

Refleksi

JURNAL KAJIAN AGAMA DAN FILSAFAT

WACANA

Hilmy Muhammad

Memahami Al-Qur'an dengan Teori Hadzf

Masykur Hakim

**Dari India untuk Dunia: Peran Darul Ulum
Deoband dalam Pelestarian Hadis dan Ulumul
Hadis**

M. Sidi Ritaudin

**Agama dalam Negara: Politik Islam Indonesia
Kontemporer**

A. Bakir Ihsan

**Referensi Pemikiran Politik Nahdlatul Ulama
(NU)**

Badarus Syamsi

**Merajut Benang Kusut Tragedi Kemanusiaan:
Solusi Tasawuf bagi Krisis Kemanusiaan
Kontemporer**

Moh. Anwar Syarifuddin

**Memaknai Alam Semesta: Simbolisasi Kosmik
dalam Ontologi Mistik Sahl ibn 'Abd Allah
al-Tustari**

Refleksi

Jurnal Kajian Agama dan Filsafat

Refleksi
Jurnal Kajian Agama dan Filsafat
Vol. XI, No. 2, 2009

Dewan Redaksi

Kautsar Azhari Noer
M. Amin Nurdin
Hamid Nasuhi

Pemimpin Redaksi

Edwin Syarif

Anggota Redaksi

Media Zainul Bahri
Rifqi Muhammad Fatkhi

Sekretariat

Ahmad Jaelani

Penerbit

Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Syarif Hidayatullah Jakarta
bekerja-sama dengan HIPIUS (Himpunan Peminat Ilmu-ilmu
Ushuluddin)

Alamat Redaksi

Jl. Ir. H. Djuanda No. 95, Ciputat, Jakarta Selatan
Telp. (021) 749 3677, 749 3579, 740 1925
Fax. (021) 749 3677
Email: jurnalrefleksi@yahoo.com

Refleksi adalah jurnal yang terbit 3 (tiga) kali setahun, telah diakreditasi oleh Departemen Pendidikan Nasional RI melalui SK No. 39/DIKTI/Kep./2004. Refleksi menerima kontribusi tulisan berupa artikel, liputan akademik, laporan penelitian, dan tinjauan buku. Panjang tulisan minimal 10 halaman kuarto spasi ganda. Isi tulisan merupakan tanggung jawab penulis.

TABLE OF CONTENTS

Articles

- 129-154 **Memahami Al-Qur'an dengan Teori Ḥadzf**
Hilmy Muhammad
- 155-168 **Dari India untuk Dunia: Peran Darul Ulum Deoband dalam Pelestarian Hadis dan Ulumul Hadis**
Masykur Hakim
- 169-194 **Agama dalam Negara: Politik Islam Indonesia Kontemporer**
M. Sidi Ritaudin
- 195-214 **Referensi Pemikiran Politik Nahdlatul Ulama (NU)**
A. Bakir Ihsan
- 215-244 **Merajut Benang Kusut Tragedi Kemanusiaan: Solusi Tasawuf bagi Krisis Kemanusiaan Kontemporer**
Badarus Syamsi
- 245-270 **Memaknai Alam Semesta: Simbolisasi Kosmik dalam Ontologi Mistik Sahl ibn 'Abd Allāh al-Tustarī**
Moh. Anwar Syarifuddin
- 271-294 **Proses Interaksi dan Integrasi Intern Pemeluk Agama**
Andi Rosadisastra

MEMAKNAI ALAM SEMESTA: SIMBOLISASI KOSMIK DALAM ONTOLOGI MISTIK SAHL IBN ‘ABD ALLĀH AL-TUSTARĪ

Moh. Anwar Syarifuddin

Fakultas Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

ma_syarifuddin@yahoo.com

Abstract: *This piece explicates mystical interpretation conducted by the Sufi Sahl ibn ‘Abd Allāh al-Tustarī on certain Qur’anic verses illustrating cosmic symbols of the Sufi ontology. In this symbolic interpretation the understanding of natural phenomena given in the form of analogy that is more psychologically oriented, for example, earth that is signified as “heart” which is low in nature because of its engagement with the matter referred to be a symbol of “darkness”. On contrary, the sky is interpreted as an element of height that belongs to the role of “enlightening”. The symbolism of the universe that is signified with its psychic understanding is the main ideas Sahl Tustarī’s mystical ontology that centers around the mystical concept of the light of Muhammad, which has vast influence within the development of Islamic mystical thought in later period. The main inquiry of the present paper is what kinds of metaphysical concepts described by Sahl al-Tustarī in his mystical interpretation to the Qur’anic verses illustrating the natural phenomena? Discussion begins with earth as the symbol of lowliness, then explaining the sky as symbols of the natural representation of the higher world. Filling the gap between the contested cosmological concepts Sahl Tustarī offers his mystical concept of the light of Muhammad that becomes an intermediary channel for the lowly position of man in his way back to God.*

Keywords: *God, Humanity, Cosmos, Universe.*

Abstrak: *Tulisan ini menjelaskan interpretasi mistik yang dilakukan oleh Sufi Sahl ibn 'Abd Allāh al-Tustarī terhadap beberapa ayat al-Qur'an yang menggambarkan simbol kosmis dari ontologi Sufi. Dalam interpretasi simbolis ini, pemahaman tentang fenomena alam diberikan dalam bentuk analogi yang lebih berorientasi psikologis, misalnya, bumi yang disimbolkan sebagai "hati" yang rendah dalam sifatnya karena keterlibatannya dengan materi yang disebut sebagai simbol "kegelapan". Sebaliknya, langit diinterpretasikan sebagai elemen ketinggian yang merupakan bagian dari peran "penerangan". Simbolisme alam semesta yang disimbolkan dengan pemahaman psikisnya adalah gagasan utama ontologi mistik Sahl Tustarī yang berpusat pada konsep mistik cahaya Muhammad, yang memiliki pengaruh luas dalam perkembangan pemikiran mistik Islam di periode selanjutnya. Pertanyaan utama dari tulisan ini adalah jenis konsep metafisik apa yang digambarkan oleh Sahl al-Tustarī dalam interpretasi mistiknya terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang menggambarkan fenomena alam? Diskusi dimulai dengan bumi sebagai simbol kerendahan, kemudian menjelaskan langit sebagai simbol representasi alam tinggi. Mengisi kesenjangan antara konsep kosmologis yang dipertentangkan, Sahl Tustarī menawarkan konsep mistiknya tentang cahaya Muhammad yang menjadi saluran perantara bagi posisi rendah manusia dalam perjalanannya kembali kepada Allah.*

Kata Kunci: *Tuhan, Manusia, Kosmos, Alam Semesta.*

Pendahuluan

Khazanah pemikiran keislaman yang tertuang dalam karya-karya tafsir sufi sangat kental dengan penafsiran simbolik terhadap ayat-ayat al-Qur'an atau penafsiran corak *isyārī*. Jika penggambaran tentang fenomena alam semesta dituangkan dalam beragam ungkapan yang dari analisis tekstualnya saja sebenarnya sudah cukup gamblang tergambar di dalam al-Qur'an, maka yang dilakukan sufi dalam tafsir simboliknya merupakan upaya untuk mengupas lebih jauh tentang realitas spiritual di balik pemaparan al-Qur'an tentang alam semesta. Relevansi kajian yang menyangkut dimensi spiritualitas dalam alur berpikir positif dewasa ini dapat dilihat dari pentingnya aspek spiritualitas dalam kerangka berpikir Jungian yang dianggap bermanfaat dalam menggali makna keberadaan manusia modern untuk kehidupannya, dan yang akan membuatnya mampu menemukan tempat untuk dirinya di alam raya. "Dalam kaitan ini pula dimensi spiritualitas dalam agama dapat dijadikan sebagai aspek terapi mental dalam arti bahwa ketidaksadaran kolektif telah menyebabkan terjadinya pembebasan dari pemahaman yang salah tentang dunia alamiah yang pada intinya membawa proses dehumanisasi ketika individu menjadi "terperangkap di alam

semesta”.¹ Hal inilah yang mendasari pentingnya kajian tasawuf yang berupaya memberi ruang bagi pembebasan manusia dari belenggu materi dan menerima pencerahan menuju keberadaan hakiki di sisi Tuhan.

Berpijak pada alasan inilah maka dapat dirumuskan bahwa penafsiran yang bercorak sufistik bertujuan untuk mengungkapkan secara lebih mendetail makna-makna dan signifikansi spiritual² di balik penggambaran fenomena alamiah di dalam al-Qur’an menurut pandangan sufi. Tulisan ini memusatkan pembahasan pada pandangan sufi tentang persoalan ontologi atau konsepsi metafisik yang didefinisikan sebagai investigasi filosofis tentang alam, hukum-hukum dan struktur-struktur realitas.³ Oleh karena itu, gambaran tentang simbolisme kosmik yang dituangkan dalam tulisan ini hendaknya dipahami sebagai sebuah konsep yang tidak hanya terkait dengan pandangan dunia secara fisik, tetapi juga menyertakan gagasan sufistik tentang Tuhan sebagai asal dan pencipta serta pengatur alam semesta.

Tafsir sufi yang dipilih untuk pembahasan ini adalah *Tafsir al-Qur’ān al-’Azīm* karya Sahl bin ‘Abd Allāh al-Tustarī. Nama lengkapnya Sahl bin ‘Abd Allāh bin Yūnus bin ‘Isā bin ‘Abd Allāh bin Rāfi’ al-Tustarī lahir pada awal abad ke-3/9, dan meninggal pada tahun 283/896.⁴ Karakteristik pemikiran Sahl al-Tustarī dapat digolongkan sebagai aliran pemikiran sunni yang moderat.⁵ Ia kerap memadukan aspek *naqlī* dengan rasio, atau antara riwayat dan pemahaman ijtihadi, dalam sebuah harmoni pemikiran yang padu. Ini bisa lebih jelas dilihat secara khusus di dalam metode penugangan gagasan-gagasan mistiknya, sehingga dalam metode penafsiran simbolik, misalnya, ia masih menyertakan makna harfiah sebagai landasan pokok bagi proses analogi yang diambil. Upaya Sahl al-Tustarī untuk terus mencari harmoni antara tradisi yang diwarisi melalui proses *ta’lim* yang didapat dari guru pertamanya, sang paman Muḥammad bin Sawwār, dipadukan dengan kerangka berpikir rasional yang didapatkan dari pengaruh Dzū al-Nūn al-Miṣrī⁶ serta iklim akademik Basra yang rasional.

Sahl al-Tustarī dan Tafsir: Upaya Harmonisasi Wahyu dan Akal

Terkait dengan arti penting figur Tustarī dalam keserjanaan sufi, *Tafsir al-Qur’ān al-’Azīm* dianggap sebagai karya tafsir sufi tertua. L. Massignon menyebutnya sebagai karya pertama tentang tafsir simbolik dan analogis (Massignon 1982: i, 22). Kitab ini mengambil bentuk sebagai sebuah kitab penafsiran yang berseri, meskipun penulisnya tidak memuat penafsiran

untuk seluruh ayat-ayat al-Qur'an dari awal sampai akhir, akan tetapi memilih hanya ayat-ayat yang memerlukan penjelasan mengenai indikasi tersembunyi dari ayat-ayatnya, di samping tentu saja pengertiannya secara harfiah. Penjelasan yang dipaparkan di dalam penafsiran ayat al-Qur'an bervariasi dari uraian singkat yang terdiri dari beberapa kata sampai kalimat uraian yang panjang dan mendetail. Dari segi bentuk dan volume naskah, tafsir ini tergolong sangat kecil, akan tetapi sangat bernilai dalam segi kualitas penjelasan yang dikandungnya (Ahmad 1968:100). Lebih penting lagi, naskah tafsir ini otentik milik Sahl al-Tustarī yang bisa ditelusuri melalui manuskrip dan edisi cetaknya.⁷

Pemikiran Sahl al-Tustarī dalam khazanah pemikiran Islam menjadi penting, khususnya penafsiran simbolik yang dilakukannya di dalam *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm* lantaran Sahl al-Tustarī menjadi guru sufi bagi tokoh-tokoh ternama dalam dunia tasawuf baik di Basrah maupun Baghdad sebagai pusat dunia tasawuf masa klasik Islam. Salah satu murid Sahl yang paling dikenal adalah al-Ḥusayn bin Maṣṣūr al-Ḥallāj.⁸ Beberapa indikasi yang tidak bisa disangkal lagi tentang pengaruh spiritual Sahl terhadap Ḥallāj, dikatakan oleh Massignon, terdapat dalam beberapa kesamaan mengenai disiplin puasa, kesamaan jumlah rakaat (400) salat dalam sehari semalam, dan kesamaan ajaran tentang *yaqīn* yang dinisbahkan kepada kedua orang mistik ini.⁹

Murid Sahl yang lain yang tidak kalah terkenal adalah Muḥammad bin Sālim al-Baṣrī bersama dengan anak lelakinya Abī al-Ḥasan Aḥmad bin Sālim yang mendirikan aliran Sālimiyyah, sebuah tarekat sufi yang dominan di Basrah setelah wafatnya Sahl.¹⁰ Abū 'Abd Allāh Muḥammad bin Aḥmad bin Sālim al-Baṣrī (w. 297/909) merupakan murid Sahl yang paling terpercaya lantaran ia telah mengabdikan kepadanya selama lebih dari 60 tahun dan tidak pernah berguru kepada selain Sahl. Ia mengaku bahwa tidak ada banyak perubahan dalam hal *dzikir* yang dilakukan Sahl selama ia menjadi muridnya (Sarrāj 1960: 265; Sulami 1960: 431-34).¹¹ Ibn Sālim juga menjadi salah seorang perawi penting bagi tradisi yang berasal dari Sahl. Aliran sufi *Sālimiyya* yang didirikan mengadopsi metode pendidikan yang diterapkan oleh Sahl sebagai pangkal genealogi tarekat. Di Basra, ia memiliki lingkaran pengikut sufi yang menjadi murid-muridnya, yang belakangan kemudian menjadi murid anaknya Abī al-Ḥasan.

Kelompok ketiga yang menjadi murid Sahl menurut sumber bio-bibliografis adalah Abī Muḥammad Aḥmad bin Muḥammad bin al-Ḥusayn al-

Jurayrī (w. 311/923) dan Abū al-Ḥasan ‘Alī bin Muḥammad al-Muzayyin (w. 328/939). Keduanya juga menjadi bagian yang tidak terpisahkan dengan lingkaran sufi Baghdad karena mereka tercatat sebagai murid-murid al-Junayd (w. 297/910).¹² Pengaruh yang ditularkan oleh kelompok sufi Baghdad yang didirikan oleh al-Junayd bagi perkembangan pemikiran tasawuf pada generasi pasca klasik adalah pola pemikiran tasawuf yang memadukan antara penalaran rasional dan penyandaran tradisi yang cukup kuat bersumber dari al-Qur’an dan hadis. Model berpikir seperti inilah yang pada masa belakangan melahirkan pemikir-pemikir besar dalam ilmu tasawuf dan perkembangan tafsir sufi pada khususnya dengan lahirnya mufasir-mufasir sufi sekaliber Muḥammad bin al-Ḥusayn al-Sulamī dan ‘Abd al-Karīm al-Qusyairī.¹³

Melalui analisis corak penafsiran simbolik secara umum, Sahl menganggap fenomena alam semesta yang digambarkan di dalam al-Qur’an tidak hanya sebuah deskripsi tentang apa yang kita lihat dalam kerangka makrokosmos yang menandai keteraturan sistem, yang ditunjukkan oleh perjalanan kosmik benda-benda langit di dalam sistem tata surya, termasuk bumi di dalamnya, tetapi sejalan dengan perhatian utama penafsiran sufi untuk menggali signifikansi spiritual al-Qur’an, penafsiran simbolik terhadap al-Qur’an yang dilakukan Sahl berupaya menggali makna simbolik bagi aspek kejiwaan di dalam diri manusia sendiri. Ini dilakukan dengan cara menarik analogi, membawa elemen-elemen makrokosmos sebagai dasar ontologis sebagai simbol bagi kenyataan psikologis manusia. Muara yang dituju, sebagaimana *concern* utama ajaran tasawuf adalah, terbentuknya ajaran moral yang didasarkan kepada al-Qur’an sebagai panduan bagi upaya penyucian diri dalam upaya mendekatkan diri kepada Allah. Sampai di sini, tasawuf dapat dikatakan sebagai jalan yang mendekatkan posisi ontologis manusia di hadapan Tuhan sebagai tempat kembali semua makhluk.

Selanjutnya, perlu dicermati penafsiran simbolik yang dilakukan Sahl terhadap fenomena kosmik, baik mengenai alam bawah untuk menunjuk bumi dan kegelapan yang menyelimutinya maupun alam atas untuk menunjuk langit dan segala isinya, serta cahaya yang meneranginya. Peringgungan di antara kedua elemen ini, seperti elemen-elemen simbolisasi terhadap perubahan waktu yang terjadi akibat pergerakan bumi terhadap matahari menjadi tahap-tahap ontologis yang menandai sejauh mana manusia memiliki potensi membebaskan diri dari selubung unsur-unsur

materi yang membungkusnya guna mendapatkan pencerahan dalam naungan cahaya Tuhan. Seluruh fenomena alamiah ini, dalam penafsiran Sahl menjadi makna-makna simbolik yang merujuk kenyataan mikro-kosmik dalam status kejiwaan manusia. Jiwa manusia yang terdiri dari campuran jasad material dan unsur spiritual merupakan elemen-elemen yang dalam pandangan mistik Sahl bergantung pada faktor luar yang sangat menentukan, yaitu keberadaan cahaya sebagai elemen “pencerahan” yang datang dari Tuhan melalui peran kenabian. Ini dibuktikan dengan kuatnya pengaruh pemikiran tentang nur Muhammad dalam pemikiran kosmogoni Sahl al-Tustarī. Paduan antara unsur-unsur spiritual jiwa dan elemen-elemen cahaya yang mencerahkan ini dirujuk sebagai sesuatu yang berasal dari ketinggian, atau alam langit, yang dianggap sebagai tempat yang dekat dengan Singgasana Tuhan.

Penafsiran simbolik tentang fenomena kosmik ini menjadi pemikiran yang cukup penting mengingat dalam struktur pemikiran sufi gagasan yang tumbuh dari proses analogi ini membentuk dasar pemikiran filsafat tentang konsep eksistensi yang bukan saja menjadi landasan bagi doktrin mistik para sufi, tetapi juga menjadi landasan bagi tumbuhnya gagasan-gagasan mistik lainnya berkenaan dengan aspek-aspek epistemologi, peran pengetahuan sebagai petunjuk, dan bahkan aspek *soteriologi* yang mengatur keselamatan dalam menghadapi kehidupan mendatang. Ketiga macam aspek ontologi, epistemologi, dan *soteriologi* berperan sangat penting bagi sufi dalam upayanya memberikan pencerahan bagi setiap individu untuk melepaskan diri dari belenggu materi untuk kembali ke alam rohani di tempat asalnya dalam naungan cahaya Tuhan. Oleh karenanya, menarik untuk dijawab dalam tulisan ini berkenaan dengan konsepsi metafisika yang digambarkan Sahl al Tustarī dalam menguraikan simbolisasi kosmik dalam ayat ayat-ayat al-Qur'an. Urut-urutan pembahasan akan dimulai dengan gambaran mengenai simbolisasi bumi sebagai alam bawah dan kemudian menerangkan simbolisasi langit sebagai representasi alam atas. Sebuah konsep ontologis yang menjembatani kedua posisi yang berlawanan ini ditemukan dalam konsepsi mistik tentang nur Muhammad yang menjadi penghubung (*channel*) antara keberadaan makhluk dengan wujud Tuhan.

Bumi (*Ardh*) adalah Alam Bawah

Bumi (*ardh*) dalam konsep kosmologi Sahl al-Tustarī memiliki makna yang cukup signifikan ketika dirujuk sebagai karakter yang melambangkan hati manusia secara umum. Simbolisasi tentang hal ini dapat dibaca dengan sangat jelas dalam penafsiran simbolik terhadap QS. [80]: 26, “Kemudian Kami belah bumi dengan sebaik-baiknya...” Sahl menafsirkan ayat ini melalui jalan analogi seraya mengatakan, “yaitu hati, di mana bunga yang beraneka warna tumbuh: ruh, akal, iman, dan *ma’rifah*”.¹⁴ Sahl mengumpamakan bumi dengan hati manusia lantaran kesamaan fungsi keduanya dalam menumbuhkan sesuatu yang ditanam di atasnya. Bumi setelah dibajak akan menjadi tempat bunga yang beraneka warna tumbuh. Demikian pula hati manusia, tempat elemen-elemen kecerdasan tumbuh dan berkembang. Posisi sentral hati dalam hal ini menjadi penting ketika hati berperan sebagai lokus pertemuan antara unsur-unsur material yang membentuknya dengan elemen-elemen rohaniah yang mengangkatnya dan meneranginya kelak.

Simbolisasi bumi dengan hati juga dapat dilihat pada penafsiran simbolik yang dilakukan Sahl terhadap QS. 86:12, “Dan bumi yang memiliki tetumbuhan.” Sahl menarik sebuah analogi terhadap ayat ini dengan mengatakan, “hati akan kembali menyesal setelah melakukan perbuatan dosa” (Tustarī 1911:19). Kesamaan karakter antara bumi dengan hati manusia dalam perumpamaan ini adalah kondisi setelah panen bumi akan menumbuhkan kembali tetumbuhan yang ditanam di atasnya, maka hati manusia setelah melakukan tobat juga akan menumbuhkan kembali keyakinan dari dasarnya.

Hal lain yang menandai analogi Sahl al-Tustarī yang menyebut hati manusia sebagai makna kiasan untuk bumi dijelaskan melalui penafsiran simbolik terhadap fenomena kabut yang melingkupi bumi dengan asap yang melingkupinya laksana selubung. QS. [44]: 10, “Dan tunggulah ketika langit membawa kabut yang nyata.” Kabut dalam ayat ini dimaknai sebagai selubung hati (*qaswat al-qalb*) dan kondisi kelupaan (*ghafila*) dari mengingat Allah (*dzikr*). Sahl menambahkan, “Tidak ada malapetaka yang lebih besar di dunia ini selain dari kerusakan hati, ketika ia tidak bisa menumbuhkan apa pun yang ditanam di atasnya”.¹⁵ Tidak bisa dipungkiri bahwa simbolisasi yang meng*qiyaskan* bumi dengan hati didasarkan pada elemen organik kalbu manusia, di mana unsur jasmani membawa karakter “kerendahan”, meskipun kualitas kesuburan bumi atau hati ini akan

menentukan tumbuh dan berkembangnya “tetumbuhan” atau apa pun yang ditanam di atasnya, apakah itu iman ataupun pengetahuan (*ma'rifa*) karena hati manusia menjadi tempat bagi ruh dan akal yang menandai dimensi kejiwaan/mental.

Simbolisasi kosmik yang digagas oleh Sahl memasukkan bumi sebagai alam bawah, dalam arti bahwa bumi diciptakan dengan karakter ‘rendah’ dan gampang diurus. Ini dimaknai pula sebagai simbolisasi karakter kejiwaan dalam diri manusia yang dikenal dengan istilah jiwa (*al-nafs*). Ketika menafsirkan QS. [67]: 15, “Dialah yang menjadikan bumi mudah bagi kamu...”. Sahl memberi sebetuk signifikansi spiritual dibalik makna harfiahnya, “Allah menjadikan jiwa-jiwa itu rendah; siapa saja yang merendahkan nafsunya dengan melawannya, maka dia akan tetap dijauhkan dari bahaya dan intriknya yang keji; tetapi siapa yang mengikuti nafsu, maka ia telah menghinakan jiwanya sendiri, dan menghancurkannya.”¹⁶ Sangat jelas tergambar dalam penafsiran ini bagaimana Sahl membuat analogi rendahnya karakter organik bumi dengan kerendahan karakter nafsu dalam jiwa manusia. Signifikansi spiritual yang bisa ditarik melalui simbolisasi analogis antara rendahnya karakter organik bumi dengan rendahnya nafsu manusiawi yang mengisinya adalah agar manusia senantiasa waspada terhadap bahaya yang diakibatkan oleh tindakan mengikuti hawa nafsu yang pada gilirannya hanya akan merendahkan martabat kemanusiannya sendiri saja. Sebuah sikap yang menjadi inti ajaran etika Islam yang terus didengungkan oleh para sufi melalui simbolisasi bumi yang rendah adalah ajakan mereka untuk terus melawan hawa nafsu jahat, sehingga manusia bisa terhindar dari bahaya buruk dan tipu daya jelek yang ditimbulkan. Dengan demikian, di sinilah peran penting etika sebagai penyelamat manusia dari unsur-unsur kerendahan yang membelenggu di dalam jiwanya.

Daratan (*Barr*) dan Lautan (*Baḥr*): antara Jasad dan Hati

Selain memaknai kata *ardh* yang merujuk makna keseluruhan bagian organik bumi beserta segala isinya, Sahl juga membuat analogi untuk bagian-bagian tertentu dari bumi ketika ia membedakan secara diametral karakter simbolik yang ditunjukkan oleh lautan dan daratan. Ketika menafsirkan QS. [30]: 41, “Telah tampak kerusakan di daratan dan di lautan...”, Sahl memaknai kata *barr* yang secara harfiah berarti daratan sebagai simbol untuk tubuh (*jawāriḥ*), sementara *baḥr* yang berarti lautan

dimaknai olehnya sebagai simbol untuk hati. Pemaknaan kata *bahr* sebagai simbolisasi hati cukup konsisten dilakukan Sahl, terbukti dalam menafsirkan ayat lain tentang kisah pelarian Nabi Musa dan kaumnya dari Mesir QS. 4:24, “Dan biarkan laut itu tetap terbelah...” Sahl memaknai kalimat itu dengan ulasan komentar pendek, “Tenangkanlah hatimu dalam arahan-Ku.” Sementara ayat lain yang berbicara tentang karakter nikmat yang diberikan Allah dalam QS. [55]: 19, “Dia membiarkan dua laut mengalir yang keduanya kemudian bertemu...,” dimaknai sebagai sebuah interpretasi simbolik, “Salah satu dari dua laut itu adalah hati yang di dalamnya terdapat beragam entitas (*jawhar*) seperti iman, tauhid, kerelaan, cinta, rindu, kesedihan dan kefakiran, sedangkan laut yang kedua menjadi simbol untuk jiwa (*nafs*)”.¹⁷

Proses analogi yang dilakukan Sahl dengan menandai laut sebagai simbol bagi hati, yaitu dalam dimensi rohaniah/mentalnya, agaknya didasarkan pada kemiripan karakter yang ditampilkan oleh kata “laut” sebagai penanda (*signifier*) dan “hati” sebagai obyek petandanya (*signified*). Elemen semantik yang dipakai Sahl untuk menetapkan analoginya adalah dengan mengurai kata *qalb* (hati) dengan karakter *taqallub* (selalu berubah). Hati memiliki karakter umum sebagai pusat kesadaran yang selalu berubah-ubah, sama halnya dengan karakter lautan yang tidak mudah diduga. Lautan bisa saja bersifat tenang dan mengasyikkan, tetapi bisa juga bergejolak dan menakutkan dengan deru gelombang yang besar. Signifikansi spiritual yang dapat digali melalui upaya penafsiran simbolik terhadap bumi dalam menunjuk elemen kejiwaan manusia ini diperkuat oleh Sahl dengan menyertakan nasehat Rasulullah yang dibawakan melalui riwayat Abū Dardā’ ketika Rasulullah SAW menyarakannya untuk senantiasa memperbaiki bahteranya sebagai sikap waspada terhadap kedalaman lautan. Sahl lalu memberikan sebuah analogi terhadap nasihat Rasulullah ini seraya mengatakan bahwa seyogianya hati mesti sering-sering diarahkan niatnya secara konstan agar tertuju sepenuhnya hanya untuk Allah, karena tidak ada jalan keluar dari kedalaman hati,¹⁸ sebagaimana seseorang bisa saja tenggelam dalam kedalaman lautan.

Menilik simbolisasi kata *ardh*, bumi, yang juga diidentikkan dengan hati manusia secara umum, simbolisasi kata *barr* yang berarti daratan, tampaknya tidak ditujukan bagi simbolisasi tubuh manusia secara keseluruhan. Kata *jawāriḥ* yang berarti organ tubuh pada penafsiran simbolik yang dilakukan Sahl dirujuk hanya untuk bagian organik hati (*maqām al-*

jawāriḥ min al-qalb). Karakter yang berbeda secara diametral dari elemen organik hati yang ditunjuk oleh kata *barr* (daratan) menjadikan makna kiasan hati yang ditunjukkan oleh kata *bahr* lebih ditujukan untuk menandai “hati dalam bingkai karakter nuraniahnya yang bersifat spiritual”.

Hasilnya, penafsiran simbolik terhadap fenomena alamiah yang ditunjukkan oleh makna harfiah bumi, lautan, dan daratan pada dasarnya merupakan sebuah proses interpretasi simbolik melalui proses penarikan analogi, saat fenomena yang didapati dalam kenyataan makrokosmos yang bersifat fisik diupayakan untuk dicarikan simbolisasinya dalam lingkup fenomena mikrokosmos yang menandai kondisi kejiwaan manusia. Meskipun dalam penafsiran simboliknya Sahl selalu menggambarkan struktur dualistis yang berbeda secara diametral untuk menandai dua karakter substantif yang berlawanan, akan tetapi upaya ini lebih tampak sebagai usaha dalam mengupayakan harmoni yang bisa didapatkan melalui pembeberan fenomena alamiah yang menandai kedalaman makna batin sebagai tambahan bagi penjelasan harfiahnya.

Jenis Karakter Kejiwaan dalam Fenomena Perubahan Waktu

Perubahan waktu yang terjadi dalam fenomena pergantian siang menjadi malam, dan proses sebaliknya dari malam menjadi siang, termasuk di dalamnya waktu-waktu antara seperti *fajr* atau *subḥ* yang menandai pagi dan *dhuhā* menjelang siang hari, ke semuanya memiliki makna kiasan tersendiri dalam penafsiran simbolik Sahl al-Tustarī. Al-Qur'an menggambarkan malam sebagai kegelapan yang melingkupi bumi, sebagaimana dinyatakan dalam QS. [92]: 1, “Demi malam ketika menutupi (cahaya siang),” atau QS. [57]: 6, “Dialah yang memasukkan malam ke dalam siang dan memasukkan siang ke dalam malam...” Kata *layl* (secara harfiah berarti malam) dalam kedua ayat tadi ditafsirkan Sahl sebagai makna simbolik untuk jiwa alamiah (*nafs al-thaba'*) yang mengisi salah satu karakter kejiwaan manusia. Analogi kata “malam” menjadi makna kiasan “jiwa alamiah” ini dipertegas dengan simbolisasi yang lebih gamblang ketika kata *layl* dalam QS. [91]: 4, “Demi malam apabila menutupinya,” yaitu malam yang datang setelah siang hari yang terang-benderang dimaknai sebagai “dosa dan kepekatannya yang menutupi cahaya keimanan (*nūr al-īmān*)”. “Malam” yang dimaknai dengan “dosa” adalah kondisi jiwa alamiah yang menolak seruan kepada keimanan karena ego yang berasal dari dalam dirinya sendiri. Akibat penolakan itu, cahaya iman ini tidak dapat terbit

dari dalam hati, tidak juga mampu menampakkan pengaruhnya dalam karakter perbuatan seorang mukmin. Menurut Sahl, analogi “malam” menjadi makna kiasan untuk “dosa” sejalan dengan sabda Rasulullah SAW, “Hawa dan nafsu syahwat akan mengalahkan ilmu, akal, dan penjelasan lantaran kekuatan potensial yang diberikan Allah kepadanya”.¹⁹

Berbeda dengan malam yang diliputi kegelapan, karakter siang yang penuh dengan kecemerlangan cahaya matahari dalam penafsiran simbolik yang dilakukan Sahl terhadap QS. [57]: 6 dimaknai sebagai jiwa rohaniah (*nafs al-rūh*) manusia. Tahapan-tahapan waktu yang menandai kedatangan cahaya di siang hari juga dimaknai dengan makna kiasan yang merujuk jiwa rohaniah yang memiliki potensi mencerahkan. *Dhuhā* yang menandai waktu pagi sejak mulai naiknya matahari sebatas penggalan sampai menjelang tengah hari, seperti diungkapkan dalam QS. [93]: 1, “Demi waktu matahari sepenggalan naik”, dimaknai sebagai kiasan tentang karakter jiwa rohaniah yang menyinari hati dengan cahayanya.²⁰ Melalui dua penafsiran simbolik ini, tampak jelas bila Sahl membedakan karakter jiwa alamiah dengan malam yang diliputi kegelapan, sementara karakter jiwa nuraniah yang telah mendapatkan pencerahan disifati dengan kecemerlangan siang yang penuh cahaya.

Perbandingan yang dilakukan oleh Sahl melalui fenomena kejiwaan melalui sesuatu yang ia sebut sebagai jiwa rohaniah dengan simbol siang, dan nafsu alamiah yang dilambangkan dengan malam dapat pula dilihat pada penafsiran simbolik terhadap QS. [95]: 2, “Dan demi malam ketika telah sunyi”. Fenomena alamiah ini dimaknai sebagai simbol yang menandai kondisi jiwa alamiah manusia, seperti yang dikatakan Sahl, “yaitu nafsu alamiah ketika ia merasa tenang dalam aktivitas zikir”. Dapat dikatakan di sini, bahwa jiwa alamiah manusia yang dilambangkan dengan malam yang gelap menunjuk pada sebuah konsep bahwa keburukan pada dasarnya bersumber dari dalam diri manusia sendiri, sementara sesuatu yang baik diyakini sebagai sesuatu yang datang dari Tuhan. Hanya saja, jiwa manusia bisa berada dalam kondisi yang selalu baik dan tenang jika manusia selalu ingat kepada Tuhan sebagai sumber kebaikan dan cahaya. Maknanya, esensi zikir adalah mengingat Allah, sehingga efek yang ditimbulkan aktivitas zikir dapat memenangkan jiwa yang karakter utamanya senantiasa berada dalam keadaan gelisah karena kegelapan yang meliputinya.

Kondisi jiwa alamiah manusia yang tenang ini mendapat penguatan melalui penafsiran Sahl terhadap QS. [57]: 6, “Dan Ia memasukkan siang

ke dalam malam...” Sahl menjelaskan, “Jika Allah menghendaki kebaikan untuk hamba-Nya, Dia menciptakan cahaya-cahaya ketenteraman (*anwār al-khusyū*) bagi jiwa alamiah dan jiwa rohaniah seseorang yang didapatkan melalui performa aktivitas zikir. Aktivitas zikir inilah yang dalam pemahaman Sahl terhadap QS. [78]: 11, “Dan Kami menjadikan siang untuk mencari penghidupan”, dimaknai sebagai, “cahaya-cahaya hati yang bersinar keti a mengingat Tuhan.” Sahl menambahkan, “Cahaya-cahaya hati itu merupakan sumber penghidupan bagi jiwa spiritual dan akal Cahaya-cahaya ini menyerupai sumber penghidupan bagi para malaikat karena bentuk sumber penghidupan selain cahaya, hanyalah bagi kalangan manusia biasa (*awām*)”²¹

Penafsiran simbolik yang dilakukan Sahl terhadap perubahan waktu yang terjadi di bumi, juga memaknai cahaya siang yang bergantung dengan keberadaan matahari sebagai cahaya keimanan. Ini ditunjukkan ketika Sahl memaknai QS. [91]: 3, “Dan demi siang ketika menampakkan (kejayaan matahari),” dengan ungkapan, “Yaitu cahaya iman (*nūr al-īmān*) yang terbit dari kegelapan kebodohan (*jabl*), dan padamnya nyala api neraka”.²² Penafsiran simbolik ini menyiratkan sebuah konsep teologis bahwa pengakuan seseorang terhadap Tuhan merupakan respons positif yang menandai kesediaan diri orang tersebut dalam menerima cahaya Tuhan yang dilimpahkan ke dalam hatinya. Bersumber cahaya keimanan inilah hatinya mendapatkan pencerahan dari luar dirinya, karena karakter alamiah jiwa manusia ditandai dengan kegelapan laksana malam tanpa cahaya matahari yang menyinari. Bila pun ada benda-benda langit yang mampu memantulkan cahaya matahari dan tampak dalam kegelapan malam, maka benda-benda langit tersebut merupakan kiasan untuk agen-agen antara, yaitu para Nabi dan Rasul, yang tugas pokoknya adalah menyampaikan pesan dakwah dalam arti meneruskan cahaya Tuhan yang diterimanya kepada alam kegelapan umat manusia seperti yang akan diterangkan di bagian selanjutnya.

Berpijak pada penjelasan-penjelasan seperti disebutkan di atas, tampak bahwa simbolisasi yang dilakukan Sahl berkaitan dengan perubahan waktu yang terjadi di bumi dari malam menjadi siang adalah sebuah fenomena yang dimaknai sebagai kondisi kejiwaan manusia dalam upayanya guna menyerap cahaya Tuhan. Karakter jiwa alamiah manusia yang berada dalam kondisi penuh dosa di dalam kondisi jahiliah menjadi makna kiasan yang muncul dari analoginya terhadap karakter malam yang pekat dan

gelap gulita. Kondisi ini diberikan analogi lebih lanjut sebagai gambaran kehidupan dalam masa jahiliah kaum Quraisy sebelum kedatangan Nabi Muhammad SAW. Kedatangan Muhammad disimbolkan seperti datangnya semburat cahaya yang muncul dalam fenomena terbit fajar di waktu subuh. Hal ini Sahl tunjukkan ketika menafsirkan QS. [89]: 1, “Demi fajar,” ia mengatakan, “Makna harfiahnya adalah subuh, sementara makna simboliknya adalah Muhammad, yang darinya memancar cahaya keimanan (*anwār al-īmān*), cahaya pengabdian (*anwār al-tā’āt*), dan cahaya dunia dan akhirat (*anwār al-kawnayn*).²³ Lebih jelasnya, dalam pandangan sufi yang diyakini Sahl, Muhammad memiliki peran terbesar dalam mengantarkan cahaya petunjuk yang berasal dari Tuhan bagi hati manusia dalam menemukan pencerahan dirinya dengan menerima cahaya Tuhan dan mengetahui jalan kembali menuju Tuhannya. Hal ini pula lah yang membuat Sahl merasa penting untuk menggagas ketinggian status Muhammad dalam konsepsi-konsepsi mistik yang relevan melalui analoginya terhadap fenomena kosmik alam atas yang merujuk langit dan semua isinya.

Simbolisasi Alam Atas: Pembawa Cahaya bagi Kegelapan

Bumi yang diciptakan dalam kerendahan, dikontraskan dengan penciptaan langit yang berada dalam posisi tinggi. Simbolisasi yang menandai fenomena kosmik langit dan benda-benda kosmik yang menghiasinya: matahari, bulan, serta bintang-bintang memiliki signifikansi yang penting bagi analogi kosmik yang digunakan Sahl untuk makna kejiwaan manusia. Ketinggian posisi benda-benda langit itu memberi ruang bagi Sahl untuk menguatkan anggapan akan ketinggian unsur-unsur spiritual, ditambah dengan peran benda-benda kosmik tersebut sebagai pembawa cahaya bagi kegelapan yang digambarkan sebagai ketertutupan bumi dari pancaran sinar matahari. Bumi yang diciptakan rendah, sangat tepat digambarkan sebagai elemen-elemen material dalam bentuk jasad fisik, juga elemen organik jiwa, yang kegelapannya tidak akan pernah sirna tanpa kehadiran benda-benda yang berperan sebagai sumber cahaya bagi elemen-elemen korporeal tadi. Hal ini menunjukkan peran Sahl yang bernilai krusial ketika ia menempatkan posisi pribadi Muhammad yang sangat diagungkan dalam tradisi sufi sebagai agen pencerahan bagi dunia dalam posisi dan peranannya yang sangat signifikan dalam dimensi spiritual

agama, dan kebutuhan serta ketergantungan manusia terhadap keberadaan Rasul.

Mata Hati dan Inderawi sebagai Simbolisasi Matahari dan Bulan

Matahari sebagai benda kosmik yang menandai kecemerlangan siang, dalam penafsiran simbolik Sahl al-Tustarī dimaknai sebagai cahaya penglihatan hati (*nūr baṣar al-qalb*), sementara bulan yang merefleksikan cahaya matahari dan memberikan penerangan malam dimaknai sebagai cahaya penglihatan mata kepala (*nūr baṣar 'ayn al-ra's*). Penafsiran simbolik yang dilakukan Sahl menunjukkan bahwa kedua benda kosmik ini dijadikan sebagai simbol yang menandai kapabilitas potensial yang dimiliki manusia dalam menyerap unsur cahaya, sinar yang berasal dari luar dirinya. Ketika menafsirkan fenomena kiamat yang ditandai dengan hilangnya cahaya bulan dalam QS. [75]: 9, "Dan matahari dan bulan dikumpulkan", Sahl memaknai bulan sebagai cahaya penglihatan (*nūr al-baṣar*) yang potensi pancarannya dimiliki oleh mata (*'ayn al-ra's*), sementara matahari dalam proses analogi yang dilakukan Sahl menjadi makna simbolik untuk cahaya penglihatan yang dimiliki oleh hati. Bulan yang muncul di waktu malam membawa konsekuensi kalau cahaya penglihatan mata merupakan bagian yang tak terpisahkan dari jiwa alamiah (*nafs al-thaba*) manusia, sedangkan cahaya penglihatan hati, sebagaimana digambarkan dalam fenomena matahari yang muncul pada saat siang hari, menjadi bagian dari jiwa rohaniah manusia (*nafs al-rūḥ*) (Tustarī 1911: 112).²⁴ Kedua hal tersebut sejalan dengan makna simbolik yang diberikan Sahl untuk fenomena malam dan siang seperti yang sudah dijelaskan di muka.

Telah menjadi karakter utama yang lekat dalam penafsiran sufi masa awal, bila keterkaitan unsur-unsur spiritual dengan unsur-unsur jasmaniah menjadi ciri pokok ajaran moral komunitas elite spiritual yang menyebut dirinya sufi ini. Berkenaan dengan simbolisasi matahari dan bulan, Sahl menyebut kelanjutan penjelasannya ketika menjawab pertanyaan manusia umumnya yang menandai kebingungan mereka pada hari akhir nanti dalam QS. [75]: 10, "Pada hari itu manusia berkata, 'Ke manakah tempat (untuk) (me)lari(kan) (diri)?', Sahl memberikan penafsiran untuk ungkapan ini seraya berkata, "Pada hari Pembalasan ketika dua cahaya ini disatukan, para pendusta akan bertanya, 'di manakah tempat yang bisa melepaskan diri dari siksa Tuhan?'²⁵ Pertanyaan retoris al-Qur'an ini pada

intinya mengakui ketiadaan jalan lain untuk menghindari dari siksa Tuhan. Ayat ini juga bisa menjadi landasan bagi konsepsi mistik yang digagas Sahl di bagian pendahuluan tafsirnya berkenaan dengan konsepsi tentang *qalb* Muhammad yang menegaskan ketergantungan manusia terhadap Tuhannya, juga al-Qur'an, dan Nabi Muhammad sebagai satu-satunya jalan yang menghubungkan seorang hamba kembali menuju Tuhan.

Eksistensi Muhammad dalam Simbol Langit dan Bintang

Langit ditunjukkan dengan kata *samā'* atau bentuk jamaknya *samāwāt*. Penafsiran kata ini dalam penafsiran Sahl al-Tustarī cukup menarik perhatian karena berkaitan dengan beberapa konsepsi mistik yang memerlukan penjelasan lebih lanjut di luar analisis yang menguraikan ulasan simbolisasinya. Ketika menafsirkan QS. [86]: 1-3, "Demi langit dan yang datang pada waktu malam. Tahukah kamu apa yang datang di waktu malam itu? yaitu bintang yang cahayanya menembus (*al-najm al tsāqib*)"; Sahl menjelaskan bahwa secara harfiah kata *samā'* dapat diartikan sebagai "ketinggian" dari akar semantik *al-sumuw* atau *al-'uluw*. Makna kiasan yang bisa diterapkan berdasarkan makna harfiah kata ini, menurut Sahl, adalah *rūḥ* Muhammad yang tinggal berdekatan dengan Tuhan. Sedangkan bintang yang cemerlang dimaknai sebagai lambang untuk hati Muhammad (*qalb Muḥammad*) yang terbit dari keesaan Allah, yang disucikan oleh Allah, dan yang senantiasa mengingat-Nya, serta diberikan kesempatan untuk melihat-Nya.²⁶ Penafsiran simbolik yang memaknai langit bagi status ketinggian pribadi Muhammad yang dirujuk sebagai ketinggian posisi rohaniahnya sejalan dengan pandangan ontologis kaum sufi yang memandang ruh Muhammad berada dalam posisi yang paling tinggi di sisi Allah. Sedangkan konsepsi hati Muhammad (*qalb muḥammad*) menjadi dasar epistemologi tentang asal semua pengetahuan ketika *qalb* Muhammad dirujuk sebagai lokus pengakuan tauhid yang tidak lain merupakan manifestasi cahaya keimanan yang menunjuki orang-orang yang beriman kembali ke tempat asalnya di sisi Tuhan.

Sebelumnya, pada penafsiran terdahulu, kegelapan malam dimaknai sebagai simbol jiwa alamiah manusia yang berada dalam kegelapan masa jahiliah. Jika pribadi Muhammad secara historis disimbolkan sebagai fajar yang membawa semburat cahaya keimanan di waktu subuh menjelang terbit matahari, konsep mistik tentang hati (*qalb*) Muhammad membawa sufi pada analogi yang lebih dahsyat lagi. Sebagai lokus keesaan Tuhan, *qalb*

Muhammad memang terasa pas disimbolkan sebagai bintang yang cahayanya menembus (*al-najm al-tsāqib*). Tidak saja lantaran bintang dinilai sebagai benda kosmik yang memiliki cahaya sendiri, tidak seperti rembulan yang hanya bentuk refleksi cahaya matahari, tetapi kecemerlangan bintang yang mampu memancarkan cahaya menembus kegelapan malam menjadi poin penting yang menandai kecemerlangan cahaya *īmān* yang dibawa Muhammad dalam menerangi kegelapan dan kejahiliahan umat manusia pada masanya. Hal ini pula agaknya yang membawa Sahl untuk memaknai *al-najm al-tsāqib* ini juga sebagai kiasan untuk “hati orang-orang yang beriman (*qalb al-mu'min*)” yang terterangi melalui hidayah yang dibawakan oleh Nabi Muhammad SAW.

Analogi yang menjelaskan Muhammad sebagai makna simbolik untuk bintang juga dijelaskan Sahl dalam penafsiran simbolik terhadap QS. [53]: 1-3, “Demi bintang ketika terbenam, Sahabatmu tidaklah tersesat, tidak pula keliru, dan tidak berujar menurut hawa nafsunya.” Ayat-ayat yang menandai awal surat al-Najm ini dan ayat-ayat selanjutnya berbicara seputar perjalanan Nabi Muhammad kembali turun dari langit setelah melakukan *mi'raj*. Oleh karena itu, selain juga dikuatkan oleh ayat kedua dan ketiga, ayat pertama surat al-Najm ini yang menyatakan, “Demi bintang ketika terbenam” dimaknai oleh Sahl dengan ungkapan kiasan, “Inilah Muhammad ketika ia kembali dari langit. Kawanmu tidaklah sesat, tidak pula keliru...” ayat-ayat ini menegaskan sebuah doktrin bahwa Nabi Muhammad SAW tidak akan menyimpang dari ketauhidan yang sebenarnya (*ḥaqīqat al-tawḥīd*), dan tidak pula mengikuti setan dalam kondisi apa pun.²⁷ Simbolisasi ini juga berdekatan dengan makna kiasan yang diberikan Sahl terhadap fenomena fajar -ketika waktu terbenamnya bintang menunjukkan periode akhir malam yang sama saja dengan waktu terbitnya fajar yang dalam pemahaman Sahl terhadap QS. [89]: 1 dimaknai pula sebagai lambang pribadi Muhammad.²⁸

Secara ringkas, fenomena alamiah yang menandai kosmologi Sahl al-Tustarī menyebut bumi sebagai alam bawah yang menjadi simbolisasi untuk hati manusia. Selubung kabut yang menyelimuti bumi dimaknai sebagai selubung kekerasan hati yang menghalanginya dari proses pencerahan yang dilakukan melalui aktivitas zikir. Lautan yang menjadi bagian bumi yang sering bergolak dengan pasang surut gelombang menandai karakter hati nuraniah yang menjadi tempat iman dengan sifat yang selalu

berubah (*taqallub*) bertambah dan berkurang, sedangkan daratan diumpamakan dengan bagian organik dari hati dalam wujud jasmaniahnya. Pergantian waktu yang menandai malam dan siang menjadi simbol bagi adanya dua jenis karakter kejiwaan manusia (*anfus*). Malam menunjukkan jiwa alamiah, sedangkan siang merupakan jiwa rohaniannya. Waktu antara, seperti *dhuhā* yang menandai periode sejak matahari naik sepenggalan sampai menjelang tengah hari menjadi perumpamaan bagi jiwa rohaniyah yang tercerahkan, sementara waktu subuh ketika fajar menyingsing dikaitkan dengan keberadaan Muhammad dalam bingkai historisnya yang membawa dakwah Islam menerangi kegelapan masa Jahiliah kaum Quraisy. Waktu subuh yang menandai akhir malam juga identik dengan waktu ketika bintang terbenam. Waktu ini ditandai dengan obyek petanda yang sama, yaitu pribadi Muhammad yang memberikan petunjuk ke arah keimanan kepada Allah. Ke-semua fenomena alamiah yang terkait dengan bumi sebagai alam bawah dalam pandangan Sahl menandai keterikatan asal dan karakter kemanusiaan yang ditandai oleh aspek yang bersifat jasmani, terkait dengan materi, rendah, dan membutuhkan ketercerahan kondisi yang datang dari kekuatan supra-natural yang berada dalam alam atas agar dapat terbebas dari belenggu kegelapan yang melingkupi karakter alamiahnya.

Sementara itu, unsur-unsur ketinggian yang dilambangkan dengan langit dan segenap isinya menjadi aspek-aspek rohaniyah yang menjadi elemen pencerahan yang dibutuhkan seorang hamba, Matahari yang menyinari siang dengan cahayanya merupakan lambang bagi cahaya penglihatan mata hati yang bersifat *batini*, sementara bulan yang memantulkan cahaya matahari guna menyinari pekatnya malam dimaknai sebagai cahaya penglihatan mata kepala yang bersifat fisik. Langit sendiri menjadi lambang bagi keberadaan *rūḥ* Muhammad yang menempati posisi sangat tinggi di dekat Tuhan. Bintang yang memiliki cahaya gemerlap di malam hari juga dilambangkan dengan pribadi Muhammad, dar. bahkan juga persona *qalb* Muhammad yang memancarkan cahaya iman ditafsirkan sebagai bagian dari sumber cahaya ketika dikaitkan dengan penafsiran *al-najm al-tsāqib*, bintang yang cahayanya menembus. Fenomena ini menandai kecemerlangan cahaya iman yang menerangi kegelapan manusia, sebagaimana simbol-simbol kosmik ini juga dikenakan sebagai simbol bagi “hati kaum yang beriman”. Keseluruhan simbolisasi kosmik mengenai fenomena alam makrokosmos seperti yang telah diuraikan di muka, dapat

diringkas dalam bagan berikut yang menunjukkan kondisi kejiwaan yang menandai kesamaan karakternya.

Kata-kata Qur'ani	Makna	
	Harfiah	Simbolik
<i>Ardh</i>	<i>Bumi</i>	<i>Hati, jiwa</i>
<i>Dukhān</i>	<i>Kabut</i>	<i>Selubung hati</i>
<i>Baḥr</i>	<i>Lautan</i>	<i>Entitas robani hati</i>
<i>Barr</i>	<i>Daratan</i>	<i>Organ hari secara fisik</i>
<i>Layl</i>	<i>Malam</i>	<i>Jiwa alamiah</i>
<i>Nahār</i>	<i>Siang</i>	<i>Jiwa Rohaniah</i>
<i>Dhubā</i>	<i>Waktu pagi menjelang siang hari</i>	<i>Jiwa Rohaniah yang tercerahkan</i>
<i>Fajr</i>	<i>Fajar, Subuh</i>	<i>Muhammad</i>
<i>Syams</i>	<i>Matahari</i>	<i>Cahaya mata hari</i>
<i>Qamar</i>	<i>Bulan</i>	<i>Cahaya mata kepala</i>
<i>Samā'</i>	<i>Langit</i>	<i>Ruh Muhammad</i>
<i>Najm</i>	<i>Bintang</i>	<i>Muhammad</i>
<i>Najm al-Tsāqib</i>	<i>Bintang yang cahayanya menembus</i>	<i>Qalb (hati) Muhammad, dan hati orang yang beriman</i>

Simbolisasi fenomena kosmik yang dilakukan Sahl melalui penafsiran simboliknya membentuk struktur kosmik dan pemaknaannya dalam sebuah konsep kosmologi yang berpola sangat dualistis dan berbeda secara diametral. Pola pemikiran yang menaunginya adalah doktrin pemikiran filsafat dualisme yang membedakan antara cahaya dan kegelapan. Pemikiran ini sangat mungkin diwarisi oleh Sahl dari tradisi pemikiran Persia sebagai pengaruh ajaran agama Zoroaster yang berkembang di tanah Persia. Latar belakang akademik Sahl yang berkembang di Tustar (atau Shushtar dalam bahasa Persianya) menjadi penting ketika sejarah pertumbuhan kota ini sejak masa Raja Darius dan Ardashir I dari dinasti Sasania yang menandai kejayaan Persia pra-Islam.²⁹ Menurut simbolisme sufistik Sahl, perlawanan antara terang dan gelap sangat kentara dalam dualisme yang ditampilkan dalam struktur analogi yang saling diperhadapkan antara satu dengan lainnya: Bumi dan langit, daratan dan lautan, malam dan siang, matahari dan bulan dengan segenap makna-makna kiasannya yang menandai simbolisasinya. Seluruh elemen kosmik dan pemaknaannya secara psikologis secara umum mencerminkan dualisme fenomenal yang terbagi ke dalam alam bawah yang menandai keterikatan manusia secara material dengan karakter yang gelap tak tersentuh cahaya, dan alam atas yang menandai unsur spiritual/rohaniah, yang juga menjadi sumber cahaya dan pencerahan yang dibutuhkan agar bisa kembali menuju Tuhan yang diyakini sebagai realitas yang sesungguhnya.

Meskipun begitu, ada hal yang cukup vokal dalam simbolisasi Sahl terhadap fenomena alam semesta di luar pengaruh aliran filsafat dualisme yang kemungkinan besar diwarisi dari tradisi Persia lama, yaitu tentang

peran besar pribadi Muhammad dalam membentuk konsep ontologi sufistik yang menjadi konsekuensi pemikiran simbolismenya. Berkenaan dengan peran ini, Sahl dalam pengantar kajian di dalam tafsirnya, telah menguraikan peran besar Muhammad dengan menyebut ketergantungan mutlak seorang hamba dengan Tuhan, al-Qur'an, dan pribadi Muhammad, yaitu konsepsi tentang cahaya yang memancar melalui *qalb* Muhammad. Muara pembahasan tentang konsepsi mistik ini lebih mengarah pada pembentukan keyakinan sufi pada tataran epistemologi, di mana Muhammad berperan besar bagi proses tercerahkannya hati orang-orang mukmin, ketika sufi meyakini bahwa melalui hati Muhammadlah cahaya tauhid memancar ke dunia dan menunjuki orang-orang yang beriman ke arah jalan kembali menuju Tuhan (Tustarī 1911: 3).³⁰

Hal yang lebih penting dalam pembahasan mengenai konsepsi ontologis, seperti ditunjukkan dalam simbolisasi langit dengan merujuk makna kiasan *rūḥ* Muhammad yang berada di dekat Tuhan, adalah karena ajaran ini diyakini menjadi dasar bagi hampir semua pandangan sufi yang menganggap ketinggian posisi pribadi Muhammad dan peranan penting yang diembannya dalam kaitan dengan proses penciptaan alam semesta itu sendiri. Untuk itulah kita merasa perlu untuk membahas kaitan antara simbolisasi sufi terhadap fenomena alam ini dengan konsepsi ontologis sufi tentang doktrin mistik *nūr* Muhammad, yang pada hakikatnya menjadi inti pemikiran mistik Sahl al-Tustarī sendiri.

Konsepsi Mistik *Nūr* Muhammad

Berangkat dari khazanah tasawuf Islam, Sahl al-Tustarī dianggap sebagai salah seorang narasumber yang turut memperkenalkan gagasan *nūr* Muhammad. Sumber lain yang juga dirujuk sebagai pencetus gagasan mistik ini adalah Ali bin Abi Thalib.³¹ Hanya saja, tidak ada informasi yang jelas tentang posisi Sahl dalam mengambil gagasan tentang konsep ini dari 'Ali ra., akan tetapi, kita bisa mengaitkan ide ini dalam gagasan mistik Sahl melalui riwayat awal yang dirujuk berasal dari Imam Ja'far al-Sadiq. Ber sumber dari penafsirannya tentang ayat *nūr*, Ja'far menyebutkan lebih dari 40 jenis cahaya.³² Seluruh jenis cahaya ini, menurut Ja'far hanya cocok untuk Muhammad, sebagaimana ia menyatakan komentarnya, "Semua cahaya berasal dari cahaya Tuhan, di mana setiap hamba merupakan pancaran dari cahaya-cahaya ini, dan bahkan bagian-bagiannya merupakan gabungan dari dua atau tiga jenis cahaya, yang ke semuanya tidak akan

sesuai secara sempurna bagi siapa pun kecuali Muhammad SAW. Figur Muhammad dinilai cocok bagi konsepsi ontologis ini lantaran Muhammad berada sangat dekat Tuhan dalam segala kondisi kesahihan ibadah, dan tingkatan *mahabbah*. Muhammad ini merupakan cahaya yang berasal dari Tuhan dan akan senantiasa berada dalam naungan cahaya Tuhannya. Meskipun begitu, kaitan ide ini dengan gagasan mistik Sahl masih sangat samar dan tidak cukup bukti akan adanya pengaruh langsung antara keduanya, lantaran Sahl tidak termasuk dalam garis imamat kaum Syiah yang menerima ajaran berdasarkan wasiat imam secara turun temurun. Dengan begitu, hanya faktor Waktu saja yang bisa mengaitkan dua faktor ini, ketika Sahl hidup pada masa yang lebih belakangan dibandingkan dengan Imam Ja'far, maupun 'Ali. Kenyataan ini bisa memberi ruang pada adanya pengaruh pemikiran Syiah dalam gagasan mistik Sahl, meskipun hal ini pun masih bisa diperdebatkan, dengan mempertimbangkan fakta yang diterima secara luas bahwa riwayat-riwayat Imam Ja'far juga diterima dengan baik dan diakui validitasnya oleh kalangan Sunni dan diterima sebagai bagian dalam tradisi pemikiran mereka.

Menilik gagasan mistik Sahl, tergambar kaitan yang jelas antara konsep mistik tentang *nūr* Muhammad dan interpretasi simbolik terhadap ayat *nūr* dalam QS. [24]: 35. Meskipun begitu, detail uraian mengenai konsep ini dijelaskan di tempat berbeda, tepatnya ketika ia menjelaskan kaitan doktrin mistik *nūr* Muhammad dengan proses penciptaan Adam sebagai khalifah di atas bumi yang digambarkan dalam QS. [2]: 30. Sahl menjelaskan, "Sebelum menciptakan Adam, Allah berfirman kepada para malaikat, 'Sungguh akan Kuciptakan seorang khalifah di bumi'. Dia kemudian menciptakan Adam dari tanah yang memiliki kemuliaan ilahi, yaitu dari *nūr* Muhammad".³³

Selain beberapa tautan ringkas, seperti dijelaskan di muka, konsepsi *nūr* Muhammad mendapatkan penjelasan yang cukup memadai dalam pemahaman Sahl terhadap klasifikasi keturunan Adam yang dikaitkan dengan penafsiran terhadap kesaksian primordial umat manusia yang tertuang dalam QS. [7]: 172. Sahl membedakan tiga kelompok asal keturunan manusia, yaitu: Muhammad, Adam, dan anak keturunan Adam selanjutnya. Dalam hal ini, doktrin tentang *nūr* Muhammad merupakan tahapan-tahapan awal dalam proses emanasi penciptaan dunia, di mana Muhammad dianggap sebagai obyek penciptaan pertama, yang darinyalah kemudian makhluk-makhluk lain di dunia ini diturunkan. Sahl memulai penjelasan

mengenai proses emanatif ini dengan mengatakan bahwa Tuhan memancarkan sebuah cahaya dari cahaya-Nya. Ketika cahaya-Nya ini mencapai tabir keagungan (*hijāb al-uzhmā*) sesuatu bersujud di hadapan Tuhan. Kemudian Tuhan menciptakan dari sesuatu yang bersujud itu sebuah tabung yang besar (*‘amūd ‘azīm*) yang bagian dalamnya seperti kaca yang terbuat dari cahaya, sedangkan bagian luarnya diletakkan di atas pribadi (*‘ayn*) Muhammad. Lama sebelum memulai proses penciptaan, cahaya ini telah menetapkan dirinya untuk berkhidmat kepada Allah selama berjuta-juta tahun, pada saat yang sama Tuhan juga menganugerahkan kehormatan baginya dengan menyaksikan Tuhan secara langsung (*musyāhadah*).³⁴

Menurut Sahl, sebagaimana Adam dijadikan dari *nūr* Muhammad, proses emanasi lanjutan dalam proses penciptaan alam semesta juga melibatkan peran *nūr* para Nabi yang lain (*nūr al-anbiyā*), *nūr* kerajaan langit (*malakūt*), dan *nūr* dunia serta *nūr* akhirat.³⁵ Terkait dengan pengaruh tradisi pemikiran kuno yang mungkin diserap oleh Sahl al-Tustarī, beberapa ahli menduga konsep emanatif yang mirip dengan apa yang diungkapkan oleh Sahl yang menyertakan peran serta *nūr* para Nabi dalam proses penciptaan alam semesta juga dijumpai dalam literatur yang memuat pemikiran kaum Gnostik Sumeria mengenai *pre-existence* Musa. Menurut pendapat Qāsīm al-Samarrā’ī, pandangan serupa juga dijumpai di dalam tradisi Zoroaster di Persia. Sebuah kisah kuno yang disebutkan di dalam buku *Dasatir-i Asmanil*, memberikan gambaran serupa tentang proses pembagian cahaya yang sama juga disebut sebagai tahapan awal penciptaan alam sampai kemudian dibagi ke dalam bagian-bagian lain yang beraneka ragam.³⁶

Pengaruh nyata dari gagasan mistik Sahl terhadap pemikiran sufi selanjutnya tertuang dalam sebuah elaborasi emanatif sejenis yang dicetuskan oleh al-Hallāj dalam bukunya *Tawāsīn*. Al-Hallāj menyebut gagasannya tentang sebuah konsep metafisika yang dinamai dengan sebutan *Tā Sīn al-Sirāj* (Lampu). Ia mengatakan bahwa cahaya para Nabi berasal dari cahaya Tuhan.³⁷ Al-Hallāj juga setuju dengan Sahl bahwa *nūr* Muhammad lebih bercahaya, lebih transparan, dan lebih dahulu ada dalam alam kekekalan (*qidam*) dibandingkan dengan cahaya-cahaya kenabian yang lain. Ia menyebut Muhammad sebagai pemimpin seluruh umat manusia di bumi ini, yang nama sebenarnya adalah Ahmad dan juga dijuluki dengan sebutan *awhad*, yang berarti “seseorang yang mengakui keesaan Tuhan. Hal inilah yang mungkin menghubungkan al-Hallāj dengan gagasan mistik Sahl

mengenai Muhammad yang hatinya menjadi lokus pengakuan terhadap keesaan Tuhan (*Tawhīd*),³⁸ di samping konsepsi ontologisnya melalui gagasan mistik *nūr* Muhammad.

Penutup

Dapat disimpulkan di sini, bahwa gagasan mistik tentang *nūr* Muhammad inilah yang menjadi landasan berpikir sufistik Sahl al-Tustarī dalam memandang eksistensi dan proses penciptaan dunia. Pandangan ini pulalah yang menjadi landasan bagi penggambaran Simbolisasi kosmik dalam penafsiran simbolik Sahl al-Tustarī terhadap ayat-ayat al-Qur'an. Pandangan ontologi sufi yang bertumpu pada konsepsi nur Muhammad ini pada gilirannya menjadi fondasi yang cukup kuat bagi turut terciptanya konsep-konsep mistik lainnya yang menyertakan keterkaitan peran dan Status Muhammad dalam aspek epistemologis,³⁹ dan bahkan soteriologis,⁴⁰ saat Muhammad tidak saja berperan sebagai model yang harus ditiru, tetapi juga agen yang berperan bagi keselamatan dan keterlepasan manusia dari selubung materi yang membungkusnya yang memadai keberadaannya di dunia ini dalam pandangan sufi, sehingga mereka perlu untuk melakukan upaya penyucian jiwa dalam latihan-latihan batin dalam *ri-yādhah* sufi guna menelusuri kembali jalan pulang menuju Tuhan.

Catatan Kaki

1. C.G. Jung (ed.). *Man and His Symbols*, London: Pan Books, 1964, 76 dan 78.
2. Berkenaan dengan perbedaan antara makna dan signifikansi dalam teori penafsiran lihat Hirsch, Jr. (ed.), *Validity in Interpretation*, New Haven: Yale University, 1967.
3. Cakupan bidang kajian metafisika lebih luas ketimbang sains: ilmu fisika atau kosmologi, karena salah satu persoalan metafisika yang menjadi perhatian tradisionalnya mencakup konsepsi tentang keberadaan entitas non-fisik, misalnya, tentang Tuhan Panayot Butchvarov, "Metaphysics" dalam Robert Audi (Ed.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, second edition, 1999, 563.
4. F. Attār, *Muslim Saint and Mystic*, terj. AJ. Arberry, London: Routledge and Kegan Paul, 1979, 153; Ibn Khallikān, *Wafayāt al-A'yān wa Anbā' Abnā' al-Zamān*, Kairo: al-Nahdha al-Mishriyya, 1948, j. II, 15; Ibn al-Athīr, al-Ḥasan 'Alī bin Muḥammad, *al-Kāmil fī al-Tārikh*, Beirut: Dār al-Shadir, 1965, j. VIII, 582.
5. Bukti yang cukup kuat untuk kecenderungan ini adalah karyanya yang oleh murid-muridnya dituliskan dan diberi judul *Kitāb al-Mu'arada wa al-radd 'alā abl al-firaq wa abl al-da'awā fī al-ahwāl*. Kitab ini dengan jelas menunjukkan bagaimana Sahl dengan sangat aktif terlibat dalam polemik persoalan teologis dan persoalan keagamaan yang lain. Judul karya ini dengan jelas pula menggambarkan sebuah apologi kaum tradisionalis moderat, di mana Sahl al-Tustarī dapat diklasifikasikan sebagai bagian dari kelompok

- abl al-sunna*. Lihat Cihad Tunc, *Sahl bin 'Abd Allāh al-Tustarī und die Sālimiyya*, Bonn, 1970.
6. Beragam analisis yang membahas hubungan antara Sahl al-Tustarī dengan Dzū al-Nūn terekam dalam Qushayrī, *al-Risāla al-Qushayriyya fī 'ilm al-Tasawwuf*: (ed. Ma'rūf Zurayq and 'Alī 'Abd al-Ḥamīd), Beirut: Dār al-Khayr, 1990, 66; Ibn Khallikān (1948: i, 389); Abū Nu'aym, *Hilyat al-Awliyā' wa Tabaqāt al-Asfiyā'*. Cairo, 1938, j. X, 190; dan MK. Ibrāhīm Ja'far, *Min al-Turāth al-Sūfi*, Kairo: Dār al-Ma'arif, 1974, j. 1, 57-58.
 7. Ada enam manuskrip yang memuat naskah tafsir ini dan dua buah edisi telah cetak. Enam manuskrip itu adalah: *Gotha 529, Fātib 638, San'ā 62, Fātib 3488/2, Zhāhiriyya 515, dan Cairo² I 38*. Sedangkan edisi cetaknya adalah *Cairo 1326/1908 dan Cairo 1329/1911*. Lihat G. Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam*, Berlin: Walter de Gruyter, 1980, 100.
 8. Ia dilahirkan tahun 244/846 di Tur, sebuah kota di distrik Bayda (Fars). Al-Hallāj mengakui Sahl sebagai guru pertamanya di bidang tasawuf. Ia menjadi murid Sahl di usianya yang keenam-belas, dan tinggal bersama Sahl selama dua tahun dari tahun 260/873 sampai tahun 262/875. L. Massignon, *The Passion of Hallaj Mystic and Martyr of Islam*, terj. H. Mason, Princeton: Princeton Univ. Press, 1982, j. 1, 63.
 9. L. Massignon, *The Passion of Hallaj Mystic and Martyr of Islam*, 71.
 10. Untuk detail konsep yang diajarkan oleh tarekat ini lihat Abū Thālib Makkī, *Qūt al-Qulūb*, Cairo: al-Mathba'a al-Mishriyya, 1932.
 11. Abū Nashr al-Sarrāj al-Tūsī, *al-Lumā'* (eds. 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd and 'Abd al-Bāqī Surūr), Cairo: Dār al-Kutūb al-Ḥaditha, 1960, 265; al-Sulamī, *Ḥaqā'iq al-Tafsīr: Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīz* (ed. Sayyid 'Imrān), Beirut: Dār al-Kutūb al-'Ilmiyya, 2001, 431-434.
 12. Untuk detail biografinya lihat al-Sulamī, *Ḥaqā'iq al-Tafsīr*, 253-259. Di sini, Böwering memberi catatan bahwa Jurayrī memiliki pengaruh yang luas dalam aktivitas sufi pertengahan abad ke-4/10 di Basra. Ia meninggal dunia sekembalinya dari perjalanan ke Makkah, ketika ia mengalami kehausan dan kepanasan di tengah padang pasir setelah sebelumnya terluka di Habir akibat serangan kelompok pemberontak Qarāmītha terhadap *karafān* haji yang membawanya. Lihat G. Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam*. Berlin: Walter de Gruyter, 1980, 82-83. Sementara itu Muzayyin juga menjadi murid al-Junayd di Baghdad yang diakui sebagai anggota lingkaran sufi Baghdad, dan diberikan gelar sebagai guru yang paling *wara'*, dan salah seorang mistik terbaik. Ia kemudian tinggal di Makkah selama bertahun-tahun dan wafat di sana pada tahun 328/939. Al-Sulamī, *Ḥaqā'iq al-Tafsīr*, 396-400.
 13. Karya Sulami yang terkenal di bidang corak penafsiran Sufi adalah *Ḥaqā'iq al-Tafsīr* (2001) yang sangat kontroversial dari judul kompilasinya. Edisi lengkap tafsir ini dapat dilihat pada Sulami (2001) 2 volume, sementara beberapa ekstrak penafsiran Sulami dapat pula dilihat dalam beberapa analisis terpisah yang dilakukan P. Nwyia. Lihat P. Nwyia, (ed.) *Exegese Coranique et Langage Mystique*. Beirut: Dar el-Machreq, 1968a, 1968b, dan 1970. Selain itu terdapat pula karya kompilasi yang memuat hampir seluruh karya Sulami yang telah diteliti sebelumnya. Lihat Nasrullāh Purjavadi, (ed.) *Majmū'a Āthār Abī 'Abd al-Rahmān al-Sulamī*. Tehran: Markaz Nashr Danshikāhi, 2000. Sementara Qusyairī menuliskan sebuah kitab tafsir yang lebih moderat dalam corak penafsiran *isyārī* dengan judul *Laṭā'if al-Isyārat* (1971) 6 volume, sedangkan studi analisis tentang penafsiran Qusyairī lihat Ibrāhīm Basyūni, *al-Imām al-Qushayrī siratuhu āthāruhu madhhabuhu fī al-tasawwuf*. Cairo: Majmā' Buḥūth al-Islāmiyya. 1976.
 14. Sahl bin 'Abd Allāh al-Tustarī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, Cairo: Dār al-Kutub al-'Arabiyya al-Kubrā, 1911, 115.

15. Lihat al-Tustarī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, 86.
16. Al-Tustarī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, 106.
17. Al-Tustarī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, 73, 86, dan 97.
18. Al-Tustarī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, 73.
19. Al-Tustarī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, 122-123.
20. Al-Tustarī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, 98 dan 122.
21. Al-Tustarī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, 98 dan 114.
22. Al-Tustarī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, 121.
23. Al-Tustarī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, 120.
24. Al-Tustarī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, 112.
25. Al-Tustarī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, 112.
26. Al-Tustarī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, 118.
27. Lihat al-Tustarī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, 95. Bandingkan pula dengan doktrin 'ismah, keterbebasan Nabi SAW dari segala kesalahan yang menjadi jaminan bahwa segala tingkah lakunya selalu diawasi oleh Allah, dan bila pun dianggap mengandung kesalahan akan dengan cepat diberikan koreksi oleh Allah dengan turunnya wahyu yang memberitahukan kesalahannya.
28. Al-Tustarī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, 120.
29. CE. Bosworth, "Shushtār" dalam *EP*, Leiden: Brill, 2001, j. IX, 512a.
30. Al-Tustarī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, 3.
31. Ibn 'Arabī, *Futuḥāt al-Makkiyya*, Cairo: Al-Hayāt al-Misriyya li'āmmat al-Kitāb, 1972, j. II, 361.
32. Al-Sulamī, *Ḥaqā'iq al-Tafsīr*, j. 11, 47.
33. Al-Tustarī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, 68 dan 10.
34. Al-Tustarī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, 41.
35. Al-Tustarī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, 47.
36. Di sini dijelaskan bahwa *pre-existence* Musa yang berbentuk setitik cahaya dari generasi ke generasi telah berjalan melalui pengetahuan Yahweh, sejak masa penciptaan Adam, kemudian Tuhan menurunkannya ke dalam rahim Jochebed untuk dilahirkan. Lihat Qāsim Samarrā'i, *The Themes of Ascension in Mystical Writings*, Baghdad 1968, 148-149.
37. Ḥusayn bin Manṣūr al-Hallāj, *Kitāb al-Tawāsīn*, Cairo: Dār al-Nadīm, 1989, 4.
38. Al-Tustarī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, 3.
39. Konsepsi epistemologis ini ditandai dalam ragam macam tahapan-tahapan penyucian jiwa yang dikenal dengan istilah *maqāmat* dan *ahwāl*, di mana masing-masing sufi bisa saja menetapkan tata urutan yang berbeda dibandingkan dengan sufi yang lain.
40. Terkait dengan penjelasan Sahl al-Tustarī dalam tafsirnya, aspek soteriologis diungkapkannya melalui penukilan sebuah hadis yang secara *musnad* disandarkan kepada Nabi dari jalan Ibn 'Abbās yang menjawab pertanyaan tentang jalan keselamatan di akhirat kelak. Hadis ini terkait erat dengan karakter al-Qur'an secara umum dalam pandangan sufi. Lihat al-Tustarī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, 2.

Daftar Pustaka

- ‘Arabī, Ibn. *Futuḥāt al-Makkiyya*, Cairo: Al-Hayāt al-Misriyya li’āmmat al-Kitāb, 1972.
- Attār, F. *Muslim Saint and Mystic*, terj. AJ. Arberry, London: Routledge and Kegan Paul, 1979.
- al-Athīr, al-Ḥasan ‘Alī bin Muḥammad Ibn, *al-Kāmil fī al-Tārīkh*, Beirut: Dār al-Shadir, 1965.
- Audi, Robert (Ed.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, second edition, 1999.
- Basyūnī, Ibrāhīm. *al-Imām al-Qushayrī sīratuhu āthāruhu madhhabuhu fī al-tasawwuf*. Cairo: Majmā’ Buḥūth al-Islāmiyya. 1976.
- Bosworth, CE. “Shushṭār” dalam *EP²*, Leiden: Brill, 2001.
- Böwering, G. *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam*, Berlin: Walter de Gruyter, 1980.
- al-Hallāj, Ḥusayn bin Manṣūr. *Kitāb al-Tawāsīn*, Cairo: Dār al-Nadīm, 1989.
- Hirsch, Jr. (ed.), *Validity in Interpretation*, New Haven: Yale University, 1967.
- Ja’far, MK. Ibrāhīm. *Min al-Turāth al-Sūfī*, Kairo: Dār al-Ma’ārif, 1974.
- Jung, C.G. (ed.). *Man and His Symbols*, London: Pan Books, 1964.
- Khallikān, Ibn. *Wafayāt al-A’yān wa Anbā’ Abnā’ al-Zamān*, Kairo: al-Nahdha al-Mishriyya, 1948.
- Makkī, Abū Thālib. *Qūt al-Qulūb*, Cairo: al-Mathba’a al Mishriyya, 1932.
- Massignon, L. *The Passion of Hallaj Mystic and Martyr of Islam*, terj. H. Mason, Princeton: Princeton Univ. Press, 1982.
- Nu’aym, Abū. *Hilyat al-Awliyā’ wa Tabaqāt al-Asfīyā’*. Cairo, 1938.
- Nwyia, P. (ed.) *Exegese Coranique et Langage Mystique*. Beirut: Dar el-Machreq, 1968a, 1968b, dan 1970.
- Purjavadi, Nasrullāh. (ed.). *Majmū’a Āthār Abī ‘Abd al-Raḥmān al-Sulamī*. Tehran: Markaz Nashr Danshikāhi, 2000.
- Qushayrī, *al-Risāla al-Qushayrīyya fī ‘ilm al-Tasawwuf*. (ed. Ma’rūf Zurayq and ‘Alī ‘Abd al-Ḥamīd), Beirut: Dār al-Khayr, 1990.
- Samarrā’ī, Qāsim. *The Themes of Ascension in Mystical Writings*, Baghdad 1968.
- al-Sulamī, *Haqā’iq al-Tafsīr: Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīz* (ed. Sayyid ‘Imrān), Beirut: Dār al-Kutūb al-‘Ilmiyya, 2001.

Tunc, Cihad. *Sahl bin 'Abd Allāh al-Tustarī und die Sālimiyya*, Bonn, 1970.

al-Tusī, Abū Nashr al-Sarrāj. *al-Lumā'* (eds. 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd and 'Abd al-Bāqī Surūr), Cairo: Dār al-Kutūb al-Ḥadītha, 1960.

al-Tustarī, Sahl bin 'Abd Allāh. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, Cairo: Dār al-Kutub al-'Arabiyya al-Kubrā, 1911.

ISSN 0215-6253 (print)



9 770215 625008

ISSN 2714-6103 (online)



9 772714 610004