

Tafsir Simbolis: Karakteristik Tafsir Sufi *Nazarī* Ibn ‘Arabī dan Tafsir Sufi *Ishārī* al-Qushayrī

Muhamad Firdaus^{1*}, Hamka Hasan²

^{1,2} UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Indonesia

Abstrak: Artikel ini membicarakan tentang tafsir sufi *nazarī* yang direpresentasikan oleh Ibn ‘Arabī dan tafsir sufi *ishārī* oleh al-Qushayrī. Tujuan dari penelitian ini adalah melihat karakteristik dari penafsiran dua sufi dari kubu yang berbeda; Ibn ‘Arabī dari tafsir *nazarī* dan al-Qushayrī dari tafsir *ishārī*. Metode penelitian menggunakan kualitatif disertai dengan pendekatan studi pustaka (*library research*). Penelitian ini menyimpulkan bahwa penafsiran Ibn ‘Arabī yang berasal dari tafsir *nazarī* lebih mempunyai karakteristik simbolis yang begitu kuat dan jauh dari makna zahir sehingga terkadang sulit dipahami. Berbeda dengan al-Qushayrī dari kubu tafsir *ishārī* yang sebagai mufasir sufi moderat cenderung mempunyai sisi simbolis yang lebih dekat dengan makna zahir sehingga mudah dipahami.

Kata Kunci: tafsir sufi, simbolis, Ibn ‘Arabī, al-Qushayrī

Abstract: This article discusses the tafsir sufi *nazarī* represented by Ibn 'Arab and the tafsir sufi *ishārī* by al-Qushayrī. The study aims to look at the characteristics of the interpretation of two Sufis from different genres; Ibn 'Arab from the *Nazarī* commentary and al-Qushayrī from the *Ishārī* interpretation. The research method uses a qualitative approach accompanied by a library research approach. This study concludes that the interpretation of Ibn 'Arab which comes from the interpretation of *nazarī* has more symbolic characteristics that are so strong and far from zahir (outer) meaning that it is sometimes difficult to understand. In contrast to al-Qushayrī from the *ishārī* interpretation genre who as a moderate Sufi commentator tends to have a symbolic side that is closer to the meaning of zahir so that it is easy to understand.

Keywords: tafsir sufi, simbolis, Ibn ‘Arabī, al-Qushayrī

Pendahuluan

Para sufi menganggap al-Qur’an sebagai lautan yang tak mempunyai tepi karena kedalaman maknanya, dan tentu makna tersebut hanya bisa ditempuh beberapa orang pilihan saja. Mereka adalah para salik yang telah membersihkan hatinya sehingga tersingkap makna tersembunyi dari al-Qur’an (‘Abdurrahmān, 1986; Al-Ghazālī, 1999). Dengan demikian, al-Qur’an juga bisa didekati dengan ilmu tasawuf di mana seorang sufi sekaligus

sebagai mufasir yang bersinggungan langsung dengan ayat-ayat al-Qur’an atau biasa disebut dengan tafsir sufi.

Dalam kajian tafsir sufi dikenal ada dua aliran; tafsir *nazarī* dan tafsir *ishārī*. Jika tafsir *nazarī* berkembang karena pengaruh dari teori-teori filsafat sehingga terkadang cenderung seorang sufi dalam hal ini menggunakan ayat-ayat al-Qur’an untuk melegitimasi ajaran tasawufnya, selain itu juga maknanya jauh dari makna zahir sehingga

* Corresponding Author: Muhamad Firdaus (firdausm301@gmail.com). UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Indonesia

dimensi simbolisnya begitu kuat. Salah satu tokoh pembesar dalam aliran ini adalah Ibn ‘Arabī (Al-Dhahabi, 2000). Sedangkan tafsir ishārī cenderung lebih moderat dan berisikan amaliah keagamaan seperti zuhud dan ciri khas dari aliran ini adalah cenderung lebih menggunakan olah jiwa, bukan dasar ilmiah—seperti tafsir nazārī—untuk menyingkap makna yang tersimpan dalam ayat al-Qur’an, maknanya tidak terlalu jauh dari makna zahir serta dimensi simbolisnya tidak sekuat tafsir nazārī sehingga mudah dipahami. Salah satu tokoh sufi yang bergerak dalam aliran ini adalah al-Qushayrī (Al-Dhahabi, 2000).

Isu kajian tentang tafsir simbolis sufi ini sudah dibicarakan sejak lama oleh para sarjana, baik di Barat maupun di Timur, seperti Ignaz Goldziher (1920 M) yang menentukan alegori untuk memahami ungkapan seorang sufi yang dikembangkan oleh William C. Chittick, Henri Corbin, dan Thoshihiko Izutsu.

Kajian terkait studi tafsir sufi diminati banyak peneliti dan itu bergulir sampai saat ini telah dilakukan oleh beberapa peneliti yang setidaknya dapat dibagi menjadi dua kategori: *Pertama*, kajian yang befokus pada dinamika wacana makna zahir dan batin yang ada dalam tafsir nazārī dan ishārī, di antaranya ada seorang sufi yang lebih condong menafsirkan secara literal daripada makna batinnya (Haq, 2016), bahkan ada juga penafsiran sufi yang hanya berfokus pada makna batin sehingga mengabaikan aspek literal teks (Khiyāthiyā & Nyīwandī, 2020). Selain dari kedua itu, ada juga penafsiran sufi yang cenderung ambivalen, terkadang lebih dekat terhadap tafsir nazārī dan terkadang lebih dekat terhadap tafsir ishārī (Hairul, 2017).

Kedua, pada bagian ini lebih berfokus pada tokoh yang meliputi epistemologi dan metode penafsirannya. Jadi setiap sufi mempunyai cara

tersendiri atau metode dalam menafsirkan al-Qur’an di mana metode tersebut berbeda dengan sufi lainnya, seperti Ibn ‘Arabī yang mempunyai ciri khas dengan menggunakan term kalam subtansial dan kalam esensial ketika menggunakan istilah makna lahir dan batin, berbeda dengan al-Ghazālī yang menggunakan term *al-ṣadaf* dan *al-lubāb* sehingga epistemologinya menggunakan bayani dan irfani (Wahyudi, 2017). Lebih dari itu, pada dasarnya Ibn Arabī menggunakan hermeneutika “imitasi”; sebuah model penafsiran yang meniru dengan gaya al-Qur’an. Implikasi dari hermeneutika imitasi ini adalah banyak tidak sistematis dan inkonsistensi, hal ini bisa dilihat dalam beberapa tempat dalam penafsirannya Ibn Arabī (Zamir, 2011). Telah banyak diketahui bahwa penafsiran Ibn Arabī itu sulit dipahami, baik secara metode atau sistematikanya, hal ini dikarenakan penafsirannya berdasarkan ilham yang disandarkan kepada Tuhan sehingga cenderung inkonsistensi dan objektif (Mufid, 2020). Meskipun begitu, Ibn Arabī ketika berhadapan dengan ayat-ayat *mutashābihāt* ia mempunyai pandangan yang berbeda terhadap kaum filsuf dan teolog yang lebih menggunakan takwil rasional. Dalam hal ini Ibn Arabī lebih membebaskan makna apapun bisa masuk dalam al-Qur’an, jadi tidak membatasi makna al-Qur’an itu sendiri (Arif, 2017).

Metode Penelitian

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode kualitatif serta studi pustaka (*library research*) dengan pendekatan analisis-deskriptif yang bisa dilihat langkah-langkahnya antara lain; 1) mengeksplorasi masalah dan mengembangkannya menjadi sebuah tema utama, 2) mempunyai literatur review atau tinjauan pustaka, 3) menyusun pertanyaan terkait masalah yang diajukan, baik secara khusus ataupun umum, 5) mengumpulkan berdasarkan kata-kata, dan 6) dianalisis data

tersebut untuk kemudian dideskripsikan (Ahmadi, 2016). Sumber data primernya adalah *al-Futūḥāt al-Makkiyyah* milik Ibn ‘Arabī dan *Laṭā’if al-Ishārāt* milik al-Qushayrī. Berdasarkan pendekatan analisis-deskriptif maka beberapa ayat yang ada dalam kedua tafsir tersebut dianalisis dan dipaparkan karakteristik perbedaan dan faktor yang melatar belakangnya.

Hasil Penelitian dan Pembahasan

1. Biografi Ibn ‘Arabī dan al-Qushayrī

a. Ibn ‘Arabī

Nama lengkap Ibn ‘Arabī adalah Muḥammad ibn ‘Alī ibn Muḥammad ibn al-‘Arabī al-Tā’ī al-Ḥātimī yang dilahirkan di Murcia, Spanyol pada tahun 17 Ramadhan 560 H / 28 Juli 1165 M dan wafat pada 22 Rabī’ul al-Thānī 638/November 1240 di Damaskus (Izutsu, 1979).

Ia dikenal sebagai seorang tokoh sufi besar mempunyai dua gelar *al-Shaykh al-Akbar* (Syaikh Terbesar) dan *Muḥyī al-Dīn* (Penghidup Agama) (Nasr, 1997). Ia bersama keluarganya pindah ke Seville karena Murcia berhasil ditaklukkan oleh Dinasti al-Muwahhidin pada tahun 567 H/1172. Sejak menetap di Seville yang terkenal sebagai kota sufi dan pusat ilmu pengetahuan, Ibn ‘Arabī mulailah mempelajari ilmu keislaman di sana; al-Qur’an dan hadis, filsafat, teologi, fikih, dan filsafat skolastik (Izutsu, 1979).

Salah satu peristiwa yang perlu disampaikan dalam biografi Ibn ‘Arabī adalah pertemuannya dengan tokoh filsuf besar pada saat itu sedangkan posisi Ibn ‘Arabī masih belasan tahun—dikatakan masih belum keluar kumis dan jenggot. Dialog yang terjadi pada tahun 580 H/1184 M berawal ketika Sang Kadi, Ibn Rushd saat itu meminta ayah dari Ibn Arabi yang notabene sebagai teman dari Ibn Rushd, untuk memanggil Ibn ‘Arabī untuk menghadapnya. Ayahnya sendiri menyadari bahwa

pengalaman spiritualitas yang ada pada Ibn ‘Arabī sangatlah luar biasa. Ibn Rushd tidaklah malu untuk mengambil manfaat dari anak yang masih berumur belasan tahun karena pengalaman batinnya diakui lebih tinggi dari dirinya (‘Arabī, 1981; Addas, 1993; Al-Mu’ṭī, 1993; Chittick, 1989; Corbin, 1981; Nasr, 1997).

Ayahnya terbukti sangat berjasa dalam kehidupan Ibn ‘Arabī, terbukti ketika Ibn ‘Arabī dalam keadaan sakit dan hampir mati ayahnya selalu berada di sisinya. Pada saat kondisi koma ia melihat bahwa ada banyak orang yang jahat yang ingin menggonggonya dan menyerangnya. Kemudian datanglah sosok yang begitu harum dan menyejukkan datang dan membela Ibn ‘Arabī serta berhasil mengalahkan orang-orang jahat tersebut. lalu Ibn ‘Arabī bertanya kepada sosok itu: “Siapakah Anda?” dan sosok itu menjawab: “Saya adalah Surat Yasin”. Setelah itu Ibn ‘Arabī terbangun dan mendapati ayahnya sedang membaca Surat Yasin di sisinya sambil menangis (Addas, 1993).

Pada saat ia masih sekolah sering kali mengunjungi sekolah Andalusia di mana di tempat itu diajarkan rahasia doktrin Umbria yang penuh dengan interpretasi (takwil) dan simbol yang diwariskan oleh Orphisme, Pythagorisme dan naluri India. Sekolah ini dipercaya sebagai sekolah satu-satunya yang mengajarkan prinsip tersembunyi dan ajaran simbolik sejak pemerintahan Ibn Masarah (w. 319 H/931 M). Yang pada akhirnya tulisan-tulisan dari Ibn Masarah ini dapat diketahui oleh para orientalis melalui Ibn ‘Arabī. Pada abad itu guru yang sangat terkenal bernama Ibn al-‘Arīf yang meninggal pada tahun 1141 M. Meskipun Ibn ‘Arabī tidak sempat melihatnya tapi ia adalah murid dari karya-karyanya sekaligus murid dari teman setianya yang bernama ‘Abd Allāh al-Ghazāl (‘Arabī, 1981).

Karir pendidikan inilah yang disinyalir sebagai faktor yang mempengaruhi pemikirannya yang sering kali terlihat simbolis.

b. al-Qushayrī

al-Qushayrī mempunyai nama lengkap al-Imām Abū al-Qāsim Abd al-Karīm ibn Hawāzin al-Qushayrī al-Naysābūrī al-Syāfi'ī. Ia lahir di Ustuwa, yaitu tempat yang ada di Mekkah dan bisa diketahui orang yang mau datang ke arah Khurāsān pada bulan Rabī' al-Awal tahun 376 H/989 M. Jika dilihat dari silsilahnya ia merupakan keturunan dari kabilah Qushayr ibn Ka'ab. Saat ia masih kecil ayahnya meninggal dunia sehingga membuatnya menjadi yatim, namun hal itu tidaklah menjadikan malas belajar dan terlihat bahwa kecerdasannya sudah ada sejak kecil. Ia sangat tertarik pada sastra dan bahasa Arab, namun dalam bidang perhitungan ia sangat lemah sehingga ia pergi ke Nishapur demi mempelajari ilmu itu dan nantinya ilmu tersebut akan memberikan kemanfaatan yang besar bagi orang yang ada di sekelilingnya (Al-Qushayrī, 1988).

Al-Qushayrī juga terkenal dengan pemikirannya yang menghentak dan mendobrak, hal ini berbeda dengan kepribadiannya yang pendiam dan cenderung fokus pada satu tempat. Ini berbeda dengan tokoh sufi pada zamannya, al-Hujwirī (w. 469 H/1076 M) yang sering kali berpindah-pindah tempat (Riyadi, 2016). al-Qushayrī hanya berpindah ke Nishapur dan fokus di kota tersebut karena memang kota ini merupakan pusat pendidikan dan peradaban dan banyak ulama di dalamnya dari ulama fikih sampai dengan ulama tasawuf.

Nishapur menjadi kota impian yang begitu idelal, karena kehidupan di dalamnya sangatlah damai yang jauh dari kekuasaan sehingga terhindar dari hiruk pikuk politik, didukung juga dengan masyarakat yang rata-rata berpendidikan tinggi

sehingga lebih beradab dan diisi pula oleh para ulama yang fokus di bidangnya sehingga bertambah sempurna kota ini. Namun, kehidupan makmur itu hanya diraih oleh kalangan pribumi saja, yang mendapat bahan pokok murah dan pekerjaan yang mudah. Bagi para pendatang merasa tersiksa dengan pajak dan biaya hidup yang mahal. Di situlah letak kekurangan dari kota ini, bahwa kota ini mempunyai pembayaran pajak yang tinggi. Semua kasta dari pejabat sampai kalangan bawah merasa keberatan akan hal itu. Hal inilah yang membuat al-Qushayrī belajar di sekolah perpajakan untuk mengatur problem itu. Terbukti setelah menyelesaikan pendidikannya ia langsung mendaftarkan diri untuk bekerja di bidang pajak dan langsung diterima. Tidak lama setelah itu pajak mulai bisa dikendalikan dan berkat jasanya ini semua orang di Nishapur kenal dengan al-Qushayrī (Riyadi, 2016).

Pekerjaan di kantor yang cenderung monoton membuat jenuh al-Qushayrī setelah 30 tahun lamanya terjun dalam dunia pajak. Akhirnya ia mencoba mencari suasana baru yang damai dan tentram, ia menemukan guru sufi besar bernama Abū 'Alī al-Ḥasan al-Daqqāq (w. 405 H/1015 M) yang merupakan kepala sekolah di Madrasah yang juga murid dari Ibrāhīm ibn Muḥammad al-Nasrabaḍī (w. 367 H/977 M), seorang guru sufi terkemuka dari Khurāsān. al-Daqqāq ini termasuk generasi sufi ternama di sekolah Baghdad bersama tiga tokoh lainnya; al-Sari al-Saqati (w. 251 H/865 M), al-Junayd al-Baghdadī (w. 297 H/910 M), dan Abū Bakar al-Ṣiblī (w. 334 H/964 M). Karena kepiawaiannya dalam kajian sufi ia dipercaya oleh gurunya untuk menggantikannya sebagai kepala sekolah di madrasah tersebut dan berhasil menikahi putrinya Fāṭimah. Berkat jasa gurunya pula ia berhasil dikenalkan dengan beberapa tokoh sufi besar lainnya di Khurāsān, seperti Abū Abd al-Raḥmān al-Sulamī (w. 412 H/1021 M) yang

pendapatnya seringkali ia kutip dalam kitabnya, *Risālah al-Qushayriyyah* (al-Qushayrī, 2007).

2. Tafsir *Nazarī* dan Tafsir *Ishārī*

Sebelum masuk dalam pembahasan tafsir *nazarī* dan tafsir *ishārī* perlu kiranya dijelaskan terlebih dahulu latar belakang munculnya kedua model tafsir sufi ini. Al-Dhahabī sebagai orang yang mengklasifikasikan dua model tafsir ini pada dasarnya karena melihat dari sejarah tasawuf yang bergulir. Tasawuf pada awalnya muncul hanya berisikan amaliyah yang menekankan masalah ibadah, seperti zuhud, puasa dan yang lainnya. Istilah tasawuf juga belum pernah muncul baru setelah abad kedua hijriyah barulah istilah itu dipopulerkan pertama kali oleh Abū Hāshim (w. 150 H).

Setelah abad kedua hijriyah lalu berkembang tasawuf tersebut dengan banyak ulama-ulama yang lain yang membahasnya, bukan dari kalangan sufi saja yang meramalkan dinamika kajian ini, melainkan para filsuf, fikih dan ilmu kalam juga ikut andil dalam perkembangan tasawuf. Peran besar justru datang dari para filsuf yang berusaha memadukan antara tasawuf dengan teori filsafat. Namun, hal itu ditentang oleh ulama sufi murni yang menyatakan bahwa tasawuf sejati hanya yang terjadi sebelum abad kedua hijriyah. Pergolakan itu terjadi sampai dengan abad ketujuh hijriyah (Al-Dhahabi, 2000).

Dari pemaparan di atas setidaknya tergambar dua model tasawuf yang berkembang; *Pertama*, Tasawuf *Nazarī*, sebuah ajaran tasawuf yang dipadukan dengan teori-teori filsafat. *Kedua*, Tasawuf ‘Amalī, yang berfokus pada *amaliyah* spiritual dan mendekatkan diri pada Allah Swt. Keduanya mempunyai karakteristik yang berbeda dan hal ini berimplikasi pada penafsiran para sufi terhadap al-Qur’an. Jika yang pertama lebih kepada teori tasawuf dan filsafat,

disebut dengan Tafsir *Nazarī* sedangkan yang kedua lebih kepada *amaliyah* keagamaan dalam upaya mendekatkan diri kepada Tuhan, disebut dengan Tafsir *Ishārī*.

a. Tafsir *Nazarī*

Model tafsir sufi ini identik dengan kajian teori tasawuf, jadi membuat tasawuf bersinggungan dengan filsafat yang lebih rasional. Lalu memadukannya dengan ayat al-Qur’an, menjadikannya sebagai legitimasi dari teori tasawuf tersebut. hal ini tentu tidak sesuai dengan tujuan al-Qur’an sebagai petunjuk bagi umat manusia, ia yang turun dalam bentuk bahasa Arab tentu tidak bertujuan untuk menentukan teori satu dengan teori yang lainnya yang mana sering kali hasil teorinya itu jauh dari ruh agama. Makanya tidak jarang seorang sufi ketika memahami ayat al-Qur’an cenderung sewenang-wenang yang berimplikasi pada maknanya yang jauh dari teks zahir (Al-Dhahabi, 2000).

Tokoh besar dalam aliran tafsir *Nazarī* ini adalah Ibn ‘Arabī, hal itu tidak bisa dilepaskan dari metode yang ia gunakan dalam menafsirkan ayat al-Qur’an. al-Dhahabī memberikan empat karakteristik yang ada pada penafsiran Ibn ‘Arabī; *Pertama*, penafsirannya cenderung bias dengan ajaran filsafat. Bisa dilihat dalam penafsirannya pada *Futūḥāt al-Makkiyyah* dan *Fuṣūṣ al-Hikam*; ketika menafsirkan ayat 19-20 pada Surat al-Raḥmān yang menjelaskan tentang bertemunya dua jenis air dalam satu lautan; air asin dan air tawar. Ibn ‘Arabī menafsirkan air asin sebagai laut jasmani dan air tawarnya sebagai ruh murni yang keduanya bertemu dalam satu wadah, yaitu wujud manusia di mana kedua unsur tersebut sesuai dengan porsi masing-masing, tidak berebut antara satu dengan yang lainnya (Ibn ‘Arabi: 280).

Kedua, terlihat jika dalam penafsirannya terpengaruh dengan teori *wahdatul wujud* yang

menjadi basis dari teori tasawufnya. Contohnya bisa dilihat dalam penafsirannya:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَجِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا

“Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhan-mu yang telah menciptakan kamu dari seorang diri, dan dari padanya Allah menciptakan isterinya; dan dari pada keduanya Allah memperkembang biakkan laki-laki dan perempuan yang banyak. Dan bertakwalah kepada Allah yang dengan (mempergunakan) nama-Nya kamu saling meminta satu sama lain, dan (peliharalah) hubungan silaturrahim. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasi kamu” (Q.S. al-Nisā [4]:1).

Ibn Arabī mengambil titik fokus pada kalimat *ittaqu rabbakum* dan menafsirkannya sebagai menjadikan Allah sebagai perlindungan (*wiqāyah*), perlindungan bagi manusia dari keburukan. Arti secara harfiahnya adalah bertakwalah kepada Tuhan kalian. Namun, Ibn ‘Arabī di sini kembali menyinggung dimensi zahir dan batin, yaitu jadikan yang zahir itu—manusia sebagai pelindung Tuhan—sesuatu yang batin. Segala sesuatunya mempunyai unsur terpuji dan tercela. Allah berlandung dari celaan dan kalian menjadikan Allah sebagai pelindung dari pujian. Dari penafsirannya ini memperlihatkan hubungan simbiosis mutualisme antara Tuhan dengan makhluknya, saling melindungi; Allah sebagai subjek untuk melindungi dan juga dilindungi dari celaan. Dengan demikian menjadi jelas teori wahdatul wujud tersebut (‘Arabī, 2003).

Ketiga, penafsirannya sering kali berbentuk analogi antara sesuatu yang tampak (zahir) dengan sesuatu yang tidak tampak (ghaib):

وَأَقِيمُوا الزُّنْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ

“Dan tegakkanlah timbangan itu dengan adil dan janganlah kamu mengurangi neraca itu” (Q.S. al-Rahmān [55]: 9).

Ibn ‘Arabī memfokuskan penafsiran pada kalimat “*wa aqīmū...*” yang mempunyai arti harfiah berbuatlah adil ketika sedang menimbang, dalam konteks ini Ibn ‘Arabī menafsirkan dengan maksud lain, yaitu perlunya keseimbangan dalam diri manusia, menurutnya lisan manusia adalah timbangan. Jadi ketika ingin mengatakan sesuatu harus sesuai dengan pertimbangan karena banyak kesalahan manusia yang lahir dari lisan. Kemudian kalimat “*wa lā tukhsirū...*”, maknanya tidak boleh berbuat curang dalam dua neraca timbangan, lebih jauh lagi Ibn ‘Arabī membicarakan konteks bahwa jabatan, kedudukan ataupun pangkat yang paling baik adalah ketika melakukan penimbangan dengan adil dan bijaksana dengan menggunakan ilmu dan amal. Makna timbangan dalam akal dinamakan mantiq, karena ilmu tersebut berguna untuk melindungi kesalahan berpikir yang mencakup dua neraca (*muqaddimatayn*). Sedangkan timbangan dalam lisan pembicaraan (*kalām*) adalah dengan menggunakan ilmu nahwu (Al-Dhahabi, 2000).

Keempat, di beberapa tempat dalam penafsirannya terkadang Ibn ‘Arabī mengabaikan kaidah gramatikal Arab (kaidah nahwu) demi untuk mencapai teori tasawufnya, dengan catatan selama sesuai dengan perasaan dan ruhnya meridhainya. Contohnya:

ذَلِكَ وَمَنْ يُعْظِمَ حُرْمَتَ اللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَأَجَلْتُ لَكُمْ الْأَنْعَامَ إِلَّا مَا يُنْتَلَىٰ عَلَيْكُمْ ۖ فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ

“Demikianlah (perintah Allah). Dan barangsiapa mengagungkan apa-apa yang terhormat di sisi Allah maka itu adalah lebih baik baginya di sisi Tuhannya. Dan telah diharamkan bagi kamu semua binatang ternak, terkecuali yang diterangkan kepadamu keharamannya, maka jauhilah olehmu berhala-berhala yang najis itu dan

jauhilah perkataan-perkataan dusta” (Q.s al-Hajj/22:30).

Pengabaian kaidah bahasa Arab dalam ayat ini terletak pada jenis kalimat *zaraf* (kata keterangan tempat atau waktu) yang merupakan *shibh jumlah* (menyerupai kalimat), sesuai aturan nahwu semua *zaraf* itu pasti mempunyai ‘*āmil*’ (yang menentukan status *i’rab*-nya) berupa jumlah *fi’liyyah* (jumlah yang diawali kalimat fi’il) yang terkadang berbentuk jelas ditampilkan atau dikira-kirakan (disembunyikan). Dalam ayat ini bentuk *zaraf*-nya adalah kalimat “*inda rabbihi*” dan ‘*āmil*nya “*wa man yu’azzim*”. Sampai di sini Ibn ‘Arabī belum menyimpang karena memang benar bahwa ‘*āmil*-nya berbentuk jumlah *fi’liyyah*, tapi keganjalan terlihat ketika Ibn ‘Arabī menambahkan *zamīr* (kata ganti), berupa *Hā* diakhir. Maksud kata ganti itu adalah perbuatan yang mengangungkan Allah seperti melakukan salat. Ketika seorang muslim melaksanakan shalat berarti sebenarnya ia telah berbisik-bisik kepada Tuhannya, jika seorang muslim ketika sedang shalat dan mengangungkan Allah maka itu baik, ketika sedang tidur dalam keadaan suci itu juga sebagai bentuk pengangungan kepada Allah (Al-Dhahabi, 2000).

b. Tafsir *Ishārī*

Tafsir *Ishārī* (isyarat) atau disebut juga Tafsir *Fayḍī* (limpahan) adalah penakwilan terhadap ayat al-Qur’an dan yang maknanya berbeda dengan yang terlihat (makna zahir) di mana makna-makna tersembunyi tersebut diperoleh oleh para salik, dan bisa saja diterapkan antara penafsiran tersebut dengan fenomena yang diinginkan.

Ada dua hal yang membedakannya dengan tafsir *nazarī*: 1) dilihat dari urutan epistemologinya yang berbeda, jika tafsir *nazarī* diperoleh berdasarkan penalaran ilmiah yang ada pada seorang sufi kemudian dikompromikan dengan ayat al-Qur’an. terlihat bahwa *nazarī* lebih fokus

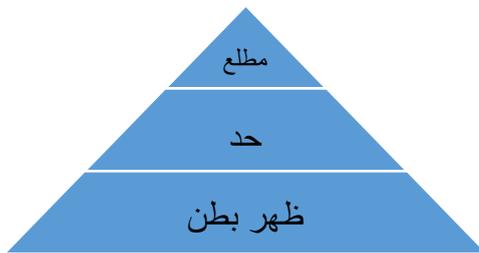
pada teori tasawuf milik seorang sufi sedangkan tafsir *Ishārī* lebih fokus pada olah jiwa dan amaliyah yang dilakukan oleh sufi lalu kemudian muncullah makna tersembunyi tersebut dan 2) jika dilihat dari segi makna, terlihat jika tafsir *nazarī* hanya mengakui makna yang terkandung dalam ayat tersebut, bukan makna lain yang mungkin terkandung dalam ayat, tentu sesuai dengan level para sufi dalam menafsirkan. Berbeda dengan *Ishārī*, kehendak sufi tidak mesti sesuai dengan kehendak ayat, tetapi memang dalam ayat tersebut ada makna lain yang dikehendaki ayat tersebut, yakni makna zahir. Dengan demikian, tafsir *nazarī* lebih monolitik sedangkan *Ishārī* cenderung moderat dan mengakui makna yang lain (Al-Dhahabi, 2000).

Tafsir *Ishārī* ini sebenarnya sudah ada saat Rasulullah masih hidup. Dalam al-Qur’an juga ada beberapa ayat yang menyinggung tentang hal ini, seperti Surat Muḥammad ayat 12 dan Surat al-Nisā’ ayat 78. Semua ayat itu menjelaskan bahwa al-Qur’an mempunyai dimensi zahir dan batin. Orang-orang munafik tidak bisa memahami ayat al-Qur’an, makanya diperintahkan untuk mentadaburinya, paling tidak cukup memahaminya secara zahir. Sesuatu yang tidak bisa dijangkau oleh akal mereka itulah yang disebut dengan makna batin. Jadi yang dipahami oleh mereka pada umumnya adalah makna zahir, sedangkan yang sesuai dengan apa yang dimaksud oleh Allah adalah makna batin (al-Shātībī, 2004).

Dari segi hadis, ada yang diriwayatkan oleh al-Furyābī secara hasan-mursal:

لكل آية ظهر و بطن، ولكل حرف حد، وكل حد مطلع

“Setiap ayat mempunyai sisi zahir dan batin, dan setiap huruf ada batasannya, dan setiap batas ada maṭla’ (makna yang jelas).”



Gambar 1: Hirarki Makna Ayat

Ada juga hadis lain yang senada diriwayatkan oleh Abd al-Rahmān bin ‘Awf secara mar’fu’:

القرآن تحت العرش، له ظهر وبطن يحاج العباد

“Al-Qur’an di bawah arsy, mempunyai makna zahir dan batin, dan akan membela para hamba.”

Dari kedua hadis itu menunjukkan bahwa ayat al-Qur’an mempunyai dua dimensi; makna zahir dan makna batin. Namun, ulama berbeda pendapat terhadap maksud dari makna zahir dan makna batin ini. 1) maksud zahir adalah lafalnya sedangkan batin adalah takwilnya. 2) zahir adalah makna-makna yang jelas oleh ahli ilmu, dan batin adalah rahasia-rahasia yang terkandung didalamnya di mana itu semua dibukakan oleh Allah bagi orang yang sudah mencapai maqam makrifat. 3) hubungannya dengan kisah dalam al-Qur’an. Jadi kehancuran umat dahulu yang disampaikan dalam kisah itu merupakan zahir dan batinnya adalah hikmah-hikmah dibalik kisah itu, dijadikan sebuah ibrah untuk umat-umat setelahnya agar tidak terjadi sama seperti umat terdahulu. Kemudian yang dimaksud dengan *had* adalah kaitannya dengan hukum halal dan haram, sedangkan *matla’* adalah kaitannya dengan janji dan ancaman (al-Şābūnī, 2003).

Ibn ‘Abbās sendiri pernah menafsirkan secara ishārī ketika menafsirkan Surat al-Naṣr sebagaimana hadis yang diriwayatkan oleh al-Bukharī. Kebanyakan para sahabat hanya mengetahui tafsir dari surat tersebut terkait dengan kemenangan kaum muslim yang berhasil

menaklukkan Makkah, tapi sebenarnya bukan itu makna yang sesungguhnya. Makna tersembunyi itu hanya diketahui oleh Ibn Abbās dan ‘Umār bahwa ajal Rasulullah semakin dekat (Al-Dhahabi, 2000).

3. Interpretasi Simbolis

Kata Simbol diambil dari bahasa Yunani *symbollein* yang mempunyai arti ‘melontar bersama’. Berawal dari sini Gadamer memahami simbol sebagai alat agar lebih mudah untuk mengenali sesuatu yang lain (Gadamer, 1976). Atmosuwito (2010) berbicara lebih jauh lagi tentang simbol, bahwa ia mengandung sesuatu yang tidak bisa dilihat dengan mata kepala biasa melainkan dengan penglihatan batin, karena dalam simbol mengandung dua hal yang berlawanan; dunia dalam dan dunia luar yang keduanya menyatu. Dalam teori strata simbolnya, Ermatinger menyatakan bahwa bentuk simbol berkaitan langsung dengan pikiran dan kesadaran batin manusia, dengan kata lain jika manusia menemukan sesuatu yang tidak bisa dijangkau dengan mata maka akan menggunakan simbol (Hinderer, 1972).

Javad Nurbakhsh (1984) menyatakan bahwa simbol dikatakan merupakan manifestasi dari rahasia ketuhanan yang berada pada level kesadaran melalui ketaatan jiwa, sebagaimana kiasan dari intelek. Hāfiẓ menulis “Jika aku bisa menerima simbol dari kecantikanmu, niscaya aku tidak akan membayar untuk semua gadis yang ada dalam surga”. Simbol merepresentasikan makna batin dari ungkapan luar, di mana membawa perwujudan hanya untuk pengikut Tuhan. Sifat sejati dari simbol terdiri dari atas ungkapan yang tak dapat terlihat dari pengetahuan, melafalkan dengan aneh bahasa atau ungkapan yang keluar dari kesadaran batin.

Dari beberapa pendapat terkait simbol di atas, terlihat bahwa simbol sangat berkaitan dengan erat

dengan realitas yang ada di dalam dari realitas dunia luar yang dijadikan tanda simbolik, dan tanda itu akan menjadi penting apabila dapat secara tepat berhasil menggambarkan sesuatu di dalam tersebut, yaitu makna yang hendak diekspresikan dan dikomunikasikan. Dari sini, simbol bukan hanya bertugas untuk mengenali dan memahami sesuatu, tapi lebih dari itu, berkaitan juga dengan pengalaman keagamaan dan mistikal, dapat membawa kepada pemahaman terhadap wujud suci yang lebih tinggi lagi tersembunyi (Hadi W.M., 2001).

Berdasarkan pengamatan al-Qushayrī dalam kitab *al-Risālah*-nya menjelaskan bahwa munculnya penggunaan simbol dalam tasawuf yang digunakan juga dalam puisi-puisi sufi terkait erat dengan penggunaan tradisi esoterik mereka. Penggunaan simbol itu bertujuan agar bisa melindungi ajaran-ajaran mereka dari orang yang tidak sepaham dengan mereka. Hal ini terjadi pada abad ketiga dan keempat hijriyah, bahasa ini hanya bisa dipahami para sufi, karena mengungkapkan rahasia-rahasia yang bersifat pengalaman ruhani di mana hanya para sufi yang mengalaminya berkat pemberian langsung dari Tuhan. Demi mencegah konflik yang berlangsung pada abad tersebut, bahkan berujung pada pengadilan secara langsung seperti yang dialami oleh Dhūn al-Miṣrī, al-Nūrī, Abu Ḥamzah, al-Ḥallāj dan lainnya (al-Taftāzānī, 1989).

al-Ṭūsī (1960) menambahkan bahwa simbol menyimpan makna batin yang tersembunyi dibalik ungkapan lahir dan tidak bisa menjangkaunya kecuali para ahlinya. Dengan demikian lebih jauh ia menjelaskan bahwa makna simbol ada dua jenis: 1) makna lahir, yaitu makna dari teks luar harfiahnya, dan 2) makna ruhaniyah samar yang perlu kajian mendalam untuk mengungkap makna tersebut, cara mengungkapnya adalah dengan metode takwil

atau tafsir keruhanian. Maka pantas, al-Qanād—sufi abad ketiga dan keempat—mengatakan: “Seorang sufi jika berbicara akan menggunakan simbol-simbol yang akan melemahkanmu, sedangkan jika mereka diam makan engkau tidak akan mendapat apa-apa darinya.

Pada dasarnya penggunaan simbol bagi sufi merupakan bentuk usaha mereka untuk menyampaikan apa yang mereka rasakan kepada khalayak umum dengan bahasa mudah ditangkap dan dapat terindra, dengan menggunakan bahasa figuratif (majas). Alangkah baiknya jangan memandang simbol ini sebagai simbol biasa, karena pada dasarnya setiap simbol memiliki titik pendakian yang berbeda-beda. Simbol-simbol itu menunjukkan pengertian yang dicapainya melalui jiwa yang dinamis atau bergelora, serta kalbu yang dilimpahi gairah ketuhanan (al-Taftāzānī, 1989).

Ignaz Goldziher (1920) mencirikan penafsiran sufi sebagai pendekatan yang mempunyai bacaan tersendiri terhadap teks. Ia berkeyakinan bahwa para sufi berbeda dengan “Islam Tradisional Asli”, makanya jalan untuk mendamaikan dua sistem yang berbeda; yaitu antara Islam Tradisional dan para sufi maka digunakanlah metode alegori. Dalam hal ini para sufi terlihat terpengaruh oleh Platonis yang memandang dunia luar atau dunia yang tampak berbeda dengan dunia ide, seperti para sufi yang membedakan makna eksoteris (zahir) dan tingkat makna esoteris (batin). Namun term metafora yang digunakan oleh Goldziher tidaklah cukup dengan beragam kompleksitas dan beragam bahasa metafora dalam tafsir sufi. Di penelitian selanjutnya seperti yang dilakukan oleh Henri Corbin, William C. Chittick dan Toshihiko Izutsu menggunakan bahasa simbolik dan metafora serta konsep imajinasi yang dipahami bukan sebagai fantasi melainkan sebagai realitas objektif dan kosmos.

Apa yang dikatakan oleh Goldziher memang senada dengan Sahjad M. Aksan (2018) yang menyatakan bahwa mistisisme Islam mempunyai referensi yang kuat terhadap tradisi Neoplatonisme, sehingga hal itu tidak perlu dipertentangkan antara kajian ulama fikih yang lebih melihat realitas zahir dengan ulama tasawuf yang lebih melihat realitas batin. Meskipun keduanya mempunyai epistemologi yang berbeda namun justru menyempurnakan Islam itu sendiri.

Kajian yang dilakukan William C. Chittick dalam karyanya Ibn ‘Arabī bahwa konsep imajinasi itu mengacu pada tiga hal yang berbeda: *Pertama*, kecakapan atau panca indra yang dengannya manusia mendapatkan pengetahuan, sama seperti mereka memperoleh pengetahuan dari kenabian wahyu dan pemikiran rasional; *Kedua*, alam perantara antara dunia murni roh dan dunia tubuh (fisik), terkadang disebut dunia gambar, “*ālam mithāl*” dan terakhir *Ketiga*, sesuatu yang mencerminkan sifat alam semesta secara keseluruhan. Maka terkadang ucapan dan wacana yang dilontarkan oleh seorang sufi cenderung metaforis, padahal sebenarnya justru mendiskripsikan pengalaman mereka lewat alam perantara ini, atau mungkin benar-benar metaforis karena menggunakan bahasa perumpamaan lebih dipertimbangkan untuk menjadi indikator yang lebih baik tentang sifat realitas daripada abstrak, pemikiran rasional (Sands, 2006).

Cara pengekspresian sufi yang berkuat pada ungkapan yang metaforis simbolis ini bisa juga dicurigai bahwa itu hanya apa yang mereka lihat hanyalah bayang semu, kemudian membuat beberapa orang menolaknya yang menganggap apa yang para sufi lihat sebenarnya hanya fantasi dan komposisi tulisan fiksi mereka, seperti yang dilakukan oleh Fazlur Rahman yang mengkritik tindakan sufi dan keberadaan *ālam mithāl* ini yang demikian, Rahman beranggapan bahwa alih-alih

mendeskrripsikan teofani, tapi dia hanya melihat sebuah dorongan artistik yang berjuang untuk mengekspresikan dirinya.

“Once the flood of imagination is let loose, the world of figures goes beyond the specifically religious motivation that historically brought it into existence in the first place and develops into the poetic, the mythical, and the grotesque: it seeks to satisfy the relatively suppressed and starved artistic urge. Much of the contents of the *ālam mithāl* (the world of images), as it develops later, has, therefore, nothing to do with religion but indirectly with theater.” (Rahman, 1966).

Dalam hal ini, posisi bijak Leonard Lewisohn patut diperhatikan bahwa jika membaca literatur sufi tanpa menerima realitas pengalaman mistik mereka maka akan mengakibatkan distorsi tulisan mereka, dan sebaliknya jika seseorang mendekati karya sufi dari perspektif estetika dan sastra saja, maka orang tersebut hanya akan melihat alegori, bukan referensi metafisik yang hanya bisa dipahami secara pengalaman. Sedangkan unsur estetika dan kesusatraan tulisan sufi tidak dapat disangkal, Lewisohn menyatakan bahwa “tidak ada seni untuk seni dalam sastra sufi” (Lewisohn, 1995).

Menurut Muhammad Abul Quasem (1978), hermeneutika kerohanian atau dalam tradisi Islam disebut dengan takwil juga ‘tafsir simbolik’ karena kerap kali metode ini digunakan untuk teks-teks yang bersifat simbolis, disebut juga dengan ‘tafsir sufistik’ karena yang sering kali menggunakan metode ini adalah para sufi.

Henri Corbin (1981) memberikan pemahaman terkait takwil yang sangat erat kaitannya dengan simbol, bahwa takwil merupakan pemahaman simbolik yang esensial, memindahkan segala yang kasatmata menjadi simbol-simbol, intuisi mengenai esensi atau sosok pribadi dalam suatu citra (bayangan, *image*) yang tidak

mengikuti persepsi indrawi maupun logika universal dan merupakan satu-satunya sarana untuk menandai apa yang ditandai. Dengan kata lain, sesuatu yang ditandai itu benar-benar sesuatu yang tak pernah kita temui karena tidak terindra dan tidak sesuatu yang tak bisa kita ketahui karena di luar logika universal.

Corbin (1981) juga menjelaskan terkait perbedaan antara alegori dengan simbol, alegori hanya berkerja pada tataran rasional tanpa ada transisi menuju taraf wujud yang baru maupun menuju ke dalaman kesadaran yang identik, figurasi mengenai apa yang bisa jadi dikenali dengan baik melalui cara lain. Simbol menyatakan taraf kesadaran yang berbeda dari pembuktian rasional, merupakan “sandi” dari sebuah misteri yang menjadi satu-satunya sarana untuk mengutarakan sesuatu yang mana sesuatu itu tidak bisa disampaikan lewat perantara yang lain, suatu simbol tak bisa “dijabarkan” hanya satu kali untuk selamanya, melainkan selalu membutuhkan nuansa yang baru. Sebab simbol terbuat dari imajinasi aktif, dalam hal ini maka seorang pena’wil harus mempergunakan imajinasi aktifnya untuk mencapai takwil tersebut. Imajinasi aktif menurut Corbin (1981) adalah cermin sebenarnya dalam jiwa manusia, tempat epifani (*maẓhar*) dari citra tentang dunia arketip (*archetypal*).

Simbol juga berbeda jauh dengan metafora (*mithāl/majāz*), sebagaimana dijelaskan oleh al-Jāhīz (159 H/163M-255 H/868 M) bahwa majas sebagai bagian bentuk denotatif (*ḥaqīqah*) dan ini yang menginspirasi Ibnu Qutaibah (w. 276 H) dengan memberikan batas-batas segi majas bahwa majas meliputi peminjaman kata atau ungkapan (*ist’ārah*), perumpamaan (*tamthīl*), pembalikan (*qalb*), pendahuluan (*taqdīm*), pengakhiran (*ta’khīr*), pembuangan (*ḥazhf*), pengulangan (*tikrār*), penyembunyian (*ikhfā’*), penampakan

(*izhār*), sindiran (*ta’rīd*), pemfasihan (*ifṣāh*), kiasan (*kināyah*), penjelasan (*īzhāh*), kata tunggal (*mufrad*), untuk maksud jamak, kata jamak (*jam’*) untuk maksud tunggal, kata tunggal dan jamak untuk makna dua orang (*tathniyyah*), kata khusus untuk makna umum, kata umum untuk makna khusus dan lain-lain (Qutaibah, 1963). Semua itu adalah fenomena gaya bahasa yang menunjukkan adanya perubahan dalam penunjukan kata dan keluar dari penunjukan makna kata yang lazim. Poin pentingnya adalah metode-metode tersebut berhasil dirumuskan sejak Ibnu Abbas sampai al-Jāhīz dan Ibnu Qutaibah. Di sini terlihat jelas jika metafora atau majas itu bergerak pada tataran gaya bahasa atau teks saja yang mungkin proses aplikasinya hanya pada satu lafaz saja, sedangkan jika simbol kaitannya dengan makna terdalam, makna dari sebuah konsepsi atau gagasan yang biasanya terkumpul dalam satu kalimat.

Istilah *mathal* sering digunakan oleh para mufasir, seperti Ibnu Abbas, Mujahid, Qatadah dan al-Sā’id. Kemudian berkembang dan digunakan oleh kalangan ahli bahasa, seperti al-Farra’ dan Abu ‘Ubaidah ketika mereka menguraikan kalimat-kalimat al-Qur’an. Biasanya istilah *mathal* dianggap sinonim dari kata *tashbīh*, sebenarnya maknanya bisa lebih luas dari pada itu, merujuk pada kata *taṣwīr* yang berarti penggambaran atau konsepsi, menyamakan sesuatu berarti menggambarkannya secara jelas dan sisi-sisi persamaannya adalah konsepsi tentang sesuatu itu. Dengan demikian, *mathal*, selain mampu menunjukkan *tashbīh* juga mengkonsepsikan dan membuat sesuatu menjadi kongkret dengan kalimat. *Mathal* terambil dari kata *mithāl* yang berarti konsepsi yang menjadikan objek kedua serupa dengan objek pertama. Ia juga bermula dari *tashbīh* (penyerupaan). Oleh karena itu, hakikat *mathal* adalah konsep yang menjadikan suatu

benda serupa dengan keadaan objek yang pertama (Zayd, 2014).

4. Takwil sebagai Metode Interpretasi Sufi

Sebenarnya istilah takwil muncul dari al-Qur'an sendiri yang hubungannya dengan makna lahir, makna jelas dan makna batini, yaitu pada Surat Āli 'Imrān ayat 7, bahwa al-Qur'an mempunyai ayat yang maknanya sangat jelas (*muhkamāt*) dan yang maknanya tidak jelas dan membingungkan (*mutashābihāt*) di mana hanya Allah yang mengetahui takwilnya. Dalam hal ini para tokoh tafsir utama berpendapat bahwa dengan diturunkannya ayat *muhkamāt* berarti menghapus ayat *mutashābihāt*, meskipun begitu pembahasan tentang ayat-ayat yang ambiguitas dan metaforis tetap menjadi penting dalam khazanah intelektual Islam.

Dalam tradisi Islam, sebuah penafsiran kepada kitab suci bukanlah hanya berkecimpung dalam dunia akademis lahiriyah saja yang hanya fokus pada teks dan makna, namun lebih dari itu, bahwa yang menjadi penting di sini adalah proses penafsiran tersebut memerlukan pendidikan spiritual, jadi proses penafsiran itu mencakup dimensi teknis dan juga ilmu yang lembut (*laṭīf*). Maka dalam penafsiran itu sendiri dihitung termasuk melakukan ritual peribadatan, hal ini sesuai dengan ucapan yang dirujuk kepada Nabi Muhammad, "hanya orang-orang yang tindakannya benar, mulutnya menunjukkan kebenaran ditambah dengan hati yang tulus suci yang bisa menafsirkan kitab suci" (Auliffe, 1988).

Setiap agama dituntut untuk selalu menjaga tradisi warisan yang sudah dilahirkan oleh agama itu sendiri, namun hal ini tidak serta merta membuat hal itu terjadi apa adanya. Tradisi warisan itu haruslah relevan dengan kondisi masyarakat untuk sekarang dan kedepannya. Dalam khazanah penafsiran al-Qur'an yang ada, kebanyakan para

ulama membaginya menjadi dua jenis penafsiran yang dilihat dari sumbernya; tafsir *bil ma'thūr*, di mana penafsiran tersebut bersumber secara hirarki dimulai dari al-Qur'an, hadis nabi, perkataan sahabat dan seterusnya. Sedangkan yang satunya tafsir *bil ra'y* yang menjadi fokus sumbernya adalah akal rasio. Dengan berkembangnya zaman sudah tidak lagi memungkinkan untuk bertahan dengan model konservatif yang cenderung kaku maka penafsiran dengan akal pun menjadi jawabannya yang lebih fleksibel dalam merespon kehidupan aktual, begitu pula dengan perkembangan takwil ikut merespon akan hal itu, dengan takwil seorang ulama dan sufi mampu membawa al-Qur'an ke dalam hati, imajinasi serta pengalaman kehidupan (Ayoub, 1984).

Penafsiran sufi ini mulai berkembang pada awal abad kedelapan sampai akhir abad kesembilan dan awal abad kesepuluh. Beberapa pengarang klasik mengembangkan aliran literasi baru yang terkadang merujuk sebagai kiasan (*isyarat*), seperti Sahl al-Tustarī (w. 896 M), Abd 'Abd al-Rahmān al-Sulamī (w. 1021 M), Abu al-Qasim al-Qusyairī (w. 1071), dan Ibn 'Arabi (w. 1240 M). Takwil jenis baru ini berbeda dengan penafsiran esoteris sebelumnya, yang hanya berkaitan dengan ayat muhkam dan mutashābihāt. Lebih jauh penafsiran ini membolehkan para mistikus untuk menjadikan pengalaman-pengalaman yang telah dicapainya sebagai pertimbangan dalam penafsiran. Para ucapan mistikus ini dipercaya bisa dijadikan sumber karena mendekati ucapan Nabi Muhammad. Ketika seorang sufi berinteraksi dengan al-Qur'an, ia akan melakukan proses asosiasi metaforis imajinatif, penafsir mistis tersebut akan mencoba untuk menyatukan ekspresi-ekspresi kunci tertentu dari al-Qur'an dengan perumpamaan yang muncul di alam bawah sadarnya yang akan menghasilkan sesuatu diluar pekerjaannya atau kemampuannya (*allusive*

avocative). Seorang sufi ketika membaca kitab suci akan memberikan perhatian terhadap sugesti mengenai imanensi Allah dan hubungan intim antara Tuhan dan manusia, dalam hal ini Gerhard Bowering menyatakan bahwa hal ini sesuai dengan ucapan mistikus abad kesembilan, Sahl al-Tustarī, “Proses pembacaan terhadap al-Qur’an serta reaksi pengaruhnya pada pemikiran sufi pada dasarnya mengimplikasikan energi auditif sufi dan terkadang keluar melalui ucapan dengan ekspresi yang ekstatik. Proses oral auditif tersebut dirubah dalam bentuk rekaman tertulis (kitab tafsir) dan pada tahap selanjutnya ungkapan ringkas sufi tersebut disesuaikan dengan frase al-Qur’an” (Bowering, 1980).

Metode takwil dinilai sesuai berdasarkan prinsip falsafahnya, para ahli hermeneutika—begitu juga sufi sebagai hermeneutika rohaniah—berpendapat bahwa bahasa merupakan wadah bagi makna. Tujuan dari takwil adalah mendapatkan makna dalam dengan perantara makna luar, lalu untuk memahami karya sastra seperti puisi, apalagi al-Qur’an yang tentu saja mempunyai makna spiritual dibutuhkan dua macam tafsir; tafsir formal yang biasa disebut tafsir eksoterik (*exoteric exegete*) yang hanya berfokus pada teks, dan selanjutnya tafsir keruhanian (*spiritual hermeneutics*) (Yaapar, 1992).

Takwil akan bekerja bila seorang pena’wil mampu membedakan antara alegori (ibarat) dengan simbol dan bagaimana simbol itu terjadi. Penggunaan logika saja tidak cukup dalam takwil, perlu penglihatan ruhani, dan demi tujuan itu pena’wil haruslah mengkaitkan akal kontemplatif dengan imajinasi kreatifnya. Jika sudah melakukan kedua hal tersebut maka seseorang tidak lagi melihat teks sebagai konsep logis yang universal, tetapi melihatnya sebagai bentuk dari pengkiasan (*tamthīl*). Hal ini tidaklah sama dengan metode

ilmiah yang merupakan hasil penebusan indrawi terhadap objek-objek luar yang berhasil ia salurkan ke pikiran dan jiwanya. Takwil mengutamakan penglihatan ruhani, dan penglihatan ruhani inilah yang memancarkan jiwa terhadap dunia luar. Akal kontemplatif dan imajinasi kreatif sebagai bentuk dari penglihatan ruhani yang berfungsi membimbing dan mengarahkan penglihatan ruhani dan merubah hal-hal yang indrawi menjadi simbol (Corbin, 1981).

Carl Ernst (1985) menambahkan bahwa perlunya metode takwil bagi para sufi ini disebabkan karena ditemukannya ayat-ayat *mutashābihāt*, hadis-hadis yang berisi ibarat dan juga yang menjadi titik penting di sini adalah ucapan-ucapan *shatahāt* yang dilontarkan oleh para sufi, seperti al-Hallaj dan yang lainnya. Dalam hal ini Ruzbihan al-Baqli dalam kitabnya *Syar’i Shaṭīyāt* menyebutkan bahwa dalam ungkapan *shatahāt* yang diucapkan oleh para sufi terdiri dari dua bentuk; bentuk luar yang berisikan ucapan simbolis atau *mutashābih* dan juga bentuk dalam, yaitu ilmu tentang pengetahuan keruhanian.

Bagi Paul Ricoeur, peranan simbol dan metafora sangat penting dalam teks, menurutnya simbol adalah *all expression double meaning*, yang berarti di dalamnya ada makna pertama yang merujuk ke balik dirinya menuju makna kedua yang tidak pernah disampaikan secara langsung dan makna kedua inilah makna yang disimbolkan. Namun, sebagai teori interpretasi, hermeneutika tidak hanya mengungkap makna ganda dari simbol, melainkan juga harus bekerja lebih banyak bahwa simbol tersebut selalu kaya akan makna, khususnya makna keruhanian, Ricoeur menyebutnya sebagai hermeneutika ingatan, *the hermeneutics of recollection*. Seorang ahli hermeneutika tidak saja menyelami makna teks pada makna yang terdalam, tapi juga perlu menafsirkannya (Ricoeur, 2016).

Pada awalnya Ricoeur mengikuti dua mazhab tentang simbol; *Pertama*, mereka yang meyakini bahwa simbol merupakan penerapan yang darinya kita masuk dalam dunia makna, simbol dalam kondisi ini merupakan mediator yang tumbuh dari sesuatu di belakangnya, seperti pendapat Bultman dalam memecahkan makna mitos religius kuno dan berhasil mengungkap makna rasional di balik mitos tersebut, Ricoeur menyebutnya dengan *demythologizing*. *Kedua*, jalan yang dilalui oleh Freud, Marx dan Nietzsche bahwa interaksi dengan simbol merupakan kesesatan dan tidak perlu dipercayai kebenarannya, bahkan harus dibuang untuk dapat sampai pada makna yang tersimpan, hal ini disebut dengan *demystification*. Sebenarnya simbol dalam kondisi tidak menjernihkan makna, tetapi malah menyembunyikan dan memunculkan makna yang sesat sebagai gantinya. Kepentingan tafsir adalah menghilangkan makna yang sesat dan sampai pada makna batini yang benar. Freud telah membingungkan kita tentang kesadaran dengan menganggapnya sebagai puncak pseudo yang di belakangnya tersembunyi ketidaksadaran. Marx dan Nietzsche juga menafsirkan kebenaran fenomena dengan menganggapnya sebagai kesesatan dan kepalsuan dengan menyusun ide yang menghilangkannya dan mengungkap kesesatannya. Jika penafsiran simbol oleh Bultman, Freud, Nietzsche dan Marx digunakan pada simbol dalam pengertiannya yang generik, linguistik, dan sosial, maka definisi yang digunakan oleh Ricoeur bahwa simbol mempersyaratkan harus terekspresikan dengan bahasa, makanya penafsiran simbol ini digunakan pada teks-teks bahasa, dan inilah puncak dari hermeneutika. Jadi Ricoeur mengikuti Bultman bahwa untuk mencapai makna kedua dalam simbol harus melewati makna pertama, dalam hal ini berarti penjernihan makna, jadi makna yang pertama tidaklah sesat seperti yang

diungkapkan oleh Freud, Nietzsche dan Marx (Zayd, 2014).

Takwil bekerja pada tamsil, kiasan, citra simbolik dan metafora yang muncul sebagai unsur utama teks. Seorang penafsir harus bisa sampai pada ‘makna batin’ atau ‘yang dalam’ dari teks dengan menjelajahi makna denotatif atau referensial, bahkan menembus makna konotatif dan yang paling ujung sampai pada makna sugestif atau makna hakiki. ‘Yang dalam’ atau ‘makna batin’ inilah yang masuk dalam kategori makna kognitif dan masuk tataran ontologi (Yaapar, 1992). Ibn ‘Arabī lebih jauh menjelaskan bahwa dalam proses takwil mesti dilakukan dengan melintasi bentuk lahir (‘ubūr), sebagaimana mena’wilkan arti mimpi dengan ta’bīr yang bertujuan memperoleh i’tibār. Menurut Ibn ‘Arabī, ketika pelintasan dilakukan maka seseorang mesti memberikan ibarat kepada makna dalam melalui bentuk luar. Namun, dalam melakukan pelintasan tersebut para kaum rasionalis seperti para fuqaha dan teolog sering kali mengabaikan pengertian lahir, berbeda dengan para kekasih Allah yang tidak pernah melakukan hal itu. Jadi para kaum rasionalis tidak bisa menerima bahwa sebuah ayat, seperti “Semua yang ada di langit dan di bumi bertasbih kepada Tuhan” (Q.S. al-Ḥadīd [57]: 1) tidak dapat dipahami secara literal, sehingga mereka berusaha memahaminya melalui takwil (Chittick, 1989).

Citra simbolik yang mengandung makna keruhanian dapat ditembus melalui akal kontemplatif dan imajinasi kreatif. Kata-kata juga muncul sebagai tamsil, yaitu kiasan terhadap alam spiritual dan transendental menuju sesuatu yang dapat diindra. Dalam hal ini Ibn ‘Arabī menggambarkan proses kerja takwil dengan tepat yaitu dengan proses kerja dari imajinasi kreatif untuk membina kemiripan baru secara berterusan (*tajdīd al-muthūl*) atau lebih tepatnya membuat

sesuatu yang senantiasa berterusan di setiap saat (*tajdīd al-khalq*) (Corbin, 1981).

5. Penafsiran Ibn ‘Arabī dan al-Qushayrī

Setelah dijelaskan penafsiran sufi yang cenderung simbolis beserta alat untuk memahaminya dengan menggunakan takwil, kemudian pada pembahasan ini akan mendeskripsikan contoh langsung dari kedua mufasir yang masing-masing mewakili kubunya masing-masing, Ibn ‘Arabī dengan tafsir *nazarī* dan al-Qushayrī dengan tafsir *ishārī*.

Ayat yang akan diambil adalah Q.s. al-Anbiyā’ [21]: 30 dan. Kemudian akan dilihat perbedaan dan karakteristiknya. Ayat pertama adalah Q.s. al-Anbiyā’ [21]: 30:

أُولَئِكَ يَرَى الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا ۖ وَجَعَلْنَا
مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ

“Dan apakah orang-orang yang kafir tidak mengetahui bahwasanya langit dan bumi itu keduanya dahulu adalah suatu yang padu, kemudian Kami pisahkan antara keduanya. Dan dari air Kami jadikan segala sesuatu yang hidup. Maka mengapakah mereka tiada juga beriman?”

Dalam *Futūḥāt* Ibn ‘Arabī menafsirkan bahwa kemampuan atau kekuasaan tidak mempunyai hubungan kecuali dengan menciptakan atau mengadakan secara khusus itu lebih benar karakter dari hidup, yaitu panas dan basah pada badan, munculnya gambar dan bentuk dalam debu dan setiap badan. Maka muncullah langit dan bumi berpadu tidak terpisah. Kemudian Allah bertujuan untuk memisahkan keterpaduan ini untuk membedakan bentuknya dan asalnya adalah dari air dalam wujudnya. Dengan demikian Allah berfirman yang artinya “Dan kami jadikan dari air segala sesuatu yang hidup.” Karena hidup Allah berikan sifat bertasbih, maka Allah mengatur pertama karakter empat ini dengan aturan khusus; mengumpulkan panas dengan kekeringan dan

kegersangan, maka neraka yang luas dan masuk akal muncul ketentuannya dalam tubuh arsy yang menjadi garis edar paling ujung. Setiap badan berada pada tiga tempat; tempat kesatu yang dinamakan *ḥamlān* (Aries), tempat kedua, yaitu kelima dari tempat yang ditentukan dinamakan *asadan* (singa/Leo), tempat ketiga, yaitu kesembilan dari tempat-tempat dari garis edar ini; debu yang terbentang dan masuk akal, maka dinamakan yang pertama sapi atau banteng/Taurus (*thawr*), yang kedua dinamakan Virgo (*sunbulah*), dan ketiga dinamakan Capricorn (*jadhban*). Kemudian mengumpulkan panas dengan lembab menjadi udara yang kecil dan lebih jelas keputusannya dalam tiga tempat dalam garis edar paling ujung ini; dinamakan tempat yang pertama Gemini (*al-jawzā’*), yang kedua timbangan/Libra (*al-mīzān*) dan yang ketiga Aquarius (*al-dālī*). Kemudian mengumpulkan dingin dengan lembab menjadi air yang sederhana dan jelas keputusannya dalam tiga tempat dalam garis edar yang paling ujung. Dinamakan tempat yang pertama sebagai kepiting/Cancer (*al-sarṭān*), yang lain dinamakan kalajengking/Scorpio (*aqrab*) dan yang ketiga dinamakan Pisces (*al-ḥūt*). Inilah pembagian zodiak berjumlah dua belas bagian yang ditentukan ketentuannya berdasarkan bintang dua puluh delapan dan itu semua dengan ketentuannya Allah.

Ketika ditentukan pembuatannya dan menyusun serta menjalankannya maka tampak wujudnya berpadu. Kemudian Allah yang memisahkannya maka berpisahlah antara langit dan bumi seperti yang difirmankan oleh Allah. Maksudnya dibedakan antara satu dengan yang lainnya. Kemudian langit mengambil asap yang tinggi dan terjadilah dua elemen dasar yang terbentuk di antara langit dan bumi: elemen dasar yang pertama adalah air yang tersusun dari sesuatu yang dekat dengan sifat bumi, karenanya dingin dan basah dan tidak mempunyai kekuatan untuk naik

maka air itu menetap dalam bumi dengan mengisi kekeringan yang ada di bumi. Elemen dasar yang kedua adalah api berasal dari udara, sesuatu yang berada di dekat dengan karakter langit, karenanya sifatnya panas dan kering dan tidak mempunyai sifat alami untuk turun ke bumi. Dengan demikian api tetap berada di samping langit dari sifat panas dan keringnya. Apa yang terjadi antara api dan air menjadi elemen udara dari panas api dan basahnya air, maka tidak bisa mempertemukannya dengan api. Jika lebih berat basahnya maka akan mencegah api tersebut. Keduanya saling bertentangan karena mempunyai sifat dasar masing-masing dan itulah yang dinamakan dengan *al-hawā* atau keinginan ('Arabī, 2003).

Dalam ayat ini Ibn 'Arabī mengaitkan dengan bintang zodiak yang ada enam dengan rincian-rinciannya yang terbagi menjadi beberapa tempat dan menempati beberapa tempat. Ia juga menyebutkan nama-nama istilah zodiak tersebut, seperti Libra (*al-mīzān*), Pisces (*al-hūt*), *ḥamlān* (Aries), *asadan* (singa/Leo), Taurus (*thawr*), Virgo (*sunbulah*), Gemini (*al-jawzā*), Capricorn (*jadhban*), Aquarius (*al-dālī*), Cancer (*al-sarṭān*), Scorpio (*aqrab*). Meskipun demikian, sebelum menjelaskan nama-nama itu Ibn 'Arabī tetap mengatakan dalam konteks langit dan bumi bahwa berpadu dan asalnya dari air. Kemudian setelah bumi dan langit terpisah Allah mengatur sesuatu yang ada di dalamnya dengan menciptakan unsur seperti air dan api. Ibn 'Arabī menjelaskan asal usul dari kedua unsur tersebut dan kenapa mempunyai sifat yang berlawanan seperti air yang mempunyai karakter jatuh ke bawah karena diciptakan dekat dengan bumi sehingga mengisi segala kekosongan. Sedangkan api mempunyai karakter yang terus naik ke atas karena terbuat dari udara yang dekat dengan langit sehingga api akan selalu berkobar ke atas. Pada akhir penafsirannya ia menjelaskan bahwa sifat yang ada dalam air dan api yang berlawanan

itulah yang dinamakan dengan *al-hawā*' yaitu keinginan atau hasyrat.

Tidak seperti Ibn 'Arabī, dalam hal ini Al-Qushayrī memberikan penafsiran dengan mengawali keraguan orang kafir. Orang-orang kafir ragu akan dikembalikannya (dihidupkan kembali) para makhluk di Hari Kiamat dan Hari Kebangkitan. Lalu Allah membalas keraguan orang kafir tersebut dengan berkata: "Bukankah kalian sudah tahu siapa yang menciptakan langit dan bumi, mengangkat langit dan menghamparkan bumi. Jika melakukan seperti itu saja mudah bagi Allah apalagi hanya membangkitkan kembali setelah pemusnahan?". Lebih jauh lagi Al-Qushayrī menafsirkan pada ayat lanjutannya bahwa segala sesuatu makhluk apapun yang hidup itu terbuat dari air, maka setiap hewan itu asal reproduksinya dari *nutfah* (Al-Qushayrī, 2000).

Ketika melihat penafsiran Al-Qushayrī menunjukkan bahwa penafsiran simbolisnya tidak tercerabut dari teks zahimya. Tidak seperti Ibn 'Arabī, terbukti ia masih menyinggung masalah penciptaan langit dan bumi meskipun dalam konteks yang berbeda. konteks yang dibicarakan dalam penafsiran Al-Qushayrī lebih menunjukkan kekuasaan Allah dan kemampuan Allah untuk membangkitkan makhluk yang sudah mati di Hari Kiamat nanti. Hal tersebut dengan membandingkannya dengan penciptaan langit dan bumi yang begitu mudah bagi Allah. Meskipun banyak hal yang berbeda dengan penafsiran Ibn 'Arabī, namun ada satu hal yang sama bahwa yang dimaksud air dalam ayat selanjutnya adalah *nutfah* sebagai asal dari semua makhluk hidup.

Ayat kedua yang dipilih adalah Q.S. al-Sajdah [32]: 4:

اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ ۗ مَا لَكُمْ مِّنْ ذُنُوبٍ مِّنْ وَلِيِّ وَلَا شَفِيعٍ ۗ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ

“Allah lah yang menciptakan langit dan bumi dan apa yang ada di antara keduanya dalam enam masa, kemudian Dia bersemayam di atas 'Arsy. Tidak ada bagi kamu selain dari pada-Nya seorang penolongpun dan tidak (pula) seorang pemberi syafa'at. Maka apakah kamu tidak memperhatikan?”

Dalam karyanya *al-Futūḥāt al-Makiyyah*, Ibn ‘Arabī mengaitkan dengan puasa enam hari setelah bulan Ramadhan yang dihitung sebagai puasa satu tahun, Puasa Syawal. Selain berpuasa di hari-hari yang diharamkan yang ada enam; Hari Idul Fitri, Hari Penyembelihan (10 Zulhijjah), tiga Hari Tasyriq dan hari ke enam belas dari bulan Sya’ban. Pada hari di mana Allah menciptakan langit dan bumi selama enam hari juga menjadikan enam hari tersebut sebagai hari disunnahkan puasa. Karena Allah memberikan dua sifat pada enam hari yang ada dalam ayat tersebut; untuk penciptaan alam itu sendiri dan juga untuk hari puasa.

Makanya Aḥmad al-Sabṭī anak dari Khalifah Hārūn al-Rashīd berpuasa enam hari setiap jumat dan sibuk beribadah pada hari itu. Kemudian pada hari sabtunya memakan sisa makanan selama satu minggu. Itulah kenapa ia dinamakan sebagai al-Sabṭī. Ibn ‘Arabī menyatakan dalam kitabnya *al-Futūḥāt* bahwa ia pernah bertemu dengan al-Sabṭī ketika sedang melakukan tawaf pada hari jumat setelah shalat. Aku melakukan tawaf seperti biasa dan aku tidak mengetahui bahwa itu adalah al-Sabṭī. Aku juga mengingkari keadaannya sedang bertawaf, aku tidak melihatnya, ia berada di antara dua laki yang terlihat tidak bisa terpisah dari keduanya. Aku berkata bahwa tak diragukan lagi, ruh ini menjelma. Kemudian Ibn ‘Arabī memegang dan mengucapkan salam kepadanya. Ia berjalan kepadanya dan melakukan pembicaraan yang cukup penting. Ibn ‘Arabī menanyakan kepada al-Sabṭī, kenapa ia mengkhususkan beribadah pada hari Sabtu?. Ia menjawab karena pada hari itu Allah

mengawali menciptakan kita pada hari Ahad dan selesai pada hari Jumat. Saya gunakan enam hari tersebut dari Senin sampai dengan Jumat untuk beribadah dan pada hari Sabtu-nya digunakan untuk istirahat; memberikan hak kepada badan. Saya lakukan seperti ini setiap Minggu. Allah melihat ciptaan-Nya pada hari Sabtu dan meletakkan tangan-Nya pada tangan satunya dan berkata: “Aku adalah Raja untuk menampakkan kerajaanku”. Karena inilah dinamakan hari sabtu. Hari Sabtu digunakan untuk istirahat, namun bagi Allah tidak beristirahat setelah menciptakan makhluk-Nya. Istirahat bukan dari rasa kelelahan seperti yang dialami oleh kita tapi mempunyai tujuan tersendiri (‘Arabī, 1852).

Pada penafsiran ini Ibn ‘Arabī mengaitkan enam hari yang dalam ayat tersebut digunakan untuk konteks penciptaan langit dan bumi, dengan enam hari yang dilakukan untuk berpuasa syawal yang dalam hadis dijelaskan dianggap sebagai puasa penuh satu tahun sebagai pelengkap puasa Ramadan. Ibn ‘Arabī juga menceritakan pertemuannya dengan anak dari Khalifah Hārūn al-Rashīd yang bernama Aḥmad al-Sabṭī. Dalam pertemuannya tersebut membicarakan asal muasal hari Sabtu dan ternyata dalam keterangannya mempunyai korelasi dengan penciptaan alam bahwa Allah melihat ciptaannya ini pada hari Sabtu dan mengawali penciptaan dari hari ahad sampai dengan hari Jumat. Jika melihat penafsirannya yang demikian maka terlihat jika Ibn ‘Arabī cukup simbolis dalam menafsirkan dengan mengaitkan enam hari sebagai hari untuk berpuasa dan juga pertemuannya dengan al-Sabṭī yang ternyata mempunyai hubungan dengan penciptaan alam.

Penafsiran selanjutnya beralih pada Al-Qushayrī dalam kitabnya *Laṭā’if al-Ishārāt* bahwa maksud hari-hari dalam ayat tersebut bukanlah hari-hari pada umumnya, bukan termasuk syarat

makhluk dan bukan juga termasuk kebutuhan atau keharusan menciptakannya dalam suatu waktu, karena pada dasarnya waktu itu sendiri adalah makhluk selain waktu (karena yang dinamakan zaman itu terus-menerus dan tidak terikat dengan waktu dan tidak terputus olehnya). Sebagaimana makhluk tidak butuh yang namanya waktu begitu pula dengan waktu tidak butuh dengan waktu. Penafsiran selanjutnya terkait dengan ayat “*istawā ‘alā al-‘arsh*” bahwa yang dimaksud arsy dalam ayat tersebut adalah bersemayam di atas arsy namun tetap *qadīm* tanpa batas, bersemayam di atas arsy namun tidak boleh dekat dengan zat-Nya dan juga jauh, bersemayam di atas arsy namun sesuatu yang sangat rindu jika berpisah, itu ketika arsy itu hidup namun arsy benda mati dan apakah benda yang mati mempunyai keinginan atau kehendak? Bersemayam di atas arsy tetapi Allah tetap berkuasa tidak ada bandingannya dan satu tanpa ada batas (Al-Qushayrī, 2000).

Al-Qushayrī dalam menafsirkan tidak terlalu jauh dari makna zahir, ia masih membahas terkait dengan penciptaan namun hanya terfokus pada masalah harinya saja. Bahwa hari tersebut bukanlah hari dan penciptaan itu tidak terikat dengan waktu sebagaimana waktu tidak butuh waktu itu sendiri. Kemudian terkait dengan ayat “*istawā ‘alā al-‘arsh*” bahwa memang jika Allah bersemayam di atas arsy seperti teks ayat namun tetap saja hal itu tidak mempengaruhi akan keagungan dan keesaan Allah. Ia menyatakan bahwa seandainya arsy itu benda yang hidup dan mempunyai keinginan maka ketika berpisah dengan Allah akan sangat rindu.

Kesimpulan

Penafsiran Ibn ‘Arabī sangat simbolis yang maknanya jauh dari makna zahir serta sulit dipahami oleh orang awam. Hal ini karena memang Ibn ‘Arabī berasal dari aliran tafsir nazarī yang

sering kali mengaitkan teori tasawuf dengan ayat-ayat al-Qur’an. Berbeda dengan al-Qushayrī yang meksipun bernuansa simbolis, tapi masih bisa dipahami oleh orang awam. Terlihat jika al-Qushayrī berada pada tataran sufi moderat, hal ini tidak terlepas dari aliran tafsir ishārī yang lebih mengedepankan amaliyah dan olah jiwa agar meraih makna yang tersembunyi. Penelitian ini juga menguatkan bahwa tafsir sufi banyak bernuansa simbolis dan perlu bantuan metode takwil untuk memahaminya.

Daftar Pustaka

- ‘Abdurrahmān, K. (1986). *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawāiduhu*. Dār al-Nafā’is.
- ‘Arabī, I. (1852). *al-Futūḥāt al-Makiyyah*. Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah.
- ‘Arabī, I. (1981). *The Bezels of Wisdom*. Ibn ‘Arabī, The Bezels of Wisdom, terj. Ralph Austin (Ramsey, N.J.: Paulist Press.
- ‘Arabī, I. (2003). *Fuṣūṣ al-Hikam*. Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- ‘Arabī, M. I. (n.d.). *Tafsīr Ibn ‘Arabi*.
- Addas, C. (1993). *Quest for the Red Sulphur The Life of Ibn ‘Arabī*. The Islamic Text Society.
- Ahmadi, R. (2016). *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Ar-Ruzz Media.
- Aksan, S. M. (2018). Corak Epistemologi Mistis Neoplatonisme dalam Mistisisme Islam. *Intizar*, 24(2), 33–50. <https://doi.org/10.19109/intizar.v24i2.3101>
- Al-Dhahabi, M. H. (2000). *Tafsīr Wa al-Mufasssirūn*. Maktabah Wahabiyyah.
- Al-Ghazālī. (1999). *Jawāhir al-Qur’ān*. Dār al-Āfāq al-Jadilah.
- Al-Mu’ī, F. ‘Abd. (1993). *Muḥyī al-Dīn Ibn ‘Arabī Ḥayātuhu Madhabuhu Zuhduhu*. Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah.
- Al-Qushayrī. (2000). *Laṭā’if al-Ishārāt*. Idārah al-Turath.
- al-Qushayrī, A. al-Q. (2007). *Al-Qushayrī’s: Epistle on Sufism*. Garnet Publishing.
- Al-Qushayrī, A. al-Q. (1988). *Risālah al-Qushayriyyah*. Dār al-Sha’b.
- al-Ṣabūnī, M. ‘Alī. (2003). *al-Tibyān*. Dār al-Ihsān.
- al-Shāṭibī, A. I. (2004). *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-*

- Sharī’ah*. Dār al-Kutub al’Ilmiyyah.
- al-Taftāzānī, A. al-W. (1989). *al-Madkhal ilā al-Taṣawwuf al-Islāmī*. Dār al-Thaqāfah Linashr wa al-Tawzī’.
- al-Ṭūsī, A. N. al-S. (1960). *Al-Luma’*. Dār al-Kitāb al-Ḥadīthah.
- Arif, S. (2017). Ibn ‘Arabi and the Ambiguous Verses of the Quran: Beyond the Letter and Pure Reason. *DINIKA: Academic Journal of Islamic Studies*, 2(2).
- Atmosuwito, S. (2010). *Perihal Sastra dan Religiusitas dalam Sastra*. CV. Sinar Baru.
- Auliffe, J. D. M. (1988). Qur’anic Hermeneutic: The Views of al-Tabari and Ibn Kathir. In Andrew Rippin (Ed.), *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur’an*. Oxford University Press.
- Ayoub, M. (1984). *The Qur’an and Its Interpreters*. State University of New York Press.
- Bowering, G. (1980). *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam*. Walter De Gruyter.
- Chittick, W. C. (1989). *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi’s Metaphysics of Imagination*. Suny Press.
- Corbin, H. (1981). *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*. Princeton University Press.
- Ernst, C. W. (1985). *Words of the Ecstasy in Sufism*. State University of New York Press.
- Gadamer, H. G. (1976). *Truth and Method*. Crossroad Publishing Co.
- Hadi W.M., A. (2001). *Tasawuf yang Tertindas: Kajian Hermeneutik Terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri*. Paramadina.
- Hairul, M. A. (2017). *Mengkaji Tafsir Sufi karya Ibnu ‘Ajībah Kitab al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur’ān al-Majīd*. Tesis Jurusan Tafsir Fakultas Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.
- Haq, S. Z. (2016). *Dimensi Eksoteris dalam Tafsir Ishārī (Studi atas Metode Tafsīr al-Jilānī)*. Tesis Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.
- Hinderer, W. (1972). Theory, Conception and Interpretation of the Symbol. In Joseph Strelka (Ed.), *Perspectives in Literary Symbolism*. The Pennsylvania State University.
- Izutsu, T. (1979). “Ibn al-‘Arabī.” In *The Encyclopedia of Religion*. Luzac dan Brill.
- Khiyāthiyā, Q., & Nyīwandī, M. (2020). Mafhūm al-Ta’wīl Izdīkāh Naṣr al-Dīn Khusrū wa al-Allāmah Ṭabāṭabā’ī Durr Dū Kitāb Wajh al-Dīn wa Tafsīr al-Mīzān. *Comparative Theology*, 11(24), 41–54.
- Lewisohn, L. (1995). *Beyond Faith and Infidelity*. Curzon Press.
- Mufid, F. (2020). Kritik Epistemologis Tafsir Ishārī Ibn ‘Arabi. *Hermeneutik: Jurnal Ilmu Al Qur’an Dan Tafsir*, 14(01).
- Nasr, S. H. (1997). *Three Muslim Sages Avicenna-Suhrawardī-Ibn ‘Arabī* (3rd ed.). Caravan Books.
- Nurbakhsh, J. (1984). *Sufi Symbolism*. Khaniqahi-Nikmatullah Publications.
- Quasem, M. A. (1978). Al-Ghazali in Defence of Sufistic Interpretation. *Islamic Culture*, 1(3), 63–86.
- Qutaibah, I. (1963). *Al-Imamat wa al-Siyasah. I*.
- Rahman, F. (1966). Dream, Imagination, and ‘Ālam mithāl. In G.E. Frunebaum dan R. Caillois (Ed.), *The Dream and Human Societies*. University of California Press.
- Ricoeur, P. (2016). A Response by Paul Ricoeur. In John B. Thompson (Ed.), *Hermeneutics and the Human Science*. Cambridge University Press.
- Riyadi, A. K. (2016). *Arkeologi Tasawuf: Melacak Jejak Pemikiran Tasawuf dari Al-Muhasibi hingga Tasawuf Nusantara*. Mizan Pustaka.
- Sands, K. Z. (2006). *Sufi Commentaries on the Qur’ān in Classical Islam*. Routledge.
- Wahyudi. (2017). *a’wil Sufi Al-Ghazali dan Ibn ‘Arabi Terhadap Ayat-ayat Al-Qur’an (Studi Komparatif)*. Tesis Sekolah Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya.
- Yaapar, M. S. (1992). Ziarah ke Timur: Ta’wil sebagai Bentuk Hermeneutika Islam. *Jurnal Ulumul Qur’an*, III(3), 4–10.
- Zamir, S. R. (2011). Tafsir al-Qur’ān bi’l Qur’ān: The Hermeneutics of Imitation and Adab in Ibn ‘Arabi’s Interpretation of the Qur’ān. *Islamic Studies*, 50(1), 05–23.
- Zayd, N. Hāmid A. (2014). *Ishkāliyāt al-Qira’ah wa Āllyāt al-Ta’wīl*. al-Markaz al-Thaqafi.