



Pandangan Sahl al-Tustarī terhadap Al-Qur'an dalam *Tafsīr Al-Qur'ān al- 'Aẓīm*

Sahl al-Tustarī's Interpretation of the Qur'an in *Tafsīr al-Qur'ān al- 'Aẓīm*

Ahmad Ali Fikri & Yusuf Rahman

Abstract: *This article examines the views of Sahl al-Tustarī on the Qur'an. As the first Sufi Mufasir who writes a Sufi commentary of the Qur'an, al-Tustarī has laid down the principles of Sufistic interpretation of the Qur'an. This research is a library study that its data is based on written sources. The main source of this research is Tafsīr al-Qur'ān al- 'Aẓīm by Sahl al-Tustarī. The research approach used is a structural approach initiated by Robert Scholes with an interpretive and comparative framework. This paper shows that among al-Tustarī's views on the Qur'an which are important and the basis for his Sufistic interpretation is that the Qur'an is an Arabic holy book and has four levels of meaning; ẓāhir, bāṭin, ḥadd and maṭla'.*

Keywords: Sufi Interpretation; Sahl al-Tustarī; Assumptions about the Qur'an



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0);
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Abstrak: Artikel ini mengkaji tentang pandangan Sahl al-Tustarī terhadap al-Qur'an. Sebagai Mufasir Sufi pertama yang menulis tafsir sufi, al-Tustarī telah meletakkan prinsip-prinsip penafsiran sufistik terhadap al-Qur'an. Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (*library study*) yang data-datanya berasal dari sumber-sumber tertulis. Sumber utama penelitian ini adalah Tafsīr al-Qur'an al'Azīm. Pendekatan penelitian yang digunakan adalah pendekatan struktural yang digagas oleh Robert Scholes dengan kerangka interpretatif dan komparatif. Tulisan ini menunjukkan bahwa di antara pandangan al-Tustarī terhadap al-Qur'an yang penting dan menjadi dasar atas interpretasi sufistiknya adalah al-Qur'an merupakan kitab berbahasa Arab serta memiliki empat level makna; *zāhir*, *bāṭin*, *ḥadd* dan *maṭla'*.

Kata Kunci: Tafsir Sufi; Sahl al-Tustarī; Asumsi terhadap al-Qur'an

Pendahuluan

Tafsir al-Qur'an merupakan sebuah proses dialektis dari dua hal hasrat untuk menggali pemahaman dari teks sekaligus upaya untuk mengkontekstualisasikan pemahaman tersebut dalam ruang dan waktu tertentu. Dalam proses penafsiran terhadap al-Qur'an, setiap mufasir berhadapan dengan teks yang sama (teks al-Qur'an) sekaligus keyakinan yang sama pula; bahwa al-Qur'an memuat pesan, ajaran, dan tuntunan universal bagi manusia. Namun pada saat yang sama, setiap mufasir juga terikat dengan konteksnya masing-masing; latar belakang, motif, perspektif, serta tujuan-tujuan yang berbeda-beda.¹ Implikasinya, pluralitas tafsir al-Qur'an menjadi fakta yang sulit dipungkiri. Bahkan sebuah karya tafsir pada periode tertentu yang bertautan secara intens dengan karya-karya tafsir sebelumnya pun tetap saja di dalamnya terdapat perbedaan meski dalam bentuknya yang sangat subtil.²

Sebagian peneliti berasumsi bahwa persoalan pluralitas penafsiran itu dilatarbelakangi oleh dua hal mendasar. *Pertama*, karena watak al-Qur'an sendiri yang dalam banyak kasus memang membuka ruang perbedaan dalam penafsiran,³ seperti aspek *qirā'at*, *'amm-khāṣṣ*, *ḥaqīqah-majāz*, *mujmal-mubayyan*, *muṭlaq-muqayyad*, dan lain sebagainya.⁴ Meskipun sebagian dari ayat-ayat al-Qur'an juga cenderung menutup adanya variasi penafsiran atasnya.⁵ *Kedua*, faktor yang hadir di luar teks al-Qur'an. Faktor kedua ini berhubungan aspek-aspek yang melingkupi para penafsir seperti aspek teologi, budaya, sosial, politik, psikologi, maupun intelektual.⁶ Sebuah ayat boleh jadi ditafsirkan secara sama oleh sekelompok mufasir sekaligus pada saat yang sama ditafsirkan secara berbeda oleh kelompok mufasir yang lain.

Tentang fakta pluralitas penafsiran ini, Andrew Rippin menulis,

“Mufasir-mufasir yang berbeda memiliki perhatian-perhatian serta tujuan-tujuan yang juga berbeda. Dan itu tercermin dari bobot yang mereka bubuhkan pada setiap elemen, seperti sejarah, tata bahasa, ilmu semantik, fikih, teologi, atau kisah. Seluruh mufasir

mengerahkan seluruh perhatian mereka kepada proses analisa teks [al-Qur'an] berdasarkan “dunia eksternal”, apa pun definisi istilah tersebut bagi masing-masing mereka, dengan tujuan memecahkan setiap konflik yang muncul serta membuat teks [al-Qur'an] itu menjadi ‘jelas’.”⁷

Sejalan dengan fakta pluralitas makna dan tafsir al-Qur'an di atas, kaum Sufi memandang al-Qur'an sebagai teks yang mengandung pluralitas sekaligus multiplisitas-dimensi makna. Tak ubahnya seperti berlian, al-Qur'an memancarkan kilauan makna berdasarkan sudut pandang dan penghayatan yang berbeda.⁸ Sebab itu, upaya-upaya penafsiran al-Qur'an akan selalu terbuka lebar dan berlangsung secara terus-menerus (*endless interpretation*).⁹ Dan seorang Sufi, melalui pengalaman spiritualnya, memiliki kemampuan khusus untuk menyingkap berbagai lapisan makna itu sesuai dengan *maqām*-nya.¹⁰

Kendati demikian, kehadiran tafsir sufi kerap diapresiasi secara variatif; dari yang menerima, menolak, sampai pada menerima sebagian dan menolak sebagian. Bagi sebagian kalangan sarjana, tafsir Sufi adalah bentuk interpretasi al-Qur'an yang bersifat mistis-dikonstruktif.¹¹ Kalangan ini memandang penafsiran yang dilakukan oleh kaum Sufi sebagai bentuk liberasi interpretasi terhadap al-Qur'an yang pada satu sisi semata-mata didasarkan pada pengalaman mistis-spiritual dan melepas keterikatannya terhadap ketentuan dimensi tekstual pada sisi lain. Bahkan tradisi penafsiran yang dilakukan oleh kaum Sufi, secara agak simplistik, dianggap tidak memiliki basis metodologi yang kuat secara teoritis. Sebaliknya, penafsiran kaum sufi tersebut diasumsikan sekedar bentuk interpretasi yang didominasi oleh inspirasi spiritual yang bertolak dari asosiasi kesatuan moral, literal, spiritual, dan simbol maknawi.¹²

Bahkan bagi kalangan literalis-formalistik, tafsir sufi seringkali dikategorikan sebagai penafsiran *batīnī*;¹³ yang sarat dengan distorsi, heresi, dan hanya mengimani sisi esoterik sebuah ayat al-Qur'an saja serta mengabaikan sisi eksoteriknya.¹⁴ Misalnya *Ḥaqā'iq al-Tafsīr* karya al-Sulamī (w. 412 H/1021 M) yang mendapat kritik tajam dari beberapa kalangan sekaligus dianggap sebagai representasi dari model interpretasi (takwil) *Bāṭinī*.¹⁵ Tafsir sufi pun pada akhirnya diasumsikan sebagai oposan terhadap posibilitas makna lain yang dikonstruksi melalui perangkat bahasa (*linguistic*) dan transmisi historis.¹⁶

Berdasarkan uraian di atas, tulisan ini berasumsi bahwa perbedaan interpretasi lahir terutama akibat perbedaan metode yang digunakan oleh masing-masing mufasir.¹⁷ Tetapi, di samping persoalan metode, tulisan ini akan menunjukkan bahwa perbedaan tafsir seringkali dipengaruhi secara lebih mendasar oleh perbedaan asumsi atau pra-anggapan (*presupposition*) yang dianut oleh masing-masing mufasir terhadap teks al-Qur'an sendiri.¹⁸ Dengan kata lain, perbedaan interpretasi al-

Qur'an dipengaruhi oleh perbedaan metode tafsir, dan perbedaan metode tafsir dipengaruhi oleh perbedaan asumsi serta pra-anggapan tentang al-Qur'an. Karena itu, tulisan ini akan memusatkan perhatiannya dalam mengelaborasi terkait bagaimana dan sebagai apa al-Qur'an diposisikan oleh Sahl al-Tustarī (w. 283 H/896 M) dalam struktur pemikirannya sebagaimana ia jelaskan dalam karyanya *Tafsīr al-Qur'an al-'Azīm*. Pemilihan objek tulisan ini didasarkan pada dua hal. *Pertama*, tafsir ini merupakan produk tafsir paling awal dalam tradisi tafsir sufi.¹⁹ *Kedua*, penafsiran sufistik al-Tustarī memiliki pengaruh yang cukup besar terhadap tradisi tafsir sufi pada masa-masa berikutnya, seperti *Haqā'iq al-Tafsīr* karya 'Abd al-Rahmān al-Sulamī (w. 412/1021), al-Qusyairī (w. 465/1072), al-Ghazālī (w. 505/1111), al-Suhrawardī (w. 587/1191), Ibn 'Arabī (w. 638/1240).²⁰

Adapun tulisan-tulisan yang mengkaji tentang penafsiran sufistik al-Tustarī terhadap al-Qur'an sendiri telah banyak dilakukan. Namun, sejauh ini belum ditemukan satu monograf utuh dan spesifik yang menganalisis tentang apa yang menjadi objek tulisan ini; pandangan al-Tustarī terhadap al-Qur'an. Penelitian-penelitian terdahulu yang relevan dengan tulisan ini, misalnya artikel yang ditulis oleh Umar Abidin dengan judul "Takwil terhadap al-Qur'an Menurut al-Tustarī". Abidin menyatakan bahwa makna al-Qur'an menurut al-Tustarī dikalsifikasikan menjadi; makna *ẓāhir* (*exoteric meaning*), *bāṭin* (*esoteric meaning*), *ḥadd* (*legal meaning*), dan *maṭla'* (*deepest meaning*). Sementara cara-cara penakwilan al-Tustarī diurai melalui elaborasi terhadap penafsirannya terhadap, misalnya, QS. Al-Nūr: 35. Perumpamaan cahaya dalam al-Qur'an, bagi al-Tustarī, adalah sebuah lampu (*miṣbāḥ*), lampu yang menerangi pengetahuan, yang sumbernya adalah kewajiban agama, yang minyaknya adalah keikhlasan dan yang cahayanya adalah cahaya pencapaian (spiritual). Setiap kali keikhlasan itu bertambah dalam kemurnian, maka bertambahlah sinar cerah lampu itu, dan setiap kali kewajiban agama bertambah, maka pada hakikatnya lampu itu bertambah cahayanya. Sementara dalam menafsirkan kata *nūr* dalam ayat tersebut oleh al-Tustarī ditakwilkan sebagai Nur Muhammad.²¹ Begitu pula Yayan Mulyana dengan artikelnya yang berjudul "Konsep Maḥabbah Imam al-Tustarī (200-283 H)". Dalam tulisannya ini, Mulyana menyatakan bahwa konsep *maḥabbah* menurut al-Tustarī adalah suatu kerendahan hati yang merasakan keagungan, kemuliaan dan kehadiran, serta ketenangan bersama Allah. Dan *maḥabbah* bisa dicapai ketika seseorang telah melampaui *ma'rifat* sebagai "kunci" atau pintu masuk menuju *maḥabbah*.²² Tulisan yang hampir mirip bisa disebutkan seperti "Telaah Tafsir Sufistik: Studi Atas Penafsiran Ayat-ayat tentang Nur dalam *Tafsīr Al-Qur'an Al-'Azīm* Karya Sahal al-Tustarī" yang ditulis oleh Baihaki dan Nor Faridatunnisa.²³

Lenni Lestari menulis "Epistemologi Corak Tafsir Sufistik". Dalam tulisannya ini, Lestari menegaskan bahwa corak tafsir sufi terbagi menjadi dua, yaitu *tafsīr ṣūfi*

nazarī dan *tafsīr ṣūfī ishārī*. Sumber penafsiran corak tafsir sufi adalah intuisi dan filsafat. Sementara pendekatannya adalah takwil. Metode yang digunakan adalah *tahlilī*. Selain itu, Lestari juga menyebutkan bahwa dalam karya-karya tafsir Sufi biasanya tidak semua ayat al-Qur'an ditafsirkan dalam nuansa tasawuf.²⁴ Tulisan serupa bisa dijumpai dalam tulisan berjudul “Menguak Dimensi Sufistik dalam Interpretasi al-Qur'an” karya Afrizal Nur. Tulisan ini sampai pada kesimpulan bahwa dalam banyak kasus kelompok Sufi telah banyak melakukan penafsiran yang terlalu jauh dan hanya memberikan intensi terlampau kuat pada aspek batin al-Qur'an. Penafsiran semacam itu, lanjut Afrizal Nur, dipengaruhi kuat oleh ajaran filsafat Helenisme.²⁵ Begitu juga tulisan “Interpretasi Sufistik dalam al-Qur'an: Telaah Kritis Penafsiran Sufistik Atas Ayat-ayat Al-Qur'an” karya Ahmad Syatori. Tulisan ini menegaskan bahwa terdapat distingsi yang kuat antara *tafsīr ṣūfī nazarī* dan *tafsīr ṣūfī ishārī*. Yang pertama adalah praktik penafsiran sufistik yang hanya menekan aspek batin al-Qur'an dan mengabaikan aspek lahiriah al-Qur'an. Sementara itu, yang kedua adalah praktik penafsiran yang menekankan pada kedua sisi al-Qur'an sekaligus, yakni *bāṭin* dan *ẓāhir* al-Qur'an.²⁶

Metode Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (*library study*) yang datanya berasal dari sumber-sumber tertulis,²⁷ seperti buku, artikel, jurnal ilmiah, dan lain sebagainya. Sebab itu, metode yang dipilih dalam penelitian ini adalah metode penelitian kualitatif; prosedur penelitian yang didasarkan pada data-data tertulis maupun gambar melalui langkah-langkah analisis data yang unik dan mampu menggambarkan desain-desain yang berbeda;²⁸ atau sebagai prosedur penelitian yang menghasilkan data deskriptif berupa kata-kata tertulis atau lisan dari orang maupun perilaku yang dapat diamati.²⁹

Sumber data dalam penelitian ini diklasifikasikan menjadi dua; primer dan sekunder. Sumber data primer dalam penelitian ini adalah karya tafsir al-Tustarī, yaitu *Tafsīr al-Qur'an al-'Azīm*. Adapun data sekunder dalam penelitian ini akan digali dari literatur-literatur lain yang relevan dengan penelitian ini, seperti metodologi penelitian (*research method*), sejarah Islam (*history of Islam*), ensiklopedi biografis (*kutub al-rijāl wa al-ṭabaqāt*), dan lain sebagainya. Teknik pengumpulan data yang digunakan dalam penelitian ini adalah teknik dokumentasi.³⁰ Melalui teknik ini, semua informasi yang tersebar luas di banyak literatur itu akan diperlakukan secara setara untuk kemudian dilakukan klasifikasi, determinasi, investigasi, dan komparasi antara satu bagian dengan bagian lainnya.

Mengingat bahwa *main purpose* dari penelitian adalah hendak menguraikan pandangan al-Tustarī terhadap al-Qur'an, maka pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan struktural yang digagas oleh Robert Scholes dengan

kerangkanya yang bersifat interpretatif dan komparatif. Pendekatan struktural adalah pendekatan yang didasarkan pada asumsi bahwa suatu pemikiran adalah struktur yang otonom dan dapat dipahami dari melalui relasi antar unsur-unsurnya.³¹

Pada dasarnya, strukturalisme merupakan sebuah teori atau pendekatan yang berkembang pesat dalam studi sastra. Robert Scholes menyatakan bahwa kajian tentang strukturalisme meliputi lapangan yang cukup luas dan melibatkan banyak ahli sastra dan linguistik. Dari sisi substansi dan pandangan para ahli, strukturalisme juga mempunyai aspek yang luas, antara lain ia dapat dipahami sebagai: (i) *movement of mind* (gerakan pemikiran), (ii) sebagai metode, (iii) sebagai evolusi kajian linguistik dari Saussure sampai Jacobson, dan (iv) sebagai kajian polemik tentang teori puisi antara Jacobson dan Levi-Strauss versus Riffaterre dengan konsep *super reader*-nya.³²

Strukturalisme memuat nilai-nilai tertentu yang dapat dilihat, dengan jelas, dalam respons para strukturalis terhadap masalah epistemologi - khususnya dalam hubungan subjek manusia dengan sistem persepsi dan bahasa sendiri, dan dengan dunia objektif. Dalam perspektif epistemologis, pengertian struktur pada pokoknya berarti, bahwa sebuah karya atau peristiwa di dalam masyarakat menjadi suatu keseluruhan karena ada relasi timbal balik antara bagian-bagiannya dan antara bagian dan keseluruhan. Hubungan itu tidak hanya bersifat positif, seperti kemiripan dan keselarasan, melainkan juga negatif, seperti misalnya pertentangan dan konflik. Pengertian tentang struktur ini menyebabkan kaum strukturalis mementingkan relasi-relasi antara berbagai lapisan yang terdapat dalam sebuah karya sastra.³³ Jadi, sebuah struktur dapat dilihat dari bermacam-macam segi penglihatan. Sesuatu dikatakan mempunyai struktur, bila ia terdiri dari bagian-bagian yang secara fungsional berhubungan satu sama lain. Bagian-bagian itu tergantung dari cara melihat barang itu.³⁴ Dengan kata lain, struktur adalah bagaimana cara sebuah bangunan atau organisme atau seluruhnya secara lengkap dibangun.³⁵

Dalam konteks ini, berbicara tentang struktur karya sastra –sebagai organisme yang hidup– mau tidak mau harus dipahami terlebih dahulu struktur ceritanya sebagai fakta sastra. Bagian-bagian dari episode dalam cerita itu diungkapkan satu per satu sebagai satu kesatuan karya sastra. Jadi, secara struktural, setiap struktur dalam cerita mempunyai fungsi masing-masing yang menyatukan seluruh jalannya cerita itu. Satu elemen saja dari struktur cerita tidak diungkapkan sesuai dengan fungsinya, maka karya sastra itu tidak lengkap.

Strukturalisme adalah cara mencari realitas tidak dalam hal-hal individu, tetapi dalam hubungan di antara mereka. Dalam hal ini, Wittgenstein mengatakan bahwa dunia adalah totalitas fakta, bukan totalitas dari berpikir, dan faktalah yang menyatakan atau menciptakan masalah. Dalam hal ini, strukturalisme seperti objek yang masuk ke dalam objek lain yang antara satu dengan yang lainnya mempunyai hub-

ungan. Keadaan objek itu selalu terhubung dengan strukturnya. Dalam strukturalisme, *form* (bentuk) adalah bagian dari struktur, dan struktur fakta (dalam teks sastra) memuat struktur masalah sebagai bagian dari totalitas masalah yang ada dalam fakta sastra. Dalam konteks ini, strukturalisme berusaha untuk mengeksplorasi hubungan antara sistem sastra dan budaya yang merupakan bagian darinya. Strukturalisme juga mendekati dunia teks yang senantiasa mempertimbangkan aspek semantik dari setiap fitur tekstualnya.³⁶

Selain itu, strukturalisme dapat mengklaim tempat istimewa dalam penelitian sastra, karena ia berusaha untuk membangun sebuah model dari sistem sastra itu sendiri sebagai referensi eksternal bagi penelitian individu. Menurut Scholes, ide strukturalisme adalah ide sistem, yang lengkap, yang mengatur diri sendiri, ia adalah entitas yang menyesuaikan dengan kondisi baru dengan mengubah fitur-fiturnya dan tetap mempertahankan struktur sistematis. Setiap unit sastra dari kalimat individu –untuk urutan seluruh kata– dapat dilihat dalam kaitannya dengan konsep sistem. Secara khusus, kita dapat melihat karya-karya individu, genre sastra, dan seluruh sastra sebagai sistem yang terkait, dan sastra sebagai sebuah sistem berada dalam sistem yang lebih besar dari kebudayaan manusia.³⁷

Berdasarkan uraian di atas, maka dapat dipahami bahwa strukturalisme sebagai sebuah aliran dalam sastra adalah sebuah instrumen teoretik dan metodologis yang berfungsi memahami dan mengungkapkan isi dan pesan yang ada dalam karya sastra secara utuh dan komprehensif. Isi dan pesan dalam karya sastra itu bisa berupa ajaran-ajaran kebaikan dan kebajikan; bisa juga ideologi-ideologi yang berkembang dalam pikiran manusia dan masyarakat.

Dengan pendekatan struktural ini, maka asumsi dan pra-anggapan al-Tustari terhadap al-Qur'an yang tersebar di beberapa bagian dalam karya tafsirnya akan dipandang sebagai satu kesatuan yang utuh. Interpretatif karena tulisan ini hendak menyelami pemikiran seorang tokoh yang tertuang dalam karya-karyanya guna menangkap nuansa makna dan pengertian yang dimaksud secara khas sehingga tercapai suatu pemahaman yang benar. Dan komparatif karena di tengah-tengah proses penelitian ini, juga akan didapati kerja membandingkan satu sama lain.

Sahl al-Tustari: Mufasir Sufi Pertama

Al-Tustari adalah master Sufi pada abad ke 3 H./8 M. dari Tustar, sebuah kota yang terletak di Barat Daya negara Iran di provinsi Khuzistān-Persia.³⁸ Nama lengkapnya adalah Abu Muhammad Sahl ibn Abd Allah ibn Yūnus ibn 'Isā ibn 'Abdullāh ibn Rāfi' al-Tustari biasanya disebut dalam sumber-sumber sebagai Sahl ibn 'Abdullāh, julukannya (*kunyah*) adalah Abū Muhammad. Al-Tustari merupakan

nisbah (nama yang menunjukkan kota asal seseorang atau wilayah asli) yang menunjukkan bahwa ia adalah penduduk asli Tustar dalam bahasa Arab atau Sustar dalam bahasa Persia.³⁹

Tidak dapat ditentukan secara pasti kapan tepatnya al-Tustarī lahir. Beberapa sumber bibliografis menyebutkan bahwa al-Tustarī lahir antara 200 H./815.M atau 203 H./818 M. Massignon memilih untuk 203 H./818 M. Sementara Arberry berpendapat bahwa al-Tustarī lahir pada tahun 200 H./815 M.⁴⁰ Ibn Hallikan menyatakan bahwa al-Tustarī dilahirkan di Tustar pada 200/815 dengan merujuk pendapat Ibn Al-Athir,⁴¹ atau pada 201/816 menurut penulis biografi lainnya.⁴² Penulis lain hanya menghitung mundur dari tanggal kematian Tustarī untuk sampai pada tahun 203 H./818 M. sebagai tanggal kelahirannya.

Sahl al-Tustarī tumbuh di Tustar, dan pada usianya yang sangat dini, ia dipengaruhi secara kuat oleh pamannya dari pihak ibu (*khālun*), Muhammad ibn Sawwār. Dan proses pendidikan yang diwarisi oleh pamannya ini yang belakangan memiliki pengaruh besar dalam pembentukan al-Tustarī sebagai seorang Sufi. Diceritakan bahwa pada suatu waktu, Tustarī yang berusia tiga tahun bangun di malam hari untuk melihat pamannya yang sedang melakukan salat malam, lalu pamannya itu mengatakan kepadanya: Tidurlah, karena kamu menyibukkan hatiku.⁴³

Al-Qushairī mengutip kisah tentang cara Muhammad ibn Sawwār menginisiasi al-Tustarī muda ke dalam perenungan terhadap Allah melalui latihan formula doa yang berulang-ulang, yang mengesankan kehadiran Allah di benak praktisi. Praktik doa ini, dalam esensi dan strukturnya, dapat dianggap sebagai salah satu preseden awal zikir sufi dengan lidah (*bi al-lisān*), hati (*qalb*), dan sanubari (*al-sirr*). Kisah ini ditransmisikan oleh ‘Umar ibn Wāsil, seorang murid langsung dari al-Tustarī, yang menceritakan bahwa:

Suatu hari paman dari pihak ibu saya (*khālun*), berkata kepada saya, ‘apakah kamu tidak ingat (*tadzkkuru*) Tuhan yang menciptakanmu?’ Saya menjawab, ‘bagaimana saya bisa mengingat Dia?. Lalu dia mengatakan kepada saya, ‘katakan tiga kali di hatimu (*bi-qalbika*), ketika kamu mengganti pakaianmu, tanpa menggerakkan lidahmu (*lisān*);, Allah bersamaku (*Allah ma’i*), Allah melihatku (*Allah Nāzhirun ilayya*), Tuhan adalah saksiku (*Allah Shāhidī*). ‘aku melakukannya selama tiga hari dan kemudian memberi tahu dia bahwa aku telah melaksanakannya [sebagaimana petunjuknya]. Dia mengatakan padaku, ‘katakan tujuh kali setiap malam’. Aku melakukannya dan memberitahunya bahwa aku telah melakukannya. Lalu dia mengatakan padaku, ‘katakan sebelas kali setiap malam. Aku melakukannya, dan rasa manis muncul (*waqa’ā*) di hatiku (*qalbī*) karenanya. Ketika satu tahun berlalu, pamanku mengatakan padaku, ‘jagalah apa yang telah aku ajarkan padamu, terus praktikkan itu hingga engkau masuk ke kubur. Sebab [amalan itu] akan bermanfaat padamu di dunia dan akhirat. Selama bertahun-tahun, aku terus mempraktikkan amalan ini dan aku mendapati (*wajadtu*) rasa manis (*halāwah*) di sanubariku yang paling dalam (*sirr*) karenanya. Kemudian suatu hari, pamanku berkata

kepadaku, 'barang siapa yang Allah membersamainya, melihatnya dan menyaksikannya, maka ia tidak akan mendurhakai-Nya? Jauhilah maksiat (*iyyaka wal ma'ṣiyata*)'.⁴⁴

Muhammad ibn Sawwār sendiri disebutkan dalam sumber-sumber sufi dan biografis dalam dua aspek: *Pertama*, sebagai paman al-Tustarī dari pihak ibu sekaligus guru pertamanya selama masa kanak-kanak hingga remaja. *Kedua*, sebagai seorang ahli hadis yang darinya al-Tustarī meriwayatkan sejumlah hadis. Tidak ada yang diketahui tentang kehidupan Muhammad ibn Sawwār, juga tidak disebut sebagai penulis dalam karya-karya biografi Muslim. Muhammad ibn Sawwār berbeda dengan seorang *qādi* Bagdad, Sawwār ibn 'Abdullāh ibn Sawwar al-Tamīmī al-Anbārī al-Basrī (w.245 / 860).⁴⁵

Pada usia enam atau tujuh tahun, al-Tustarī memulai proses intelektualnya dengan belajar di sekolah al-Qur'an (*kuttāb*) setempat, di mana ia mulai menghafal al-Qur'an. Di samping belajar formal, al-Tustarī juga secara kontinu melaksanakan ritual puasa, hanya makan roti gandum (*hubz al-shā'ir*), sampai dia mencapai usia dua belas tahun. Kemudian al-Tustarī mengatakan bahwa,

“ etika aku berusia tiga belas tahun, aku dihantui oleh satu masalah. Kemudian aku meminta keluargaku (*ahlī*) agar mengirimku ke Basrah untuk mengungkap masalah itu. Aku datang ke Basrah dan bertanya kepada para ulama terkemuka di kota itu, tetapi tidak satu pun dari mereka yang dapat memberikan jawaban jelas”.⁴⁶

Berhubung al-Tustarī tidak menemukan jawaban yang memuaskan akan persoalan yang dia alami di Basrah, maka ia melanjutkan pencarian jawaban atas persoalannya ke 'Abbadān, yaitu kepada seorang ulama bernama Abū Ḥabīb Hamzah ibn 'Abdullāh al-'Abbadānī. Kata al-Tustarī, 'aku bertanya padanya tentang masalahku dan dia menjawabnya (*ajābanī*). Kemudian aku tinggal bersamanya selama beberapa waktu (*muddah*), memperoleh banyak manfaat dari ajarannya (*bi kalāmihī*), dan menerima pendidikan etika melalui cara-caranya bertingkah laku (*ata'addab bi adabihī*).⁴⁷

Di 'Abbadān, al-Tustarī mengalami penglihatan (*al-rā'y*) terhadap Nama tertinggi Tuhan (*ism Allah al-'azām*) yang tampaknya memiliki dampak kuat pada al-Tustarī karena pengalaman ini merupakan salah satu dari sedikit pengalaman mistik yang diungkapkan oleh Tustarī sebagai pernyataan autobiografisnya. Pengalaman ini direkam di dua tempat dalam *Tafsir al-Tustarī*. *Pertama*, ketika menafsirkan awal ayat Kursi (QS. 2: 255). Al-Tustarī menyatakan: “Ini adalah ayat paling agung dalam kitab Allah (*hadzihi al-'azām āyat fi kitāb Allah*) di dalamnya terdapat Nama Allah yang paling agung, tertulis di langit dengan cahaya hijau dalam satu baris dari timur ke barat. Saya biasa melihatnya tertulis seperti itu pada malam *lailat al-qadr* ketika saya berada di 'Abbadan.⁴⁸ *Kedua*, ketika menafsirkan awal surat Ali 'Imrān

(QS. 3: 2). Tustarī menjelaskan ayat: “Allah, tidak ada Tuhan selain Dia, Yang Mahahidup, yang terus menerus mengurus (makhluk-Nya)” (3,2) itu adalah nama Allah paling agung yang tertulis di langit dengan cahaya hijau dari timur ke barat”.⁴⁹

Setelah tinggal bersama Abu Ḥabīb Ḥamzah di ‘Abbadān, al-Tustarī kembali ke tempat asalnya, Tustar dan mempraktikkan laku hidup mistik. Laku hidup ini tergambar jelas dalam ungkapan al-Tustarī berikut.

“Lalu aku kembali ke Tustar. Saat itu, makanku telah dikurangi sampai-sampai orang-orang akan membeli gandum (*syā’ir*) bagiku dengan satu Dirham, menggilingnya, dan memanggangnya menjadi roti untukku. Setiap malam, sekitar fajar aku akan berbuka puasa hanya dengan satu ons (roti itu), tanpa garam atau lauk-pauk (*idam*). Sehingga satu dirham itu bisa cukup setahun untukku. Setelah itu aku memutuskan untuk berbuka puasa tiga hari sekali, lalu sekali setiap lima hari, lalu sekali setiap tujuh hari, lalu sekali setiap dua puluh lima hari. Aku melanjutkan praktik ini selama dua puluh tahun”.⁵⁰

Praktik puasa dan lapar tampaknya telah menjadi ciri khas praktik mistik al-Tustarī sepanjang hidupnya.⁵¹ Banyak anekdot dalam sumber-sumber biografis Sufi menggambarkan al-Tustarī sebagai seorang praktisi puasa. Konon al-Tustarī makan sekali setiap lima belas hari. Dan apabila bulan Ramadhan tiba, dia hanya makan satu suap, dan berbuka puasa dengan air minum saja.⁵² Bahkan al-Tustarī menyebutkan bahwa “aku menjadi lemah ketika kenyang dan menjadi kuat ketika lapar”.⁵³ Sebagaimana disebutkan oleh al-Sarrāj bahwa ‘al-Tustarī pernah menahan diri dari makanan selama tujuh puluh tahun; apabila ia makan maka ia menjadi lemah; sebaliknya, jika ia lapar maka ia akan kuat’.⁵⁴

Akhirnya al-Tustarī wafat di Basrah pada bulan Muharram tahun 283 H./896 M. Meskipun al-Sulamī menyebutkan 273 H./886 M. dan 283 H./896 M. dan Ibn Al-Aṭīr menambahkan 233 H./847 M. sebagai kemungkinan tanggal kematian al-Tustarī, namun, tampaknya, tahun 283 H./896 M. adalah tahun yang paling valid sebagai tahun kematiannya. Untuk 233 H./847 M. adalah kesalahan yang jelas, mungkin karena kesalahan sekribal. Indikasi yang membenarkan 283 H./896 M. dan menentang 273 H./886 M. sebagai tanggal kematian al-Tustarī adalah sebagai berikut: Muhammad b Sālīm, yang meninggal pada 297 H./909 M., mungkin melayani al-Tustarī selama enam puluh tahun; Abu Bakar As-Sijzi mendengar al-Tustarī meriwayatkan hadis-hadis Nabi pada tahun 275 H./888 M.; beberapa orang, yang disebutkan dalam *al-Ṭabaqāt al-Ṣūfiyyah* karya al-Sulamī, sebagai murid Tustari, meninggal pada kuartal ketiga abad ke-4 H./ ke-10 M.; sebagian besar sufi dan sumber sejarah cenderung lebih memilih 283 H./896 M. daripada tanggal lain tentang kematian al-Tustarī.

Sumber bibliografi pramodern mencantumkan sekitar empat belas judul karya berbeda yang dianggap berasal dari al-Tustarī.⁵⁵ Namun, hanya dua dari karya yang

terdaftar itu menemukan padanan makna yang nyata di antara karya-karya al-Tustarī yang masih ada, yaitu komentarnya tentang al-Qur'an dan sebuah karya tentang kisah-kisah para nabi (*Qiṣaṣ al-Anbiyā'*), meskipun tidak ada korespondensi yang tepat antar judul-judul tersebut.⁵⁶ Di sisi lain, terdapat karya-karya lain yang masih ada dan dianggap sebagai karya al-Tustarī, sementara sebagian lainnya tidak terdaftar di antara sumber-sumber bibliografi awal. Yang penting di antara ini adalah tiga koleksi ucapan al-Tustarī yang disimpan dalam sebuah manuskrip di Perpustakaan Köprülü di Istanbul, MS, no. 727 (tertanggal abad ke-7 H.). Karya-karya tersebut diberi judul: *Kitāb al-Sharḥ wa al-Bayān limā Ashkala min Kalām Sahl; Kitāb al-Mu'aradhah wa al-Radd 'alā Ahl al-Firāq wa Ahl al-Da'āwā fi al-Aḥwāl; Kalimāt al-Imām al-Rabbānī Sahl b. 'Abd Allāh al-Tustarī*.⁵⁷ Karya lain yang juga diatribusikan pada al-Tustarī tetapi tidak terdaftar dalam literatur-literatur bibliografi adalah *Risālat Hal-Hurūf* yang tampaknya hanya disimpan dalam satu manuskrip, yaitu koleksi Chester Beatty, CH. Beatty 3163/3. Risalah ini merupakan karya ringkas yang sebagian besarnya terdiri dari eksposisi metafisik dan kosmologis tentang hubungan antara Tuhan, nama-Nya, sifat-Nya, ciptaan-Nya, dan makna huruf-huruf.⁵⁸ Karya lainnya adalah *Laṭā'if al-Qiṣaṣ* yang terdiri dari 17 bab, 11 di antaranya berhubungan dengan refleksi halus pada nabi tertentu, dimulai dengan Adam dan diakhiri dengan Muhammad, sedangkan tiga bab sisanya terdiri dari anekdot Sufi dan bagian tentang ibadah dan *Basmalah*.⁵⁹ Judul lain yang terdaftar di antara karya-karya al-Tustarī, adalah *Risālat al-Manḥiyyāt*,⁶⁰ sementara *al-Risālah fi al-Hikam wa al-Tasawwuf*,⁶¹ mewakili kumpulan ajaran-ajaran al-Tustarī yang diambil dari *al-Risālah al-Qushairiyyah*.

Adapun *Tafsir al-Qur'an al-'Azīm* merupakan sebuah komentar atau penafsiran al-Tustarī terhadap ayat-ayat tertentu dalam al-Qur'an. Tafsir al-Tustarī ini, seperti banyak karya Sufi lainnya pada periode ini, bukanlah komposisi tulisan tangan al-Tustarī, tetapi adalah komentar terhadap al-Qur'an yang disampaikan secara lisan olehnya kepada murid-muridnya, lalu mereka mencatat dan menyebarkannya. Di kemudian hari, Tafsir ini kemudian disusun dan ditulis, dengan beberapa tambahan.⁶² Meskipun manuskrip Tafsir yang paling awal berasal dari abad ke-9 H./15 M. dan ke-10 H./16 M.,⁶³ otoritas yang dikutip oleh seorang juru tulis anonim dalam pendahuluan arketipe asli dari manuskrip-manuskrip ini memungkinkan untuk menentukan tanggal arketipe ini jauh lebih awal, hingga pertengahan abad ke-6 H./12 M.⁶⁴ Namun, karena banyak komentar yang dikutip atas nama al-Tustarī oleh Abū 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī dalam *Haqā'iq al-Tafsir*,⁶⁵ yaitu kata demi kata yang identik dengan komentar di *Tafsir al-Tustarī*, maka ada kemungkinan bahwa yang terakhir sudah ada dalam bentuk tertulis setidaknya pada akhir abad ke-4 H./10 M atau awal abad ke-5 H./11 M. Secara keseluruhan, *Tafsir al-Tustarī* mencakup komentar pada ayat-ayat yang dipilih dari semua surat al-Qur'an, yaitu sekitar 1000

ayat. Seperti yang dikatakan Böwering, kemungkinan penafsiran al-Tustarī terhadap al-Qur'an disampaikan selama sesi-sesi di mana al-Qur'an dibacakan.⁶⁶

Asumsi al-Tustarī terhadap al-Qur'an

Dalam disertasi yang berjudul "The Hermeneutical Theory of Naṣr Ḥāmid Abū Zayd: The Analytical Study of His Method of Interpreting the Qur'ān", Yusuf Rahman menyatakan, dengan mengutip Norman Calder,⁶⁷ bahwa metode yang digunakan oleh seorang mufasir dapat dianggap lebih penting daripada produk penafsiran yang dia hasilkan, bahwa perbedaan interpretasi lahir terutama akibat perbedaan metode yang digunakan oleh masing-masing mufasir.⁶⁸ Tetapi, di samping persoalan metode, Yusuf Rahman juga mensinyalir bahwa perbedaan tafsir seringkali dipengaruhi secara lebih mendasar oleh perbedaan asumsi atau pra-anggapan (*presupposition*) yang dianut oleh masing-masing mufasir terhadap teks al-Qur'an sendiri.⁶⁹ Dengan kata lain, perbedaan interpretasi al-Qur'an dipengaruhi oleh perbedaan metode tafsir, dan perbedaan metode tafsir dipengaruhi oleh perbedaan asumsi serta pra-anggapan tentang al-Qur'an. Berikut ini akan diuraikan tentang bagaimana dan sebagai apa al-Qur'an diposisikan oleh al-Tustarī dalam struktur pemikirannya.

Dalam mukaddimah tafsirnya, al-Tustarī menjelaskan bahwa al-Qur'an adalah mediator keselamatan manusia. Ia mengutip hadis Nabi yang diriwayatkan oleh Ibn 'Abbas bahwa,

"[suatu ketika] aku pernah bertanya kepada Rasulullah saw. bagaimana caranya agar selamat nanti di akhirat?. Dia menjawab: kamu harus tetap berpegang pada *Kitābullāh*, karena di dalamnya terdapat informasi tentang mereka yang datang sebelum kalian dan berita tentang mereka yang akan datang setelah kalian. Ia adalah hukum di antara kalian dalam masalah agama kalian, yang dengannya Allah telah membuat kalian menyembah-Nya, dengannya kalian bisa mencapai *ma'rifah*; dan siapa pun yang mencari petunjuk di selainnya [dengan cara lain], maka Allah akan menyesatkannya. Ia adalah perintah Allah Yang Bijaksana, dan ia adalah jalan yang lurus, dan ia adalah obat yang bermanfaat. Ia adalah kitab yang membuat Jin tidak pernah mau berhenti setiap kali mereka mendengarnya, mereka berkata 'Sesungguhnya kami telah mendengarkan Al Quran yang menakjubkan. (yang) memberi petunjuk kepada jalan yang benar, lalu kami beriman kepadanya. Dan kami sekali-kali tidak akan mempersekutukan seseorang pun dengan Tuhan kami.' [QS. al-Jin: 1-2]"⁷⁰

Untuk memperkuat asumsi di atas, di bagian lain dalam tafsirnya, al-Tustarī juga mengutip sebuah hadis Nabi bahwa "al-Qur'an adalah pemberi syafaat dan diterima syafaatnya, ia menjadi saksi yang dibenarkan. Barang siapa yang diberi syafaat oleh Al-Qur'an, maka ia selamat [kelak di hari kiamat] dan barang siapa yang tidak mengindahkannya maka ia celaka."⁷¹

Al-Tustarī juga menganggap al-Qur'an sebagai kitab yang indah sekaligus memuat makna yang luas dan dalam. Ia berkata “al-Qur'an adalah kitab yang bagian lahirnya sangat indah dan batinnya sangat dalam”. Keindahan dan kedalaman kandungan al-Qur'an membuat segala pemahaman tak berdaya di depannya. Untuk menunjukkan itu, al-Tustarī kemudian mengutip sebuah ayat al-Qur'an,

“Dan (ingatlah) ketika Kami hadapkan serombongan jin kepadamu yang mendengarkan Al-Qur'an, maka tatkala mereka menghadiri pembacaannya, lalu mereka berkata, ‘Diamlah kamu (untuk mendengarkannya).’ Ketika pembacaan telah selesai, mereka kembali kepada kaumnya (untuk) memberi peringatan. Mereka berkata, “Hai kaum kami, sesungguhnya kami telah mendengarkan kitab (Al-Qur'an) yang telah diturunkan sesudah Musa yang membenarkan kitab-kitab yang sebelumnya lagi memimpin kepada kebenaran dan kepada jalan yang lurus. [QS. al-Aḥqāf: 29-30]”⁷²

Asumsi al-Tustarī ini selaras dengan pendapat yang menyatakan bahwa teks suci (al-Qur'an) merupakan manifestasi firman Tuhan yang tak terbatas, sehingga ia selalu hadir dan mengaktual. Sebab itu, setiap kata di dalamnya sarat dengan muatan makna sebagai representasi atas realitas-realitas ketuhanan yang tidak terhingga.⁷³ Tentang multiplisitas makna yang dikandung al-Qur'an ini, al-Sulamī menyatakan bahwa tafsir sufistik merupakan upaya menyelami kedalaman isi al-Qur'an yang memuat “rahasia eksklusif” (*khawāṣṣ al-asrār*), seluk-beluk kehalusan (*latā'if*), dan keajaiban-keajaiban yang tersembunyi (*maknūnat badā'i*).⁷⁴ Serupa dengan itu, Basyūnī juga menyatakan sebagai pengantar terhadap tafsir sufi yang ditulis al-Qusyairī bahwa tafsir sufistik mencakup penggalian atas seluk-beluk rahasia dan cahayaNya (*latā'if asrārihi wa anwārihi*), isyarat-isyarat-Nya yang sangat halus (*daqīq isyārātihi*), alegori-Nya yang sangat halus (*khāfi rumūzihi*), dan segala rahasia-Nya yang tersembunyi (*maknūnātihi*).⁷⁵ Ada beberapa ayat al-Qur'an yang dijadikan sebagai basis atas asumsi-asumsi hermeneutis para Sufi ini. Di antaranya adalah bahwa al-Qur'an memuat semua persoalan (QS. al-An'am: 38, QS. Yāsīn: 12), al-Qur'an memuat pelbagai macam rahasia (QS. al-Hijr: 21),⁷⁶ dan al-Qur'an merupakan manifestasi ilmu Tuhan yang tak terhingga (QS. Luqmān: 27).⁷⁷

Bahkan al-Tustarī juga mengasosiasikan al-Qur'an dengan ilmu Allah sebelum penciptaan. Hal tersebut dapat ditemukan ketika al-Tustarī ditanya oleh seseorang tentang pengetahuan Allah (*'ilm Allāh*) tentang hamba-hamba-Nya,

“apakah ia [ilmu-Nya] adalah sesuatu yang tampak bagi-Nya setelah Dia menciptakan mereka, atau sebelum Dia menciptakan mereka?. Al-Tustarī menjawab dengan mengutip ayat al-Qur'an ‘Bahkan (yang didustakan mereka itu) ialah Al-Qur'an yang mulia’ [QS. al-Burūj: 21], yaitu *kitāb muḥkam* ‘yang tersimpan dalam (tempat) yang terjaga (*Lawḥ Mahfūz*)’ [QS. al-Burūj: 22] sebelum mereka diciptakan. Pengetahuan Allah tentang hamba-hamba-Nya dan apa yang akan mereka lakukan sudah lengkap sebelum Dia menciptakan mereka. [Ini tidak menyiratkan bahwa] Dia memaksa mereka untuk bermaksiat, memaksa mereka untuk taat, atau mengabaikan mereka dari pengaturan-Nya.

Sebaliknya, Dia memberikan perhatian kepada apa yang dijanjikan kepada mereka yang mendustakan ketetapan-Nya, Dia berkata: "...barangsiapa menghendaki (beriman), hendaklah dia beriman, dan barangsiapa menghendaki (kafir), biarlah dia kafir..." [QS. al-Kahfi:29], dengan cara mengancam, karena mereka [sebenarnya] tidak memiliki daya (*ḥawl*) atau kekuatan (*quwwa*) kecuali sesuai dengan pengetahuan-Nya terdahulu tentang mereka, yang akan datang dari-Nya, dan kepada mereka, Dia berfirman: "...Dan apabila Allah menghendaki keburukan terhadap suatu kaum, maka tak ada seorang pun yang dapat menolaknya..." [QS. al-Ra'd: 11]. Kebaikan dari Tuhan adalah perintah yang Dia berikan dukungan (*wilāyah*), dan kejahatan dari Tuhan adalah larangan yang Dia berikan perlindungan (*iṣmah*).⁷⁸

Selain itu, al-Tustarī juga menjelaskan bahwa al-Qur'an adalah cahaya dan satu-satunya jalan bagi manusia untuk menuju Allah. Ia menyatakan bahwa,

"Al-Qur'an adalah tali atau ikatan (*ḥabl*) antara Allah dan hamba-Nya. Barangsiapa yang berpegang teguh padanya, maka ia akan selamat, karena Allah telah menjadikan al-Qur'an sebagai cahaya (*nūr*) sebagaimana firman Allah: ... tetapi Kami menjadikan Al Quran itu cahaya, yang Kami tunjuki dengan dia siapa yang kami kehendaki di antara hamba-hamba Kami [QS. al-Syūrā: 52]."⁷⁹

Ketika diminta untuk menjelaskan definisi ini ia mengatakan:

"Ini berarti bahwa mereka tidak memiliki jalan kepada-Nya kecuali melalui Al-Qur'an dan pemahaman [semua] yang telah ditunjukkan kepada mereka di dalamnya tentang apa yang dimaksudkan dari mereka, serta mempraktikkan ilmu itu semata-mata karena Allah dengan ikhlas, dan mengikuti Sunnah Nabi Muhammad yang diutus kepada mereka"⁸⁰

Di samping itu, al-Tustarī juga menjelaskan bahwa al-Qur'an yang di dalamnya memuat penjelasan Allah tentang *muḥkam-mutashābih*, *ḥalāl-ḥarām* dan *amr-nahy* adalah kitab berbahasa Arab. Semua isi dan kandungan al-Qur'an dijelaskan melalui bahasa Arab. Sebagaimana firman Allah "Sesungguhnya Kami menjadikan Al-Quran dalam bahasa Arab supaya kamu memahami(nya) [QS. al-Zukhrūf: 3]". Dari bahasa Arab inilah semua kandungan al-Qur'an baik dimensi eksoterik maupun esoterisnya dapat digali.⁸¹ Hal ini menunjukkan bahwa, bagi al-Tustarī, pemahaman terhadap bahasa Arab adalah prasyarat esensial dalam memahami dan menafsirkan al-Qur'an. Sebab tanpa bekal pemahaman memadai tentang bahasa al-Qur'an, maka pembacaan dan penafsiran atasnya hanya akan mengantarkan pada penyimpangan dari maksud Allah.

Tentang uraian di atas, maka al-Tustarī juga menjelaskan bahwa kepatuhan pada tekstualisme al-Qur'an—yang berbahasa Arab, adalah prinsip yang menjadi basis utama dalam menyingkap makna al-Qur'an.

"... Allah telah berfirman, Dia Yang Mahakuasa dan Agung, 'Kami telah menjadikannya sebagai Al-Qur'an dalam bahasa Arab' [QS. al-Zukhruf: 3] - yaitu, kami telah men-

jelaskannya dalam bahasa Arab yang jelas dengan huruf-huruf alfabet (*mu'jam*) yang telah Allah tetapkan dengan jelas pada kalian—dengannya kalian mencapai pengetahuan tentang eksoterik (*ẓāhir*) dan esoterik (*bāṭin*) [maknanya].”⁸²

Konsepsi tentang aspek kebahasaan ini merupakan sesuatu yang signifikan karena ia berkaitan erat dengan aspek tekstualitas al-Qur'an. Pada dasarnya tafsir sufi merupakan penafsiran yang berbasis pada pengalaman esoterik-spiritual, namun pendekatan ini tidak secara otomatis menanggalkan konstruksi eksoterisme al-Qur'an.⁸³ Setiap mufasir, apa pun latar belakang dan spesifikasi keilmuannya, dituntut menguasai berbagai perangkat linguistik maupun stilistik, yang memungkinkan baginya melakukan analisis tekstual-linguistik terhadap al-Qur'ān, tak terkecuali kaum Sufi. Nasr Ḥāmid Abū Zayd dalam konteks ini menjelaskan bahwa makna signifikansi merupakan makna perluasan yang sama sekali tidak terlepas dari makna tekstual. Sebelum melangkah menuju signifikansi, proses pemaknaan harus terlebih dahulu mengacu kepada realitas teks beserta kandungan kebahasaannya.⁸⁴ Pendapat serupa juga pernah diungkapkan oleh William C. Chittik bahwa makna sebuah teks tidak bisa terlepas dari ruang lingkup pemahaman teks itu sendiri, sehingga sebuah upaya interpretasi dengan muatan apa pun harus selalu merupakan makna lanjutan dari makna tekstual.⁸⁵ Dengan demikian, penafsiran simbolik-alegoris yang langsung masuk pada makna lain tanpa menjadikan kaidah tata bahasa dan realitas objektif teks sebagai basisnya dapat berimplikasi pada produksi tafsir yang menyimpang.

Interpretasi sufistik adalah pemaknaan spiritual teks yang menjadikan makna tekstual sebagai landasan awal (*starting point*), sehingga tidak akan pernah menegasikannya. Pemaknaan esoterik dengan demikian merupakan makna tambahan yang tetap menekankan signifikansi nilai moral-spiritual, sehingga ia tidak akan bertentangan dengan makna lahir ayat. Makna-makna mistik-spiritual ini terkandung secara inheren dalam teks al-Qur'an, akan tetapi hanya orang yang terlebih dahulu melakukan penyucian diri dan olah-batin secara terus-menerus, yang memiliki kapasitas dan kelayakan untuk menerima singkapan rahasia-rahasia ini. Hal ini sebagai mana dijelaskan oleh Louis Massignon bahwa praktik-praktik adab sufistik, seperti konstansi dan frekuensi *tilāwah al-Qur'ān*, meditasi, praktik ibadah, *samā'*, dan zikir, merupakan sumber mistisisme Islam sekaligus fondasi sufistik dalam penafsiran teks suci itu sendiri.⁸⁶

Dalam salah satu karyanya, *Mishkāṭ al-Anwār*, al-Ghazālī menekankan pentingnya peran dimensi lahir al-Qur'an dalam tafsir *ishārī*, yang membedakannya dari penafsiran sekte *Bāṭinī*. Al-Ghazālī dalam hal ini menuturkan,

“Sesungguhnya penegasian makna literal adalah [ajaran] mazhab Bāṭiniyyah, yang melihat hanya dengan sebelah mata terhadap salah satu alam, tanpa mengetahui palarealitas antara dua alam (alam tampak dan alam tak tampak), tidak pula memahami aspek

ini. Sementara penegasian rahasia-rahasia (al-Qur'an) adalah ajaran Ḥashwiyah (Formalis). Orang yang melihat hanya aspek lahirnya adalah seorang literlis-formalistik, dan orang yang hanya meyakini aspek batin adalah seorang *bāṭinī*. Namun orang yang menggabungkan kedua aspek itu adalah orang yang sempurna (pemahamannya). Oleh karena itu Nabi bersabda, 'al-Qur'an memiliki makna lahir dan makna batin, batasan (*ḥadd*) dan tujuan final (*maṭla'*)... Alih-alih, saya katakan bahwa Mūsā memahami perintah untuk menanggalkan kedua terompahnya dengan melepaskan (keterikatan hatinya) dari dua alam, sehingga dia melaksanakan perintah itu secara lahir dengan menanggalkan kedua terompahnya, dan secara batin dengan melepas kedua alam tersebut. Hal ini merupakan upaya mengambil pelajaran, yakni proses menyeberang (*al-'ubūr*) dari satu hal kepada hal lain, dari makna lahir ke rahasia batin (*sirr*)."⁸⁷

Kutipan pernyataan al-Ghazālī di atas menunjukkan bahwa terdapat distingsi antara pemaknaan sufistik dengan pemaknaan *batīnī*. Distingsi tersebut dapat dilihat dari penjelasan tafsiran di atas, yaitu kaum sufi tidak serta merta menolak makna tekstual ayat dengan mengatakan bahwa Musa hakikatnya tidak memiliki dua terompah atau tidak mendengar perintah Tuhan yang memerintahkan padanya untuk melepas kedua terompahnya.⁸⁸ Dengan demikian, tafsir sufistik memadukan antara makna tekstual dengan makna spiritual secara proporsional. Hal ini berbeda dengan pendekatan *bāṭinī* yang hanya mengimani makna mistis-alegoris, yang dapat diketahui hanya oleh *imām ma'ṣūm*,⁸⁹ sehingga mereka cenderung menolak makna tekstual ayat yang telah menjadi pemahaman *mainstream*.

Adapun konsepsi al-Tustarī yang lain tentang al-Qur'an adalah pandangannya terkait proses pewahyuan dan muatan al-Qur'an. Al-Tustarī menjelaskan bahwa, "Allah menurunkan Al-Qur'an dalam lima bagian dari lima ayat sekaligus: lima ayat jelas (*muḥkam*), lima ayat ambigu (*mutashābih*), lima tentang apa yang diperbolehkan (*ḥalāl*), lima tentang apa yang dilarang (*ḥarām*), dan lima ayat parabola (*amthāl*). Orang beriman yang gnosis (*ma'rifah*) kepada Allah, melaksanakan yang jelas (*muḥkam*), mengimani yang ambigu (*mutashābih*), menghalalkan yang halal (*ḥalāl*), mengharamkan yang haram (*ḥarām*) dan memahami perumpamaannya (*amthālahu*). Sebagaimana firman Allah QS. Al-'Ankabūt: 43 "... dan tidak yang akan memahaminya kecuali mereka yang berilmu"—yaitu, mereka yang memiliki pengetahuan (*'ilm*) tentang Allah dan khususnya mereka yang *ma'rifah* kepada-Nya."⁹⁰

Hal di atas selaras dengan apa yang pernah diisyaratkan oleh Henry Corbin bahwa penafsiran al-Qur'an yang dilakukan oleh para Sufi mempostulasikan simbol-simbol yang bertebaran dalam teks al-Qur'an, dan karenanya menuntut imajinasi aktif untuk menggali setiap makna yang tersimpan di dalamnya.⁹¹ Kendati demikian, Chittick menegaskan bahwa hal tersebut tidak berarti para sufi mengabaikan seluruhnya aspek tekstualisme al-Qur'an. Hanya saja, para sufi menilai bahwa rasionalitas murni tidak akan pernah mengantarkan pada pemaknaan yang sesungguhnya karena ia kerap kali lahir dari prasangka dan kecenderungan terhadap

hal-hal duniawi. Karena itu, satu-satunya “tolok ukur” yang paling *reliable* dalam menggali pemahaman terhadap wahyu adalah Tuhan dan bukan daya manusia yang serba terbatas. Untuk mencapai itu semua, maka jalan yang harus ditempuh manusia adalah pengabdian kepada Tuhan secara total, membaca al-Qur'an dan mengaplikasikan seluruh disiplin spiritual yang sesuai dengan prinsip-prinsip syariah.⁹²

Di bagian lain dalam tafsirnya, al-Tustarī juga menyatakan bahwa Al-Qur'an juga memuat nama dan sifat Allah. Dalam interpretasinya tentang *al-ḥurūf al-muqatta'ah* pada permulaan Surat al-Baqarah, *Alif Lām Mīm* [2: 1], ia menjelaskan bahwa,

“*Alif Lām Mīm* adalah nama Allah, di dalamnya terdapat makna dan sifat-sifat Allah yang hanya diketahui oleh orang yang memiliki pemahaman atasnya [*ya'rifuhā ahl al-fahm bihi*] meskipun bagi kelompok tekstualis (*ahl al-zābir*) dalam nama Allah ini terdapat makna yang variatif. Jika huruf-huruf ini terpisah, maka [ia akan membentuk susunan]; *alif* adalah karya Allah (*ta'lif Allah*) Dia membuat segala sesuatu sebagaimana Dia berkehendak, *lām* adalah sifat lemah lembut-Nya yang kekal (*lutfuhu al-qadīm*) dan *mīm* adalah sifat kemuliaan-Nya yang agung (*majduhu al-'azīm*). Al-Tustarī berkata: ‘setiap kitab yang Allah turunkan memiliki rahasia, dan rahasia al-Qur'an adalah ayat-ayat pembuka surat (*fawātiḥ al-suwar*). *fawātiḥ al-suwar* adalah nama dan sifat-sifat Allah, misalnya *alif lām mīm šād*, *alif lām rā*, *alif lām mīm rā*, *kāf hā' yā 'ain šād*, *tā' sīn mīm* dan *hā mīm sīn qāf*. Jika huruf-huruf ini digabung, maka ia akan membentuk nama Allah yang Agung, yaitu apabila huruf-huruf tersebut diambil secara berurutan dari satu surat dan surat sesudahnya lalu dikelompokkan, seperti *alif lām rā*, *hā mīm* dan *nūn* maka akan [membentuk nama Allah] *al-Raḥmān* (Yang Maha Pengasih).”⁹³

Selain asumsi-asumsi di atas, pandangan al-Tustarī terkait tingkat atau level makna al-Qur'an barangkali adalah asumsi paling penting atas konstruksi penafsiran esoterisnya terhadap al-Qur'an. Hal tersebut ia jelaskan di bagian pendahuluan tafsirnya bahwa,

“setiap ayat Al-Qur'an memiliki empat makna: eksoterik (*zābir*) dan esoterik (*bāṭin*), batas (*ḥadd*) dan titik transendensi (*matla*). Makna eksoterik adalah pembacaan (*tilāwah*), makna esoterik adalah pemahaman (*fahm*) dari ayat tersebut, makna batas adalah apa yang halal dan haram, dan titik transendensi adalah tempat hati yang terangkat (*ishrāf*) [dari mana ia memandang] makna yang dimaksudkan, sebagai pemahaman dari Allah, Yang Mahakuasa dan Agung adalah Dia (*fiḡhan min Allāh*). Pengetahuan lahiriah [Al-Qur'an] adalah pengetahuan [yang dapat diakses oleh] orang secara umum (*'amm*); sedangkan pemahaman tentang makna-makna batinnya dan makna yang dimaksudkan adalah [untuk] orang-orang tertentu (*khāṣ*)...”⁹⁴

Dalam literatur tafsir disebutkan bahwa konsep multiplitas makna al-Qur'an ini didasarkan pada hadis Nabi Muhammad yang diriwayatkan oleh Ibn Mas'ūd bahwa, “al-Qur'an diturunkan atas tujuh huruf. Dan setiap huruf memiliki [aspek] *zāhr* dan *bāṭn*. Dan setiap *ḥadd* memiliki *matla*”⁹⁵ Menurut Zahra Sands, hadis ini memang menjadi rujukan utama bagi para sufi tentang dimensi makna al-Qur'an.

Bahkan Abū Ja'far al-Ṭabarī (310 H./923 M.), yang bukan mufasir sufi, juga mengutip hadis ini dalam pendahuluan tafsirnya. Meskipun, lanjut Sands, bahwa pemahaman al-Ṭabarī menunjukkan hal yang berbeda dari apa yang dipahami secara umum oleh para Sufi.⁹⁶

Dalam pernyataannya di atas, al-Tustarī telah menunjukkan bahwa makna *bāṭin* dimaksudkan untuk orang-orang terpilih, dan bahwa pemahaman tentang makna ini berasal 'dari Allah'. Sebagaimana hal tersebut ia jelaskan dalam penafsirannya terhadap ayat, "... maka mengapa orang-orang itu (orang-orang munafik) hampir-hampir tidak memahami pembicaraan (sedikit pun)". Menurut al-Tustarī, mereka tidak memahami pembicaraan atau wacana (*al-khiṭāb*).⁹⁷

Pandangan ini sesuai dengan pendapat al-Shāṭibī yang menyatakan bahwa, pada hakikatnya, makna zahir adalah makna literal (*ẓāhir al-tilāwah*) atau makna linguistik (*al-mafhūm al-'arabī*), sementara makna batin adalah apa yang dikehendaki (*murād*) oleh Allah. Orang-orang musyrik Arab yang mengingkari kebenaran ajaran Islam sebetulnya mampu memahami makna zahir al-Qur'an. "Bagaimana tidak," tulis al-Syāṭibī, "sementara al-Qu'an diturunkan dengan bahasa mereka?". Hanya saja, orang-orang musyrik itu tidak mampu memahami makna *bāṭin* al-Qur'an, yakni kehendak Allah dalam menurunkannya.⁹⁸

Pemaknaan *ishārī* terhadap al-Qur'an merupakan interpretasi melalui persaksian jiwa (*interpretation through the self*).⁹⁹ Pendekatan sufistik terhadap teks sebagai jaringan makna berlapis, tak lepas dari anugerah ilmu *kashf*, yang mampu menjangkau realitas multi-dimensi. Alexander Knysh dalam *Islamic Mysticism* menjelaskan, *kashf* merupakan epistemologi sufistik, yang berfungsi menyibak tirai pekat, yang menghalangi seseorang dari persaksian dunia ekstra fenomenal (*the extra-phenomenal world*). Ketika tirai pekat ini tersingkap, seseorang dapat mengetahui misteri-misteri spiritual dari realitas semesta dan rahasia-rahasia kondisi jiwa, tanpa perantara refleksi rasional.¹⁰⁰ Multiplistas makna al-Qur'an merupakan konsekuensi logis dari pandangan kosmologi sufistik, yang mengukuhkan status ontologis multi-lapisan alam. Ta'wil dalam konteks ini merupakan instrumen yang diasumsikan dapat menjembatani antara konstruksi teks suci dengan penyaksian dimensi-dimensi spiritual.¹⁰¹

Ja'far al-Subḥānī menyatakan bahwa jiwa manusia diibaratkan layaknya cermin, yang mampu memantulkan pada permukaannya realitas-realitas alam gaib, sehingga ia mendapati berbagai bentuk dan makna- makna yang tidak mungkin didapatkan melalui indra maupun akal. Namun demikian, seperti halnya keterpantulan bentuk-bentuk material pada cermin bergantung pada kejernihan cermin, begitu pula terpantulnya realitas-realitas gaib pada jiwa menyaratkan kejernihan dan kesucian jiwa dari noda-noda dosa dan akhlak tercela.¹⁰² Jiwa suci dengan penglihatan batin seperti ini pada gilirannya mampu menyingkap kualitas-kualitas spiritual ketika

membaca al-Qur'an dari kedalaman horizonnya. Mengenai status ontologis pandangan ini, Kristin Zahra Sands menegaskan bahwa bahasa simbolik-metaforis yang digunakan kaum sufi dalam penafsiran al-Qur'an bukan sekedar bentuk fantasi belaka, namun merupakan realitas objektif, yang lahir dari hubungan dialektis antara pemikiran dan tatanan kosmos. Gaya bahasa dan diskursus yang digunakan dalam penafsiran sufistik mungkin saja tampak seperti metaforis, namun hakikatnya ia merupakan deskripsi akan pengalaman langsung yang mereka alami dalam alam spiritual.¹⁰³ Dengan demikian, inklinasi kosmologis yang riil memberikan pengaruh sangat signifikan terhadap asumsi hermeutika sufistik.

Prinsip serupa diungkapkan oleh al-Tustarī bahwa:

“Sesungguhnya Allah tidak mengambil sebagai sahabat (*walī*) salah satu umat Muhammad tanpa mengajari mereka Al-Qur'an, baik dari segi lahiriah maupun batin. Mereka berkata, ‘Kami tahu tentang aspek luarnya, tetapi apa aspek dalamnya?’ Dia menjawab, ‘Itu adalah pemahamannya (*fahm*); dan pemahamannya itulah yang dimaksudkan.’”¹⁰⁴

Lebih dari sekali dalam tafsirnya, al-Tustarī memperingatkan agar tidak menafsirkan Al-Qur'an menurut keinginan atau hawa nafsu (*ahwā*) sendiri. Misalnya ketika ia menafsirkan firman Allah “adapun orang-orang yang dalam hatinya condong pada kesesatan, mereka yang mengikuti yang *mutashabihāt* untuk mencari-cari fitnah dan untuk mencari-cari takwilnya, padahal tidak ada yang mengetahui takwilnya kecuali Allah” [QS. Ali 'Imrān: 7]. Al-Tustarī menafsirkan kata ‘fitnah’ sebagai kekufuran (*al-kufr*). Sedangkan kalimat ‘*ibtighā'a ta'wīlihi*’ ia tafsirkan sebagai ‘upaya interpretasi al-Qur'an yang sesuai dengan keinginan diri mereka sendiri’. Adapun dalam menafsirkan kalimat ‘*wa al-rāsikhūn fī al-'ilm*, dia mengutip ucapan ‘Alī ibn Abī Ṭālib:

“[orang-orang yang mendalam ilmunya] adalah orang-orang yang dilindungi oleh ilmu agar tidak terjerumus [ke dalam tafsir al-Qur'an] sesuai dengan keinginan (*hawā*) atau dengan argumen-argumen (*al-ḥujaj al-madrūbah*), tanpa [kesadaran terhadap] yang tak terlihat [misteri] (*dūna al-ghuyūb*) pada sesuatu yang Allah anugerahkan kemuliaan kepada mereka atas rahasia-rahasia-Nya yang tak terlihat (*asrārihi al-mughayyabah*) dari dalam khazanah pengetahuan.”¹⁰⁵

Sesuai dengan pengertian bahwa makna esoterik dan ‘misteri tak terlihat’ al-Qur'an adalah sesuatu yang berharga yang dapat diungkapkan langsung oleh Allah (kepada beberapa orang pilihan tertentu, atau para kekasih-Nya), al-Tustarī juga menyampaikan kesadarannya akan sifat misterius yang terkadang makna batin al-Qur'an tidak bisa diungkapkan—al-Qur'an tidak akan pernah bisa dipahami [seutuhnya]. Sebagaimana hal tersebut terlihat ketika al-Tustarī menafsirkan ayat al-Qur'an, “katakanlah (Muhammad), seandainya lautan menjadi tinta untuk (menulis) kalimat-kalimat Allahku, maka pasti habislah lautan itu...”: [QS. al-Kahfi: 109].

“Kitabnya adalah bagian dari ilmu dan keajaiban-Nya, dan jika seorang hamba diberi seribu pemahaman untuk memahami setiap huruf al-Qur’an, dia tidak akan pernah mencapai titik akhir dari ilmu Allah di dalamnya karena kitab-Nya adalah kalam-Nya yang *qadīm*, dan perkataan-Nya adalah salah satu sifat-Nya, dan sifat-Nya tidak ada habisnya, sebagaimana Dia yang tidak memiliki akhir. Semua yang dapat dipahami dari kalam-Nya adalah sebanyak Dia membuka hati para kekasih-Nya.”¹⁰⁶

Demikianlah beberapa konsepsi dan asumsi al-Tustarī terhadap al-Qur’an. Meskipun pandangannya terhadap al-Qur’an di atas pada dasarnya bersifat tipikal, dalam arti bahwa ia dianut dan diyakini oleh mayoritas—untuk tidak menyatakan seluruh—umat Islam. Kendati demikian, beberapa konsepsi di atas, terutama status al-Qur’an sebagai sebuah kitab berbahasa Arab dan memiliki empat level makna telah menjadi bagian krusial dari prinsip-prinsip tafsir *ishārī* yang diaplikasikan al-Tustarī dalam menafsirkan al-Qur’an.

Kesimpulan

Demikianlah uraian singkat terkait pandangan al-Tustarī terhadap al-Qur’an. Adapun pandangan dan pra-anggapan al-Tustarī terhadap al-Qur’an adalah *kalām Allah* yang *qadīm* dan bukan makhluk; kitab yang bagian zahirnya sangat indah dan batinnya sangat dalam; kitab yang memuat penjelasan Allah tentang *muhkam-mutashābih*, *ḥalāl-ḥarām* dan *amr-nahy*; kitab berbahasa Arab dan karenanya ia hanya bisa didekati dengan pemahaman atas bahasa Arab yang memadai; kitab yang menjadi satu-satunya jalan bagi manusia untuk menuju Allah; kitab yang menjadi tali atau ikatan (*ḥabl*) antara Allah dan hamba-Nya, kitab yang di dalamnya mengandung nama (*asmā*) dan atribut (*al-ṣifāt*) Allah; kitab yang diturunkan dalam lima bagian dari lima ayat sekaligus: lima ayat jelas (*muhkam*), lima ayat ambigu (*mutashābih*), lima tentang apa yang diperbolehkan (*ḥalāl*), lima tentang apa yang dilarang (*ḥarām*), dan lima ayat parabola (*amthāl*); serta sebuah kitab yang mengandung empat level makna, yaitu *zāhir*, *bāṭin*, *ḥadd* dan *maṭla’*; Makna eksoterik adalah pembacaan (*tilāwah*), makna esoterik adalah pemahaman (*fahm*) dari ayat tersebut, makna batas adalah apa yang halal dan haram, dan titik transendensi adalah tempat hati yang terangkat (*ishrāf*) [dari mana ia memandang] makna yang dimaksudkan, sebagai pemahaman dari Allah, Yang Mahakuasa dan Agung adalah Dia (*fiqhan min Allāh*). Dari sekian beberapa pandangannya terhadap al-Qur’an tersebut, barangkali pandangan bahwa al-Qur’an adalah kitab berbahasa Arab serta mengandung empat level makna merupakan pandangan al-Tustarī terhadap al-Qur’an yang paling fundamental dan sangat mempengaruhi penafsiran sufistiknya.

Implikasi dari pandangan al-Tustarī bahwa al-Qur’an sebagai kitab berbahasa Arab adalah upaya-upaya penafsiran atas al-Qur’an tidak bisa mengabaikan aspek

tekstualitas al-Qur'an. Dengan demikian, penelitian ini sependapat dengan Anne-marie Schimmel (1975), Omaina Abu Bakr (1992), Kristin Zahra Sands (2006) dan Martin Wittingham (2007) yang berpendapat bahwa tafsir sufi merupakan aktivitas penafsiran yang tetap berpegang teguh terhadap dimensi tekstualitas al-Qur'an. Sementara itu, penelitian ini bertentangan dengan pandangan Gerard Böwering (1974), Ian Almond (2004) dan Frithjof Schuon (2006) yang menyatakan bahwa penafsiran kaum sufi terhadap al-Qur'an merupakan liberasi pemaknaan yang didasarkan pada pengalaman spiritual saja dan mengabaikan aspek tekstualitas al-Qur'an. Begitu juga dengan pendapat Muḥammad Sayyid al-Jiliand (1983), Iḥsān Ilahī Zāhir (2005) dan Ḥusein Abdul-Raof (2010) yang menganggap tafsir sufi sebagai penafsiran *bāṭinī* yang mengabaikan aspek tekstualitas al-Qur'an.

Catatan Kaki

1. Herbert Berg, "The Use of Ibn 'Abbas in al-Tabarī's Tafsir and Development of Exegesis in Early Islam", (Disertasi University of Toronto, 1996), 15-21. Bandingkan dengan Ahmad al-Awāyishah, "al-Imām Ibn Jarīr al-Tabarī wa Difā'uhu 'an 'Aqidat al-Salaf", (Disertasi Jāmi'ah Umm al-Qura, Mekah, 2003), 264-285.
2. Tariq Jaffer, "Mu'tazilite Aspect of Fakhr al-Dīn al-Rāzī's Thought" dalam *Arabica*, T. 59, Fasc. 5 (2012), 510-535. Muhammad al-Fāḍil Ibn 'Āsyūr, *al-Tafsir wa Rijāluhu* (Kairo: Majma' al-Buhūth al-Islāmiyyah, 1997), 81-97. Lihat juga Ṣalah 'Abd al-Fattāh al-Khalidi, *Ta'rif al-Dārisin bi Manābij al-Mufasssirin* (Damaskus: Dār al-Qalam, 2008), 474-475.
3. Norman Calder, "Tafsir from Ṭabarī to Ibn Kathīr: Problem in The Discription of a Genre, Illustrated with Reference to The Story of Abraham" dalam *Approaches to The Qur'an*, ed. G. R. Hawting and Abdul Kader A. Shareef, (London and New York, 1993), 121-124.
4. Lihat misalnya, "Abdullāh Hawrī al-Hawrī *Asbāb Ikhtilāf Mufasssirin fī Tafsir Āyāt al-Ahkām*, (Tesis Jami'ah al-Qāhirah, 2001), 5-9.
5. Sebagai ilustrasi, al-Khudayrī berhasil mengidentifikasi sekitar 131 ayat al-Qur'an di mana para mufasir mencapai konsensus (*ijmā'*) dalam karya tafsirnya. Lihat selengkapnya dalam Muhammad Ibn Abdul 'Aziz al-Khudayrī, *al-Ijmā' fī al-Tafsir*, (ttp: Dār al-Waṭan li al-Nashr, 1416 H), 474-475.
6. Bruce Fudge, "Qur'anic Exegesis in Medieval Islam and Modern Orientalism" dalam *Die Welt des Islams*, Vol. 46, Issue 2 (2006), 116-117. Lihat juga Massimo Campanini, "Qur'an and Science: A Hermeneutical Approach" dalam *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 7, No. I, (2005), 48.
7. Andrew Rippin, "Tafsir", *The Encyclopaedia of Islam*, Vol. I, ed. Van Donzel, et al. (Leiden: E.J. Brill, 2000), 84.
8. M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Tematik atas Pelbagai Persoalan Umat*, (Bandung: Mizan, 2007), 3.
9. Kristin Zahra Sands, *Sūfi Commentaries on The Qur'an in Classical Islam*, (London & New York: Routledge, 2006), 136.
10. Alexander D. Knysh, "Esoterisme Kalam Tuhan: Sentralitas al-Qur'an dalam Tasawwuf", dalam *Jurnal Studi al-Qur'an*, Vol. II, No. I (2007), 77-78

11. Ian Almond, "The Shackles of Reason: Sufi/Deconstructive Opposition to Rational Thought", dalam *Philosophy East and West*, Vol. 53, No. 1 (Januari 2003), 24-25.
12. Gerard Bowering, "The Light Verse: Qur'anic Text and Sufi Interpretation", dalam *Oriens*, Vol. 36 (2001), 144.
13. al-Shahrastani, *al-Milal wa al-Nihal* (Beirut: Dār al-Kutub al-Islamiyyah, 1992), Vol. I, 170-171. Abu Hamid al-Ghazali, *Fadhā'ih al-Bāṭiniyyah* (Beirut: al-Maktabah al-'Aṣriyyah, 2011), 21-25. Ibn Taimiyyah, *Majmū'at al-Rasā'il wa al-Masā'il*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992), 32-74. Azim Nanji, "Towards a Hermeneutic of Qur'anic and Other Narratives in Isma'ili Thought" dalam *Approaches to Islamic in Religious Studies*, ed. Richard C. Martin, (Arizona: The University of Arizona Press, 1985), 164-173. Lihat juga Azim Nanji, "Isma'ilism" dalam *Islamic Spirituality: Foundations*, ed. Seyyed Hosen Nasr, (London: Routledge & Keegan Paul Ltd, 1987), 179-198.
14. Alexander D. Knysh, "Esoterisme Kalam Tuhan: Sentralitas al-Qur'an dalam Tasawuf", 80-81.
15. Baca al-Basyūnī, "Muqaddimah", dalam al-Qusyairī, *Laṭā'if al-Ishārāt* (Mesir: Dār al-Kātib al-'Arābī, tt), vol. 1, 16. Jalāluddīn al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Fikr, 2010), Vol. II, 184.
16. William A. Graham, "Traditionalism in Islam: An Essay in Interpretation" dalam *The Journal of Interdisciplinary History*, Vol. XXIII, No. 3, Religion and History, (Winter, 1993), 500.
17. Yusuf Rahman, "The Hermeneutical Theory of Naṣr Ḥāmid Abū Zayd: The Analytical Study of His Method of Interpreting the Qur'ān" (Disertasi pada Institute of Islamic Studies, McGill University, 2001), 105-106.
18. Yusuf Rahman, "The Hermeneutical Theory of Naṣr Ḥāmid Abū Zayd", h. 106.
19. Jamal J. Elias, "Sūfi Tafsīr Reconsidered: Exploring of a Genre", dalam *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 12 (2010), 45.
20. Baca Annable Keeler & Ali Keeler, "Preface", dalam *Tafsīr al-Tustari: Great Commentaries on the Holy Qur'ān*, (Jordan: Royal Aal Al-Bayt Institute for Islamic Thought, 2011)
21. Umar Abidin, "Takwil Terhadap Ayat al-Qur'an Menurut al-Tustari", dalam *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis*, Vol. 15, No. 2, (Juli 2014), 349-366.
22. Yayan Mulyana, "Konsep Mahabbah Imam al-Tustari (200-283)", *Syifa' al-Qulub*, Vol. I, No. 2, (Januari 2017), 1-10.
23. Baihaki & Nor Faridatunnisa, "Telaah Tafsir Sufistik: Studi Atas Penafsiran Ayat-Ayat tentang Nur dalam *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm* Karya Sahal Al-Tustari", dalam *Ilmu Ushuluddin*, Vol. 19, No. 2, Juni-Desember 2020, 106-123.
24. Leni Lestrari, "Epistemologi Corak Tafsir Sufistik", dalam *Jurnal Syhadah*, Vol. 2, No. 1, April 2014, 7-28.
25. Afrizal Nur, "Manguak Dimensi Sufistik dalam Interpretasi al-Qur'an", dalam *Jurnal Ushuluddin*, Vol. XX, No. 2 (Juli 2013), 85-198.
26. Ahmad Syatori, "Interpretasi Sufistik dalam al-Qur'an: Telaah Kritis Penafsiran Sufistik Atas Ayat-ayat Al-Qur'an" dalam *Jurnal KACA Jurusan Ushuluddin STAI Al-Fithrah*, Vol. 10, No. 2 (Agustus 2020), 208-219.
27. Kaelan, *Metode Penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner* (Yogyakarta: Paradigma, 2010), 134.
28. John W. Creswell, *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*, (California: SAGE Publications, Inc, 2014), 183.
29. Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 1996), 3.

30. Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktik* (Jakarta: Rineka Cipta, 2006), 231.
31. Tirto Suwondo, "Analisis Struktural: Salah Satu Pendekatan dalam Penelitian Sastra", dalam Jabrohim dan Ari Wulandari [ed.], *Metodologi Penelitian Sastra*, (Yogyakarta: Hanindita, 2001), 54-56. Lihat Taufik 'Abdullāh, "Agama Sebagai Kekuatan Sosial (Sebuah Ekskursi di Wilayah Metodologi Penelitian)", dalam Taufik 'Abdullāh dan M. Rusli Karim [ed.], *Metodologi Penelitian Agama: Suatu Pengantar* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2004), 45-46.
32. Robert Scholes, *Structuralism in Literature: An Introduction*, (New Haven dan London: Yale University Press, 1977), 2.
33. Jan van Luxemburg, *et.al.*, *Pengantar Ilmu Sastra*, (Jakarta: P.T. Gramedia, 1986), h. 38
34. Gorys Keraf, *Argumentasi dan Narasi*, (Jakarta: P.T. Gramedia, 1989), h. 145
35. Jacques Ehrmann, *Structuralism*. (Garden City, New York: Anchor Books, Doubleday & Company, Inc., 1970), 1.
36. Scholes, *Structuralism in Literature...*, 11-12.
37. Scholes, *Structuralism in Literature...*, 10.
38. Lihat misalnya, <https://www.jewishvirtuallibrary.org/shushtar> diakses pada 04 Maret 2022
39. Sebuah kota yang terletak di Barat Daya negara Iran di provinsi Khuzistān. Lihat misalnya, <https://www.jewishvirtuallibrary.org/shushtar> diakses pada 30 November 2019
40. A. J. Arberry, *Muslim Saints and Mystics*, (Iowa: OMPHALOSKEPSIS, 2000), 196
41. Ibn Khallikān, *Wafayāt al'A'yān wa Anbā' Abnā' al-Zamān*, (Beirut: Dār Shādir, 1978), Vol. II, 230.
42. Abu al-Hasan 'Ali al-Hujwirī, *Kasyf al-Mahjūb*, (Cairo: al-Majlis al-A'lā li al-Tsaqāfah, 2007), Vol. II, 426.
43. Abū al-Qāsim al-Qushairī, *al-Risālah al-Qusyairiyyah*, (Kairo: Muassasah Dār al-Sya'b, 1989), 65.
44. al-Qushairī, *al-Risālah...*, h. 65-66
45. 'Abdurrahmān al-Sulamī *al-Ṭabaqāt al-Ṣūfiyyah*, (Kairo: Dār al-Sya'b, 1998), 66.
46. Al-Qushairī, *al-Risālah*, 66.
47. Al-Qushairī, *al-Risālah*, 66.
48. Al-Tustarī, *Tafsir...*, 37.
49. Al-Tustarī, *Tafsir...*, 46.
50. Al-Qushairī, *al-Risālah*, 66.
51. Al-Sulamī, *al-Ṭabaqāt...*, 169. al-Yāfi'ī, *Raudh al-Rayyāhīn fī Hikāyāt al-Ṣāliḥīn*, (tt, tp), 104. Lihat juga Al-Hujwirī, *Kasyf...*, Vol. II, 431-432. Lihat Al-Hujwirī, *Kasyf...*, Vol. II, 566.
52. Abū Naṣr al-Sarrāj, *al-Luma'*, (Mesir: Dār al-Kutub al-Hadith, 1960), 217.
53. Farīd al-Dīn al-'Aṭṭār, *Tadzkirot al-Auliya'*, (Damaskus: Markaz Kumputer 'Ulūm Islāmī, 2008), 328.
54. Kisah ini diriwayatkan oleh Ṭalḥah al-'Aṣāidī al-Baṣrī dari al-Maqḥī. Lihat Al-Sarrāj, *al-Luma'*, 406.
55. Untuk daftar lengkapnya lihat Böwering, *Mystical Vision*, 8-12.
56. Satu-satunya sumber bibliografi pra-modern yang menyinggung *Tafsir al-Tustari* adalah *Ṭabaqāt al-Mufasssirin* karya Syams al-Dīn Muḥammad al-Dāwūdī (w. 945/1538), yang tidak menyebutkan gelar apa pun, tetapi menyebut al-Tustarī sebagai penulis *Tafsir al-Tustari*. Karya yang masih ada tentang kisah para nabi diberi judul *Laṭā'if Qiṣaṣ al-Anbiyā'* yang disimpan dalam MS Ṭal'at, mag. 283.

57. Koleksi ucapan pertama dan ketiga ini juga disimpan di Perpustakaan Asad, MSS, 1623 dan 3527 masing-masing. Isi dari karya-karya ini dibahas oleh Böwering, *Mystical Vision*, h. 12–6, dan oleh Gaafar, disertasi, h. 41ff. Seperti disebutkan di atas, Gaafar juga telah mengedit dan menerbitkan karya-karya ini dalam Gaafar (Ja'far), *Min al-turāth al-Tustarī*.
58. Lihat Böwering (*Mystical Vision*, h. 17–8)
59. Lihat *Mystical ...*, 16–17.
60. Risalah disimpan di Teheran, Fakultas Hukum Teheran, 251j.
61. Risalah ini disimpan di Istanbul, Ayasofia 4128/4.
62. Untuk studi rinci tentang sejarah, keaslian, struktur dan kompilasi Tafsir al-Tustarī. Lihat Böwering, “*A Textual and Analytic Study of Tustarī’s Tafsīr*”, (Disertasi pada Institute of Islamic Studies, McGill University, 1974), Bab III.
63. MS Gotha 529 bertanggal 825/1422, MS Fātiḥ 638, 872/1422, sedangkan MS Ṣan‘ā’ 62 bertanggal 936/1530 dan MS Fātiḥ 3488, 965/1558. Diskusi lengkap tentang MSS dijelaskan dalam Böwering, “*A Textual and Analytic Study of Tustarī’s Tafsīr*”, (Disertasi pada Institute of Islamic Studies, McGill University, 1974), 100-5.
64. Dua otoritas yang disebutkan adalah Abū Bakr al-Baladī (w. 504/1110) dan cucunya Abū Naṣr al-Baladī (w. Setelah 551/1156). Lihat Böwering, “*A Textual and Analytic Study of Tustarī’s Tafsīr*”, (Disertasi pada Institute of Islamic Studies, McGill University, 1974), 107-108.
65. Abū ‘Abd al-Raḥmān al-Sulamī, *Ḥaqā’iq al-tafsīr*, MS British Museum Or. 9433; ed. Sayyid ‘Imrān (Beirut, 2001).
66. Lihat Böwering, “*A Textual ...*”, 135.
67. Norman Calder, “Tafsīr from Ṭabarī to Ibn Kathīr: Problems in the description of a genre, illustrated with reference to the story of Abraham”, dalam G.R. Hawting dan Abdul-Kader A. Shareef [ed.], *Approaches to the Qur’ān* (London dan New York: Routledge, 1993), 106.
68. Yusuf Rahman, “The Hermeneutical Theory of Naṣr Ḥāmid Abū Zayd: The Analytical Study of His Method of Interpreting the Qur’ān” (Disertasi pada Institute of Islamic Studies, McGill University, 2001), 105-106.
69. Yusuf Rahman, “The Hermeneutical Theory of Naṣr Ḥāmid Abū Zayd”, 106.
70. Al-Tustarī, *Tafsīr ...*, h.15. hadith ini terdapat dalam al-Tirmidzī, *Sunan al-Tirmidzī*, no. 2.906; al-Dārimī, *Sunan al-Darimī*, no. 1.331; Abū Shaybah, *Muṣannaḥ Abī Shaybah*, no. 30.007
71. Al-Tustarī, *Tafsīr...*, 16. Hadith terdapat dalam Abū ‘Abd Allah al-Tirmidzī, *Nawādir al-Uṣūl fī Ahādith al-Rasūl*, (Beirut: Dār al-Jayl, 1993), vol. III, 260.
72. Al-Tustarī, *Tafsīr...*, 15.
73. Syafa’atun Almirzanah **Error! Bookmark not defined.**, “Hermeneutika Sufi dan Relevansinya Bagi Diskursus Kontemporer tentang Dialog Agama”, dalam *Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian al-Qur’an dan Hadits*, ed. Syafa’atun Almirzanah & Sahiron Syamsuddin, (No.ta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2012), 304-305
74. Abd. al-Raḥmān al-Sulamī, *Ḥaqāiq al-Tafsīr*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2001), Vol. II, 302.
75. Lihat al-Basyūnī, “Mukaddimah”, dalam Abdul Karīm Ibn Hawāzin al-Qusyairī *Latāif al-Iṣyārāt*, (Mesir: Dār al-Katib al-‘Arabī, tt), Vol. I, 53.
76. Abū Naṣr al-Sarrāj, *Kitāb al-Lumā’*, 73.
77. Al-Ghazālī, *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, Vol. 4, 99.
78. Al-Tustarī, *Tafsīr...*, 15-16
79. Al-Tustarī, *Tafsīr...*, 17
80. Al-Tustarī, *Tafsīr...*, 17-18

81. Al-Tustarī, *Tafsir...*, 17-18
82. Al-Tustarī, *Tafsir...*, 17-18
83. Robert Howse, "Reading between the Lines: Exotericism, Esotericism, and the Philosophical Rhetoric of Strauss", dalam *Philosophy & Rhetoric*, Vol. 32, No. 1 (1999), 61. Manna' al-Qaṭṭān, *Mabāhiṭh fi 'Ulūm al-Qur'ān* (Riyāḍ: Dār al-Rashīd, t.t.), 357. 'Abdullāh Saeed, *Interpreting the Qur'ān Towards a Contemporary Approach* (London and New York: Routledge, 2006), 50. Max Gorman, *Stairway to the Stars: Sufism, Guardjief, and the Inner Tradition of Mankind* (London: Aeon, 2010), 20.
84. Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Maḥfūm al-Naṣṣ: Dirāsah fi 'Ulūm al-Qur'ān* (Kairo: al-Hay'ah al-Maṣriyyah li-al-Kitāb, 1990), 266
85. William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Hermeneutika al-Qur'ān Ibn 'Arabī*, ter. Ahmad Nidjam dkk. (Yogyakarta: Qalam, 2001), 29.
86. Louis Massignon, *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism* (Indiana: University of Notre Dame Press, 1997), 73.
87. Abū Ḥāmid Al-Ghazālī, *Mishkāt al-Anwār* (Kairo: Dār al-Ḥaram li al-Turāth, 2004), 70-71.
88. Mulyadi Kartanegara, "Tafsir Sufistik tentang Cahaya", dalam *Jurnal Studi Al-Qur'ān*, Vol. I, No. I, (2006): 30-31.
89. Farhad Daftary, *The Ismā'īlīs: Their History and Doctrines* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 129.
90. Al-Tustarī, *Tafsir...*, 18-19
91. Henry Corbin, *Creative Imagination in The Sufism of Ibn 'Arabī* (New York: Routledge, 2008), 26-27.
92. William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge...*, 292.
93. Al-Tustarī, *Tafsir...*, 25. Lihat juga Jalāluddīn a'-Suyuṭī, *al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'ilmiyyah, 2002), Vol. III, 24; Abū Ishāq al-Zajjāj, *Ma'āni al-Qur'ān wa Irābuhū*, (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 1994), vol. I, 56.
94. Al-Tustarī, *Tafsir...*, 16. Tentang hadith yang menjelaskan empat level makna al-Qur'an ini bisa juga dilihat dalam al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān ...*, vol. I, 12; Abū Bakar Muḥammad ibn Ḥibbān, *al-Musnad al-Ṣaḥīḥ 'ala al-Taqāsīm wa al-Anwā'*, (Beirut: Muassasat al-Risālah, 1991), vol. I, 243.
95. Al-Ṭabrānī, *al-Mu'jam al-Kabīr*, (Beirut: Dār al-Fikr, 2008), vol. 10, 105.
96. Misalnya bagi al-Ṭabarī, maksud dari batin al-Qur'an adalah merujuk pada kejadian-kejadian di masa depan, pengetahuan yang tidak diberikan kepada siapapun kecuali pada waktu hari kebangkitan. Lihat Abu Ja'far al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl ay min al-Qur'ān*, (Cairo: Dār al-Salām, 2009), vol. I, h. 20-62. Bandingkan dengan Kristin Zahra Sands, *Sūfi Commentaries on the Qur'ān in Classical Islam*, (New York: Routledge, 2006), 8-9.
97. Al-Tustarī, *Tafsir...*, 16.
98. Al-Syāṭibī, *Al-Muwāfaqāt*, vol. 3, 286-287.
99. Sajjad H. Rizvi, "The Existential Breath of al-Raḥmān and the Munificent Grace of al-Raḥīm: The Tafsir Sūrat al-Fātiḥa of Jāmi and the School of Ibn 'Arabī", dalam *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 8, No. 1 (2006). 58.
100. Alexander Knysh, *Islamic Mysticism*, (Leiden & Boston: Brill, 2000), 311.
101. Asep Salahudin, "Konstruksi Epistemologi Tasawuf", dalam *Tarekat Qādiriyah Naqshabandiyah Pondok Pesantren Suryalaya Membangun Peradaban Dunia*, ed. Ajid Tohir (Suryalaya: Mudawaha warohmah Press, 2011), 90.

102. Ja'far al-Ṣubḥānī, *al-Madkhal ilā al-'Ilm wa al-Falsafah wa al-Ilābiyyāt: Nazariyyat al-Ma'rifah* (Beirut: al-Dār al-Islāmiyyah, 1990), 179-180.
103. Kristin Zahra Sands, *Sufi Commentaries on the Qur'an in Classical Islam* (London & New York: Routledge, 2006), 2.
104. Al-Tustarī, *Tafsīr...*, 19.
105. Al-Tustarī, *Tafsīr...*, 46.
106. Al-Tustarī, *Tafsīr...*, 98.

Daftar Pustaka

- ‘Abdullāh, Taufik & M. Rusli Karim [ed.], *Metodologi Penelitian Agama: Suatu Pengantar*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2004.
- Abidin, Umar, “Takwil Terhadap Ayat al-Qur’an Menurut al-Tustarī”, dalam *Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur’an dan Hadis*, Vol. 15, No. 2, (Juli 2014).
- Abū Zayd, Naṣr Ḥāmid, *Maḥmūm al-Naṣṣ: Dirāsah fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Kairo: al-Hay’ah al-Maṣriyyah al-‘Ammāh li-al-Kitāb, 1990.
- Almirzanah, Syafa’atun, “Hermeneutika Sufi dan Relevansinya Bagi Diskursus Kontemporer tentang Dialog Agama”, dalam *Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian al-Qur’an dan Hadits*, ed. Syafa’atun Almirzanah & Sahiron Syamsuddin, Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2012.
- Almond, Ian, “The Shackles of Reason: Sufi Deconstructive Opposition to Rational Thought”, dalam *Philosophy East and West*, Vol. 53, No. I (Januari 2003).
- Arberry, A. J., *Muslim Saints and Mystics*, Iowa: Omphaloskepsis, 2000.
- Arikunto, Suharsini, *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktik*, Jakarta: Rineka Cipta, 2002.
- Al-‘Aṭṭār, Farīd al-Dīn, *Tadzkirot al-Auliya’*, Damaskus: Markaz Kumputer ‘Ulūm Islāmī, 2008.
- Al-Awāyishah, Ahmad, “al-Imām Ibn Jarīr al-Tabarī wa Difā’uhu ‘an ‘Aqidat al-Salaf”, Disertasi Jāmi’ah Umm al-Qura, Mekah, 2003.
- Baihaki, & Nor Faridatunnisa, “Telaah Tafsir Sufistik: Studi Atas Penafsiran Ayat-ayat tentang Nur dalam *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm* Karya Sahal Al-Tustarī”, dalam *Ilmu Ushuluddin*, Vol. 19, No. 2, Juni-Desember 2020.
- Berg, Herbert, “The Use of Ibn ‘Abbas in al-Tabarī’s Tafsir and Development of Exegesis in Early Islam”, Disertasi University of Toronto, 1996.
- Bowering, Gerard, “The Light Verse: Qur’anic Text and Sufi Interpretation”, dalam *Oriens*, Vol. 36 (2001).
- , “A Textual and Analytic Study of Tustarī’s Tafsīr”, Disertasi pada Institute of Islamic Studies, McGill University, 1974.
- Calder, Norman, “Tafsīr from Ṭabarī to Ibn Kathīr: Problem in The Discription of a Genre, Illustrated with Reference to The Story of Abraham” dalam *Approaches*

- to *The Qur'an*, ed. G. R. Hawting and Abdul Kader A. Shareef, London and New York, 1993.
- Chittick, William C., *The Sufi Path of Knowledge: Hermeneutika al-Qur'an Ibn 'Arabī*, terj. Achmad Nidjam dkk. Yogyakarta: Qalam, 2001.
- Corbin, Henry, *Creative Imagination in The Sufism of Ibn 'Arabī*, New York: Routledge, 2008.
- Companini, Massimo, "Qur'an and Science: A Hermeneutical Approach" dalam *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 7, No. 1, (2005).
- Creswell, John W., *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*, California: SAGE Publications, Inc, 2014.
- Daftary, Farhad, *The Ismā'ilīs: Their History and Doctrines*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Ehrmann, Jacques. *Structuralism*. Garden City, New York: Anchor Books, Doubleday & Company, Inc. 1970.
- Elias, Jamal J., "Sūfi Tafsīr Reconsidered: Exploring of a Genre", dalam *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 12 (2010).
- Fudge, Bruce, "Qur'anic Exegesis in Medieval Islam and Modern Orientalism" dalam *Die Welt des Islams*, Vol. 46, Issue 2 (2006).
- Graham, William A., "Traditionalism in Islam: An Essay in Interpretation" dalam *The Journal of Interdisciplinary History*, Vol. XXIII, No. 3, Religion and History, (Winter, 1993)
- Al-Ghazali, Abu Hamid, *Fadhāih al-Batiniyyah*, Beirut: al-Maktabah al-'Asriyyah, 2011.
- Gorman, Max, *Stairway to the Stars: Sufism, Guardjief, and the Inner Tradition of Mankind*, London: Aeon, 2010.
- Al-Hawrī, "Abdullāh Hawrī, *Asb āb Ikhtilāf Mufasirīn fī Tafsīr Āyāt al-Abkām*, Tesis Jami'ah al-Qāhirah, 2001.
- Howse, Robert, "Reading between the Lines: Exotericism, Esotericism, and the Philosophical Rhetoric of Strauss", dalam *Philosophy & Rhetoric*, Vol. 32, No. 1 (1999)
- Al-Hujwirī, Abū al-Ḥasan 'Alī, *Kasyf al-Mahjūb*, Cairo: al-Majlis al-A'lā li al-Tsaqāfah, 2007.
- Ibn 'Āsyūr, Muhammad al-Fāḍil, *al-Tafsīr wa Rij āluhu*, Kairo: Majma' al-Buhūth al-Islāmiyyah, 1997.
- Ibn Ḥibbān, Abū Bakar Muḥammad, *al-Musnad al-Ṣaḥīh 'ala al-Taqāsīm wa al-Anwa'*, Beirut: Muassasat al-Risālah, 1991.
- Ibn Khallikān, *Wafayāt al-'A'yān wa Anbā' Abnā' al-Zamān*, Beirut: Dār Shādir, 1978.

- Ibn Taimiyyah, *Majmū'āt al-Rasā'il wa al-Masā'il*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1992.
- , *Mīnhāj al-Sunnah al-Nabawiyah*, Beirut: al-Maktabah al-Ilmiyah, tt.
- Jaffer, Tariq, "Mu'tazilite Aspect of Fakhr al-Dīn al-Rāzī's Thought" dalam *Arabica*, T. 59, Fasc. 5 (2012).
- Kaelan, *Metode Penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner*, Yogyakarta: Paradigma, 2010.
- Kartanegara, Mulyadi, "Tafsir Sufistik tentang Cahaya", dalam *Jurnal Studi Al-Qur'an*, Vol. I, No. I, (2006)
- Keeler, Annable & Ali Keeler, "Introduction to the Translation", dalam *Tafsir al-Tustarī: Great Commentaries on the Holy Qur'an*, Jordan: Royal Aal Al-Bayt Institute for Islamic Thought, 2011.
- Keraf, Gorys. *Argumentasi dan Narasi*. Jakarta: P.T. Gramedia. 1989.
- Al-Khalidi, Ṣalah 'Abd al-Fattāh, *Ta'rif al-Dārisīn bi Manāhij al-Mufasirīn*, Damaskus: Dār al-Qalam, 2008.
- Al-Khudayrī, Muhammad Ibn Abdul 'Azīz, *al-Ijmā' fī al-Tafsīr*, ttp: Dār al-Waṭan li al-Nashr, 1416 H.
- Knysh, Alexander D., "Esoterisme Kalam Tuhan: Sentralitas al-Qur'an dalam Tasawwuf", dalam *Jurnal Studi al-Qur'an*, Vol. II, No. I (2007).
- , *Islamic Mysticism*, Leiden & Boston: Brill, 2000.
- Lestrari, Lenni, "Epistemologi Corak Tafsir Sufistik", dalam *Jurnal Syhadah*, Vol. 2, No. 1, April 2014.
- Luxemburg, Jan van, *et.al. Pengantar Ilmu Sastra*. Jakarta: P.T. Gramedia. 1986.
- Massignon, Louis, *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*, Indiana: University of Notre Dame Press, 1997.
- Moleong, Lexy J., *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 1996.
- Mulyana, Yayan, "Konsep Maḥabbah Imam al-Tustarī (200-283)", *Syifa' al-Qulub*, Vol. I, No. 2, (Januari 2017).
- Nanji, Azim, "Towards a Hermeneutic of Qur'anic and Other Narratives in Isma'ili Thought" dalam *Approaches to Islamic in Religious Studies*, ed. Richard C. Martin, Arizona: The University of Arizona Press, 1985.
- , "Isma'ilism" dalam *Islamic Spirituality: Foundations*, ed. Seyyed Hosen Nasr, London: Routledge & Keegan Paul Ltd, 1987.
- Nur, Afrizal, "Manguak Dimensi Sufistik dalam Interpretasi al-Qur'an", dalam *Jurnal Ushuluddin*, Vol. XX, No. 2 (Juli 2013).
- Al-Qushairī, Abū al-Qāsim, *al-Risālah al-Qushairiyyah*, Kairo: Muassasah Dār al-Sya'b, 1989.
- Al-Qaṭṭān, Manna', *Mabāhith fī 'Ulūm al-Qur'ān* Riyāḍ: Dār al-Rashīd, t.t.

- Rahman, Yusuf, *The Hermeneutical Theory of Nasr Hamid Abū Zayd: An Analytical Study of His Methode of Interpreting the Qur'an*, Ph.D Dissertation: Institute of Islamic Studies McGill University, 2001.
- Rippin, Andrew, "Tafsir", *The Encyclopaedia of Islam*, Vol. I, ed. Van Donzel, et al. Leiden: E.J. Brill, 2000.
- 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", dalam *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 8, No. 1 (2006)
- Saeed, 'Abdullāh, *Interpreting the Qur' ān Towards a Contemporary Approach*, London and New York: Routledge, 2006.
- Salahudin, Asep, "Konstruksi Epistemologi Tasawuf", dalam *Tarekat Qādiriyyah Naqshabandiyyah Pondok Pesantren Suryalaya Membangun Peradaban Dunia*, ed. Ajid Tohir, Suryalaya: Mudawaha warohmah Press, 2011.
- Sands, Kristin Zahra, *Sūfi Commentaries On The Qur' ān in Classical Islam*, London & New York: Routledge, 2006.
- Al-Sarrāj, Abū Naṣr, *al-Luma'*, Mesir: Dār al-Kutub al-Ḥadīth, 1960.
- Scholes, Robert. *Structuralism in Literature: An Introduction*. New Haven dan London: Yale University Press. 1977.
- Shihab, M. Quraish, *Wawasan al-Qur'an; Tafsir Tematik atas Pelbagai Persoalan Umat*, Bandung: Mizan, 2007.
- Al-Shahrastani, *al-Milal wa al-Niḥal*, Beirut: Dār al-Kutūb al-Islamiyyah, 1992.
- Al-Ṣubḥānī, Ja'far *al-Madkhal ilā al-'Ilm wa al-Falsafah wa al-Ilāhiyyāt: Naẓariyyat al-Ma'rifah*, Beirut: al-Dār al-Islāmiyyah, 1990.
- Al-Sulamī, 'Abdurrahmān, *al-Ṭabaqāt al-Sūfiyyah*, Kairo: Dār al-Sya'b, 1998.
- , *Haqā'q al-Tafsīr*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001.
- Al-Suyūthī, Jalāluddīn, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Fikr, 2010.
- Suwondo, Tirto, "Analisis Struktural: Salah Satu Pendekatan dalam Penelitian Sastra", dalam Jabrohim dan Ari Wulandari [ed.], *Metodologi Penelitian Sastra*, Yogyakarta: Hanindita, 2001.
- Syatori, Ahmad, "Interpretasi Sufistik dalam al-Qur'an: Telaah Kritis Penafsiran Sufistik Atas Ayat-ayat Al-Qur'an" dalam *Jurnal KACA Jurusan Ushuluddin STAI Al-Fithrah*, Vol. 10, No. 2 (Agustus 2020).
- Al-Ṭabarī, Abu Ja'far, *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl ay min al-Qur'ān*, Cairo: Dār al-Salām, 2009.
- Al-Ṭabrānī, *al-Mu'jam al-Kabīr*, Beirut: Dār al-Fikr, 2008.
- Al-Tustarī, Sahl Ibn 'Abdullāh, *Tafsīr al-Qur'an al-'Azīm*, Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2007.
- Al-Yāfi'i, "Abdullāh As'ad, *Raudh al-Rayyāhīn fī Hikāyāt al-Sāliḥīn*, tt, tp.

Al-Yāfi'i, Abū Muhammad 'Abdullāh, *Mir'at al-Jinān wa 'Ibrat al-Yaqzhān*, Beirut: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 1997.

Al-Zajjāj, Abū Ishāq, *Ma'āni al-Qur'ān wa I'rābuhu*, Kairo: Dār al-Ḥadith, 1994.

Ahmad Ali Fikri, *UIN Syarif Hidayatullah Jakarta*; Email: fikriahmed@gmail.com

Yusuf Rahman, *UIN Syarif Hidayatullah Jakarta*; Email: yusuf.rahman@uinjkt.ac.id