

Epistemologi Penafsiran Esoterik Al-Qur'an: Diskursus Tafsir dan Takwil dalam Tradisi Sufistik

The Epistemology of Esoteric Qur'anic Interpretation:
The Discourse of Tafsīr and Ta'wīl in the Sufi Tradition

Trisna Yudistira & Moh. Anwar Syarifuddin

Abstract: *Esoteric interpretation of the Qur'an has long occupied a significant place in the Islamic exegetical tradition, particularly within Sufi intellectual and spiritual circles. Existing studies on esoteric interpretation have largely focused on interpretive products and Sufi symbolism, while limited attention has been given to the epistemological foundations that distinguish tafsīr and ta'wīl as the conceptual basis of esoteric interpretation. This article aims to analyze the epistemological relationship between tafsīr, ta'wīl, and esoteric interpretation through a conceptual and philosophical-hermeneutical analysis of classical and contemporary literature. The findings reveal that, epistemologically, esoteric interpretation is more closely related to the concept of ta'wīl than to tafsīr in its formal sense. The narrowing of the meaning of tafsīr within the Islamic scholarly tradition has generated various criticisms of esoteric interpretation, as it is often regarded as failing to meet the standards of exegesis oriented toward authorial intent. In contrast, esoteric interpretation operates through the reader's horizon, shaped by spiritual experience, intuition, and kashf, in order to uncover the symbolic meanings of the text. These findings suggest that the relationship between tafsīr and ta'wīl may be understood as a hermeneutical distinction between exegesis and eisegesis, while simultaneously affirming esoteric interpretation as a legitimate epistemological model within the tradition of Qur'anic studies.*

Keywords: Tafsir Ishari; Ta'wīl; Qur'anic Hermeneutics; Esoteric Interpretation; Sufi Exegesis.



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: *Penafsiran esoterik al-Qur'an merupakan salah satu tradisi interpretasi yang berkembang dalam khazanah tafsir Islam, terutama dalam lingkungan sufistik. Sejauh ini, kajian mengenai penafsiran esoterik lebih banyak berfokus pada produk-produk penafsiran dan simbolisme sufistik, sementara perhatian terhadap landasan epistemologis yang membedakan tafsir dan takwil sebagai basis konseptual penafsiran esoterik masih relatif terbatas. Artikel ini bertujuan untuk menganalisis hubungan epistemologis antara tafsir, takwil, dan penafsiran esoterik melalui pendekatan analisis konseptual dan hermeneutika filosofis terhadap literatur klasik dan kontemporer. Hasil penelitian menunjukkan bahwa penafsiran esoterik, secara epistemologis lebih dekat kepada konsep takwil daripada tafsir dalam pengertian formalnya. Penyempitan makna tafsir dalam tradisi keilmuan Islam telah menyebabkan berbagai kritik terhadap penafsiran esoterik karena dianggap tidak memenuhi standar exegesis yang berorientasi pada maksud pengarang (authorial intent). Sebaliknya, penafsiran esoterik beroperasi melalui horizon pembaca yang dibentuk oleh pengalaman spiritual, intuisi, dan kasyf untuk mengungkap makna simbolik teks. Temuan ini menunjukkan bahwa relasi tafsir dan takwil dapat dipahami sebagai perbedaan orientasi hermeneutik antara exegesis dan eisegesis, sekaligus menegaskan posisi penafsiran esoterik sebagai salah satu model interpretasi yang memiliki legitimasi epistemologis dalam tradisi studi al-Qur'an.*

Kata Kunci: Tafsir Isyari; Takwil; Hermeneutika Al-Qur'an; Penafsiran Esoterik; Tafsir Sufistik.

Pendahuluan

Untuk membahas secara mendalam tentang penafsiran esoterik, diskursus terkait tafsir dan takwil perlu dimunculkan. Hal ini karena dalam definisi penafsiran esoterik penulis menemukan bahwa redaksi “*ta'wil*” digunakan sebagai prosedur penafsiran alih-alih redaksi “*tafsīr*”, bahkan penulis tidak menemukan pengertian penafsiran esoterik yang menggunakan redaksi “*tafsīr*”, walaupun penafsiran esoterik sendiri populer dengan sebutan *tafsīr al-isyārī*.¹ Untuk itu pembahasan terkait pengertian tafsir dan takwil, juga sejauh mana perbedaan antara kedua prosedur penafsiran ini bisa membantu menjelaskan terkait apa itu penafsiran esoterik yang penulis bahas pada penelitian ini.

Kata “penafsiran” dan “tafsir” memang sekilas mempunyai makna yang sama, namun seperti layaknya kata “*tafsīr*” dalam bahasa Arab yang maknanya mengalami penyempitan, kata “tafsir” dalam Bahasa Indonesia pun diartikan sebagai keterangan atau penjelasan tentang ayat-ayat al-Qur'an agar maksudnya lebih mudah dipahami.² Sementara itu pengertian kata “penafsiran” dalam bahasa Indonesia mempunyai arti yang lebih luas berupa proses, cara, perbuatan menafsirkan, atau upaya untuk menjelaskan arti sesuatu yang kurang jelas.³

Sementara istilah “tafsir” terkesan objektif karena melalui tahapan-tahapan yang harus dilalui oleh seorang penafsir, kata “takwil” memberi kesan subjektivitas

penafsiran yang dihasilkan oleh seorang penafsir. Hal ini semakin kuat ketika beberapa ahli bahasa Arab menawarkan definisi “takwil” sebagai perpindahan makna dari suatu term yang mengandung lebih dari satu arti kepada makna yang lebih jelas karena didukung oleh petunjuk-petunjuknya.⁴ Hal ini karena definisi yang ditawarkan bisa menjadi alasan seorang penafsir untuk mengalihkan makna suatu kata dengan pengakuan atas petunjuk yang dia temukan.

Meskipun demikian, kedua term ini sebenarnya mempunyai kemiripan sehingga beberapa mufasir Al-Qur'an dan cendekiawan muslim pada awal masa klasik Islam menganggap kedua term ini sebagai sinonim. Anggapan kesamaan kedua term ini juga tampak pada masa modern Islam di saat teori hermeneutika mulai dikenal di kalangan cendekiawan muslim. Sebagian penulis Arab ada yang menerjemahkan hermeneutika sebagai *'ilm ta'wil* dan sebagian lainnya dengan *'ilm tafsir* sebagaimana fungsi dari hermeneutika memang untuk menjelaskan maksud suatu teks yang diteliti.⁵

Dalam salah satu teori hermeneutika sendiri, sebenarnya subjektivitas tidak selalu berkonotasi negatif yang merawat stigma bahwa seorang penafsir menafsirkan teks seenaknya sendiri. Gadamer contohnya, beranggapan bahwa objektifitas bisa menjadi hal yang tidak akan membantu seorang penafsir kepada pemahaman terhadap teks. Ia meyakini bahwa subjektivitas diperlukan karena adanya jarak antara masa teks tersebut muncul dan saat teks itu ditafsirkan sehingga kedua masa ini perlu melalui suatu dialog.⁶

Teori yang dibangun oleh Gadamer ini kemudian menjadi bibit dari metode studi Islam modern di mana makna suatu ayat tidak hanya dipahami dalam konteks ketika ayat itu turun, akan tetapi perlu ditarik pada subjektivitas pembaca dengan keadaan pada masa ayat itu dibaca sehingga kemudian dilakukan kontekstualisasi. Teori ini dikemukakan oleh Fazlur Rahman dan terkenal dengan nama “double movement”.⁷

Penyempitan makna “tafsir” kemudian mengeluarkan “takwil” dari bentuk penafsiran yang diterima oleh sebagian ulama hingga beberapa dari mereka memberikan kritik terhadap berbagai bentuk “takwil” yang dilakukan termasuk penafsiran esoterik. Penafsiran esoterik sangat dominan muncul dari para tokoh sufi sehingga dikenal istilah tafsir sufi.

Jika analisis bahasa dan pendekatan gramatikal bahasa Arab sangat dominan pada kitab-kitab tafsir, maka pada tafsir sufi digunakan epistemologi *irfani* yang menjadikan *kasyf* yaitu keterbukaan terhadap suatu pengetahuan sebagai hasil dari latihan-latihan untuk mencapai tahapan spiritual tertentu.⁸

Kasyf sebagai sumber pengetahuan yang tidak umum kemudian menjadi salah satu pemicu munculnya kritikan-kritikan terhadap tafsir esoterik. Hal ini semakin didukung oleh perkataan sebagian ulama yang membatasi sebab-sebab pengetahuan

kepada tiga hal yaitu indra yang normal, informasi yang benar dari Al-Qur'an hadis dan juga akal.⁹

Penelitian terkait tafsir esoterik telah dilakukan oleh beberapa peneliti di antaranya oleh Laila S. Masyhur yang menjadikan tafsir esoterik terhadap ayat-ayat ibadah oleh al-Alūsī dalam Tafsirnya *Rūh al-Ma'ānī* sebagai objek kajian. Dalam penelitiannya, Masyhur memaparkan apa penafsiran esoterik al-Alūsī terhadap ayat-ayat ibadah yang meliputi salat, puasa, zakat, dan haji.¹⁰ Penelitian tersebut kemudian dikutip oleh Faizin yang mengerucutkan tafsir esoterik pada salat dan mengkaji implikasinya terhadap perkembangan etika sosial seseorang.¹¹ Kedua penelitian ini hanya berfokus pada penafsiran esoterik dari suatu ayat tanpa menganalisis bagaimana penafsiran itu dihasilkan.

Penelitian lainnya yang memuat term “epistemologi tafsir sufi” telah ada sejak lebih dari lima tahun yang lalu. Hanya saja kalimat “tafsir sufi” yang dibahas dalam penelitian tersebut tidak merujuk pada penafsiran ayat Al-Qur'an melainkan pengamatan terhadap fenomena alam melalui segitiga kausalitas antara Tuhan, manusia, dan juga alam.¹² Penelitian-penelitian lainnya kemudian sering kali berfokus pada pemaknaan suatu term berdasarkan penafsiran esoterik atau signifikansi esoterik dari suatu ayat seperti ayat tauhid.¹³

Penelitian-penelitian sebelumnya hanya sampai kepada tahap menganalisis penafsiran esoterik yang dikemukakan oleh beberapa mufasir atau tokoh sufi dan memaparkan metode simbolis berdasarkan penafsiran esoterik terhadap ayat-ayat Al-Qur'an. Sementara itu, masih belum banyak penelitian yang memberi perhatian secara khusus pada diskursus perbandingan antara tafsir dan takwil sebagai dasar yang menjadi konsep penafsiran esoterik. Untuk itu tulisan ini menjadikan perbedaan epistemologis antara keduanya sebagai dasar konseptual penafsiran esoterik.

Metode

Penelitian ini mengaplikasikan studi pustaka dan bersifat kualitatif dengan pendekatan analisis konseptual untuk menguji hubungan epistemologi antara tafsir, takwil, dan penafsiran esoterik dalam tradisi penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an. Pendekatan analisis konseptual ini bertujuan untuk mengurai konsep tafsir esoterik, kemudian melakukan klarifikasi terhadap uraian konsep itu untuk akhirnya dilakukan evaluasi.

Langkah-langkah yang dilakukan penulis adalah dengan mengidentifikasi konsep utama dari kata kunci yang ditentukan yaitu “tafsir”, “takwil”, “esoterik” dan “*isyari*” dan mencarinya dalam sumber data yang telah penulis tentukan. Kemudian definisi antara konsep-konsep ini dikumpulkan dan dilakukan analisis perbedaan dan persamaannya. Kemudian konteks dari konsep-konsep ini ditelusuri epistemologisnya untuk dievaluasi dan dirumuskan sebuah konseptual baru.

Sumber data dalam penelitian ini terbagi menjadi dua yaitu sumber data primer dan sumber data sekunder. Sumber data primer pada penelitian ini adalah kitab-kitab Ulum al-Qur'an yang membahas tentang tafsir dan takwil juga penafsiran esoterik sedangkan sumber data sekunder dalam penelitian ini adalah artikel terkait dengan topik dari penelitian yang diteliti dalam tulisan ini.

Hasil dan Diskusi

Diksi “*tafsir*” dalam bahasa Arab merupakan bentuk *maṣḍar*¹⁴ dari kata kerjanya “*fassara*” mengikuti bentuk فَعَّلَ. Kata “*fassara*” ini merupakan bentuk *thulāthī mazīd fih* yaitu kata yang memiliki tiga huruf asal yang menyusunnya yang ditambahkan satu huruf. Adapun tiga huruf asal penyusun kata ini adalah *fa-sa-ra* yang berarti menjelaskan. Derivasi lain dari kata ini adalah *al-Tafsīrah* yang merujuk pada air kencing yang dilihat oleh seorang dokter untuk mendiagnosa suatu penyakit.¹⁵

Ada juga yang mengatakan bahwa kata *tafsir* merupakan derivasi dari bentuk sungsang kata *sa-fa-ra*. Bentuk asal kata ini mempunyai makna yang lebih luas untuk digali terkait makna dari kata *tafsir*. Salah satunya adalah analogi bahwa makna yang disingkap oleh mufasir layaknya makna “*safar*” yaitu perjalanan untuk menyingkap permukaan bumi. Selain itu kata “*safar*” juga bisa merujuk pada kerudung/cadar yang menyingkap wajah wanita”, dan juga makna “pagi yang menyingkap kegelapan malam”. Bentuk lain dari kata *sa-fa-ra* misalnya adalah kata *sifr* yang artinya kitab. Hal ini karena kitab juga menyingkap makna yang tersimpan di dalam hati seseorang, sehingga kata hati itu bisa dibaca oleh orang lain yang membaca bukunya. Makna kata-kata di atas menunjang cakupan makna *tafsir* sebagai suatu penjelasan terhadap makna kitab suci yang di dalamnya terdapat banyak misteri.¹⁶

Sementara itu, kata “takwil” dalam bahasa Indonesia mempunyai arti yang sangat dekat dengan kata “tafsir”. Menurut *Kamus Besar Bahasa Indonesia* “takwil” berarti keterangan atau penjelasan seperti kata tafsir.¹⁷ Berbeda dengan kata “*tafsir*” dalam bahasa Arab yang kata asalnya memang bermakna penjelasan, kata “*ta’wil*” dalam bahasa Arab adalah *maṣḍar* dari kata “*awwala*” yang mempunyai bentuk kalimat yang sama dengan kata “*fassara*”. Tiga huruf dasar penyusun kata ini adalah *hamzah*, *waw*, dan *lām*. Karena huruf kedua dari kata ini adalah huruf *waw* maka bentuk kata kerja dari kata ini adalah ‘*āla* dengan mengganti huruf *waw* menjadi *alif*. Kata *āla* bermakna kembali dan semakna dengan kata ‘*āda* dan *raja’ā*. Sedikit berbeda dengan makna *thulāthī mujarrad*-nya, kata *al-ta’wil* yang merupakan *maṣḍar* dari kata *awwala* mempunyai beberapa arti dan beberapa kali muncul dalam al-Qur’an. Menurut Abū al-‘Abbās Ahmad bin Yahya,¹⁸ seorang ahli Bahasa dan ilmu Gramatikal bahasa Arab abad kedua Hijriyyah kata *al-ta’wil*, *al-ma’nā*, dan *al-tafsir* mempunyai arti yang sama sementara, dalam al-Qur’an kata *al-ta’wil* ada yang merujuk pada makna tempat kembali dan ada juga yang merujuk pada makna pahala.¹⁹

1. Perbedaan Pendapat Ulama terkait Makna Tafsir dan Takwil

Ulama berbeda pendapat terkait apakah yang dimaksud dengan tafsir itu sama dengan takwil ataukah keduanya merupakan sesuatu yang benar-benar berbeda. Pembahasan terkait hal ini selalu muncul dalam kitab-kitab yang membahas tentang studi al-Qur'an. Dalam *al-Itqān fī 'Ulum al-Qur'ān* al-Suyūṭī mengutip pendapat sebagian ulama yang di antaranya adalah Abu Ubaid bahwa kedua term tafsir dan takwil ini mempunyai satu makna.²⁰

Selain itu, dalam *muqaddimah* berbagai kitab tafsir topik ini seringkali dibahas dan pendapat Abu Ubaid ini selalu ditampilkan. Bahkan dalam kitab-kitab *Syarḥ* terhadap kitab hadis yang terkenal pendapat terkait kesamaan term tafsir dan takwil ini juga dimunculkan.²¹ Abu Ubaid yang menjadi pelopor pendapat ini adalah al-Qāsim bin Salām al-Baghdādī (w. 223 H). Meski penulis tidak menemukan ungkapan yang mengatakan bahwa kesamaan kedua makna ini muncul dalam karyanya, namun hal ini bisa diindikasikan oleh penggunaan istilah tafsir dan takwil yang saling bergantian dan terkait pada salah satu karyanya yaitu kitab *Gharīb al-Ḥadīth*.²²

Definisi yang diungkapkan oleh Abū Ubaid dan ulama yang lain semasanya mengindikasikan bahwa pada masa itu kedua term ini memang dianggap sebagai term yang semakna. Hal ini bisa jadi disebabkan karena kata "*ta'wīl*" yang muncul dalam al-Qur'an mempunyai beberapa makna yang salah satunya adalah penjelasan atau tafsir itu sendiri. Namun pada abad-abad setelahnya ditemukan adanya penyempitan makna terhadap istilah tafsir hingga para ulama abad ketiga hijriyyah dan seterusnya mengemukakan berbagai pendapat terkait perbedaan makna antara tafsir dan juga takwil.

Al-Māturīdī²³ bisa jadi termasuk ulama pertama yang membedakan antara dua term ini. Dalam *muqaddimah* kitab tafsirnya ia mengatakan bahwa perbedaan antara tafsir dan takwil adalah dikatakan bahwa tafsir itu dari sahabat nabi sedangkan takwil itu dari ulama ahli fikih. Maksud dari ungkapan ini adalah bahwa para sahabat menyaksikan dan belajar langsung dari Nabi Muhammad ﷺ sehingga apa yang mereka sampaikan adalah hakikat yang dimaksud oleh ayat. Al-Māturīdī menegaskan bahwa ada kriteria yang ketat pada tafsir yang hanya diperbolehkan bagi mereka yang mengetahui dan memiliki *syahadah* atau argumentasi yang kuat untuk mengatakan bahwa maksud yang Allah kehendaki terhadap suatu ayat adalah seperti ini.²⁴

Definisi yang disampaikan oleh al-Māturīdī memberikan perbedaan yang cukup jelas antara makna istilah tafsir dan takwil, bahwa tafsir memerlukan metode yang tepat dan menuntut seorang yang melakukannya untuk menyatakan bahwa apa yang ia tafsirkan adalah yang dimaksud oleh Allah ﷻ dengan *syahadah* atau pembuktian yang kuat. Takwil di sisi lain bisa berupa pengunggulan (*tarjīḥ*) terhadap salah satu pendapat terkait dengan banyak makna yang dimaksud oleh suatu ayat, tanpa klaim bahwa takwil tersebut merupakan makna yang dimaksud dengan ayat tersebut.

Kemunculan pendapat ini menjadi awal dikotomi antara term tafsir dan juga term takwil, hingga banyak ulama mengingkari pendapat Abu Ubaidah yang lebih dulu muncul terkait kesamaan makna dari kedua term ini.

Salah satu ulama yang menolak dengan keras kesamaan tafsir dan juga takwil adalah Ibn Habīb al-Naisabūrī²⁵ yang hidup antara abad ketiga dan keempat Hijriyyah. Ia mengatakan bahwa pada masa itu banyak ulama yang tidak bisa membedakan antara istilah tafsir dan juga takwil.²⁶ Ucapan Ibn Habīb ini menjadi kritikan bagi para ulama yang masih menyamakan makna antara kedua term ini pada masa itu.

Ulama lain yang juga membedakan antara tafsir dan takwil muncul setelah al-Māturīdī tepatnya pada abad kelima Hijriyyah adalah al-Rāgib al-Iṣfihānī. Ia mengatakan bahwa term tafsir lebih umum dari term takwil. Menurutny term tafsir lebih sering dipakai dalam menjelaskan suatu lafaz, sementara takwil lebih sering dipakai dalam menjelaskan suatu frasa. Namun term takwil terkadang menjadi umum dan terkadang pula menjadi khusus sehingga term ini kadang juga dipakai dalam menjelaskan suatu kata.²⁷

Di akhir abad ketujuh Hijriyyah al-Zarkasyī mendefinisikan tafsir sebagai suatu disiplin ilmu. Dalam kitabnya *Al-Burhān fī 'Ulum al-Qur'ān* ia mengatakan bahwa tafsir adalah suatu ilmu yang dengan ilmu ini seseorang bisa memahami kitab Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad ﷺ dan penjelasan terkait makna-maknanya juga bisa mengeluarkan hukum-hukum dan hikmah-hikmahnya. Ilmu ini berlandaskan kepada ilmu bahasa Arab, *uṣūl fiqh*, *qira'at*, *asbāb al-nuzūl* dan *nasikh mansukh*.²⁸

Dari definisi-definisi yang sudah disampaikan oleh para ulama ini Nasr Hāmid Abū Zayd seorang cendekiawan Mesir modern kemudian menyimpulkan dalam bukunya *Mafhūm al-Naṣ* bahwa tafsir selalu membutuhkan media yang disebut seperti *al-Tafsīrah* yang digunakan mufasir untuk sampai kepada keterbukaan makna yang dimaksud. Di sisi lain tafsir juga berkaitan dengan perangkat-perangkat ilmu lain di luaran teks Al-Qur'an seperti *asbāb al-nuzūl* dan lainnya.²⁹ Di sisi lain takwil tidak selalu membutuhkan media dalam mengungkapkan suatu makna. Namun bukan berarti setiap takwil tidak memerlukan media karena ada penafsiran yang menggunakan hadis dan *athar* sebagai media namun termasuk ke dalam kategori takwil, seperti yang dilakukan oleh al-Ṭabarī dalam kitabnya yang ia beri nama *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wil Ay al-Qur'ān*.

Tafsīrah yang memerlukan media berupa air seni pasien yang menjadi alat diagnosis tabib menentukan penyakit pasiennya menunjukkan bahwa dalam menafsirkan suatu ayat seorang mufasir memerlukan media berupa makna dasar atau makna literal dari kata yang ditafsirkan. Berbeda dengan takwil yang tidak memerlukan

makna literal dari kata yang ditafsirkan. Karena itu contoh prosedur tafsir bisa diterapkan seperti pada ayat-ayat *muhkamat*, karena ayat-ayat itu memang mempunyai makna literal dari setiap kata yang menyusunnya. Berbeda dengan ayat-ayat *muhkamat*, ayat-ayat *mutasyabih* seperti *al-ahruf al-muqatta'ah* tidak memiliki makna literal, sehingga ketika seorang mufasir menjalankan prosedur *ta'wil* dari ayat-ayat *mutasyabih* seperti *nūn*, *yāsīn* dan lainnya, maka itu proses itu merupakan bentuk takwil. Dari simbol-simbol huruf atau ayat yang tidak memiliki makna literal inilah para sufi melakukan takwil.

Berdasarkan beberapa definisi yang dikemukakan para ulama, maka bisa dianalisis bahwa konsep dari tafsir sejatinya menitikberatkan maksud dari pemilik *kalām* dalam hal ini Allah sebagai Dzat yang Maha Berfirman. Hal ini menuntun para penafsir untuk sangat berhati-hati sehingga melakukan penafsiran dengan menjadikan metode yang ketat sebagai patokan yang harus diikuti. Metode-metode ini bisa berupa analisis konteks keadaan sosial saat ayat diturunkan melalui sebab turunnya ayat ataupun analisis kebahasaan melalui gramatika bahasa Arab yang dijadikan sebagai *syahadah* atau perantara yang menjadi fondasi seorang mufasir untuk mengemukakan penafsirannya.

Konsep ini dalam mempunyai kemiripan dengan salah satu teori hermeneutika yang disebut *author intention* di mana seorang pembaca atau penafsir suatu teks harus mengungkap maksud dari pemilik teks untuk memperoleh pemahaman dari teks yang ditafsirkan. Pencetus teori hermeneutika pada masa romantisme seperti Schleiermacher sangat menekankan bahwa persoalan hermeneutik adalah seputar cara mengatasi kesenjangan ruang dan waktu antara penulis dan pembaca untuk mendapatkan maksud asli dari pengarang.³⁰

Sementara itu, takwil memberikan peran kepada pembaca untuk terlibat dalam proses memahami teks di hadapannya. Pemahaman yang dihasilkan melalui takwil tidak hanya melibatkan maksud dari pengarang tetapi menggabungkan dua horizon antara pembaca dan juga pengarang. Meski demikian maksud dari pengarang tetap dilibatkan dalam proses menuju makna baru yang dihasilkan.³¹

2. Penyempitan Makna Tafsir

Perbedaan pendapat terkait tafsir dan takwil khususnya pada akhir abad ketiga Hijriyyah menunjukkan adanya penyempitan makna dan standarisasi dari konsep tafsir ini. Hal ini mempunyai dampak yang sangat besar kepada penafsiran esoterik ayat al-Qur'an. Dampak ini bisa terlihat sangat jelas pada komentar al-Wāhidī pada kitab *Haqaiq al-Tafsir* yang dikarang oleh al-Sulamī bahwa jika al-Sulamī menyatakan bahwa apa yang ada di dalam kitab itu adalah se bentuk "tafsir", maka ia telah kufur.³² Perkataan al-Wāhidī ini membuktikan bahwa pada masa itu, standarisasi terhadap konsep tafsir telah ada. Sebagaimana yang telah disinggung sebelumnya

bahwa al-Māturidī memperketat konsep tafsir dan menyatakan bahwa seorang mufasir memerlukan *syahadah* yang menyatakan bahwa apa yang ia tafsirkan adalah apa yang Allah maksud dengan ayat itu. Standarisasi konsep tafsir ini kemudian menjadikan banyak penafsiran yang tidak sesuai dengan standar ini harus dimasukkan sebagai takwil dan bukan tafsir.

Tidak hanya al-Wāhidī, ulama lain yang menyatakan bahwa penafsiran para sufi bukan termasuk tafsir adalah Ibn al-Ṣalāh. Dalam kitab *Fatawā Ibn Ṣalāh* ia menjawab suatu pertanyaan dari seseorang terkait penafsiran yang dilakukan oleh para sufi yang berbeda dengan makna *ẓāhir* ayat. Ia menjawab pertanyaan itu dengan penjelasan bahwa penafsiran para sufi terhadap ayat al-Qur'an bukan merupakan tafsir melainkan hanya makna-makna yang mereka "temukan" ketika membaca ayat tersebut.³³

Redaksi "temuan-temuan" yang dalam bahasa Arab disebutkan dengan term *mawājida* mengisyaratkan suatu proses epistemologis para sufi dalam melakukan penafsiran mereka. Para sufi mengenal istilah *al-wajad* yang menjadi salah satu *maqām* yang banyak dibicarakan dalam tasawuf. *Al-wajad* sendiri bisa didefinisikan sebagai kondisi ekstase atau kesan yang mendalam yang didapatkan oleh para sufi.³⁴ Al-Gazālī memasukkan pembahasan terkait *al-wajad* ini dalam bab yang membahas terkait adab mendengarkan nyanyian. Ia mengatakan bahwa nyanyian bisa memberi pengaruh kepada hati khususnya para sufi. Setelah membahas kebolehan dalam mendengarkannya al-Gazālī menyebutkan bahwa ada tiga macam *maqām* para sufi mengenai hal ini, yaitu yang pertama adalah memahami maknanya kemudian yang kedua adalah *al-wajad* dan yang ketiga adab dalam mendengarkan nyanyian. Hal ini sesuai dengan yang dikatakan oleh Abū al-Ḥasan al-Darrāj terkait *al-wajad* yang maknanya adalah apa yang ditemukan oleh para sufi setelah mendengarkan al-Qur'an.³⁵

Tentunya *al-wajad* tidak hanya didapatkan oleh seorang sufi ketika ia mendengar nyanyian atau musik, melainkan juga ketika ia mendengarkan lantunan ayat al-Qur'an. Dampak dari ayat yang mereka baca bisa membawa mereka kepada kondisi ekstase ini yang menjadi asal bagaimana mereka menemukan penafsiran-penafsiran dari isyarat yang tampak hanya kepada mereka yang telah mencapai *maqām* ini. *Al-wajad* juga didefinisikan sebagai suatu *mukāsyafah* dan juga *musyāhadah* yaitu kondisi di mana Allah membuka rahasianya kepada hambanya yang mempunyai kedekatan dengan Allah.

Terdapat banyak pendapat mengenai apa itu *al-wajad*. Salah satu dari pendapat itu diungkapkan oleh 'Amr bin Uṣmān al-Makī bahwa tidak ada kata yang bisa menjelaskan tentang definisi *al-wajad* karena hal ini adalah rahasia Allah yang ia beritahukan kepada hambanya yang mukmin yang teguh keyakinannya. Ulama lain seperti Abū Sa'id bin al-'Arabī mengatakan bahwa *al-wajad* adalah terangkatnya hijab.

Selain itu hati yang lembut dan bergetar karena takut kepada Allah juga disebut sebagai *al-wajad*.³⁶

Para sufi membagi *al-wajad* menjadi dua dilihat dari bagaimana hal itu didapatkan. Yang pertama adalah *al-wajad* yang didapatkan tanpa adanya kesulitan atau pun juga latihan berat yang dilakukan oleh para sufi. Bagian yang pertama ini didapatkan oleh para sufi secara spontan karena kedekatan mereka kepada Allah. Maka Allah kemudian memberikan karunia ini kepada mereka tanpa adanya usaha dari mereka. Bagian yang kedua adalah *al-wajad* yang diperoleh oleh para sufi setelah melakukan *riyadah* atau latihan yang berat. Tujuan dari latihan ini adalah untuk mendekatkan diri mereka kepada Allah. Dari sini bisa dikatakan bahwa penakwilan yang dilakukan oleh para sufi ini adalah dari temuan mereka ketika sudah mencapai *maqām al-wajad* sehingga mereka dibukakan untuk mengetahui rahasia-rahasia dan isyarat samar yang terdapat dalam ayat Al-Qur'an yang mereka baca.

Standarisasi terhadap konsep tafsir ini menjadikan hubungan antara tafsir dan takwil seperti hubungan antara *exegesis* dan *iesegesis*. Keduanya sama-sama tergolong ke dalam *interpretation* atau dalam Bahasa Indonesia kita sebut sebagai "penafsiran". Hanya saja *exegesis* merupakan bentuk formal dari *interpretation* yang telah dilegitimasi yang menyatakan bahwa penafsiran itu adalah apa yang dimaksud oleh *author*. Sementara itu, *eisegesis* membaca teks dengan apa yang penafsir harapkan atau apa yang penafsir/pembaca temukan di dalam teks.³⁷

Exegesis sebagai bentuk formal dari interpretasi bertujuan untuk menggali makna yang dimaksudkan oleh pengarang atau *authorial intent*. Dalam konteks Al-Qur'an, tafsir sebagai metode *exegesis* berusaha menyingkap pesan Allah yang terkandung dalam ayat-ayat-Nya dengan pendekatan yang objektif, berdasarkan ilmu-ilmu yang mendukung seperti ilmu bahasa, sejarah, dan riwayat yang sahih. Metode ini memberikan legitimasi pada penafsiran dengan memastikan bahwa hasil penafsiran sesuai dengan apa yang dimaksudkan oleh teks itu sendiri. Dengan demikian, tafsir dalam pengertian ini berfungsi sebagai sarana untuk menjaga otoritas dan integritas makna Al-Qur'an.

Penyempitan makna yang menjadikan tafsir layaknya *exegesis* yang mengharuskan penafsir untuk masuk kepada maksud asli pengarang tampaknya berawal dari kehati-hatian ulama klasik dan doktrin yang berasal dari hadis agar tidak menafsirkan Al-Qur'an dengan hanya mengandalkan pendapat penafsir. Penyempitan makna ini tidak hanya dialami oleh tafsir esoterik tetapi juga oleh bagian dari tafsir eksoterik yang menggunakan analisis bahasa pada ayat Al-Qur'an.

Sebelum dapat diterima secara lebih luas, otoritas untuk menafsirkan hanya dimiliki oleh teks hadis yang menjelaskan makna suatu ayat dalam Al-Qur'an. Sementara itu, dalam teori hermeneutika Schleiermacher berpendapat bahwa masuknya

seorang penafsir pada *authorial intent* merupakan suatu keharusan untuk merekonstruksi makna yang dimaksudkan oleh pengarang. Baginya teks bukanlah sekedar data tetapi juga pikiran seorang pengarang.³⁸ Maka untuk memahami teks secara utuh, *authorial intent* menjadi sangat otoriter.

Sebaliknya, *eisegesis* lebih bersifat subyektif, di mana penafsir cenderung memasukkan ide-ide atau harapan pribadi pembaca ke dalam teks. Penafsiran esoterik yang sering dilakukan dalam tradisi tasawuf termasuk dalam kategori ini. Para sufi, misalnya, membaca Al-Qur'an dengan pendekatan simbolis dan intuitif, menggali makna yang berkaitan dengan pengalaman batin dan perjalanan spiritual mereka. Dalam pendekatan ini, teks sering kali dipahami sesuai dengan apa yang ditemukan atau dirasakan oleh penafsir dalam konteks spiritual mereka, bukan semata-mata berdasarkan makna literal atau historis dari ayat tersebut.

Sementara arti term tafsir mengalami penyempitan seiring berjalannya waktu, teori hermeneutika justru menggugat metode-metode yang membatasi penafsiran suatu teks hanya kepada maksud asli pengarang teks tersebut. Melalui *Truth and Method*-nya, Gadamer menawarkan model baru dari hermeneutika yang menggabungkan antara horizon pengarang teks dengan horizon pembaca yang akan menafsirkan maksud dari teks tersebut.³⁹ Begitu juga dengan Paul Ricoeur yang menekankan otonomi teks setelah ditulis oleh pengarangnya sehingga tidak lagi bergantung pada psikologi pengarang melainkan pada penafsiran yang dilalui oleh pembaca teks.⁴⁰

Teori yang ditawarkan oleh Gadamer dan juga Ricoeur ini bisa menjadi landasan legitimasi hermeneutika modern terhadap konsep takwil. Takwil sufi yang menjadikan subjektivitas pengalaman penafsirnya melali *kasyf* identik dengan horizon pembaca yang dapat disandingkan dengan makna lahir dari teks yang ditafsirkan. Otonomi teks yang disebut oleh Ricoeur memberi keluasaan dimensi bagi para sufi untuk melakukan takwil dan memproduksi makna berdimensi sufistik dari ayat Al-Qur'an yang mereka baca.

Penafsiran esoterik atau takwil sufi, meskipun memberikan kedalaman makna spiritual, sering dianggap kontroversial karena kurang memiliki dasar objektivitas seperti yang dimiliki oleh tafsir formal. Para kritikus berpendapat bahwa *eisegesis* dalam bentuk ini dapat membuka peluang untuk penyimpangan, karena makna yang dihasilkan lebih mencerminkan pemikiran penafsir daripada pesan asli teks itu sendiri. Namun, bagi para pendukungnya, takwil esoterik adalah cara untuk meraih dimensi batiniah Al-Qur'an yang hanya dapat dicapai melalui pengalaman rohani yang mendalam.

Selain itu, simbolis yang digunakan oleh para sufi untuk memproduksi suatu penafsiran juga bukanlah hal yang tidak berlandasan. Hal ini karena bahasa pada hakikatnya juga bersifat simbolis.⁴¹ Dari sini sebenarnya *eisegesis* yang dilakukan oleh

penafsir tidak selalu berkonotasi negatif karena subjektifitas juga diperlukan dalam proses pemahaman.

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa penafsiran esoterik memiliki kemiripan mendasar dengan *eisegesis*, karena keduanya berpusat pada interpretasi subyektif yang melibatkan harapan dan temuan penafsir. Meskipun tidak dapat disamakan sepenuhnya dengan *eisegesis* dalam tradisi keilmuan Barat, pendekatan esoterik dalam penafsiran Al-Qur'an memperlihatkan pentingnya memahami teks dalam kerangka yang lebih luas, mencakup dimensi batin yang melampaui makna literal. Namun, sebagaimana halnya *eisegesis*, praktik penafsiran ini tetap memerlukan kehati-hatian agar tidak menyimpang dari prinsip-prinsip dasar agama yang menjadi landasannya.

3. Pandangan-pandangan terkait Penafsiran esoterik

Sorotan terkait penafsiran esoterik yang dilakukan oleh para sufi muncul dari berbagai pihak. Hal ini bisa dilihat dari pandangan ulama-ulama terkait tafsir *isyari* beberapa karya tafsir yang ditulis oleh para sufi. Di antara pandangan-pandangan itu ada yang setuju dan mengatakan berbagai pujian terhadap karya tafsir para sufi, namun tidak sedikit juga pandangan yang menganggap bahwa penafsiran yang dilakukan oleh para sufi merupakan sesuatu yang melenceng bahkan ada yang menganggapnya sebagai suatu kekufuran.

Sebagian ulama memberikan apresiasi yang tinggi terhadap tafsir *isyari*, memandangnya sebagai upaya mendalam untuk meraih makna spiritual dari wahyu Ilahi. Mereka menilai tafsir ini mampu memperkaya dimensi keimanan dan menghubungkan pemahaman Al-Qur'an dengan pengalaman rohani yang lebih mendalam. Para pendukung tafsir *isyari* sering kali menggarisbawahi bahwa metode ini tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip syariat, asalkan tidak menafikan makna lahiriah dari ayat-ayat Al-Qur'an. Karya-karya seperti *Tafsir al-Tustari* atau pemikiran Ibn 'Arabi, misalnya, banyak dipuji karena kontribusinya dalam memberikan wawasan spiritual yang mendalam dalam ilmu Tasawuf.

Di sisi lain, ada pandangan yang lebih kritis terhadap tafsir *isyari*. Beberapa ulama menganggap pendekatan ini berpotensi melenceng dari ajaran Islam yang lurus karena bergantung pada penafsiran subyektif yang sulit diverifikasi. Sebagian bahkan menganggapnya sebagai bentuk penyimpangan, terutama jika tafsir tersebut dianggap bertentangan dengan akidah atau hukum Islam yang sudah mapan. Kritik ini biasanya berangkat dari kekhawatiran bahwa tafsir *isyari* membuka pintu bagi interpretasi bebas yang tidak didukung oleh dalil yang kuat. Dalam beberapa kasus ekstrem, tafsir ini bahkan dianggap sebagai bentuk kekufuran jika makna yang dihasilkan bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar Islam.

Perdebatan ini menunjukkan kompleksitas dalam memahami wahyu Ilahi. Tafsir *isyari* mencerminkan upaya sebagian kaum sufi untuk menekankan aspek spiritual dan batiniah dalam Islam. Namun, keberadaannya juga mengundang pertanyaan mendalam tentang batasan antara kebebasan interpretasi dan komitmen terhadap prinsip-prinsip syariat. Polemik ini menjadi refleksi dari dinamika intelektual dalam tradisi Islam yang kaya dan beragam, di mana berbagai pendekatan dapat saling melengkapi, sekaligus menjadi ajang diskusi yang terus berkembang.

Salah satu respons terhadap penafsiran esoterik misalnya terjadi pada penafsiran yang dilakukan al-Tustarī. Farīd al-Dīn al-Naisābūrī bahkan mengatakan bahwa salah satu penyebab al-Tustarī keluar dari kampung asalnya adalah ada sangkaan bahwa penafsiran yang dilakukan oleh al-Tustarī merupakan perbuatan *ilhād* atau melenceng dari agama.⁴² Banyak ulama dan cendekiawan memandang *Tafsir Al-Tustari* sebagai karya yang berkontribusi besar terhadap pengayaan pemahaman spiritual Al-Qur'an. Pendukungnya menilai tafsir ini sebagai ekspresi dari kebersatuan antara pengalaman mistis dan tafsir tekstual. Pendekatan Al-Tustari yang berpusat pada *al-maqāmāt* dan *ahwāl* (keadaan rohani) menjadikannya relevan bagi mereka yang ingin memahami dimensi batin dari ajaran Islam. Kelebihan lain yang sering ditekankan adalah kesederhanaan dan kejelasan bahasa dalam tafsir ini, meskipun isi pemahamannya sangat mendalam dan penuh simbolisme. Beberapa ulama juga mengapresiasi cara Al-Tustari menyelaraskan antara makna lahiriah dan batiniah dalam ayat-ayat yang ditafsirkannya, sehingga memberikan wawasan tambahan tanpa menafikan pemahaman literal.

Namun, kritik terhadap tafsir ini juga cukup signifikan. Beberapa ulama yang berpandangan tekstualis menilai bahwa *Tafsir Al-Tustari* terlalu subjektif, karena sering kali didasarkan pada pengalaman mistis dan intuisi pribadi Al-Tustari yang tidak memiliki sandaran eksplisit dari dalil *syar'i*. Mereka khawatir bahwa metode seperti ini dapat menimbulkan kesalahpahaman dan membuka peluang bagi interpretasi bebas yang keluar dari kerangka dasar ajaran Islam. Selain itu, beberapa konsep dalam tafsir ini dianggap terlalu rumit atau sulit dipahami oleh kalangan awam, seperti penjelasan tentang *nūr al-imān* (cahaya keimanan) atau hubungan antara sifat-sifat Allah dan perjalanan spiritual manusia. Hal ini membuat sebagian kritikus merasa bahwa tafsir ini hanya relevan bagi kalangan tertentu, seperti para sufi dan ahli tasawuf, dan kurang bermanfaat bagi umat Islam secara umum.

Tafsir Al-Tustari adalah karya monumental yang mencerminkan kedalaman spiritual seorang sufi besar. Bagi mereka yang mencari pemahaman yang melampaui aspek literal al-Qur'an, tafsir ini adalah rujukan yang sangat berharga. Namun, pendekatan al-Tustari yang sangat esoterik menuntut pembaca untuk memiliki dasar keilmuan yang kuat agar tidak salah memahami konsep-konsep yang diuraikannya.

Dalam konteks tradisi Islam yang kaya dan beragam, Tafsir Al-Tustari menunjukkan bahwa pendekatan esoterik dapat berdampingan dengan metode tafsir lainnya. Meskipun tidak semua orang setuju dengan metodenya, keberadaan tafsir ini memperkaya khazanah karya tafsir al-Qur'an dan memberikan perspektif unik dalam memahami wahyu Allah.

Karya tafsir lainnya yang merupakan produk dari penafsiran esoterik yang dilakukan oleh sufi adalah *Latā'if al-Isyārah* yang dikarang oleh al-Qusyairī. Banyak ulama dan cendekiawan yang mengapresiasi *Tafsir Al-Qusyairī* karena kemampuannya menjembatani aspek eksoterik dan esoterik dalam penafsiran al-Qur'an. Al-Qusyairī dikenal sebagai seorang ulama yang tidak hanya mendalami tasawuf, tetapi juga memiliki pemahaman yang kokoh terhadap ilmu fikih dan Ushuluddin, sehingga tafsirnya dianggap sebagai upaya yang seimbang antara dimensi spiritual dan rasional.⁴³

Pendekatan tafsir ini juga menonjol karena menekankan moralitas, keikhlasan, dan penyucian hati sebagai jalan utama untuk memahami wahyu Allah. Dalam tafsir ini, Al-Qusyairī sering kali memberikan penafsiran yang tidak hanya relevan untuk konteks tekstual, tetapi juga memberikan panduan praktis untuk kehidupan spiritual para pembacanya. Hal ini membuat tafsir ini dihormati, terutama oleh kalangan yang ingin mendalami tasawuf tanpa meninggalkan prinsip-prinsip syariat.

Tafsir *al-Qusyairī* tidak lepas dari kritik, terutama dari kalangan ulama yang berorientasi tekstualis. Salah satu kritik utama adalah pendekatannya yang dinilai terlalu subjektif, karena sering kali melibatkan interpretasi pribadi berdasarkan pengalaman mistis dan simbolisme spiritual. Beberapa kritikus juga merasa bahwa tafsir ini sulit dipahami oleh kalangan awam, karena penggunaan istilah-istilah tasawuf dan konsep-konsep mistik yang kompleks.

Selain itu, ada kekhawatiran bahwa pendekatan ini membuka peluang bagi pembaca untuk lebih mengandalkan intuisi dalam memahami al-Qur'an, yang berpotensi mengabaikan aspek-aspek hukum dan literal dari ayat-ayat suci. Para pengkritik juga mencatat bahwa beberapa tafsir yang diberikan oleh al-Qusyairī mungkin tidak memiliki dukungan yang cukup kuat dari tradisi hadis atau penafsiran para sahabat. *Tafsir al-Qusyairī* adalah salah satu karya tafsir yang memberikan kontribusi besar dalam memperkaya pemahaman tentang al-Qur'an, terutama dalam dimensi spiritual. Bagi mereka yang mendalami tasawuf, tafsir ini adalah rujukan penting yang menawarkan wawasan mendalam tentang bagaimana seorang mukmin dapat mendekatkan diri kepada Allah melalui pemahaman ayat-ayat al-Qur'an.

Karya penafsiran lainnya adalah *Ḥaqā'iq al-Tafsīr*. Pendekatan tafsir ini mendapat banyak apresiasi dari kalangan yang mendalami tasawuf, karena menawarkan wawasan yang mendalam tentang dimensi batiniah wahyu. Penafsiran ini dianggap

mampu menggali hikmah tersembunyi dalam ayat-ayat al-Qur'an, yang sering kali terlewat dalam tafsir konvensional. Para pendukungnya menilai tafsir ini memberikan panduan bagi para pencari jalan rohani untuk memahami hubungan mereka dengan Allah dan mengaplikasikan nilai-nilai al-Qur'an dalam proses penyucian jiwa.

Karya-karya seperti *Haqā'iq al-Tafsir* karya Abū Abd al-Rahmān al-Sulamī atau kitab tafsir sejenis yang ditulis oleh para sufi lainnya menunjukkan bagaimana ayat-ayat al-Qur'an dipahami sebagai simbol perjalanan spiritual. Tafsir ini sering kali dipuji karena keindahan bahasa dan kedalaman maknanya, serta relevansinya bagi mereka yang ingin memahami Islam secara holistik, mencakup aspek syariat, hakikat, dan makrifat.

Namun, tafsir ini juga menuai kritik, terutama dari ulama tekstualis dan mereka yang berpegang pada tafsir *bi al-ma'tsur* (berbasis riwayat). Kritik utama adalah pendekatan tafsir ini yang dianggap terlalu subyektif dan sulit diverifikasi, karena sangat bergantung pada pengalaman pribadi dan intuisi penafsir. Beberapa ulama merasa bahwa tafsir ini berpotensi menyimpang dari makna literal dan hukum syariat, terutama jika makna yang dihasilkan tidak didukung oleh konteks historis dan linguistik ayat. Kritikus juga mencatat bahwa tafsir semacam ini bisa menimbulkan kesalahpahaman jika dibaca oleh orang awam yang tidak memiliki dasar keilmuan yang kuat. Ketika makna simbolis terlalu ditekankan, ada risiko bahwa makna literal ayat-ayat al-Qur'an yang juga penting dalam panduan kehidupan sehari-hari umat Islam akan diabaikan.

Tafsir *Haqā'iq al-Tafsir* adalah refleksi dari upaya para sufi untuk mengintegrasikan pengalaman spiritual dengan pemahaman wahyu. Pendekatan ini sangat bernilai bagi kalangan tertentu yang mendalami dimensi batiniah Islam, namun tidak selalu cocok untuk semua pembaca, terutama mereka yang baru mempelajari al-Qur'an. Keberadaan tafsir ini memperkaya khazanah intelektual Islam, memberikan perspektif alternatif yang mendalam dan inspiratif. Namun, pembacaannya memerlukan kehati-hatian, bimbingan ulama, dan pemahaman yang baik terhadap prinsip-prinsip syariat. Dengan pendekatan yang seimbang, tafsir ini dapat menjadi alat yang berharga untuk merenungi kebesaran Allah dan kedalaman makna al-Qur'an.

Kritikan terhadap penafsiran esoterik para sufi tidak sedikit. Kritikan ini bisa dilihat ketika menjelaskan terkait penafsiran esoterik atau tafsir *isyari* tentu penjelasan itu seringkali diiringi dengan penjelasan penafsiran yang dilakukan oleh kelompok *syiah batiniyyah*. Bedanya adalah bahwa penafsiran yang dilakukan golongan *syiah batiniyyah* ini biasanya mengklaim bahwa itu adalah satu-satunya penafsiran yang benar yaitu dengan mengungkap batin ayat sementara penafsiran *zāhir*nya merupakan penafsiran yang salah.⁴⁴

Jika dilihat secara sekilas memang penafsiran esoterik yang dilakukan para sufi terkesan menyalahi aturan dalam penafsiran dan merupakan penafsiran yang tidak valid. Hal ini karena sering kali penafsiran esoterik terkesan jauh dari maksud ayat yang sebenarnya sudah jelas. Contoh dari hal ini seperti penafsiran seseorang terhadap QS. al-Qaṣas [28]: 31 yang berbunyi:

وَأَنۢ لَّيۡسَ بِلِلِّ عَصَاكَ ...

Dengan penafsiran bahwa tongkat adalah apa yang digunakan sebagai sandaran selain Allah, maka semua sandaran selain Allah itu harus dibuang jauh-jauh.⁴⁵

Contoh penafsiran di atas dikemukakan oleh Ali al-Ṣābūnī sebagai satu penafsiran yang rusak dari penafsiran esoterik. Sayangnya al-Ṣābūnī tidak menjelaskan siapa yang menafsirkan ayat ini dengan penafsiran yang demikian dan kenapa penafsiran ini menjadi penafsiran yang salah. Walaupun jika diamati dengan paradigma penafsiran *bil ra'yi* maka penafsiran seperti ini bisa saja termasuk kesalahan dalam memilih dalil dan juga apa yang ditunjukkan oleh dalil (*al-khaṭa' fī dalīl wa madlūl*).

Hal ini juga sepertinya memicu kritik tajam dari ulama seperti al-Nasafi yang mengatakan bahwa teks al-Qur'an harus dipahami sesuai dengan *ẓāhirnya* berpaling dari makna *ẓāhir* yang diklaim oleh *ahlu batin* itu merupakan suatu yang melenceng dari agama.⁴⁶ Kritik al-Nasafi ini terkesan sangat tajam mengkritisi penafsiran esoterik yang dilakukan oleh para sufi. Hanya saja jika kita melihat redaksi "*yadda'ihā ahl al-bātini*" maka hal ini menunjukkan bahwa al-Nasafi tidak mengkritik penafsiran esoterik secara mutlak, melainkan hanya yang seperti dilakukan golongan *batiniyyah* yang mengatakan bahwa makna ayat itu hanya didasarkan batinnya. Jika diaplikasikan pada penafsiran sebelumnya yang dicontohkan oleh al-Ṣābūnī maka bisa saja dikatakan bahwa jika seorang mufasir yang menafsirkan dengan cara demikian mengatakan bahwa maksud ayat adalah perintah Allah kepada Nabi Musa untuk melemparkan tongkatnya merupakan penafsiran yang salah, maka itu adalah penafsiran golongan *batiniyyah*. Sedangkan jika mufasir tidak mengklaim hal tersebut dan mengakui makna *ẓāhirnya* maka penafsiran itu bisa saja diterima.

Selain itu, sumber penafsiran esoterik juga menjadi salah satu pemicu munculnya kritikan-kritikan terhadap tafsir *isyari*. Hal ini karena penafsiran esoterik tidak bersumber dari sumber-sumber ilmu yang umum. Seperti dikatakan oleh banyak ulama bahwa sebab pengetahuan ada tiga dengan redaksi sebagai berikut:

أَسْبَابُ الْعِلْمِ ثَلَاثَةٌ الْخَوَاسُ السَّلِيمَةُ وَالْخَبَرُ الصَّادِقُ وَنَظَرُ الْعَقْلِ⁴⁷

Sebab pengetahuan itu ada tiga yaitu panca indra yang normal, informasi yang benar dari al-Qur'an dan hadis dan juga akal.

Jika ditinjau dari hal ini memang penafsiran esoterik para sufi yang berasal dari *kasyāf* terkesan sebagai sesuatu yang menyalahi ilmu karena tidak berdasarkan sumber ilmu yang tiga ini. Tetapi hal ini seharusnya tidak menjadi alasan dalam menyatakan bahwa penafsiran esoterik merupakan penafsiran yang batil. Hal ini karena ucapan ulama tersebut tidak menafikan adanya sumber ilmu yang lain. Jika kita melihat perkataan serupa dengan perkataan ini ada yang tidak memasukkan indra sebagai suatu sumber ilmu melainkan hanya menyebutkan bahwa sumber ilmu itu tiga yaitu al-Qur'an, hadis, dan akal.⁴⁸

Akan berbeda pula jika kita menimbang hal ini berdasarkan filsafat ilmu tidak yang memasukkan wahyu sebagai salah satu sumber ilmu pengetahuan. Hal ini menunjukkan bahwa *kasyāf* atau yang sebelumnya disebutkan sebagai definisi dari *al-wajad* merupakan sumber yang valid bagi para sufi dalam melakukan takwil dengan penafsiran esoterik yang mereka lakukan. Terlebih lagi banyak mufasir yang melakukan penafsiran esoterik itu bukan hanya merupakan sufi yang terkenal akan kesufiannya tetapi juga banyak dikenal sebagai seorang mufti dan hakim yang menguasai berbagai macam disiplin ilmu-ilmu *ẓāhir* seperti fikih dan lainnya.

Meskipun mendapatkan kritikan, tafsir esoterik juga memiliki pembelaan yang tidak hanya disampaikan oleh ulama klasik tetapi juga peneliti barat. Tafsir sufi tidak selalu dianggap sekedar penafsiran subjektif yang liar tetapi memiliki epistemologis yang menunjukkan bahwa para sufi memahami Al-Qur'an melalui lapisan makna batin yang terbuka bagi mereka. Melalui simbolisme dari ayat-ayat yang dipahami sebagai tanda yang menunjukkan suatu realitas metafisis inilah tafsir esoterik beroperasi.⁴⁹

4. Karakteristik Penafsiran Esoterik

Esoterik dalam Bahasa Inggris mempunyai beberapa arti di antaranya adalah sesuatu yang di khususkan untuk dipahami oleh kalangan tertentu. Selain itu, makna lain dari esoterik adalah sesuatu yang membutuhkan pengetahuan yang terbatas pada kelompok kecil atau kata ini juga bisa diartikan sebagai sesuatu yang khusus atau jarang dan terbatas pada lingkungan yang kecil. Sementara itu, eksoterik merupakan antonim dari kata esoterik. Eksoterik bisa diartikan sebagai sesuatu yang cocok untuk diumumkan ke publik. Makna lain juga bisa diartikan sebagai sesuatu yang berhubungan dengan hal luar.⁵⁰

Istilah esoterik dan eksoterik ini kemudian sering digunakan untuk merujuk pada penafsiran batin dan penafsiran *ẓāhir* dalam penafsiran. Penafsiran batin dari suatu ayat disebut sebagai penafsiran esoterik dan penafsiran *ẓāhir* ayat disebut dengan istilah eksoterik. Penafsiran batin ayat kemudian dikenal sebagai penafsiran yang hanya diketahui oleh sedikit orang saja yaitu orang yang menekuni jalan sufi. Kebalikan dari penafsiran esoterik yaitu penafsiran eksoterik adalah penafsiran yang

bisa disebarkan kepada khalayak umum. Hal ini berdasarkan hadis yang menyebutkan bahwa setiap ayat mempunyai *ẓāhir* dan juga batin. Adapun redaksi hadis tersebut adalah sebagai berikut:

عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "أُنْزِلَ الْقُرْآنُ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ، لِكُلِّ آيَةٍ مِنْهَا ظَهْرٌ وَبَطْنٌ."⁵¹

Artinya: Dari Ibn Mas'un R.A ia mengatakan "Rasulullah SAW bersabda bahwa al-Qur'an diturunkan atas tujuh huruf, setiap ayat darinya mempunyai zahir dan batin.

Muhammad Al-Qādirī⁵² mengatakan bahwa maksud dari ungkapan setiap ayat mempunyai zahir dan batin ada lima. Pertama adalah bahwa jika seseorang membahas tentang penafsiran batin dan mengukurnya dengan penafsiran zahir maka ia akan sampai pada makna ayat tersebut. Kedua, adalah bahwa tidak ada satu ayat pun kecuali sudah diamalkan oleh suatu kaum dan akan diamalkan oleh kaum yang lainnya. Ketiga adalah bahwa lafaz suatu ayat adalah *ẓāhir*nya dan takwilan dari ayat tersebut adalah maknanya. Pendapat keempat adalah sebagaimana yang dikatakan oleh Abu Ubaid bahwa kisah yang terdapat dalam al-Qur'an *ẓāhir*nya adalah informasi terkait kejadian yang telah lampau sedangkan makna batinnya adalah peringatan bagi umat setelahnya agar tidak melakukan hal yang serupa.⁵³

Kemudian makna kelima dari ungkapan tersebut adalah makna yang paling mendekati penggunaan istilah makna esoterik dan makna eksoterik pada tafsir. Ibn al-Naqīb mengatakan bahwa makna *ẓāhir* adalah makna yang tampak bagi ahli ilmu *ẓāhir* sedangkan batin adalah makna yang terkandung di dalam ayat berupa rahasia-rahasia yang Allah tampakkan kepada para ahli ilmu hakikat.⁵⁴ Penafsiran yang mengungkapkan makna batin ini dalam ilmu tafsir dikenal dengan tafsir *isyāri*.

Muhammad Husein al-Zahabī mendefinisikan tafsir *isyāri* sebagai takwil ayat al-Qur'an berbeda dengan *ẓāhir*nya karena adanya isyarat yang samar yang tampak bagi orang-orang yang menempuh jalan tasawuf dan juga memungkinkan untuk mengaplikasikan *ẓāhir* dan batin dari suatu ayat.⁵⁵ Definisi inilah yang digunakan oleh penulis dalam penelitian ini. Definisi ini diambil karena definisi yang diberikan oleh peneliti lain yang menerima penafsiran esoterik dalam ayat al-Qur'an pun mendefinisikan penafsiran esoterik atau tafsir *isyāri* dengan definisi yang tidak jauh berbeda dengan definisi yang diberikan oleh Husein al-Zahabī

Abū al-Abbās mengatakan bahwa para ahli sufi berfokus pada isyarat-isyarat yang ada dalam ayat al-Qur'an. Hal ini karena dalam al-Qur'an terdapat rahasia-rahasia yang tidak ada habisnya dan juga terdapat makna-makna yang tidak terbatas. Selain itu, dalam ayat al-Qur'an juga terdapat isyarat-isyarat di balik *ẓāhir*nya yang Allah tampakkan kepada siapa saja yang Allah kehendaki dari hambanya karena keberka-

han mengamalkan al-Qur'an.⁵⁶ Hal ini, berdasarkan kepada hadis yang menyebutkan bahwa orang yang mengamalkan ilmu yang telah ia pelajari maka Allah akan membukakan untuknya pengetahuan-pengetahuan yang tidak ia ketahui.⁵⁷

Kesimpulan

Penelitian ini menunjukkan bahwa penafsiran esoterik tidak dapat dipahami semata-mata sebagai produk simbolisme sufistik atau bentuk penafsiran yang bersifat subjektif, melainkan sebagai model interpretasi yang memiliki landasan epistemologis tersendiri dalam tradisi intelektual Islam. Analisis terhadap diskursus tafsir dan takwil memperlihatkan bahwa kritik terhadap penafsiran esoterik berakar pada penyempitan makna tafsir yang kemudian dibatasi pada penjelasan yang berorientasi pada maksud pengarang dan didukung oleh perangkat metodologis yang ketat. Dalam kerangka tersebut, berbagai bentuk penafsiran yang tidak sepenuhnya bertumpu pada makna literal teks cenderung dikeluarkan dari kategori tafsir dan ditempatkan dalam wilayah takwil.

Temuan penelitian ini menunjukkan bahwa secara epistemologis penafsiran esoterik lebih dekat kepada konsep takwil daripada tafsir dalam pengertian formalnya. Penafsiran esoterik beroperasi melalui pembacaan simbolik terhadap teks al-Qur'an dengan menjadikan pengalaman spiritual, intuisi, dan kasyf sebagai horizon interpretatif untuk mengungkap makna-makna batin yang tidak selalu dapat dijangkau oleh pendekatan literal. Oleh karena itu, penafsiran esoterik tidak semata-mata merupakan penyimpangan dari makna teks, tetapi merupakan upaya memahami al-Qur'an melalui lapisan makna yang lebih dalam melalui kerangka epistemologi irfani dan tradisi sufistik.

Dalam perspektif hermeneutika, relasi antara tafsir dan takwil dapat dipahami sebagai perbedaan orientasi antara exegesis yang berupaya merekonstruksi maksud pengarang dan eisegesis yang memberi ruang lebih besar kepada horizon pembaca dalam proses produksi makna. Dari sudut pandang ini, subjektivitas tidak selalu dipahami sebagai kelemahan interpretasi, melainkan sebagai unsur yang tidak terpisahkan dari proses pemahaman teks.

Catatan Kaki

1. Para cendekiawan mendefinisikan tafsir isyari dengan definisi "*ta'wil ayāt al-Qur'ān' alā khilāfi ma zahara minhā...*" Lihat Muhammad Abdul al-Azim al-Zurqani, *Manahil al-Irfan Fi Ulum al-Qur'an* (Mesir: Matba'ah 'Isa al-Babi al-Halbi, t.t.), Jilid 2, 78. Bandingkan dengan Muhammad al-Sayyid Husein al-Zahabi, *Al-Tafsir wa al-Mufasssirun* (Kairo: Maktabah al-Wahbah, t.t.), Jilid 2, h. 261.
2. KBBI, "Tafsir", *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, <https://kbbi.web.id/tafsir> (diakses pada 17 Oktober 2024).

3. KBBI, “penafsiran”.
4. Abu Hilal al-’Askari, *Mu’jam Al-Faruq Al-Lughawiyah*, 6th ed. (Qom: Muassasah al-Nasyr al-Islamy, 2012). 131.
5. Muhammad Quraish Shihab, *KAIDAH TAFSIR: Syarat, Ketentuan, Dan Aturan Yang Patut Anda Ketahui Dalam Memahami Ayat-Ayat Al-Qur’an*, ed. Abd Syakur DJ, 5th ed. (Tangerang: Lentera Hati, 2021). 341.
6. Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, ed. Joel Wheinsheimer and Donald G. Marshal, 3rd ed. (New York: Confinuum, 2004).
7. Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, Dan Aturan Yang Patut Anda Ketahui Dalam Memahami Ayat-Ayat Al-Qur’an*, 357; Fazlur Rahman, *Major Themes of The Qur’an*, 2nd ed. (Chicago: The University of Chicago Press, 2009), 65.
8. Muhammad Ulil Abshor, “Epistemologi Irfani (Sebuah Tinjauan Kajian Tafsir Sufistik),” *Jurnal At-Tibyan: Jurnal Ilmu Alquran Dan Tafsir* 3, no. 2 (2018): 249, <https://doi.org/10.32505/tibyan.v3i2.649>.
9. ‘Abd al-Nabi Ahmad Nakari, *Jami’ al-Ulum fi Istilahat al-Funun* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmi, 2000), Jilid 2, 192.
10. Laila Sari Masyhur, “Makna Esoteris Ayat Ibadah : Tafsir Al-Isyari Dalam Kitab Ruh Al-Ma’ Ani Karya Al-Alusi,” *LENTERA: Indonesian Journal of Multidisciplinary Islamic Studies* 3, no. 1 (2021): 1–22.
11. T. Faizin, “Esoteric Dimensions of Prayer Worship and Its Implications Against the Development of Social Ethics,” *Al-Widad* 1, no. 1 (2022): 23–34, <https://doi.org/10.58405/aw.v1i1.3>.
12. D.I Ansusa Putra, “Epistemologi Tafsir Sufi Perspektif Esoterik-Fenomenologi,” *ULUL ALBAB Jurnal Studi Islam* 19, no. 2 (2018): 185–208, <https://doi.org/10.18860/ua.v19i2.5019>.
13. Asif Trisnani et al., “Interpretation of Tauḥīd Verses from Said Nursi’s Perspective: An Esoteric Approach and Its Influence on Islamic Thought,” *Fikri: Jurnal Kajian Agama, Sosial Dan Budaya* 9, no. 1 (2024): 40–54, <https://doi.org/10.25217/jf.v9i1.4650>.
14. *Maṣḍar* adalah bentuk ketiga dari derivasi asal suatu kata menurut ulama Kuffah. Sementara ulama Bashrah mengatakan bahwa bentuk ini adalah asal derivasi dari suatu kalimat. Lihat ‘Alī bin Kisyām al-Kaylānī, *Syarh al-Kailani* (Libanon: Darul Kutub Ilmiyyah, 1971), h. 2.
15. Khālil bin Ahmad al-Farāhidi, *Kitab al-’Ain* (Kairo: Dar Maktabah al-Hilal, t.t.), Jilid 7, 247.
16. Nasr Hamid, *Maḥmūd al-Nash* (Maroko: Al-Markaz al-Saqafi al-’Arabi, 2014), 224.
17. KBBI, “takwil”.
18. Nama lengkapnya adalah Ahmad bin Yusuf bin Zaid al-Baghdadī, ia lahir di Baghdad pada tahun 200 H dan mulai belajar ilmu Bahasa Arab saat berusia 10 tahun. Ia wafat pada tahun 291 H dan di makamkan di Syam. Lihat Ahmad bin Ali al-Baghdadi, *Tarikh Baghdad* (Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 2002), h. 448.
19. Muhammad bin Makram, Abū al-Fadl, dan jalaluddin Ibn Manzur, *Lisan al-’Arab* (Beirut: Dar Sadir, 1414), Jilid 6, h. 448.
20. Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Al-Itqan Fi Ulum al-Quran* (mesir: al Haiah al-Mishriyyah al-’Ammah lil kutub, 1974), Jilid 4, h. 192.
21. Ahmad bin Muhammad al-Qastalani, *Irsyad al-Sari li Syarh Sahih al-Bukhari* (Mesir: al-Matba’ah al-Kubra al-Amiriyyah, 1905), Jilid 7, h. 2.
22. Al-Qasim bin Salam al-Baghdadi, *Garib al-Hadis* (Dekkan: Matba’ah Dairah al-Ma’rif, 1964).

23. Nama lengkapnya adalah Muhammad bin Muhammad bin Mahmud Abū Manṣūr al-Māturīdī, ia merupakan seorang ulama ahli kalam atau teologi dan mempunyai karya tafsir bernama *Ta'wilātu Ahli Sunnah*. Ia wafat pada tahun 333 H. Lihat Khairuddin al-Zarkali, *al-A'lam li al-Zarkali* (Beirut: Dar El Ilm Lilmalayin, 2002), Jilid, 19.
24. Muhammad al-Māturīdī, *Ta'wilat Abl al-Sunnah* (Beirut: Darul Kutub Ilmiyyah, 2005), Jilid 1, h. 349.
25. Nama Lengkapnya adalah Ḥasan bin Muhammad bin Ḥabīb bin Ayyub, ia lahir di Naisabur dan mempunyai karya di bidang tafsir dan sastra, ia wafat pada tahun 403 H. Lihat al-Zarkali, *al-A'lam li al-Zarkali*, Jilid 2, h. 213.
26. al-Suyuti, *Al-Itqan Fi Ulum al-Quran*, h. 192.
27. Ragib al-Asfihani, *Tafsir al-Ragib al-Asfihani* (Mesir: Kuliyyatul Adab, 1999), h. 11.
28. Badr al-Dīn Muhammad al-Zarkasyī, *Al-Burhan Fi 'Ulum al-Qur'an* (Mesir: Dar Ihya al-Kutub al-'Arabi, 1957), Jilid 1, h. 13.
29. Nasr Hamid, *Mahfūm al-Nash* (Maroko: Al-Markaz al-Saqafi al-'Arabi, 2014), h. 223–24.
30. F. Budi Hardiman, *Seni Memahami: Hermeneutik Dari Schleiermacher Sampai Derrida*, ed. Widianoro (Sleman: Penerbit PT Kanisius, 2015) 35.
31. Paul Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*, ed. John B. Thompson (New York: Cambridge university press, 1981).
32. al-Suyuti, *Al-Itqan fi Ulum al-Quran*, Jilid 2, h. 223.
33. Ibn Ṣalāh, *Fatawa Ibn Ṣalāh* (Beirut: Maktabah Ulum wa al-Hikam, 1981), Jilid 1, h. 196.
34. Muhammad al-Gazālī, *Ihya Ulum al-Din* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.t.), Jilid 2, h. 292.
35. Syihāb al-Din al-Nuwairi, *Nihayah al-Irbi fi Funun al-Adab* (Kairo: Dar al-Kutub wa al-Wasaiq al-Qawiyyah, 2002), Jilid 4, 178.
36. al-Gazālī, *Ihya Ulum al-Din*, 293.
37. Jay G Williams, "Exegesis-Eisegesis: Is There a Difference?," *SageJournals* 30, no. 3 (1973): 218.
38. Friedrich Schleiermacher, *Schleiermacher: Hermeneutics and Criticism: And Other Writings*, ed. Andrew Bowie (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).
39. Gadamer, *Truth and Method*.
40. Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*, 162.
41. Paul Ricoeur, *The Symbolism of Evil*, ed. Ruth Nanda Anshen (New York: Harper & Row, Publishers, 1967) 10.
42. Farid al-Din 'atar Naisyaburi, *Tazkirah al-Auliya* (Damaskus: Dar al-Maktabi, 2009), h. 221.
43. 'Alī Iyazi, *Al-Mufasssirun: Hayatuhum wa Manhajuhum* (Tehran: Muassasah al-Taba'ah wa al-Nasyr W'zarat al-Saqafah wa al-Irsyad al-Islami, 1953).
44. Alī al-Ṣabuni, *Al-Tibyan fi Ulum al-Qur'an* (Mekah: Dar al-Ihsan, 2003), h. 180–83.
45. al-Ṣabuni, Alī al-Sabuni, *Al-Tibyan fi Ulum al-Qur'an*, h. 179.
46. al-Suyuti, *Al-Itqan Fi Ulum al-Quran*, 224.
47. 'Abd al-Nabi Ahmad Nakari, *Jami' al-Ulum fi Istilahat al-Funun* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmi, 2000), Jilid 2, 192.
48. al-Maturidi, *Ta'wilat Abl al-Sunnah*, 310.
49. Annabel Keeler, "Sufi Hermeneutics," *The Qur'an Commentary of Rashid Ad-Din Maybudi*, 2006.
50. Owen Watson, "Longman Modern English Dictionary," dalam *Longman Modern English Dictionary* (Inggris: Longman Group, 1976), 463.
51. Muhammad Ibn Hibban, *Sahih Ibn Hibban* (Beirut: Dar Ibn Hazm, 2012), Jilid 2, 120.
52. Nama Lengkapnya adalah Muhammad bin Muhammad bin Syaraf al-Dīn al-Khalilī al-Syāfi'ī al-Qādirī. Ia merupakan seorang yang ahli dalam ilmu fiqh, ushul fiqh, dan juga tasawuf dan juga hadis. Lahir di Khalil Palestina, dan melakukan rihlah ilmiah ke mesir. Ia wafat pada tahun

- 1147 H atau 1734M. Lihat Khayr al-Dīn al-Zarkali, *al-A'lam li al-Zarkali* (Beirut: Dar El Ilm Lilmalayin, 2002), Jilid 7, 66.
53. Muhammad al-khalili, *Fatawa al-Khalili 'Ala al-Mazhab al-Syafi'i* (Mesir: Tab'ah Misriyyah Qadimah, 2010), Jilid 1, 31.
54. al-Khalili, Muhammad al-khalili, *Fatawa al-Khalili 'Ala al-Mazhab al-Syafi'i*, h. 31.
55. Muhammad al-Sayyid Husein al-Zahabi, *Al-Tafsir wa al-Mufasssirun* (Kairo: Maktabah al-Wahbah, t.t.), Jilid 2, h. 261.
56. Abu al-Abbas al-Fasi, *Al-Bahr al-Madid fi Tafsir al-Qur'an al-Majid* (Kairo: al-Duktur Hasan Abbas Zaki, 1997), Jilid 1, h. 35.
57. Redaksi hadis yang dimaksud adalah: *مَنْ عَمِلَ بِمَا عَلَّمَ فَتَحَ اللَّهُ لَهُ مَا لَا يَعْلَمُ*. Lihat Ahmad al-Ashbihani, *Hilyatul Auliya wa Tabawatul Asfiya* (Mesir: Matba'ah al-Sa'adah, 1974), Jilid 3, h. 163.

Daftar Pustaka

- Abshor, Muhammad Ulil. "Epistemologi Irfani (Sebuah Tinjauan Kajian Tafsir Sufistik)." *At-Tibyan: Jurnal Ilmu Alquran Dan Tafsir* 3, no. 2 (2018): 249.
- al-'Askari, Abū Hilal. *Mu'jam Al-Faruq Al-Lughāwiyyah*. 6th ed. Qom: Muassasah al-Nasyr al-Islamy, 2012.
- al-Asfihānī, Ragīb. *Tafsir al-Ragib al-Asfihānī*, Mesir: Kuliyyat al-Adab, 1999.
- al-Ashbihani, Ahmad. *Hilyat al-Auliya wa Tabawatul Asfiya*, Mesir: Matba'ah al-Sa'adah, 1974.
- al-Baghdādī, Aḥmad bin 'Alī. *Tarikh Baghdad*, Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 2002.
- al-Baghdādī, al-Qāsim bin Salam. *Gharīb al-Ḥadīth*, Dekkan: Matba'ah Dairah al-Ma'rif, 1964.
- al-Farāhidī, Khālil bin Aḥmad. *Kitāb al-'Ain*, Kairo: Dār Maktabah al-Hilal.
- al-Fasi, Abū al-Abbas. *Al-Bahr al-Madid fi Tafsir al-Qur'an al-Majid*, Kairo: al-Duktur Hasan Abbas Zaki, (1997)
- al-Ghazālī, Muḥammad. *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Beirut: Dār al-Ma'rifah.
- al-Kaylanī, 'Alī bin Kisyām. *Syarḥ al-Kailānī*, Libanon: Dār al-Kutūb 'Ilmiyyah, 1971.
- al-Khalili, Muḥammad. *Fatawa al-Khalili 'Alā al-Mazhab al-Shāfi'i*, Mesir: Tab'ah Misriyyah Qadimah, 2010.
- al-Māturīdī, Muḥammad. *Ta'wilat Ahl al-Sunnah*, Beirut: Dār al-Kutūb 'Ilmiyyah, 2005.
- al-Nuwairī, Syihāb al-Dīn. *Nihayah al-Irbi fi Funun al-Adab*, Kairo: Dār al-Kutūb wa al-Wasaiq al-Qawiy.
- al-Qastalānī, Aḥmad bin Muḥammad. *Irsyad al-Sari li Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Mesir: al-Matba'ah al-Kubra al-Amiriyyah, (1905)

- al-Ṣābūnī, ‘Alī. *Al-Tibyān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Mekah: Dār al-Iḥsan, (2003).
- al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. *Al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Mesir: al Haiah al-Mishriyyah al-’Ammah li al-Kutub, (1974).
- al-Zahabī, Muḥammad al-Sayyid Ḥusein. *Al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, Kairo: Maktabah al-Wahbah.
- al-Zarkali, Khayr al-Dīn. *al-A’lam li al-Zarkali*, Beirut: Dar El Ilm Lilmalayin, 2002.
- al-Zarkasyī, Badr al-Dīn Muḥammad. *Al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Mesir: Dār Iḥyā’ al-Kutūb al-’Arābī, 1957.
- al-Zirikli, Khairuddin. *al-A’lam li al-Zirikli*, Beirut: Dar El Ilm Lilmalayin, (2002).
- al-Zurqānī, Muḥammad ‘Abd al-Azim. *Manahil al-‘Irfān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Mesir: Matba’ah ‘Isa al-Babi al-Halbi.
- Faizin, T. “Esoteric Dimensions of Prayer Worship and Its Implications Against the Development of Social Ethics.” *Al-Widad* 1, no. 1 (2022): 23–34. <https://doi.org/10.58405/aw.v1i1.3>.
- Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. Edited by Joel Wheinsheimer and Donald G. Marshal. 3rd ed. New York: Confinuum, 2004.
- Hamid, Nasr. *Maḥfūm al-Nash*, Maroko: Al-Markaz al-Saqafi al-’Arābī, (2014).
- Hardiman, F. Budi. *Seni Memahami: Hermeneutik Dari Schleiermacher Sampai Derrida*. Edited by Widianoro. Sleman: Penerbit PT Kanisius, 2015.
- Ḥibbān, Muḥammad Ibn. *Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān*, Beirut: Dār Ibn Hazm, (2012).
- Iyāzī, Muḥammad ‘Alī. *Al-Mufasssirūn: Ḥayatum wa Manhājūhum*, Tehran: Muassasah al-Taba’ah wa al-Nasyr Wzarat al-Saqafah wa al-Irsyad al-Islami, 1953.
- Keeler, Annabel. “Sufi Hermeneutics.” *The Qur’an Commentary of Rashid Ad-Din Maybudi*, 2006.
- Manzūr, Abū al-Fadl Muḥammad bin Makram Ibn. *Lisan al-’Arab*, Beirut: Dār Sadir.
- Masyhur, Laila Sari. “Makna Esoteris Ayat Ibadah : Tafsir Al-Isyari Dalam Kitab Ruh Al-Ma ‘ Ani Karya Al-Alusi.” *LENTERA: Indonesian Journal of Multidisciplinary Islamic Studies* 3, no. 1 (2021): 1–22.
- Naisyabūrī, Farid al-Dīn ‘atar. *Tazkirah al-Awliyā’*, Damaskus: Dār al-Maktabi, 2009.
- Nakarī, ‘Abd al-Nabi Aḥmad. *Jāmi’ al-‘Ulūm fī Istilahat al-Funūn*, Beirut: Dār al-Kutūb al-‘Ilmi, 2000.

- Putra, D.I Ansusa. "Epistemologi Tafsir Sufi Perspektif Esoterik-Fenomenologi." *ULUL ALBAB Jurnal Studi Islam* 19, no. 2 (2018): 185–208.
- Rahman, Fazlur. *Major Themes of The Qur'an*. 2nd ed. Chicago: The University of Chicago Press, 2009.
- Ricoeur, Paul. *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*. Edited by John B. Thompson. New York: Cambridge university press, 1981.
- Ricoeur, Paul. *The Symbolism of Evil*. Edited by Ruth Nanda Anshen. New York: Harper & Row, Publishers, 1967.
- Ṣalāh, Ibn. *Fatawa Ibn Ṣalāh*, Beirut: Maktabah 'Ulūm wa al-Ḥikām, (1981).
- Schleiermacher, Friedrich. *Schleiermacher: Hermeneutics and Criticism: And Other Writings*. Edited by Andrew Bowie. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Shihab, Muhammad Quraish. *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat Al-Qur'an*. Edited by Abd Syakur DJ. 5th ed. Tangerang: Lentera Hati, 2021.
- Trisnani, Asif; Islam, Muhammad Thoriqul; Rahma, Raisya Miftakhul; and Marjany, Nawa. "Interpretation of Tauḥīd Verses from Said Nursi's Perspective: An Esoteric Approach and Its Influence on Islamic Thought." *Fikri: Jurnal Kajian Agama, Sosial Dan Budaya* 9, no. 1 (2024): 40–54.
- Watson, Owen. "Longman Modern English Dictionary," dalam *Longman Modern English Dictionary*, Inggris: Longman Group, (1976).
- Williams, Jay G. "Exegesis-Eisegesis: Is There a Difference?," *SageJournals* 30, no. 3 (1973): 218.

Trisna Yudistira, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta; Email: trisnayudistira17@gmail.com

Moh. Anwar Syarifuddin, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta; Email: anwar.syarifuddin@uinjkt.ac.id