

**ESOTERISME TAFSIR DALAM PEMAHAMAN AL-QUR'AN****Ahmad Rifai**

STIT Al-Amin Kreo Tangerang

ahmadrifai@stitalamin.ac.id

**Abstract:** This article presents an esoteric interpretation of the understanding of the Qur'an by the Sufis as a result of the internalization of Qur'anic values and prophetic traditions that are always seen in a world of ambiguity. Namely exoteric meaning and esoteric meaning. This study strengthens the opinion that the interpretation of the Qur'an carried out by Sufis has a scientific basis of takwili that is sourced and does not conflict with the Qur'an. This article expresses the disapproval of the Sufis on the circulation of statements by philosophers, theologians or mutakallimun and also legal experts (fuqaha') who often negate the esoteric dimension in understanding the Qur'an. Through esoteric interpretation of the understanding of the Qur'an, it has placed the Qur'an as a hamalat lil wujuh, which can accommodate various meanings, so that new meanings are very likely to be accommodated by it without experiencing difficulties and obstacles.

**Keyword:** Qur'anic Interpretation, Esoterism, Sufism.

**Abstrak:** Artikel ini menyajikan penafsiran esoterik atas pemahaman al-Qur'an yang dilakukan oleh para sufi adalah hasil internalisasi nilai-nilai Qur'ani dan tradisi kenabian yang selalu dilihat dalam dunia yang mendua-makna. Yakni makna eksoterik dan makna esoterik. Kajian ini menguatkan pendapat bahwa tafsir al-Qur'an yang dilakukan oleh para sufi memiliki landasan ilmiah takwili yang bersumberkan dan tidak bertentangan dengan al-Qur'an. Artikel ini mengungkapkan ketidaksetujuan para sufi atas beredarnya pernyataan para filosof, teolog atau *mutakallimun* dan juga pakar hukum (*fuqaha'*) yang kerap kali menegaskan dimensi esoteris dalam pemahaman al-Qur'an. Melalui esoterisme tafsir atas pemahaman al-Qur'an telah menempatkan al-Qur'an sebagai *hammalat lil wujuh*, yakni dapat menampung aneka makna, sehingga pemaknaan-pemaknaan baru sangat mungkin ditampung olehnya tanpa mengalami kesulitan dan hambatan.

**Kata Kunci:** Tafsir Al-Qur'an; Esoterisme; Sufistik.

## PENDAHULUAN

Pembacaan kitab suci yang dilakukan oleh para sarjana muslim, meminjam istilah Sachiko Murata – dengan memandang al-Qur'an sebagai satu kepastian dalam dunia yang mendua-makna [Sachiko Murata, 1996, 299-300]. Ada makna eksoteris (*zhahir*) dan makna esoteris (*bathin*). Meskipun ia merupakan kebenaran dalam dirinya sendiri, tetapi menyimpan masalah tentang bagaimana memahami al-Qur'an. Umumnya perselisihan pendapat dikalangan sarjana muslim dalam menyikapi keberadaan tafsir sufi bermula dari cara pandang kerja penafsiran yang dilakukan oleh para sufi. Terdapat dua kubu yang saling berseberangan. Satu kubu menyikapinya dengan menghakimi tafsir dalam kategori *madzmum* (tercela) dan *mardud* (tertolak) [Ansusa Putra 2019, 185-208]. Bahkan jika si pembacanya meyakini itu sebagai tafsir akan dikafirkan [Taqi al-Din Ibn Al-Shalah, 29]. Mereka menolak tafsir sufi ini karena beranggapan bahwa tafsir sufi bukan produk tafsir. Sedangkan kubu yang lainnya mengapresiasi positif dengan memberikan wadah untuk pengkajian yang lebih mendalam [John Kaltner 2011, 7].

Asumsi bahwa sebuah teks termasuk teks kitab suci terdiri dari dua aspek, yakni *lafadz* dan *ma'na*. *Lafadz* adalah redaksi tulisan yang menyimpan makna, sedangkan *ma'na* adalah kandungan pesan yang terdapat pada *lafaz* [Abdul Mustaqim 2018, 3]. Fakta ini telah menjadikan bahasa sebagai sarana berfikir filosofis. Bahasa adalah batas dari pengetahuan, demikian kata sebagian pemikir. Jadi jika seseorang tak bisa membahasakannya, sesuatu itu tidak masuk mendalam dalam pengetahuannya. Para sarjana pakar hermeneutika yakin bahwa bahasa merupakan satu-satunya wadah yang tepat untuk menyimpan dan menyampaikan kebenaran yang sekaligus adalah realitas dan hakikat sesuatu. Oleh sebab itu apa yang terjadi dalam teks ketika berlangsung proses pembacaan dan pemahaman bukanlah sekadar peristiwa bahasa yang merujuk kepada dirinya sendiri, melainkan juga ke dunia di luar dirinya (baca: konteks), selagi masih terikat oleh teks [Mustaqim, 3].

## METODE PENELITIAN

Sumber utama penelitian ini adalah kitab-kitab tafsir yang membedah dimensi esoterik, metode penelitian yang digunakan pada artikel ini adalah deskriptif-analitis. Dengan menggunakan pendekatan tafsir Ishari [Muhammad Husein Az-Zahabi 2003, 13] yang juga biasa disebut hermeneutika Islam. Selanjutnya dalam memperoleh data dilakukan dengan cara telaah penafsiran. Sedangkan alat analisis untuk menelaah sumber data tersebut adalah *Critical Discourse Analysis* (CDA).

## HASIL DAN PEMBAHASAN

### Esoterisme Pemahaman Al-Qur'an

Dalam tradisi Islam, pemahaman esoteris (*ta'wil*) mesti berdasarkan dan tidak bertentangan dengan pemahaman eksoteris (*tafsir*), sebab tafsir berdiri di atas lafaz harfiah al-Qur'an. Jadi sebagai suatu istilah, meminjam istilah yang di pakai oleh Ugi Suharto [Ugi Suharto 2004, 49] tafsir esoterik (*ta'wil*) dapat berarti pendalaman makna (*intensification of meaning*) dari tafsir eksoterik. Tafsir esoteris yang diinginkan dalam penelitian ini adalah segala bentuk tafsir yang berusaha menggali makna batin al-Qur'an.

Beberapa sarjana yang membela keberadaan tafsir sufi, mereka ini antara lain al-Nasafi (w. 537 H) dan al-Taftazani (w. 792 H), dimana keduanya bisa menerima tafsir sufi selagi interpretasi yang dilakukan seorang sufi sesuai dengan makna zahir dan tidak meninggalkan aspek syariah, justru menurut al-Taftazani, model penafsiran esoterik (*ishari*) merupakan buah dari keteguhan iman dan kesempurnaan '*irfan* yang mendalam

[Al-Zarqani 2006, 172]. Pembelaan senada juga datang dari ‘Abd al-Rahman al-Suyuthi (w. 911 H) yang mengatakan bahwa para sufi itu hanya mengemukakan bandingan-bandingan atas arti-arti zahirnya, dengan maksud agar bisa dipahami konteksnya [Al-Suyuthi, 185]. Penegasan lebih lanjut oleh Nicholas Heer yang menyatakan bahwa apa yang dilakukan seorang sufi dalam metodologi penafsiran al-Qur’an adalah sebuah upaya untuk mengkompromikan aspek eksoteris dengan aspek esoterisnya [Nicholas Heer 1999, 235].

Dimensi esoterik pemahaman al-Qur’an yang telah dilakukan oleh Salih Darat (1820-1903) dalam karyanya kitab tafsir *Fayd al-Rahman* menyajikan semacam model resepsi hermeneutis yang mengintegrasikan antara pemaknaan secara tekstual ayat dengan makna batinnya sehingga didapatkan konteksnya. Kemampuan untuk memadukan antara dimensi eksoterik dengan dimensi esoterik menurut Mustakim dapat meredakan konflik epistemologi yang berkembang dikalangan para mufassir [Abdul Mustaqim 2018, vi].

### Tafsir Esoterik dalam Dunia Sufi

Bagi kebanyakan sufi, takwil didasarkan atas pengetahuan akan makna esoterik al-Qur’an yang diberikan oleh Tuhan sendiri. Pengetahuan ini tidak dapat ditangkap melalui pengajaran biasa. Ia dapat diperoleh hanya dengan cara menyerahkan diri kepada kehendak Tuhan sebagai yang terwujud dalam al-Qur’an. Begitu seseorang condong hatinya pada al-Qur’an, maka al-Qur’an pun menyerahkan dirinya. Sachiko Murata mengutip pernyataan Rumi (1273 M) dalam *Mathnawi* yang membandingkan al-Qur’an dengan seorang mempelai wanita (*‘arusy*), orang menyangka dia menganggap wanita itu menyerah pada kehendak istrinya. Ternyata justru kebalikannya: yang dimaksudkannya adalah bahwa suami itu harus menyerah pada kehendak istrinya. Hanya dengan menyerahkan diri pada orang lain sajalah kata Rumi, maka seseorang dapat meraih nilai bagi penyerahan diri orang lain itu [Sachiko Murata 1996, 300-301]. Khalifah ‘Umar yang terkenal karena kekerasan dan kehebatan cara pandangnya, mengatakan bahwa seorang suami harus menjadi seorang anak dihadapan istrinya [Abu Hamid Al-Ghazali 2005, 29].

Para praktisi takwil dalam melihat hubungan antara Tuhan, alam dan manusia, ketika membaca al-Qur’an, selalu berupaya dan berharap akan membuktikan bahwa ayat yang seolah-olah mengacu pada dunia “di luar sana” mempunyai makna lain yang lebih dalam, yang mengacu pada dunia “di sini.” Bagi seorang sufi, ayat-ayat al-Qur’an, bagaimana pun juga, adalah “tanda-tanda” Tuhan, sebagaimana gejala-gejala alam dan jiwa adalah juga tanda-tanda Tuhan. Setiap ayat yang menyebutkan suatu fenomena memberikan pada fenomena itu suatu nilai linguistik yang mengkaitkannya dengan Tuhan. Hal itu adalah suatu tanda, kata yang mengacu padanya adalah sebuah tanda, dan pemahaman kita tentang kata yang terucap adalah suatu tanda yang dimungkinkan oleh adanya tanda itu sendiri di dalam diri kita. Pernyataan ini mengacu pada diktum al-Qur’an pada Q.S. Fushshilat [41]: 53. Oleh karena itu, al-Dzahabi memberikan pengertian bahwa tafsir sufistik adalah menjelaskan makna ayat-ayat al-Qur’an dari sudut esoterik atau berdasarkan isyarat-isyarat tersirat yang tampak oleh seorang sufi dalam *suluknya* [Al-Dzahabi 2003, 261].

Secara etimologis, kata batin berarti “sesuatu yang dikandung oleh sesuatu” (*ma yujad dakhil al-Sya’i*). Jika dihubungkan dengan teks, batin berarti makna yang tersembunyi (*al-Khafī*), rahasia (*al-Sirriy*), dalam (*al-‘Amiq*), tertutup (*al-Masthur*), tersembunyi dari selain para ahli (*al-makhtum ‘an ghair ahlih*) [Adil Al-Awa 1986, 175]. Dalam kesusastraan Arab, kata batin juga digunakan dalam konteks *kinayah* (antonomasia) [Al-Awa, 178]. Segala bentuk penafsiran yang berupaya menggali makna batin al-Qur’an inilah yang penulis maksudkan dengan istilah tafsir esoterik di atas.

Menarik menyimak apa yang sedang diungkapkan ini, penulis kutipkan pendapat al-Jurjani (w. 816/1413) yang telah menulis di dalam kamus istilahnya yang terkenal, *Kitab al-Ta'rifat*, menyatakan hubungan makna tafsir dan takwil sebagai berikut:

*Takwil pada asalnya bermakna kembali. Sedangkan secara syara' ia bermakna memalingkan lafadh dari maknanya yang zahir kepada makna yang mungkin terkandung di dalamnya, apabila makna yang mungkin itu sesuai dengan (pesan) Kitab dan Sunnah. Contohnya seperti firman Allah "Dia mengeluarkan yang hidup dari yang mati" (QS. Yunus [10]: 31), apabila yang dimaksudkan di situ adalah mengeluarkan burung dari telur, maka itulah tafsir. Tetapi apabila yang dimaksudkan di situ adalah mengeluarkan orang yang beriman dari orang kafir, atau orang berilmu dari orang yang bodoh, maka itulah takwil [Abu al-Hasan 'Ali Ibn Muhammad Ibn 'Ali al-Husain Al-Jurjani 2003, 54].*

Dari uraian di atas jelaslah bahwa takwil itu lebih dalam daripada tafsir, dan tafsir itu berdasarkan kepada makna teks ayat-ayat al-Qur'an. Tafsir merupakan pemahaman harfiah terhadap teks, yang menumpukan perhatian pada ungkapan lahir atau formal penuturan. Oleh karena itu, ia dapat disebut sebagai *exoteric exegete*, yang proses kerjanya bergantung pada kerja rasional akal (*nazhary*). Sedangkan takwil adalah bentuk lebih intensif dari tafsir. Tujuannya ialah menyingkap makna simbolis atau makna batin teks sehingga dapat disebut sebagai *esoteric exegete*. Walaupun ada perbedaan pendapat dikalangan para ulama mengenai makna *tafsir* dan *ta'wil* [Abdul Hadi W.M 2014, 153]. Namun mereka tidak pernah mempersoalkan teks al-Qur'an sebagai Kalam Allah.

Dalam bukunya "*Haqiqa and Shari'ah in Islam*," Rene Guenon menyatakan tentang terdapatnya pola hubungan organik antara aspek esoterik dan eksoterik ajaran Islam. Dimana syariah diumpamakan seperti cangkang (*the shell*) dan hakikat seperti isinya (*the kernel*). Masih menurut Guenon, syariat merupakan jalan umum yang harus dilalui oleh siapapun tak terkecuali oleh para sufi. Visi ini menegaskan sebuah fakta bahwa syariat merupakan jalan pasti sebagai panduan utama dalam menapaki perjalanan spiritual. Orang yang tidak mengindahkan hukum eksterior, dikhawatirkan akan menyimpang dan sesat. Mereka (yang tidak mengindahkan syariah) tidak hanya akan gagal dalam mencapai inti hakikat (*the center*), akan tetapi juga mereka akan menjauhkan diri dari hakikat itu sendiri [Rene Guenon 2006, 96-100].

Salleh Yapar lebih jauh mengatakan bahwa takwil dalam proses kerjanya melibatkan masalah bagaimana seorang pembaca sampai pada "peristiwa kejiwaan" pengarang yang menyebabkan simbol-simbol dalam sastra berkembang dalam pikirannya pula. Atau masalah bagaimana secara intuitif seorang pembaca dapat merasakan pengalaman keruhanian seperti yang telah dicapai oleh pengarang. Pembacaan demikian merupakan peristiwa kejiwaan yang dibangun dengan imajinasi dan intuisi intelektual, bukan semata melalui proses rasional [Md. Salleh Yaapar 2000].

Tafsir sufi menempatkan pengalaman spiritual bacaan al-Qur'an sebagai dasar untuk menerjemahkan al-Qur'an ke dalam terma-terma sufi yang khas dan kompleks dengan subyektifitas yang tinggi. Para sufi menempatkan al-Qur'an sebagai wirid atau sarana spiritual, dan makna spiritualnya terpusat pada masing-masing subyek yang membacanya. Berdasarkan metode ini, karenanya pengalaman intuitif membaca al-Qur'an itulah dasar pemaknaan al-Qur'an yang sesungguhnya.

Atas dasar narasi tersebut, dapat dipandang bahwa sesungguhnya umat Islam mempunyai kebebasan dan kesempatan luas untuk mengoptimalkan pemahamannya seputar al-Qur'an, paralel dengan kapasitas intelektual dan spiritualnya, yang betapa pun ada batasnya, namun batas yang demikian tak bisa diamati secara kongkrit. Banyak jalan yang bisa didekati oleh manusia untuk menjalankan eksplorasi guna memahami segi kebenaran Tuhan yang Maha Mutlak yang tidak terbatas.

Pengetahuan mengenai sejarah dan perkembangan interpretasi esoterik, ada beberapa literatur yang bisa dijadikan acuan. Antara lain adalah yang ditulis oleh Muhammad Husain Al-Dzahabi (w. 1977 M), ‘Abd al-Tawwab ‘Abd al-Hadi [Abdul Tawwab Abdul Hadi 1986], dan ‘Abd al-Rahman H<sub>abil</sub> [‘Abd al-Rahman H<sub>abil</sub> 2002, 32]. Dari ketiga literatur di atas yang ditulis oleh penulis terakhir lebih sistematis, oleh karena itu digunakan kerangka pembagian dalam penelitian ini. Al-Dzahabi dan Hadi sama-sama menyinggung perkembangan tafsir di antara para sufi, filsuf, dan teolog – terutama dari Syi’ah, tetapi mereka tidak ditempatkan dalam kerangka kronologis, tidak seperti yang dilakukan H<sub>abil</sub>. H<sub>abil</sub> membagi sejarah dan perkembangan interpretasi esoterik menjadi lima periode berikut: (1) periode paling awal, ketika semua akar tradisi dapat ditemukan; (2) periode yang bertepatan dengan saat tafsiran awal sufi ditulis; (3) periode Syi’ah dua belas Imam, ketika pusat tafsir esoterik Al-Qur’an pindah ke Persia; (4) periode komentar-komentar Sufi klasik yang agung; dan (5) periode sekarang.

Periodisasi yang dilakukan H<sub>abil</sub> adalah berdasarkan pada abad dan perkembangan tafsir mulai dari zaman Nabi dan sahabat ketika tidak ada kodifikasi tafsir sampai perkembangan tafsir yang dipecah berdasarkan mazhab tertentu. Periode pertama, misalnya, dimulai pada abad I - III. Pada saat itu penafsiran belum dikodifikasi, bahkan sebagai ilmu itu sendiri tafsir belum muncul. Periode kedua dimulai dari abad III - VII H. Pada periode ini telah muncul tafsir (interpretasi) sebagai ilmu tersendiri. Kodifikasi sudah ada, dan dalam perkembangan selanjutnya kodifikasi Tafsir dipisahkan dari hadits. Dalam periode ini pula, Tafsir sebagai disiplin ilmu sudah masuk kepada aliran-aliran yang berkembang [Rosihon Anwar 2004]. Begitu pula pada periode ketiga (abad VIII - X H), keempat (abad XI - XIII H), dan kelima (abad XIV H. sampai sekarang).

### **Contoh Esoterisme Tafsir dalam Pemahaman Al-Qur’an**

Dalam diskursus tentang teks, mafhum dibahas bahwa teks tidak bisa berbicara dengan sendirinya. Al-Qur’an tidak bisa berbicara sendiri atas nama Tuhan, tanpa adanya peran pembaca yang membunyikannya. ‘Ali ibn Abi Thalib pernah berkata, al-Qur’an tulisan yang tertera diantara dua mushaf, tidak bisa berbicara, karena yang berbicara manusia sebagai pembacanya. Teks al-Qur’an tidak bisa hadir sebagai sesuatu yang bermakna bagi manusia tanpa kehadiran seorang perantara atau penafsir.

Masih terkait pada hal-hal yang bisa berubah dalam tafsir al-Qur’an, sebagai penerima wahyu, Nabi Muhammad Saw., sendiri adalah seorang hidup dalam konteks sosial. Beliau tidak terisolasi dari konteks. Menurut Hasan Hanafi, wahyu bukanlah sesuatu yang berada di luar konteks yang kokoh tak berubah, melainkan berada dalam konteks yang mengalami perubahan demi perubahan. Namun, al-Qur’an yang hadir dipangkuan umat Islam tidak disertai rekaman konteksnya. Konteks tidak ikut masuk dalam susunan mushaf al-Qur’an. Namun meskipun konteks itu tidak masuk dalam susunan mushaf, tafsir adalah wahana yang dapat dijadikan media menghadirkan dan mengkomunikasikan konteks tersebut.

Dalam rangka menggali konteks tersebutlah kaum batiniyah mengkontestasikan kepiawaiannya dalam memahami al-Qur’an. Masing-masing ingin menampakkan kepiawaiannya dalam memberikan pemaknaan terhadap ayat suci. Sebagai contoh, teori *hulul* yang diprakarsai oleh al-Hallaj w. 922 M), untuk menguatkan penafsiran sufi-nazhari, pemaknaan tentang perintah Allah agar bersujud kepada Adam (Q.S. al-Baqarah [2]: 34) dimaknai sebagai isyarat tentang *Manunggaling kawulo Gusti* [Mustaqim, 33]. Ayat ini dipahami bahwa Tuhan telah menyatu dengan hamba-Nya, maka sujud kepada Adam berarti sujud kepada Tuhan. Mayoritas ulama mengkritik pendapat ini, sebab makna sujud pada ayat ini tidak dimaknai menyembah, akan tetapi penghormatan [Muhammad Quraish Shihab 1997, 152]. Shalih Darat (w. 1903) sendiri

memaknai isyarat “sujud” pada ayat ini menjadi tiga, pertama; sujudnya malaikat karena tabiat dan ruhaniannya. Disebabkan karena memuliakan tabiat tersebutlah malaikat bersujud, sebab menuruti perintah dan hukum Allah. Kedua; sujudnya malaikat karena hormat (*ta'zhim*) dan memuliakan khalifah Allah (Adam). Sebab Allah telah *tajalli* [Mustafa Zahri 2010, 245] atas diri Adam. Maka sujud kepada Adam berarti sujud kepada Allah. Ketiga; sujudnya malaikat karena Adam. Argumentasi yang ketiga ini karena ibadah dan ketaatan malaikat itu tidak mewajibkan adanya pahala dan naiknya kedudukan mereka [Muhammad Shalih ibn 'Umar Al-Samarani 1894, 117]. Manfaat (faidah) yang bisa dipahami dari ayat ini menurut Shalih Darat, bagi manusia bahwa ketaatan dan ibadah yang dilakukan akan kembali kepada manusia juga, bukan kepada Allah, sebab Allah Mahakaya.

Jika melihat kenyataan di atas, jelas bahwa tafsir *sufi isyari* tidak menegaskan makna zahir ayat, tidak pula beranggapan bahwa apa yang ditafsirkannya itu sudah mencakup segala yang terkandung dalam makna ayat [Faudah 250]. Tafsir sufi ishari dibina atas dasar *riyadhah* keruhanian, yang telah ditetapkan oleh sang mufasir sufi bagi dirinya sendiri, yang dengannya ia sampai pada suatu keadaan yang bisa menerima isyarat-isyarat dan kelimpahan-kelimpahan (*al-fayd*) Ilahi. Menurut Mustaqim tafsir sufi ishari itu merupakan bentuk moderasi penafsiran (*wasathiyah*), sebagai antitesa atas konflik episteme yang dibangun oleh kaum literalis-formal dan kaum *sufi-bathiniyah* [Mustaqim, 34]. Faksi pertama cenderung menolak makna literalnya untuk mempertahankan makna batin, sedang faksi kedua menonjolkan makna zahirnya. Keberadaan nalar sufi ishari justru menengahi konflik episteme kedua kubu di atas. Epistemologi nalar Sufi ishari tetap menganggap penting dan perlu mempertahankan makna zahir atas ayat al-Qur'an, namun kemudian sang sufi beranjak menuju makna batin ayat. Makna batin yang masih terhubung dengan semantik-alegoris dengan makna zahir inilah yang disebut dengan dimensi ishari (esoterik). Tafsir sufi ini telah memberikan ruang pemahaman bahwa al-Qur'an memiliki makna yang lebih dalam yang hanya bisa diungkap oleh mereka yang menapaki jalan makrifat (*gnosis*) [Farid Esack 2002, 134].

### Esoterisme Keimanan

Surah al-Baqarah ayat 3 menjelaskan tentang petunjuk al-Qur'an bagi orang yang bertakwa, yakni mereka yang beriman kepada Allah Swt. Shalih Darat dalam konteks ini menafsirkan. Arti mengimani yang ghaib itu dengan menyakini sesuatu yang samar-samar wujudnya, seperti hari kiamat, alam barzakh, alam kubur, soal kubur, mencekamnya *mahshar*, *shirath* dan *hisab*... makna mendirikan salat itu dengan kemauan menegakkan salat lima waktu, serta *adab salat*, *zahir*, *batin* dengan cukup syarat dan rukunnya, dengan menunaikan hak-haknya *salat*, seperti menghadirkan *khusyu'*, *tawadhu'*, *haibah* dan *khauf*. Dengan niat yang benar dan ikhlas... artinya menafkahkan rizki adalah dengan mengeluarkan bagian hartanya dalam zakat, atau nafkah keluarga, baik nafkah wajib atau nafkah sunnah, jangan pelit (kumat) karena pelit itu menjadi musuhnya Allah Swt [Muhammad Shalih ibn 'Umar Al-Samarani 1894, 34]. mengimani yang gaib menurut Salih Darat adalah dengan meneguhkan dan mematuhi perjanjian pada alam gaib (sewaktu di dunia) dan pada alam *hudhur* (sewaktu di alam arwah) pada perjanjian primordial (Q.S. al-A'raf [7]: 172). Pada kedua alam ini manusia mematuhi dan memperhatikan keimanan kepada Allah selamanya. Manifestasi keimanan itu berwujud kesadaran bahwa Tuhan Mahahadir bersama kita di mana pun kita berada. Bahkan lebih dekat dari urat nadi kita sendiri. Iman yang disertai kesadaran akan hadirnya Tuhan itulah salah satu tingkatan keimanan [Al-Samarani, 34].

Berikutnya, bersihnya hati dari sifat jasmaniyah dan nafsaniyah dengan nur Allah. Kemudian Salih Darat melanjutkan penjelasannya tentang orang-orang yang beriman.

Menurutnya, orang yang beriman akan tetap beriman sekalipun di saat tidak ada orang yang melihatnya, berbeda dengan sifat keimanan orang munafik yang hanya beriman ketika ada orang lain di sisi mereka [Al-Samarani, 59]. Bagi Salih Darat, dalam hukum syariat tidak diperbolehkan adanya unsur kemunafikan atau sifat mendua atas sebuah kebenaran. Sebagaimana yang digambarkan dalam surah al-Baqarah [2]: 14. Dan bila mereka berjumpa dengan orang-orang yang beriman, mereka mengatakan: "Kami telah beriman". Dan bila mereka kembali kepada syaitan-syaitan mereka, mereka mengatakan: "Sesungguhnya kami sependirian dengan kamu, kami hanyalah berolok-olok". (Q.S. al-Baqarah [2]: 14)

Salih Darat dalam kitab *Majmu'ah al-Syari'ah* menuturkan, wajib atas semua orang beriman menunaikan zakat, maka hakikatnya tidak sempurna syahadat dan salat selagi hatinya masih cinta (*demen*) dunia dan cinta (*demen*) hawa nafsu. Salih Darat menegaskan bahwa mengeluarkan harta zakat bagian dari kesempurnaan ikrar *syahadat* dan penegakkan salat. Sementara harta sisi luar dari keimanan. Agar seseorang tidak mencintai dunia secara berlebihan, maka Salih Darat mewajibkan setiap mukmin agar bersikap zuhud yakni menghindari (*sengit*) dunia dan membuang dunia dan menekan hawa nafsu. Sebab keinginan nafsu itu selalu mengharapakan seseorang senantiasa mencari harta dunia dan menyimpan harta [Muhammad Salih ibn 'Umar Al-Samarani, 59]. Orientasi di mana Tuhan di nomor duakan itu sama dengan menjadikan obyek dunia sebagai tandingan (*andad*) (Q.S. al-Baqarah [2]:22), فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أُندَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ (janganlah kamu mengadakan sekutu-sekutu bagi Allah, padahal kamu mengetahui). Melalui ayat ini, Salih Darat memahami agar setiap orang mukmin tidak memiliki perasaan senang dengan wujud dunia serta semua keindahannya dan merasa susah dengan sunyinya dari sandang pangan yang bisa memalingkan perhatiannya dari Tuhan. Sikap-sikap seperti itu menurut Salih Darat, dapat berarti menyembah pada makhluk-Nya. Sebab menurut kaidah ahli makrifat; setiap yang dicintai (*mahbub*) itu itulah yang dituju (*mathlub*), dan setiap yang dituju (*mathlub*) itulah yang dikehendaki (*maqshud*), sementara setiap yang dikehendaki (*maqshud*) itulah yang disembah (*ma'bud*), dan pada setiap yang disembah (*ma'bud*) itulah Tuhan (*ilah*) [Al-Samarani, 70].

Ayat di atas (Q.S. al-Baqarah [2]:3) sebenarnya sedang menjelaskan beberapa ciri dari orang yang bertakwa (*muttaqin*). Makna *muttaqin* dalam akhir ayat kedua pada awal surah al-Baqarah di atas, menurut Salih Darat sedikitnya mempunyai tiga makna. Pertama, *muttaqin* bermakna menjauhi syirik dan menjauhi dosa yang menyebabkan seseorang langgeng di dalam neraka. Kedua, makna *muttaqin* berarti menjauhi kemaksiatan dan melaksanakan ketaatan zahir dan batin. Ketiga, *muttaqin* bermakna membersihkan hati dan *sirr* dari hal-hal yang bisa memalingkan (menjauhi) diri dari Allah. Menurut Salih Darat itulah ketaqwaan yang hakiki. Selanjutnya masih dalam penjelasan arti takwa, Salih Darat membagi obyek orang yang bertakwa pada tiga tingkatan, pertama, takwanya orang biasa (*awam*), kedua takwa orang khusus (*hash*), dan ketiga, takwanya orang *akhash al-khawash*. Takwanya orang *awam* hanya mencapai dimensi Islam dan iman, sementara takwanya orang *hash* akan memperoleh dimensi *yaqin* dan *ihsan*, sedangkan takwanya *akhash al-khawash* pengalaman dan penghayatan beragamanya sampai pada dimensi *musyahadah* [Habib 'Abd Allah ibn 'Alawi Al-Haddad 1993, 33, 79] *al-a'yan, fana 'an nafsih bi rabbih* [Al-Samarani, 32].

Aktualisasi yang paling final dari kesadaran bertawhid seorang mukmin dalam pandangan Salih Darat tidak hanya menegaskan sekutu bagi Allah, akan tetapi juga membakar atau leburnya semua realitas dari kesadarannya, sehingga yang benar-benar tersaksikan hanyalah Allah semata (*musyahadah al-a'yan*), sementara semesta hanyalah bayangan dari manifestasi-Nya. Diri seorang sufi kemudian hilang atau lebur diri dalam kehadiran Allah (*fana 'an nafsih bi rabbih*).

Beriman kepada Allah bagi Salih Darat, sebenarnya hakikat iman itu karena cahaya Allah (*nur Allah*), yang sudah diberikan kepada hati para umat. Dengan cahaya Allah tersebut, seseorang dapat beriman kepada-Nya dan iman kepada hari Akhir. Lebih lanjut, sebagai tanda atau alamat yang paling bisa dikenali jika ciri-ciri hatinya seseorang telah mendapatkan cahaya Allah (*nur Allah*), adalah berupa kesesuaian atau kecocokan (*muthabiq*) antara ucapannya tentang Iman kepada Allah dan hatinya.

Keimanan yang dikonstruksikan dari kalimat tawhid membawa konsekwensi umum yang disepakati para ulama bahwa inti ajaran Islam adalah keyakinan bahwa Allah itu Esa dalam diri-Nya. Dialah Zat yang *Wajib al-Wujud*. Semua wujud selain diri-Nya adalah manifestasi dari wujud-Nya.

Tawhid *wajib al-wujud* mengesakan Tuhan dalam realitas eksistensi sebagai satunya-satunya *wajib al-wujud*, konsepsi ini merupakan pilar pemisah di antara agama-agama yang ada. Dan untuk memahami secara benar konsepsi suatu agama harus dimulai dari sudut tinjauan agama tersebut terhadap zat suci Tuhan, apakah menurut agama itu Tuhan adalah Esa? Ataupun menurut ia Tuhan tidak Esa, tapi ia menganut konsep dualisme atau politeisme. Agama Islam dalam hal ini merupakan pimpinan agama Tawhid (*monoteisme*), sebab di dalam agama ini pemikiran tawhid sangat mengkristal dan merupakan prinsip pertama dan utama dalam agama tersebut, serta untuk menjadi muslim (pengikut agama Islam) haruslah terlebih dahulu meyakini secara argumentatif konsepsi tawhid yang ada dalam pandangan agama Islam.

Untuk membuktikan keesaan *wajib al-wujud* dapat digunakan argumen *shiddiqin*, suatu argumen filosofis yang dalam pembuktian eksistensi Tuhan. Dengan bantuan argumen *shiddiqin*, tawhid *wajib al-wujud* dapat dibuktikan sebagai berikut: *Wujud* (wujud dalam konsep filsafat bukan hanya realitas akal, tetapi juga realitas di luar akal) mempunyai satu tingkatan di antara tingkatan-tingkatannya yang tidak ada lagi kemungkinan lebih sempurna dari tingkatan itu (konsep gradasi wujud), yakni kesempurnaannya tidak terbatas dan tidak terhingga. Wujud yang demikian ini tidak dapat menerima kejamakan, sebab sifat jamak melazimkan kekurangan, sedangkan wujud tersebut memiliki kesempurnaan yang tidak terhingga. Jika diasumsikan wujud tersebut adalah jamak, maka akan melazimkan bahwa masing-masing dari wujud tersebut mempunyai kesempurnaan aktual di mana yang lainnya tidak memilikinya, yakni masing-masing wujud tersebut mempunyai kesempurnaan terbatas, padahal kesempurnaannya harus tidak terbatas. Konklusinya bahwa wujud yang tingkatannya paling sempurna, dimana tidak ada lagi kemungkinan yang lebih sempurna darinya (wujud demikian ini sesuai *burhan shiddiqin* adalah *wajib al-wujud*) terbatas hanya satu wujud dan tidak mungkin jamak. Oleh sebab itu, maka segala bentuk penyembahan hanya ditujukan kepada-Nya. Eksistensinya dituangkan melalui firman-Nya, yang artinya:

“Allah, tidak ada Tuhan (yang berhak disembah) melainkan Dia Yang Hidup kekal lagi terus menerus mengurus (makhluk-Nya); tidak mengantuk dan tidak tidur. Kepunyaan-Nya apa yang di langit dan di bumi. Tiada yang dapat memberi syafa'at di sisi Allah tanpa izin-Nya? Allah mengetahui apa-apa yang di hadapan mereka dan di belakang mereka, dan mereka tidak mengetahui apa-apa dari ilmu Allah melainkan apa yang dikehendaki-Nya. Kursi Allah meliputi langit dan bumi. Dan Allah tidak merasa berat memelihara keduanya, dan Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar”. (Q.S al-Baqarah: 255)

Melalui penafsiran ayat di atas, Salih Darat mengatakan bahwa Allah adalah Zat yang *Wajib al-Wujud*, eksistensinya langgeng, hidup dan ada. Yang dimintai pertolongan dan ampunan. Tak ada sesuatu pun yang bisa memberi syafaat tanpa seizin-Nya. Yakni izin dari Allah untuk memberikan syafaat kepada para nabi dan rasul. Sifat-Nya juga yang Maha Mengetahui semua perkara dunia maupun perkara akhirat. Dialah

Allah Zat Yang Maha Luhur lagi Maha Agung, yakni yang berkuasa penuh (*murbowaseso*) atas para makhluk [Al-Samarani, 483].

Salih Darat kemudian memerinci tentang makna “kursi” berdasarkan riwayat Ibn ‘Abbas ra. antara lain bermakna ‘*Arsy al-Azhim, Ism al-A’zham, Ilmu Allah, dan Penguasa* [Al-Samarani, 485]. Dalam hal ini Salih Darat memberikan catatan khusus tentang takwil kepada umat Islam yang mengerti agama dan memahami lafaz al-Qur’an dan hadith. Menurutnya ayat ini wajib dimaknai menurut tafsiran Rasulullah saw, para sahabat dan *salaf al-salih*. Boleh mentakwil ayat al-Qur’an dengan makna esoteriknya menurut Salih Darat hanya bagi mereka yang telah mencapai *kashf* yang *muhaqqiq* dan telah mencapai *asrar al-tanzil* dan *haqiqah al-ta’wil* di mana yang bersangkutan tetap harus mempertahankan makna aslinya yang *zahir*. Seperti kata *jannah, nar, mizan, hur al-iin, qushur, ‘arsy, kursi, shirath, qamar, layl, nahar* dan lain-lain. Semua kata tersebut lanjut Salih Darat hendaklah tidak dirusak, apalagi di takwil makna hakekatnya [Al-Samarani, 485].

Salah satu yang menjadi asumsi dasar kenapa kata-kata tersebut tidak boleh ditakwil adalah karena Allah Swt. tidak menciptakan makhluk-Nya dalam gambaran (*shurah*) yakni ‘*alam zahir* melainkan Ia juga menciptakan *mithal* (prototipe)nya di ‘*alam ma’nawi*. Dan Allah tidak menciptakan makhluk-Nya di ‘*alam ma’nawi* melainkan telah diciptakan juga hakekatnya di ‘*alam al-Haq*, yaitu ‘*alam al-Ghaib*. Dan tidaklah Allah menciptakan kedua alam tersebut, melainkan Allah mempunyai keduanya; *mithal* dan contohnya (*shurah/zahir*) di dalam ‘*alam al-insani*. Oleh karena itu Salih Darat mengajak pembaca tafsirnya agar memahami jalan pikirannya tentang hal tersebut. Salih Darat kemudian menurunkannya dengan contoh yang lebih sederhana. Kata ‘*arsy* dalam ‘*alam al-insani* itu adalah *qalbu*. Karena *qalbu* itu tempat bersemayamnya *al-ruh*. Perumpamaan *al-kursi* itu adalah *sirr al-insani* [Al-Samarani, 485]. Sang pengarang ingin menjelaskan persoalan ini lebih lanjut ketika akan menjelaskan Q.S. al-Rahman [55]: 4 namun sebagaimana diketahui tafsirnya hanya sampai juz ke enam yakni surah al-Nisa’.

Ketawhidan dan esoterisme keimanan yang benar menurut Salih Darat adalah sikap hidup yang hanya menomori Tuhan Allah sebagai zat yang wajib disembah dan ditaati, yang memberikan kasih sayang-Nya kepada orang mukmin dan kafir sekalipun. *Dan Tuhanmu adalah Tuhan Yang Maha Esa; tidak ada Tuhan melainkan Dia Yang Maha Pemurah lagi Maha Penyayang.* (Q.S. al-Baqarah [2]: 163). Ini berbeda dengan orang-orang kafir Quraisy yang mempunyai berhala mencapai tiga ratus enam puluh buah. Seorang ahli hakekat berkata: “Makna Allah Yang Maha Esa adalah peniadaan bagian dari Zat, hak dan sifat-Nya dari penyerupaan dengan lainnya; peniadaan sekutu yang membantu perbuatan dan ciptaan-Nya [Al-Samarani, 299].

Dari sini terlihat bahwa Salih Darat secara konsisten berpegang pada kaidah kebahasaan dan juga prinsip-prinsip penafsiran yang telah ditetapkan oleh para ulama seperti ‘Ayn al-Qudat al-Hamadhani dan kriteria yang ditetapkan oleh Muhammad Husein al-Dhahabi. Antara lain penafsirannya tidak berlawanan dengan makna *zahir* ayat; tidak berlawanan dengan syari’at dan akal sehat, didukung dalil *naqli* dan argumentasi rasional (dalil ‘*aqli*); dan Salih Darat sendiri tidak mengklaim bahwa penafsiran sufistiknya adalah yang dimaksudkan oleh ayat. Ia juga seorang yang konsisten menggunakan riwayat-riwayat dari nabi saw, dan para sahabat serta tabiin. Sepertinya ia juga tidak ingin didikte oleh kedangkalan pengetahuannya atau subyektivitasnya, yang pada akhirnya dapat menghilangkan makna ayat yang sesuai dengan prakonsepsinya. Penafsirannya tentang makna “kursi” pada ayat dia atas sangat jelas menunjukkan sikapnya yang tidak ceroboh. Teori bahwa semua penakwil adalah penafsir, dan tidak semua penafsir adalah penakwil bisa ditemukan pada sosok pribadi seorang Salih Darat.

Menurut Imam al-Qushayiri (w. 1074 M), tawhid ada tiga macam, pertama, tawhid Allah untuk Allah, yaitu mengetahui bahwa Allah itu Esa. Kedua, mengesakan Allah untuk makhluk, yaitu keputusan Allah bahwa seorang hamba adalah yang mengesakan-Nya dan Allah menciptakannya sebagai hamba yang mempunyai tawhid. Ketiga, tawhid makhluk untuk Allah, yaitu seorang hamba yang mengetahui bahwa Allah adalah Esa. Dia memutuskan sekaligus menyampaikan bahwa Allah itu Esa [Abu al-Qasim 'Abd al-Karim ibn Hawazan al-Naisaburi Al-Qusyairi, 445]. Uraian ini menurut Imam al-Qushayiri adalah merupakan penjelasan yang paling singkat tentang makna tawhid.

Uraian singkat di atas jelas menunjukkan bahwa tasawuf tidak bisa dipisahkan dari keseluruhan ajaran agama. Sebuah disiplin yang lebih berurusan dengan masalah-masalah inti (*batin*), maka ia juga berarti merupakan inti keagamaan (religiusitas) yang bersifat esoteris. Dari sudut ini maka tasawuf sebagai ilmu tidak lain adalah penjabaran secara nalar (*nazhar*) atau secara epistemologis tentang apa sebenarnya makna ketakwaan. Religiusitas yang dilahirkan dari kesadaran batin oleh sufi (*salik*) telah ikut menyemai tingkah laku lahiriah yang penuh dengan budi luhur (*al-akhlaq al-karimah*) yang melandasi bangunan masyarakat muslim secara keseluruhan. Kesadaran sang *salik* akan hukum wajib, bagi orang mukmin *shadiq* [Abu al-Qasim 'Abd al-Karim Hawazin Al-Qusyairi 2001, 210], agar menyandarkan semua amal ibadah hanya untuk Allah Swt. semata, mengandung makna jangan sesekali berpegangan pada selain Allah Swt., sebab ibadah seseorang itu tidak bisa di handalkan. Artinya jangan punya keyakinan (*i'tiqad*) bahwa amal itu bisa menjadi sebab dimasukkannya ke surga dan menyelamatkan dari neraka [Muhammad Salih Darat 2017, 2].

Penting juga untuk dinyatakan di sini dalam pemahaman esoterisme keagamaan. Keterkaitan dan kesesuaian antara ketakwaan dan akhlak mulia itu sejajar dengan keterkaitan antara iman dan amal saleh, antara hubungan vertikal dengan Tuhan (*ḥabl min Allah*) dan hubungan horizontal dengan manusia (*ḥabl min al-nas*), antara *takbir* dalam permulaan salat, sebagai tanda dimulainya seorang mengadakan hubungan dengan Tuhan dan *taslim* dalam akhir salat, sebagai tanda dimulainya hubungan baik antara sesama manusia, bahkan sesama makhluk, bahkan antara salat itu sendiri (sebagai suatu bentuk hubungan dengan Allah) dengan zakat (sebagai suatu bentuk hubungan kemanusiaan).

## KESIMPULAN

Esoterisme penafsiran dalam pemahaman al-Qur'an yang dilakukan oleh para pakar tasawwuf merupakan hasil dari pengalam *kashf* yang selalu berusaha mempertemukan aspek formalitas dalam memahami teks dengan aspek esensialnya. Pengalaman tersebut didapatkan dengan cara pancaran (*fayd*) setelah melalui upaya oleh penyucian batin (*riyadhah*). Keduanya bukan sesuatu yang terpisahkan, melainkan menjadi satu kesatuan utuh dan signifikan dalam proses pemaknaan teks. Antara pemaknaan esoterik dengan eksoterik diibaratkan bagaikan telur dengan cangkangnya, atau bagaikan sari kelapa (santan) dengan tempurungnya. Pemaknaan teks yang terjebak dalam ranah eksoterik hanya akan menjadikan pemaknaan yang kering. Justru pemaknaan esoterisme dalam al-Qur'an merupakan kelanjutan makna yang lebih memberikan daya hidup dan kebermaknaan (signifikansi).



## DAFTAR PUSTAKA

- Al-Awa, Adil. *Bathin-Zhahir*. Edited by Maan Ziyadah. *Al-Maushu'ah Al-Falsafiyah Al-'Arabiyyah*. 1st ed. Saudi Arabia: Ma'had Al-Inma' Al-'Arabi, 1986.
- Al-Dzahabi, Muhammad Husein. *Al-Tafsir Wa Al-Mufasssirun*. Vol. 2. Kairo: Maktabah Wahbah, 2003.
- . *Al-Tafsir Wa Al-Mufasssirun*. Vol. 1 Kairo: Maktabah Wahbah, 2003.
- Al-Ghazali, Abu Hamid. *Al-Munqid Min Al-Dalal*. Beirut: Al-Maktabah al-'Ashriyyah, 2001.
- . *Ihya' Ulum Al-Din*. Vol. I. Beirut: Dar Ibn Hazm, 2005.
- Al-Haddad, Habib 'Abd Allah ibn 'Alawi. *Nafais Al-Uluwiyyah Fi Masa'il Al-Shufiyyah*. Yaman: Dar al-Hawi, 1993.
- Al-Jilani, 'Abd al-Qadir. *Sirr Al-Asrar Wa Mazhhar Al-Anwar Fi Ma Yahtaju Ilayhi Al-Abrar*. Kairo: Maktabah Umm al-Qura, 2013.
- Al-Jurjani, Abu al-Hasan 'Ali Ibn Muhammad Ibn 'Ali al-Husain. *Al-Ta'rifat*. II. Beirut, Libanon: Dar al-Kitub al-'Ilmiah, 2003.
- Al-Qusyairi, Abu al-Qasim 'Abd al-Karim Hawazin. *Al-Risalah Al-Qusyairiyyah*. 1st ed. Libanon: Al-Maktabah al-'As}riyyah, 2001.
- Al-Shabuni, Muhammad 'Ali. *Al-Thibyan Fi 'Ulum Al-Qur'an*. Damaskus: Maktabah al-Ghazali, 2006.
- Al-Salah, Taqi al-Din Ibn. *Al-Fatawa*. Kairo: Idarah Taba'ah al-Muniriyyah, 1348.
- Al-Samarani, Muhammad Salih ibn 'Umar. *Fayd Al-Rahman Fi Tarjamah Tafsir Kalam Malik Al-Dayyan*. Singapura: Haji Muhammad Amin, 1894.
- . *Majmu'ah Al-Syari'ah Al-Kafiyah Lil 'Awam*. Semarang: Karya Toha Putra, n.d.
- Al-Suyuthi, Abi Al-Fadal Jalal al-Din 'Abd al-Rahman Abi Bakar. *Al-Itqan Fi 'Ulum Al-Qur'an*. II. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995.
- Al-Thabari, Ibn Jarir. *Tarikh Al-Umam Wa Al-Mulk*. V. Kairo: Dar al-Ma'arif, n.d.
- Al-Zarqani, Muhammad 'Abd al-Azhim. *Manahil Al-'Irfan Fi 'Ulum Al-Qur'an*. II. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiah, 1990.
- Anwar, Rosihon. "Tafsir Esoterik Menurut Pandangan Al-Thabathaba'i." UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2004.
- Az-Zahabi, Muhammad Husein. *Al-Tafsir Wa Al-Mufasssirun*. Edited by III. IV. Kairo: Maktabah Wahbah, 2003.
- Darat, Muhammad Shaleh. *Syarh Al-Hikam*. 3rd ed. Bogor: Sahifa Publishing, 2017.
- Esack, Farid. *Al-Qur'an: A Short Introduction*. Oxford: Oneworld, 2002.
- Faudah, Mahmud Basuni. *Al-Tafsir Wa Manahijuh*. Kairo: Matba'ah al-Amanah, 1977.
- Guenon, Rene. "Haqiqa and Shari'a in Islam." In *In Sufism: Love and Wisdom*, edited by Foreword by Sayyed Hossein Nasr Jean-Louis Michon and Roger Gaetani. World Wisdom, Inc., 2006.
- Habil, 'Abd al-Rahman. "Tafsir-Tafsir Esoterik Tradisional Al-Qur'an." In *Ensiklopedi Temastis Spiritualitas Islam*, edited by Sayyid Husein Nasr, 1st ed., 32. Bandung: Mizan, 2002.
- Hadi, Abdul. *Hermeneutika Barat Dan Timur*. Jakarta: Sadra International Institute, 2014.
- Hadi, Abdul Tawwab Abdul. *Al-Ramziyyah Al-Shufiyyah Fi Al-Qur'an*. Edited by Afif Muhammad. Bandung: Pustaka, 1986.
- Hanafi, Hasan. *Dirasat Islamiyat*. Kairo: Maktabah Anglo al-Mishriyyah, n.d.
- Heer, Nicholas. "Abu Hamid Al-Ghazali's Esoteric Exegesis of the Koran." In *The Heritage of Sufism*, edited by Leonard Lewishon, I., 235. Oxford: Oneword

- Publication, 1999.
- Kaltner, John. *Introducing The Qur'an: For Today Readers*. Minneapolis: Fortress Press, 2011.
- Knysh., Alexander D. "Esoterik Kalam Tuhan: Sentralitas Al-Qur'an Dalam Sufisme." *Jurnal Kajian Al-Qur'an* 2, no. 1 (2007).
- Mahmud, 'Abd al-Qadir. *Al-Falsafah Al-Shufiyah Fi Al-Islam*. Beirut: Dar al-Fikr, 1996.
- Mukarromah, Oom. "Ittiḥad, Hulul Dan Wah}dat Al-Wujud." *Tazkiya* Vol. 16, no. 1 (2015): 129–42.
- Murata, Sachiko. *The Tao of Islam: Kitab Rujukan Tentang Relasi Gender Dalam Kosmologi Dan Teologi Islam*. Edited by Rahmani Astuti dan M.S. Nasrullah. I. Bandung: Mizan, 1996.
- Mustafa Zahri. *Kunci Memahami Ilmu Tasawuf*. Surabaya: Bina Ilmu, 2010.
- Mustaqim, Abdul. *Tafsir Jawa: Eksposisi Nalar Shufi-Isyari Kiai Sholeh Darat, Kajian Atas Surat Al-Fatihah Dalam Kitab Faidl Al-Rahman*. Yogyakarta: Idea Press, 2018.
- Putra, Ansusa. "Epistemologi Tafsir Sufi Perspektif Esoterik-Fenomenologi." *Ulul Albab; Jurnal Studi Islam* 19 (n.d.): 185–208. <https://doi.org/DOI:10.18860/ua.v19i2.5019>.
- Shihab, Muhammad Quraish. *Tafsir Al-Qur'an Al-Karim*. Bandung: Pustaka Hidayah, 1997.
- Suharto, Ugi. "Apakah Al-Qur'an Memerlukan Hermenutika?" *Islamia*. Jakarta, 2004.
- Yaapar, Md. Salleh. *Ziarah Ke Timur*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 2000.