 2005.
- Rizvi, Sajjad H. “The Existential Breath of al-Raḥmān and the Munificent Grace of al-Raḥīm: The Tafsir Sūrat al-Fātiḥa of Jāmī and the School of Ibn ‘Arabī,” *Journal of Qur’anic Studies*, Vol. 8, No. 1 (2006): 58-87.
- Salahudin, Asep. “Konstruksi Epistemologi Tasawuf,” dalam dalam *Tarckat Qādiriyah Naqshabandiyah Pondok Pesantren Suryalaya Membangun Peradaban Dunia*, ed. Ajid Tohir. Suryalaya: Mudawaha warohmah Press, 2011.
- al-Ṣallābī, ‘Alī Muḥammad. *Al-‘Ālim al-Kabīr wa-al-Murabbī al-Shahīr al-Shaykh ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī*. Kairo: Mu’assasah Iqrā’, 2007.
- Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. North Calorina: The University of Calorina Press, 1975.
- Schuon, Frithjof. *Sufism: Veil and Quintessence*. Indiana: World Wisdom, 2006.
- al-Shaṭṭanawfī, ‘Alī bin Yūsuf. *Bahjat al-Asrār wa Ma’dan al-Anwār fī Manāqib al-Bāz al-Ashhab*, ed. Jamāl al-Dīn Fāliḥ al-Kaylānī. Fez: al-Munazzamah al-Maghribiyah li-al-Tarbiyyah wa-al-Thaqāfah wa-al-‘Ulūm, 2013.
- Smith, Wilfred Cantwell. “The True Meaning of Scripture: An Empirical Historian's Nonreductionist Interpretation of the Qur’an,” *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 11, No. 4 (Jul., 1980): 487-505.
- Stodart, William. *Outline of Sufism: The Essentials of Islamic Spirituality*. Indiana: World Wisdom, 2012.
- Sutan Hrp, Nuraisah Faqih. *Meraih Hakikat Melalui Syari’ah; Telaah Pemikiran Syekh al-Akbar Ibn ‘Arabi*. Bandung: Mizan, 2005.
- Syarifuddin, Mohammad Anwar. “Measuring the Ḥaqā’iq al-Tafsīr: From its Contentious Nature to the Formation of Sunnite Sufism”, *Journal of Qur’ān and Ḥadīth Studies*, Vol. 2, No. 2, (January-June 2013): 209-245.
- Zāhir, Iḥsān Ilahī. *Al-Taṣawwuf: al-Mansha’ wa al-Maṣādir*. Lahore: Idārat Turjumān al-Sunnah, 1986.
- Zamir, Syed Rizwan. “Tafsīr al-Qur’ān bi al-Qur’ān: The Hermeneutics of Imitation and “Adab” in Ibn ‘Arabī’s Interpretation of the Qur’ān,” *Islamic Studies*, Vol. 50, No. 1 (Spring 2011): 5-23.
- Al-Zarqānī, ‘Abd al-‘Azīm. *Manāhil al-‘Irfān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1995.
- Zaydān, Yūsuf Ṭahā. *‘Abd al-Qādir al-Jīlānī: Bāz Allāh al-Ashāb*. Beirut: Dāl al-Jayl, 1991.

Al-Zirkili, Khayru al-Dīn. *Al-A‘lām: Qāmūs Tarājim li-Ashar al-Rijāl wa al-Nisā’ min al-‘Arab wa al-Musta‘ribīn wa al-Mustashriqīn*. Beirut: Dār al-‘Ilm li-al-Malāyīn, 2002.