

TAFSIR SUFISTIK SYAIKH AHMAD AL-ALAWI
LUBĀB AL-ILM FĪ SURĀH AL-NAJM
DALAM PRESPEKTIF EPISTEMOLOGI

TESIS

Diajukan untuk memenuhi Tugas Akhir Guna memperoleh gelar sarjana Strata
dua (S-2) dalam Ilmu al-Quran dan Tafsir



Oleh:
Muhammad Faisal Hanafi
NIM. F02516116

ILMU ALQURAN DAN TAFSIR
PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL
SURABAYA
2018

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini saya:

Nama : Muhammad Faisal Hanafi

NIM : F02516116

Program : Magister (S-2)

Institusi : Program Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya

dengan sungguh-sungguh menyatakan bahwa TESIS ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian atau karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Surabaya, 23 Juli 2015

Saya yang menyatakan,



Muhammad Faisal Hanafi

PERSETUJUAN PEMBIMBING TESIS

Tesis yang disusun oleh Muhammad Faisal Hanafi ini
diperiksa dan disetujui untuk di-*munaqasah*-kan

Surabaya, 6 Juli 2015
Pembimbing



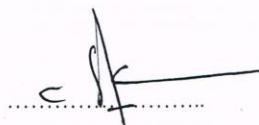
Dr. H. Masruhan, M.Ag
NIP.195904041988031003

PERSETUJUAN TIM PENGUJI

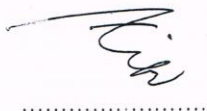
Tesis oleh Muhammad Faisal Hanafi ini telah diujiakan
pada tanggal 19 Juli 2018

Tim penguji:

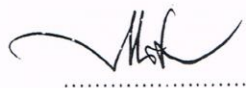
1. Prof. Dr. H. Idri, M.Ag (Ketua Penguji)



2. Dr. H. Khotib, M.Ag (Penguji Utama)



3. Dr. H. Masruhan, M. Ag (Penguji/Pembimbing)



Surabaya, 25 Juli 2018

Direktur



Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag

NIP. 196004121994031001



KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA
PERPUSTAKAAN

Jl. Jend. A. Yani 117 Surabaya 60237 Telp. 031-8431972 Fax.031-8413300
E-Mail: perpus@uinsby.ac.id

LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI
KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

Sebagai sivitas akademika UIN Sunan Ampel Surabaya, yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : Muhammad Faisal Hanafi
NIM : F12516116
Fakultas/Jurusan : Ushuluddin/Ilmu al Qur'an dan Tafsir
E-mail address : muhammadfaisalhanafi7@gmail.com

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif atas karya ilmiah :

☐ Sekripsi ☐ Tesis ☐ Desertasi ☐ Lain-lain

(.....Tesis.....)

yang berjudul :

TAFSIR SUFISTIK SYAIKH AHMAD AL-ALAWI *LUBĀB AL-‘ILM FĪ SŪRAH AL-NAJM* DALAM PRESPEKTIF EPISTEMOLOGI

beserta perangkat yang diperlukan (bila ada). Dengan Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif ini Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya berhak menyimpan, mengalih-media/format-kan, mengelolanya dalam bentuk pangkalan data (database), mendistribusikannya, dan menampilkan/mempublikasikannya di Internet atau media lain secara **fulltext** untuk kepentingan akademis tanpa perlu meminta ijin dari saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan atau penerbit yang bersangkutan.

Saya bersedia untuk menanggung secara pribadi, tanpa melibatkan pihak Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, segala bentuk tuntutan hukum yang timbul atas pelanggaran Hak Cipta dalam karya ilmiah saya ini.

Demikian pernyataan ini yang saya buat dengan sebenarnya.

Surabaya,

Penulis

(Muhammad Faisal Hanafi)
nama terang dan tanda tangan

ABSTRAK

Muhammad Faisal Hanafi, "Tafsir Sufistik Syaikh Ahmad al-Alawi *Lubāb al-Ilm fī Sūrah al-Najm* Dalam Prespektif Epistemologi

Ahmad al-Alawi merupakan tokoh sufi yang berpengaruh terhadap pembaharuan spiritual dalam idiom sufisme, dirinya juga berhasil menciptakan ikatan keagamaan yang kuat dengan para murid dan *zāwiyah* di wilayah Afrika Timur, Yaman, bahkan Eropa. Di antara karya tafsirnya ada yang berjudul *Lubāb al-‘Ilm Tafsīr Sūrah wa al-Najm*, yang ditulis dengan kecenderungan sufi ishari, sebagaimana ia jelaskan dalam mukadimahnyanya. Hal tersebut membuat peneliti tertarik untuk mengkaji lebih jauh atas tafsir corak sufinya, mengingat tafsir sufi sangat langka keberadaannya, dan sesuai dengan pernyataan dimukadimah tafsirnya, peneliti hendak menilai validitas tafsir sufinya, mengingat adanya tuduhan terhadap tafsir-tafsir sufi yang di anggap telah menyimpang.

Tujuan dari penelitian ini, ialah memperoleh gambaran terkait karakteristik tafsir sufi Ahmad al-Alawi, dan juga mendapatkan gambaran jelas tentang nilai validitas tafsir sufi al-Alawi. Penelitian ini termasuk dalam kajian kepuustakaan (*library research*). Bahan primer penelitian ini ialah tafsir karya al-Alawi yang berjudul *Lubāb al-‘Ilm Tafsīr Sūrah wa al-Najm*. Bahan sekunder dari penelitian ini yakni literatur yang berkaitan dengan karya al-Alawi yang lain, ilmu tasawuf, *‘ulūm al-Qur’ān*, dll. Adapun teknik pengumpulan data yang digunakan adalah studi dokumen, kemudian dilakukan pengolahan data, setelah itu barulah dilakukan analisis data menggunakan *content analysis* guna menemukan, mengidentifikasi, mengolah dan menganalisis bahan penelitian untuk memahami makna, signifikansi dan relevansinya.

Tafsir sufi al-Alawi merupakan refleksi kejiwaan dan memiliki orientasi ketuhanan, sehingga apa yang ditafsirkan selalu dikaitkan dengan ketuhanan, tepatnya menguraikan relasi *makhḷūq* dan *Khālīq*. Hal itu terlihat ketika ia menguraikan surah al-Najm ayat 13-17. Alhasil penafsiran sufistik Ahmad al-Alawi, termasuk dalam tafsir sufi *fayḍī*. Hal itu terlihat dari penafsirannya yang mengharmoniskan makna zahir ayat dengan makna batin, dengan demikian penafsiran sufistiknya tidaklah keluar dari makna zahir ayat. Demikian penafsiran sufistiknya apabila ditinjau dari teori validitas tafsir sufistik yang dikemukakan oleh al-Dhahabī adalah valid atau dapat diterima.

Adapun sufi dalam tafsir al-Quran juga memiliki epistemologi sendiri yang memberikan sikap legal dalam tafsir. Seperti jika di ukur dengan teori uji kebenaran yang disebut pragmatisme, yakni hasil tafsir di anggap benar jika secara empiris mampu memberikan solusi untuk masalah kemanusiaan. Disini tampak bahwa tafsir sufi al-Alawi mampu memberikan solusi pada konflik keruhanian atau spritual, yakni persoalan yang ada dalam diri manusia, karena apabila melihat materi manusia yang terdiri dari jasmani dan rohani, hal ini tidak akan pernah dapat dipisahkan.

DAFTAR ISI

SAMPUL DALAM.....	i
PERNYATAAN KEASLIAN	ii
PERSETUJUAN PEMBIMBING	iii
PENGESAHAN TIM PENGUJI	iv
PEDOMAN TRANSLITERASI.....	v
ABSTRAK.....	vii
UCAPAN TERIMA KASIH.....	viii
DAFTAR ISI.....	x
BAB I	
PENDAHULUAN	
A. Latar belakang	1
B. Identifikasi dan Batasan Masalah.....	8
C. Rumusan Masalah.....	9
D. Kerangka Teori	9
E. Penelitian terdahulu.....	12
F. Tujuan Penelitian.....	15
G. Metode penelitian	15
H. Sistematika pembahasan.....	19
BAB II	
DISKURSUS EPISTEMOLOGI TAFSIR SUFI	
A. Corak Sufistik dalam Penafsiran al-Quran	21
1. Historisitas Tafsir Sufi	21
2. Kategorisasi Tafsir Corak Sufi	25
3. Pro dan Kontra Tafsir Sufi	28
B. Tafsir Sufi dalam Prespektif Epistemologi	31
1. Sumber Pengetahuan	32
2. Metode Pengungkapan Tafsir Sufi	36
3. Validitas Tafsir Sufi.....	39

AHMAD AL-ALAWI DAN KITAB TAFSIRNYA

BAB IV

BAB V

Daftar Pustaka

PENDAHULUAN

Sejak diturunkannya al-Qur'an Nabi Muhammad Saw. ialah orang pertama yang menafsirkan al-Qur'an. Pada masa itu ia satu-satunya yang menjadi rujukan ketika ada persoalan mengenai maksud dari ayat al-Qur'an.¹ Hingga kemudian perkembangan tafsir yang terus berlanjut sampai masa sekarang, menunjukkan perhatian ulama terhadap tafsir, seiring dengan kebutuhan umat begitu besar. Sehingga pada gilirannya, tafsir al-Qur'an dan tentu saja para penafsirnya sebagai "juru bicara Tuhan" semakin berkembang ke arah yang lebih luas dan lebih baik.

¹ Khālīd Ibn Abdul ‘Azīz al-Bātaly, *Al-Tafsir al-Nabawi*, (Riyadh: Kanūz Isbilyah, 1431), 30.

[illegible]

Al-Dhahabi membagi corak tafsir sufi menjadi dua macam, yaitu tafsir sufi *al-nadhari*, dan tafsir sufi *al-ishari*. Kedua corak ini memiliki karakteristik tersendiri.¹⁵ Al-Farmawi juga berpendapat sama bahwa tafsir yang menggunakan corak ini ada dua macam, pertama diartikan sebagai model penafsiran yang menekankan pemaknaan kata dengan melihat makna

¹⁵ Muhammad Husain Al-Dzahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, (Beirut: Dar al-Hadith, 2005), 352.

Corak tafsir al-nadhari (bāṭinī) pada perkembangannya muncul dari kalangan penganut tasawuf teoritis yang didasarkan atas hasil pembahasan dan studi, serta mencoba meneliti dan mengkaji al-Qur'an berdasarkan teori-teori madzhab dan untuk melegitimasi terhadap kebenaran ajaran-ajaran mereka. Corak yang muncul seperti ini tampak dipaksakan dan dapat dilihat sebagai sesuatu yang subjektif karena hanya menggunakan pendekatan batin semata, serta cenderung mengabaikan makna tekstualnya. Adapun corak tafsir sufi al-ishari, lebih banyak berkembang dari para penganut tasawuf praktis. Kemunculan corak penafsiran seperti ini, menurut al-Dzahabi, telah ada sejak zaman Rasulullah saw. dan shahabat.¹⁷

Lebih jauh al-Dzahabi menjelaskan tentang perkembangan dan keberadaan tafsir sufi al-ishari, menurutnya tidak terdengar ada seorang yang mengarang kitab tertentu tentang tafsir sufi teoritis yang menafsirkan ayat demi ayat dalam al-Qur'an seperti dalam tafsir al-ishari. Yang ditemukan adalah keterangan-keterangan yang terpencar-pencar yang termuat dalam penafsiran yang disandarkan kepada Ibn 'Arabi dalam kitab Al-Futuhat al-

¹⁷ Muhammad Husain Al-Dzahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, 353.

Tradisi penafsiran esotorik terus berlanjut hingga sekarang. Baru-baru ini tafsir esotorik yang banyak dikenal ialah al-Miẓān karya al-Thabāthabā'ī. Ditemukan lagi tafsir-tafsir monumental, seperti karya Sulthān 'Alī Syāh (w. 1900), Syaikh Aḥmad al-Alawī w. 1934 M²⁰ (tokoh yang akan diteliti lebih jauh dalam penelitian ini). Sosok sufi-penyair Aljazair abad 20-an yang tidak banyak dikenal kalangan akademik. Oleh Emile Dermenghem al-Alawī disebut sebagai salah satu syaikh sufi ternama di zamanya.

Al-Alawi merupakan tokoh sufi yang berhasil menciptakan ikatan keagamaan yang kuat dengan para murid dan *zāwiyah* diseluruh Maghribi, Masyriq, Afrika Timur, Yaman, dan bahkan Eropa. Perjalanan hidupnya adalah kisah tentang pembaharuan spiritual yang luar biasa dalam idiom

¹⁹ Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin Al-Quran*, (Jakarta: Erlangga, 2010), 90.

[illegible]

B. Identifikasi dan Batasan Masalah

- Relevansi ajaran tasawuf Ahmad al-Alawi terhadap metode tafsir *Lubāb al-Ilm fī Sūrah wa al-Najm*.
- Bentuk tafsir Ahmad al-Alawi dalam kitabnya *Lubāb al-Ilm fī Sūrah wa al-Najm*.
- Metode tafsir *Lubāb al-Ilm fī Sūrah wa al-Najm*, karya Ahmad al-Alawi.
- Sumber penafsiran kitab *Lubāb al-Ilm fī Sūrah wa al-Najm*.

- Karakteristik tafsir sufi Ahmad al-Alawi dalam *Lubāb al-Ilm fī Sūrah wa al-Najm*.
- Validitas tafsir Ahmad al-Alawi dalam kitab *Lubāb al-Ilm fī Sūrah wa al-Najm*.

Berdasarkan batasan masalah di atas, maka rumusan masalah dalam penelitian ini ialah:

- #### D. Kerangka Teori

[illegible]

pengetahuan itu ada, sumber pengetahuan, metode pengetahuan dan validitas pengetahuan.²⁴

Salah satu model penalaran yang dikenal dalam tradisi keilmuan Islam, disamping bayani dan burhani, adalah 'irfani. Epistemologi sufi atau yang dikenal sebagai epistemologi 'irfani ini dikembangkan dan digunakan dalam masyarakat sufi, berbeda dengan epistemologi burhani yang dikembangkan oleh para filosof atau epistemologi bayani yang dikembangkan dan digunakan dalam keilmuan-keilmuan Islam pada umumnya.²⁵

Pengetahuan ‘irfani bukan didasarkan atas teks seperti bayani, juga tidak atas kekuatan rasional seperti burhani akan tetapi *kashf*, tersingkapnya rahasia-rahasia realitas oleh Tuhan. Oleh karenanya, pengetahuan ‘irfani tidak diperoleh berdasarkan analisa teks atau keruntutan logika, namun sebenarnya pengetahuan itu secara langsung dari Tuhan. Adapun epistemologi tafsir sufi –berkaitan dengan penelitian ini- merupakan suatu usaha untuk mengungkap pertanyaan-pertanyaan mendasar akan teori ilmu pengetahuan tentang tafsir sufi. Bagaimana sebuah karya tafsir yang bercorak sufistik dapat diuji kebenarannya berdasarkan norma epistemik. Diantaranya ialah dengan terlebih dahulu mengetahui sumber penafsiran, metode penafsiran, karakteristik penafsiran, dan lain-lain.

²⁴ Jujun S Suriasumantri, *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer*, (Jakarta:Pustaka Sinar Harapan, 1994), 105.

²⁵ A Khudori Soleh, *Filsafat Islam: Dari Klasik Hingga Kontemporer*, (Yogyakarta : Ar-Ruzz Media), 253.

Tafsir sufistik Ahmad al-Alawi dalam menafsirkan memang tidak didasarkan atas objek eksternal atau runtutan logis, melainkan dari diri penafsir itu sendiri, tepatnya dari realitas kesadaran diri yang dalam bahasa tasawuf disebut *kashf*. Namun setidaknya validitas pengetahuan dari tafsir sufi Ahmad al-Alawi dapat diuji berdasarkan tiga uji kebenaran diantaranya, korespondensi, koherensi, dan pragmatik.

[illegible]

Berikutnya ialah tesis Muhammad Syarifah yang berjudul “Nilai Sufistik dalam Surah Al-Fātiḥah : Kajian Kritis atas Tafsir al-Jilani Karya Shaikh ‘Abd al-Qadir al-Jilani”. Penelitian tersebut mendeskripsikan narasi penafsiran ‘Abd al-Qadir al-Jilani pada Surah al-Fātiḥah di kitab Tafsir al-Jilani yang dinisbatkan sebagai karyanya. Narasi tersebut kemudian dikaji

[illegible]

untuk mendapatkan nilai-nilai sufistik yang ada di dalamnya dan bagaimana implikasinya terhadap praktik dan pemahaman tasawufnya.³¹

Adapun metode dan pendekatan yang sama dengan penelitian ini ialah tesis yang ditulis oleh Mahasiswa pasca sarjana UIN Jakarta bernama Muhammad Zainal Muttaqin. Tesisnya yang berjudul “Corak Tafsir Sufistik (Studi Analisis atas Tafsir *Rūḥ al-Bayān* Karya Ismā’īl Haqqi)”. Didalamnya selain menggambarkan karakteristik tafsir sufi al-Bursawī, juga menguji validitas interpretasi sufistik al-Bursawī yang terdapat dalam tafsirnya.³²

F. Tujuan Penelitian

Sebagaimana yang tertuang pada rumusan masalah sebelumnya, maka tujuan yang hendak di raih dari penelitian ini ialah:

- Mendapatkan gambaran terkait karakteristik tafsir sufi Ahmad al-Alawi.
- Mendapatkan gambaran yang jelas tentang nilai validitas tafsir sufistik al-Alawi terhadap penafsirannya dalam kitab *Lubāb al-Ilm fī Sūrah wa al-Najm*.

G. Metode Penelitian

Sebagai suatu analisis yang memfokuskan pada corak serta validitas penafsiran sufistik al-Alawi, maka penelitian ini akan memberlakukan prosedur serta alur penelitian sebagai berikut:

³¹ Muhammad Syarifah, *Nilai Sufistik dalam Surah Al-Fāṭīhah : Kajian Kritis atas Tafsir al-Jilani Karya Shaikh ‘Abd al-Qadir al-Jilani* (Tesis) (Surabaya: UIN. Sunan Ampel, 2017)

³² Muhammad Zainal Muttaqin, *Corak Tafsir Sufistik (Studi Analisis atas Tafsir Rūh al-Bayān Karya Ismā'īl Haqqi)*, Tesis, (Jakarta: UIN. Syarif Hidayatullah, 2015).

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini menggunakan metode penelitian kualitatif yaitu prosedur penelitian yang menghasilkan data deskriptif beberapa kata-kata tertulis atau lisan dari suatu objek yang dapat diamati dan diteliti.³³ Di samping itu, penelitian ini juga menggunakan jenis penelitian *library research* (penelitian perpustakaan), dengan mengumpulkan data dan informasi dari data-data tertulis baik berupa literatur berbahasa arab maupun literatur berbahasa indonesia yang mempunyai relevansi dengan penelitian. Karena penelitian ini termasuk ke dalam kajian tokoh –dalam hal ini Ahmad al-Alawi, maka akan digunakan dua metode secara bersamaan. Pertama, biografis, yaitu menjelaskan penelitian tentang kehidupan, lingkungan serta sosio-kultural yang melatar belakangi tokoh tersebut. Kedua Taksonomis. Penelitian tentang gagasan dan pemikiran dalam karya-karya al-Alawi, khususnya kitab tafsir yang sudah di tulisnnya.

2. Sumber Data

Untuk mendukung tercapainya data penelitian di atas, pilihan akan akurasi literatur sangat mendukung untuk memperoleh validitas dan kualitas data. Karenanya, bahan yang dijadikan sumber data penelitian ini ialah:

a. Bahan Primer

³³ Lexy J. Moleing, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2002), 3.

5. Teknik Analisis Data

³⁴ Burhan Bungin, *Metode Penelitian Kualitatif: Aktualisasi Metode ke arah Ragam Varian Kontemporer*, (Jakarta: RajaGrafindo, 2007), 203.

H. Sistmatika Pembahasan

Untuk mempermudah dalam memberikan pemahaman dan gambaran yang utuh dan jelas tentang isi penelitian ini, pembahasan dalam tesis ini terdiri dari lima bab dengan sistematika penulisan sebagai berikut:

Bab pertama adalah pendahuluan yang merupakan pertanggungjawaban metodologis penelitian, terdiri atas latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, kegunaan penelitian, telaah pustaka untuk mengetahui penelitian-penelitian terkait yang sudah ada sebelumnya, sekaligus untuk menunjukkan orisinalitas penelitian yang penulis lakukan; selanjutnya yaitu kerangka teori sebagai pijakan dasar dalam penelitian ini; setelah itu diuraikan metodologi penelitian ini mulai dari model dan jenis penelitian, sumber penelitian dan prosedur pengumpulan, pengolahan dan analisis data; bab ini kemudian diakhiri dengan paparan tentang sistematika pembahasan.

Bab Kedua pada bab ini, berbicara teori epistemologi tafsir sufi. Pembahasan dimuali dari definisi tafsir sufi, sejarah tafsir sufi, kemudian kategorisasi tafsir sufi dan perdebatan ulama tentang tafsir sufi. Setelah itu baru dijelaskan bagaimana epistemologi tafsir sufi termasuk didalamnya membahas validitas penafsiran sufistik. Hal ini dilakukan sebelum melangkah kepada analisa corak penafsiran dan validitas penafsiran sufistik Ahmad al-Alawi.

Bab Ketiga. Bab ini mengulas tentang Ahmad al-Alawi dan karya tafsirnya. Pembahasan ini dibagi dalam beberapa poin, yaitu biografi yang

meliputi riwayat hidup, ajaran tasawufnya, dan karya-karya syaikh ahmad al-Alawi. Setelah itu dilakukan kajian secara umum tentang kitab *Lubāb al-Ilm fī Sūrah wa al-Najm* berupa tinjauan umum karakteristik tafsir serta penyajian tafsirnya yang belum banyak diteliti.

Bab Keempat. Bab ini merupakan kajian pokok dalam penelitian ini, yang berisi tentang gambaran tafsir sufistik *Lubāb al-Ilm fī Sūrah wa al-Najm*. Selain itu berupa analisis tentang validitas penafsiran sufistik syaikh Ahmad al-Alawi dengan menggunakan pendekatan teori epistemologi, serta teori validitas tafsir sufistik yang dikemukakan oleh al-Dhahabī.

Bab Keenam. Bab ini merupakan bab penutup yang berisi tentang kesimpulan yang menyajikan hasil atau jawaban atas pertanyaan dalam penelitian ini. Dalam bab ini peneliti juga mengemukakan beberapa saran serta kontribusi penelitian.

1. Historisitas Tafsir Sufi

Pola hidup yang sederhana, menjauh dari cinta dunia dan terus ingin lebih semakin dekat dengan Allah telah dilakukan ulama generasi

² Ibn Taymiyah, *Fiqh al-Tasawwuf*, (Beirut: Dār al-Fikr al-‘Arabi, 1993), 11.

Pada masa ini tasawuf telah mengalami percampuran dengan filsafat dan kalam, sehingga muncullah apa yang dikenal dengan tasawuf nadzari dan tasawuf ‘amali. Tasawuf nadzari yaitu yang menjadikan tasawuf sebagai kajian dan pembahasan. Adapun tasawuf *amali* dibangun atas praktik-praktik zuhud taat kepada Allah swt. Dari situlah mulai tidak adanya kemurnian dalam tasawuf, termasuk orang-orang yang bukan ahlinya mencoba mempelajari tasawuf dengan dasar ilmu yang dianutnya. Sehingga hal tersebut sangat berpengaruh pada bidang keilmuan lain seperti fikih, hadis, dan tafsir. ⁴

Adapun tafsir corak sufi, menurut Abdul Mustaqim ditengarai muncul pada abad pertengahan sekitar abad III H, yaitu ketika peradapan Islam memimpin dunia. Hal ini ditandai dengan bergesernya tafsir bi al-Ma'thur menjadi tafsir bi al-Ra'yi. Dimana penggunaan rasio semakin

³ Lenni Lestasari, *Epistemologi Corak Tafsir Sufi*, Jurnal Syahadah, Vol. 2, No. 1, April 2014, 10

⁴ Ali Yafie, *Syari'ah, Thariqah, Haqiqah, dan Ma'rifah*, dalam Budi Munawar Rachman (e.d), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*. (Jakarta: Paramadina, 1995) 181.

Selain itu, kemunculan tafsir sufi ini juga tidak lepas dari situasi dan kondisi yang melatarbelakangi corak dan gerakan tasawuf itu sendiri. Sebagaimana yang diungkapkan Iqbal dalam *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, bahwa tasawuf merupakan sebuah protes bisu melawan kekuatan politik aristokrasi, ketidakadilan sosial, dogma-dogma agama yang cenderung formal dan kering. Disinalah para sufi dianggap telah berhasil menyelamatkan warisan spiritual Islam. Lebih dari itu para sufi juga telah memberikan warna baru bagi khazanah penafsiran al-Quran ketika mereka mampu menunjukkan orisinalitas tasawuf sebagai ajaran Islam.⁶

Lebih jauh bila melihat kebelakang penafsiran dengan melihat isyarat yang ada didalam ayat al-Quran sudah ada sejak masa Nabi Muhammad saw. Seperti ketika para sahabat mendengar ayat pertama dari surat al-Nasr ayat 1 yang bunyinya:

إذا جاء نصر الله والفتح

Apabila telah datang pertolongan Allah dan kemenangan”.

⁵ Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir al-Quran: Studi Aliran-aliran dari Periode Klasik, Pertengahan, Hingga Modern-Kontemporer*, (Yogyakarta: Adab Pres, 2012), 10.

⁶ Ignaz Goldzhier, *Mazhab Tafsir: Dari Klasik Hingga Modern*, (Yogyakarta: Elsaq Perss, 2010), 220

[illegible]

Dengan demikian pengetahuan irfani setidaknya diperoleh melalui tiga tahapan, (1) persiapan, (2) penerimaan, (3) pengungkapan, dengan lisan atau tulisan. Dimulai dari tahapan pertama, persiapan. Untuk bisa menerima limpahan pengetahuan (*kasyf*), seseorang harus menempuh jenjang-jenjang kehidupan spiritual. Setidaknya, ada tujuh, tahapan yang harus di amalkan, yaitu bermula dari (1) Taubat meninggalkan segala perbuatan yang kurang baik disertai penyesalan yang mendalam untuk kemudian menggantinya dengan perbuatan-perbuatan baru yang terpuji. Perilaku taubat ini sendiri terdiri atas beberapa tingkatan pertama, taubat dari perbuatan dosa dan makanan haram, kemudian taubat dari ghaflah (lalai mengingat Tuhan), dan puncaknya taubat dari klaim bahwa dirinya telah melakukan taubat. (2) Wara', menjauhkan diri dari segala sesuatu yang tidak jelas statusnya(subhat). Dalam tasawuf, wara' ini terdiri atas dua tingkatan,

[illegible]

[illegible]

Dengan demikian pengetahuan irfan tidak diperoleh berdasarkan rasio, akan tetapi menggunakan kesadaran intuitif dan spritual. Oleh karenanya pengetahuan yang dihasilkannya adalah pengetahuan yang *sui generis*, pengetahuan yang paling dasar dan sederhana. Pengetahuan

[illegible]

1. Pengetahuan tak terkatakan

a. Pengetahuan irfan yang disampaikan oleh pelaku sendiri.

c. Pengetahuan irfan yang disampaikan orang ketiga tapi dari tradisi yang berbeda (orang Islam menyampaikan pengalaman dan pengetahuan irfan tokoh non muslim atau sebaliknya).³⁵

³⁴ A Khudori Soleh, *Filsafat Islam: Dari Klasik Hingga Kontenpoer*, 259

[illegible]

marjan”. Dalam hal ini, Ali dan Fatimah dinisbahkan pada dua lautan, Muhamad saw dinisbahkan pada batas (barzah), sedang Hasan dan husain dinisbahkan pada mutiara dan marjan.³⁶

hati (hati nurani); bukan didasarkan pada adanya hubungan keserupaan, tetapi keserupaan hubungan.³⁷

Pemahaman dalam teori ini bila dikaitkan dengan tafsir al-Quran, akan sangat mendukung pemahaman yang mengatakan bahwa hasil dari tafsir al-Quran adalah bersifat relatif dan tentatif. Tentunya paham seperti ini sangat sulit diterima bagi kelompok yang lebih menerima hasil tafsir sebagai suatu kebenaran yang mutlak, yang tidak boleh berubah, apalagi mengikuti perkembangan zaman.⁴³

⁴² Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, 83

[illegible]

apalagi mengingkari pengertian objektivitas penafsiran sufi semata karena tidak memiliki objek luar.⁴⁴

Adapun menyikapi terjadinya penyimpangan yang banyak terjadi di kalangan –sufi *al-Nadhari* (Shi’ah baṭiniyah)- para ulama mengemukakan validitas tafsir esoterik (penafsiran yang menggunakan makna batin ayat). Setidaknya mencakup empat aspek, diantaranya:

- a. Tidak menafikan makna lahir dari ayat al-Qur'an.
- b. Penafsiran itu diperkuat oleh dalil syara' yang lain.
- c. Penafsiran itu tidak bertentangan dengan dalil syara' atau rasio.
- d. Penafsirannya tidak mengakui bahwa hanya penafsirannya (batin) itulah yang dikehendaki Allah, bukan pengertian tekstualnya. Sebaliknya, ia harus mengakui pengertian tekstual dari ayat.⁴⁵

Selain keempat persyaratan di atas, al-Shabuni menambah tiga persyaratan lagi, yaitu:

- a. Makna esoterik tidak bertentangan dengan makna eksoteriknya.
- b. Penakwilnya tidak melampaui konteks kata
- c. Tidak mengacaukan pemahaman orang awam.⁴⁶

⁴⁴ A Khudori Soleh, *Filsafat Islam: Dari Klasik Hingga Kontenpoer*, 259

⁴⁵ Muhammad Husain Al-Dzahaby, *al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, 377.

⁴⁶ Rosihan Anwar, *Menelusuri Ruang Batin Al-Quran*, (Jakarta: Erlangga, 2010), 168

Nama lengkapnya adalah Abū al-Abbās Aḥmad ibn Mustafā al-Alawī. Seorang sufi-penyair Aljazair yang hidup di abad 20. Oleh Emile Dermenghem, seorang Orientalis Prancis, al-Alawi disebut sebagai “salah satu syaikh sufi kenamaan zaman kita”. Meskipun berlatar belakang keluarga sederhana dan tidak lama menecap pendidikan formal, al-Alawi berhasil menciptakan ikatan keagamaan yang kuat dengan para murid dan *zāwiyah* diseluruh Maghribi, Masyriq, Afrika Timur, Yaman, dan bahkan Eropa. Perjalanan hidupnya adalah sebuah kisah tentang pembaharuan spiritual yang luar biasa dalam idiom sufisme di suatu zaman ketika kaum sufi dan sufisme terancam oleh gerakan pembaharuan salafiyah.¹

¹ Julia Clancy-Smith, dalam *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Vol 6, terj. Eva Y. N., dkk. (Bandung, 2002: Mizan), 96.

[illegible]

Hubungan pertamanya dengan sufisme formal terjadi pada tahun 1880-an. Ketertarikannya kepada salah seorang guru tarikat 'Isāwī⁵ yang

³ Keadaan keluarganya, tidak diragukan lagi lebih baik sebelum itu. Kakek buyutnya, yaitu Ahmad, dikatakan dalam sebuah sajak abad ke 19 awal sebagai salah seorang yang terpandang di Motaganem, karena keshalehannya dan pengetahuannya di bidang hukum Islam.

⁴ Martin Lings, *A Sufi Saint of the Twentieth Century: Shaikh Ahmad al-Alawi (His Spiritual Heritage and Legacy)*, terj. Abdul Hadi, (Bandung: Mizan, 1989), 46.

⁵ Di dalam tarikat 'Isāwī, dalam cabang-cabang tertentunya, terdapat praktek memakan api, menyihir ular dan lain-lain. Asal usul praktek ini berasal dari pendirinya Muhammad Ibn Isa (wafat pada tahun 1523). Setelah menimbulkan kecemburuan Sultan Meknes, dia diperintahkan meninggalkan kota bersama muridnya-muridnya. Mereka tak memiliki bekal, dan segeralah mereka kelaparan, sehingga mereka meminta gurunya untuk memberi mereka makanan melalui karamahnya. Gurunya mengatakan bahwa mereka boleh saja memakan

apa saja yang ditemukan di jalan. Hingga tak yang bisa dimakan kecuali kerikil, ular, dan kalajengking, merekapun memakannya sampai kenyang dan tanpa menimbulkan rasa sakit. Lihat Martin Lings, *A Sufi Saint of the Twentieth Century: Shaikh Ahmad al-Alawi (His Spiritual Heritage and Legacy)*, 47.

⁶ Tarikat berasal dari kata *ṭarīqah* yang artinya jalan yang harus ditempuh oleh seorang calon sufi agar ia berada sedekat mungkin dengan Allah. Sedangkan tiap tarīqah mempunyai syaikh, upacara ritual, dan bentuk zikir sendiri. Tarikat dapat pula digambarkan sebagai jalan yang berpangkal dari syari'at sebab jalan utama disebut syar', sedangkan anak jalan disebut ṭariq. Kata turunan ini menunjukkan bahwa menurut anggapan para sufi, pendidikan mistik merupakan cabang dari jalan utama yang terdiri dari hukum ilahi, tempat berpijak bagi setiap muslim. (Rasihon Anwar, Mukhtar Solihin, *Ilmu Tasawuf*, (Bandung Pustaka Setia 2004), 165.

⁷ Julia Clancy-Smith, dalam *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Vol 6, 96.

[illegible]

Di Oran, para pengikutnya meminta al-Alawi untuk menjadi pemimpin tarekat mereka. Sekitar lima tahun kemudian, dia mendirikan sebuah tarekat yang terlepas dari tarekat Darqāwiyah, Maroko. Di Tidgitt, kampung muslim di daerah Mostaganem, sebuah *zāwiyah* besar dibangun di pinggir laut dan berhasil menarik banyak murid. Sikap sang guru terhadap

⁹ Julia Clancy-Smith, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Vol 6, 96.

Untuk mengimbangi terbitan kaum reformis, al-Shihāb, al-Alawī menerbitkan surat kabar mingguan untuk membela sufisme dari para penentangannya. Hingga menjelang kematiannya, al-Alawī telah menulis sekitar lima belas karya, terutama mengenai sufisme, juga sebuah *ḍiḥwān* syair.

Ahmad al-Alawi dalam kitabnya *al-Minah al-Quddūsiyyah* merumuskan bahwa apa yang semestinya harus disifatkan kepada Tuhan diantaranya ialah, sifat Wujud, Tanpa Awal, Tanpa Akhir, Berdiri Sendiri, Tanpa Banding: zat ataupun sifat dan Tindakan yang Esa, Maha Kuasa, Maha Hidup, Maha Mendengar, Maha Berfirman, dan Maha Melihat. Disini al-Alawi memberi ulasan tentang apa yang merupakan milik Allah. Apabila seseorang menggambarkan dirinya dengan salah satu sifat tadi, niscaya berbantahan dengan sifat tersebut.¹⁰

[illegible]

Kemudian, apabila orang-orang membicarakan sifat-sifat yang bergantung atau yang ada pada benda-benda ciptaan, yang mereka maksud adalah sifat-sifat tersebut tergantung atas diri mereka sendiri untuk perwujudan lahir mereka, karena ada itu terjalin dari sifat-sifat, maka apabila diperiksa kembali segala sesuatu yang ada tidak akan menemukan apa-apa selain Keesaan Tuhan, Kesaan Zat, Sifat dan Tindakan.¹²

Syaikh al-Alawi kemudian mengulasnya secara rinci tentang kebalikan-kebalikan sifat-sifat Tuhan, yang dipandang tidak mungkin apabila bertalian dengan Tuhan. Al-Alawi mengutip apa yang dikatakan Ibn Asyir mengenai ketiadaan, kepunahan, kematian, ketulian, kebisuan, dan kebutaan. Dari sini dia mengatakan apa yang tak mungkin bagi Tuhan dan tak dapat tidak bagi hamba, dan yang dimaksudkan hamba ialah seluruh alam semesta cipataan-Nya yang dimulai dengan firman *Kun fayakun*. Oleh

¹¹ Para sufi kerap berbicara tentang empat dunia, dimana alam keempat adalah hakikat Yang Terakhir, alam zat yang Maha Meliputi, yang disebut dalam hubungannya dengan tiga alam lainnya, sebagai alam al-izzah, Alam Kekuasaan yang Berdaulat.

¹² Martin Lings, *A Sufi Saint of the Twentieth Century: Shaikh Ahmad al-Alawi*, 123.

Syaikh Ahmad al-Alawi hampir sepenuhnya tak dikenal di luar wilayah tasawuf. Memang antara tahun 1910 dan 1930 M, dia menerbitkan lebih dari sepuluh karya, dan beberapa diantaranya sampai dicetak dua kali. Tempat-tempat penerbitannya pun beragam antara Aljazair, Tunisia, Kairo, Damaskus, dan Mostaganem- tempat mukimnya. Namun karya-karya ini luput dari dunia akademik, sehingga benar-benar tak wajar, sampai luput

[illegible]

1. Metode Penafsiran

Metode Tafsir adalah cara atau jalan yang sistematis (teratur) dalam menyingkap menjelaskan atau menyingkap makna dari lafal ayat-ayat al-Qur'an. Ali Iyāzī menyebutkan definisi Metode Tafsir ialah merupakan sebuah jalan yang ditempuh seorang mufasssir dalam menjelaskan makna, mengambil kesimpulan setiap lafal-lafalnya, mengaitkan satu dengan lainnya serta menyebutkan riwayat-riwayat yang terkait dengannya dan memaparkan kandungan-kandungannya baik berupa petunjuk, hukum, faedah, sastra dan sebagainya searah dengan kecenderungan mufasssir baik pemikiran, madhhab, keilmuan dan karakternya.³⁴

Mengutip apa yang telah di paparkan oleh Ridwan Nasir tentang metode penafsiran. Setidaknya yang disebut metode atau alat untuk merealisir tujuan dari aliran-aliran tafsir ada 5, diantaranya :

- Sumber penafsiran
- Cara penjelasan
- Keluasan penjelasan

³³ Martin Lings, *A Sufi Saint of the Twentieth Century...* 210.

³⁴ Al-Sayyid Muhammad Ali Iyāzī, *al-Mufasssirūn, Ḥayātuhum wa Manhajuhum*, (Teheran: Wazārāt al-Thaqāfah wa al-Irshād al-Islāmī, 1313 H.), 31-32.

Al-Alawi dalam menafsirkan surah al-Najm, ia memakai metode bayani/metode deskripsi. Hal itu terlihat dalam menjelaskan suatu ayat, dengan terlebih dahulu mendeskripsikan maksud lahiriyah ayat tersebut, bar60ulah kemudian ia jelaskan makna isharinya. Demikian tidak tampak bahwa al-Alawi mengkomparasikan antara pendapat mufasir dengan mufasir lain dengan menampakkan segi-segi perbedaan.

c. Keluasan Penjelasan

Demikian didalam tafsir *lubāb al-Ilmi* dijelaskan oleh al-Alawi dengan cukup detail. Ia menguraikan panjang tentang isyarat yang ada

⁴⁰ M. Ridlwan Nasir, *Perspektif Baru Metodologi Tafsir..* 16.

pada suatu ayat. Meski didalamnya tidak semua dijelaskan secara panjang lebar. Namun keterangan yang cukup jelas dan banyak, dalam hal tafsir al-Alawi bisa dikategorikan dengan tafsir metode *itnabi*. Seperti dibawah ini contoh penafsiran al-Alawi yang menerangkan tentang bintang pada ayat pertama, sebagai berikut:

والنجم إذا هوى / النجم آية / (١)، قلت إنّ افتتاح هاته السورة الكريمة باسم النجم يشعّرنّا ويستلفتنا، لنعلم أنّ المقام ذو أهميّة، نعم، لما فيه من الطلوع والنزول والاستعلاء والتّنزل، وعليه فهو ملائم لأسرار غريبة، إنّ السامع إذا اعتبر هوي النجم مع عظم جرمه وعلوّ منزلته إلى الأسفل ثمّ يعرج، فلا يستغرب ما سيسمعه من عروج النّبّي إلى السماء، ونزول جبريل إلى الأرض عليهما السلام إنّما يرى من ذلك من قبيل الإمكان داخلًا تحت تصرّف قدرته عزّ وجلّ، ويقول من الإمكان أن تجري عادة الله في أنبيائه كلّما كمل استعداد أحدهم للعروج، يعرج به فطرة الله التي فطرهم عليها قال في إدريس عليه السلام: (ورفعناه مكانا عليّا / مريم آية / ٥٧)، وفي عيسى عليه السلام: (بل رفعه الله إليه / النساء آية / ١٥٨)، ومثلهما في محمد أفضل الصلاة والسلام، إلّا أنّ محمدا رجع به لإتمام ما وجب عليه من جهة المكان لا من جهة المكانة، والمعنى أنّ روحه عليه السلام لم يفرق الملاء الأعلى، قال مشيرا لهذا المقام: (أبيت عند ربّي يطعمني ويسقيني)، وهذا ما يخصّ الروحانيّة، وإلّا فقد كان يطوي الليالي سوبا، ثمّ أقول: إنّ القسم به كناية عن نور ثاقب تنتهي فيه

الأنوار، وتستمدّ منه البصائر والأبصار، ولا يصرف هذا الاعتبار إلّا للنفس الحمدي والروح الأبدي، ولكلّ امرئ ما نوى، ولكلّ قلب ما حوى^{٤١}

Al-Alawi mengatakan bahwa pembukaan surah ini diawali dengan menyebut nama ciptaanya, yaitu bintang yang membuatnya tertarik, untuk mengetahui bahwa bintang memiliki posisi penting, ketika munculnya dikala langit mulai gelap, dan terbenam ketika diufuk akhir (fajar), saat malam pergi dan pagi datang. Disitu terdapat persesuaian yang menakjubkan. Apabila memperhatikan terbenamnya bintang bersamaan dengan keagungan kejadian itu dan tempatnya yang sangat tinggi. Dalam pergerakannya kebawah dan keatas ini tidakkah menakjubkan jika di amati. Termasuk didalam peristiwa mi'rajnya Nabi ke langit, dan turunya Jibril As. ke Bumi. Sesungguhnya yang demikian termasuk dalam '*af'al Allah* dengan segala kuasa-Nya. Tidak ada yang dapat menggerakkan semua itu melainkan Allah yang Maha Berkuasa atas ciptaan-Nya.⁴²

Berkata tentang sesuatu yang mungkin bahwa adanya kuasa Allah atas Nabi-Nya, manakala telah sempurna persiapan salah satu dari

⁴¹ Abu al-‘Abbās Aḥmad ibn Muṣṭafa al-‘Alawi, *lubāb al-Ilm Tafsīr fī Sūrah wa al-Najm*, 2-3.

⁴² Berkaitan dengan ‘*Af’al Allah*’ ini boleh dibagikan menjadi dua bentuk. *Pertama*, ‘*Af’al Allah*’ atau sifat *af’al Allah* merujuk kepada perbuatan Allah Swt. Secara khusus dan bersendirian tanpa mengaitkan dengan persoalan-persoalan yang lain yang berhubungan dengan makhluk-makhluk Allah. *Kedua*, ialah ‘*af’al Allah*’ yang merujuk kepada perbuatan Allah, akan tetapi mempunyai hubungan dengan makhluk-makhlukNya. ‘*af’al Allah*’ yang berhubungan dengan makhlukNya mempunyai banyak perselisihan dari pemikiran tokoh dan aliran atau madzab dalam Islam, seperti Asy’ariyah, Maturidiyah, dan Mu’tazilah.

mengangkatnya ke tempat yang tinggi. Dan berkata tentang Isa بل رفعه

الله إليه (tetapi Allah telah mengangkat Isa kepada-Nya). Adapun

Rasulullah Muhammad seperti keduanya Idris dan Isa As. Akan tetapi ia kembali dari isra' mi'raj untuk menyempurnakan kembali apa yang menjadi kewajiban atas beliau. Ini menunjukkan bahwa ruh Muhammad tidak terpisah dengan zat-Nya, dengan kata lain telah mencapai puncak keruhanian yang disebut makrifat, merupakan pencapaian maqām tertinggi yang selalu terkoneksi dengan *Mala' al-a'la* (Allah SWT). Hal ini sebagaimana perkataan beliau ketika ditanya oleh sahabat perihal amalan beliau yang berpuasa tiap hari berturut-turut, sahabat meminta untuk dapat mengikuti sunnahnya. Namun dengan lembut Rasulullah menjawab:

انی لست مثلکم أبیت عند ربّی یطعمنی ویسقینی

(sesungguhnya aku bukanlah seperti kalian, sesungguhnya aku sedang singgah bersama Tuhanku yang senantiasa memberiku makanan dan minuman).⁴³

Kemudian apa yang telah dikatakan bahwa kata sumpah dengan menggunakan bintang merupakan kinayah. Sebuah benda bercahaya dan berkilauan yang memberikan sinarnya, dengannya didapati terang dan pemandangan. Tentunya tidak mengesampingkan perumpamaan ini dengan pribadi Rasulullah. Setiap perkara tergantung pada niatnya, dan setiap niat tergantung pada apa yang ada dalam hatinya. *Demi bintang ketika terbenam*, kami katakan hubungan atau *wajah al-sibhi* antara bintang dan pribadi Muhammad Saw. ialah keduanya sama-sama sebagai petunjuk. Bintang memberi petunjuk melalui persinggahannya dilangit ada yang terbenam (samar-samar) dan tampak, ada yang karena peredaranya dan posisinya ia sangat dibutuhkan sebagai petunjuk jalan dikala langit mulai gelap.⁴⁴ Ini sebagaimana firman-Nya, al-An'am ayat 97, *Dan Dialah yang menjadikan bintang-bintang bagimu, agar kamu menjadikannya petunjuk dalam kegelapan di darat dan di laut*, kemudian

⁴³ Abu al-‘Abbās Aḥmad ibn Muṣṭafa al-‘Alawi, *lubāb al-Ilm Tafsīr fī Sūrah wa al-Najm*, 3.

⁴⁴ Seperti seorang baduwi ketika sedang dalam perjalanan tidaklah menjadi ragu karena suatu jurusan yang akan ditempuh baik timur maupun barat, utara atau selatan, disana sudah ada bintangnya sendiri-sendiri, sehinggalah ia tidak akan tersesat. Masing-masing punya jamnya sendiri-sendiri. Pengembara yang ahli dan berpengalaman, mengambil petunjuk dari edaran bintang-bintang itu. Hamka, *Tafsir al-Azhar*, Vol. 27, (Jakarta:Pustaka Panjimas, 2000), 86.

Maka demikian pula pribadi diri Rasulullah, yang memberikan petunjuk sebab kedudukan beliau yang mulia disisi Allah, dan karena beliau juga yang telah membimbing dan mempertemukan manusia kepada Tuhannya yang Haqq. Dari itu dia Muhammad sangat dibutuhkan untuk umat manusia, yaitu sampai pada hal-hal yang khusus sekalipun. Maka sungguh pribadi Rasulullah Muhammad itu sebagai suri tauladan dan petunjuk untuk para pengikutnya.⁴⁶

Bila ditinjau dari segi sasaran dan tertib ayat-ayat yang ditafsirkan, maka metode penafsiran al-Quran ada 3 macam. Pertama, metode tahlili, yaitu menafsirkan ayat-ayat al-Quran dengan cara urut dan tertib sesuai dengan mushaf, dari awal surah al-Fatihah hingga akhir surah al-Nas. Kedua, metode tafsir maudhu'i, yaitu suatu penafsiran dengan cara mengumpulkan ayat mengenai satu judul/topik tertentu. Ada juga metode maudhu'i berupa tema surah tertentu. Ketiga ialah metode nuzuli, yaitu menafsirkan dengan cara urut dan tertib sesuai dengan turunnya ayat al-Quran.⁴⁷

⁴⁶ Abu al-‘Abbās Aḥmad ibn Muṣṭafa al-‘Alawi, *lubāb al-Ilm Tafsīr fī Sūrah wa al-Najm*, 3.

[illegible]

e. Corak Tafsir

مفهوم الإتجاه يتحد اساسا بمجموعة الآراء والأفكار والنظرات والمباحث التي تشيع في عمل فكري - كالتفسير - بصورة أوضح من غيرها، وتكون غالبية على ما سواها، ويحكمها إطار نظري أو فكرة كلية تفكر بصدق مصدر الثقافة التي تأثر بها صاحب التفسير ولونت تفسيره بلونها.

Dari definisi diatas dapat disimpulkan bahwa *ittijah* meliputi empat unsur; pertama merupakan pandangan, ide atau kajian yang memiliki karakteristik tertentu, kedua bersifat domiman, ketiga dapat mencerminkan latar

[illegible]

begitu cakap untuk makna-makna kitab Allah, dengan uslub (tatanan bahasa) yang kuat, yang tidak biasa dipakai oleh manusia.⁵⁰

Contoh penafsiran al-Alawi dengan corak sufi *ishari* nya, ialah ketika ia menafsirkan ayat 13-18 yaitu tentang ma'rifatullah.

Al-Quran menyebut dua penglihatan yang dimiliki Nabi akan yang *Haqq* ketika isra' mi'raj. Yang pertama dengan mata batin (*qalb*), kedua dengan mata *zahir*. Melihat pohon sidrah merupakan penglihatan jenis kedua, dan ini diuraikan sebagai berikut:

وَلَقَدْ رَأَاهُ نَزَّلَةً أُخْرَىٰ (٣) عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ (١٤) عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَىٰ (١٥) إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَىٰ (١٦) مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَعَىٰ (١٧) لَقَدْ رَأَىٰ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ (١٨)

Sungguh dia (Muhammad) telah melihat-Nya pada pewahyuan yang lain di dekat pohon sidrah ditempat tertinggi. Disinilah surga tempat perlindungan terakhir. Pohon sidrah itu diliputi oleh sesuatu yang meliputinya, sehingga penglihatan Muhammad tidak berpaling dari yang dilihatnya dan tidak pula melampauinya. Sesungguhnya dia telah menyaksikan tanda-tanda Tuhannya yang paling besar.

أي مرة أخرى وتعبيره بالنزلة مبالغة في التنزل, لأن الرؤية كانت في الحس وما قبلها في المعنى , فجمع-عليه الصلاة والسلام -بين

⁵⁰ Abu al-‘Abbās Aḥmad ibn Muṣṭafa al-‘Alawi, *Lubāb al-Ilm Tafsīr fī Sūrah wa al-Najm*, ii.

² Mustafa al-‘Alawi, *Lubāb al-Ilm Tafsīr fī Sūrah wa al-Najm*..... 3.

Maka demikian pula pribadi diri Rasulullah, yang memberikan petunjuk sebab kedudukan beliau yang mulia disisi Allah, dan karena beliau juga yang telah membimbing dan mempertemukan manusia kepada Tuhannya yang Haqq. Dari itu dia Muhammad sangat dibutuhkan untuk umat manusia, yaitu sampai pada hal-hal yang khusus sekalipun. Maka sungguh pribadi Rasulullah Muhammad itu sebagai suri tauladan dan petunjuk untuk para pengikutnya.⁷

Ma'rifah adalah sebuah istilah baru dalam Islam seperti halnya tasawuf. Al-Qur'an pun tidak menyebutkan kata ma'rifah dalam kata masdar. Akan tetapi hanya menyebut kata-kata yang mustaq

⁵ Seperti seorang baduwi ketika sedang dalam perjalanan tidaklah menjadi ragu karena suatu jurusan yang akan ditempuh baik timur maupun barat, utara atau selatan, disana sudah ada bintangnya sendiri-sendiri, sehinggalah ia tidak akan tersesat. Masing-masing punya jamnya sendiri-sendiri. Pengembara yang ahli dan berpengalaman, mengambil petunjuk dari edaran bintang-bintang itu. Hamka, *Tafsir al-Azahar*, Vol. 27, (Jakarta:Pustaka Panjimas, 2000), 86.

⁶ Departemen agama RI, *Al-Qur'ān dan Terjemah*, (Semarang: CV. Thoaha Putra, 1999), al-Nahl: 16, al-An'am : 97.

[illegible]

Mengenal Allah (*ma'rifatullah*) sangat beruntung dan berhubungan dengan mengenal diri sendiri. Mengenal Allah berarti mengenal sifat-sifat Allah dalam bentuk keadaan secara terinci, berbagai kejadian dan musibah. Kemudian mengetahui bahwa hanya Dia saja yang Wujud Hakiki dan Pelaku Mutlak.⁹ Menurut al-Ghazali, *ma'rifatullāh* memiliki arti selalu ingat kepada Allah, karena Dia telah hadir dalam hatinya dan bisa meliha-Nya. tanda-tandanya tampak pada kilauan cahaya hati ketika ia mulai masuk dalam lingkaran tauhid, kemudian timbul rasa kerinduan yang sangat kuat kepada Allah.¹⁰

Mustafa Zahri mengungkapkan bahwa alat yang digunakan oleh kaum sufi untuk memperoleh ma'rifah adalah *sirr*. Hal ini dikarenakan pada diri manusia terdapat tiga alat yang dipergunakan untuk

⁹ Shihābuddin ‘Umar Suhrawardi, ‘Awārif al-Ma’ārif: Puncak Pengetahuan Ahli Makrifat, 107.

[illegible]

حتى يصير لايري شيئاً الا ويرى الله فيه, كما تقدم في الحديث. وهو
الي: (اذ يغشى السدره ما يغشى) اي عمها وغطاها, وغشاها ما غشاها
ر الألوهية, حتى غابت كل الكائنات على اختلاف مراتبها, من جليل
في ظهور انوار الأسماء والصفات (الله نور السموات والأرض) ^{١٥}
حل هذا التجلي الأخير, المعبر عنه بالنزلة الأخرى, تمكن محمد-ص.م-
البصرية, زيادة عما حصل له من الرؤية القلبية, وكان بصره في هذا
عين بصرية,, ولهذا مدحه سبحانه وتعالى بقوله: (ما زاغ البصر وما
اي ما زاغ البصر عما رآته البصيرة, وقوله (وما طغى) اي ما تجاوز وما
عما تجلى الحق له فيه, انما كان يلاحظه في كل شيء, وهو — عليه
والسلام- اعرف الخلق بربه, فلا يفوته شيء من تجلياته سبحانه وتعالى

¹⁶ Ibid., 12.

[digilib.uinsby.ac.id](#)

عن ذلك، والنجاة في تسليم المقام لأرباب لأنه أغمض من ان تتوسل اليه العقول.^{٢١}

Berkenaan dengan ayat ini, al-Alawi mengatakan bahwa penglihatan ini adalah dengan mata inderawi (mata *ẓāhir*), sedangkan penglihatan sebelumnya dengan mata batin. Genetif setelah pohon *sidrah* menunjukkan pemilikan, dan yang disebut pohon *sidrah* adalah milik-Nya tempat segala hal dalam mencapai tujuan akhir, *dan bahwasanya kepada Tuhanmulah kesudahan (segala sesuatu)*.²²

Penglihatan ini jauh lebih menakjubkan dibanding penglihatan sebelumnya, sebab ia menyatukan unsur yang terpisah, dan terpadunya kepingan yang tercerai-berai. Itulah sebabnya Dia berfirman, *disinilah surga tempat perlindungan terakhir*, yang berarti bahwa pohon sidrah melambangkan akhir pencapaian makrifat, dan bahwa siapa pun yang telah mencapai puncak ini, maka ia terliputi oleh cahaya ilahiah, bahkan seluruh dunia terliputi juga dalam penglihatannya, sehingga dia tidak melihat apa pun tanpa melihat Tuhan didalamnya. Ini diterangkan dengan kata-kata, ketika pohon sidrah diliputi oleh yang meliputi, yaitu apabila ia terselubungi dan tertutupi oleh cahaya ilahiah yang Maha Meliputi, maka seluruh hiraki makhluk-makhluk lenyap, baik yang

²¹ Abu al-‘Abbās Aḥmad ibn Muṣṭafa al-‘Alawi, *Lubāb al-Ilm Tafsīr fī Sūrah wa al-Najm*, 15.

²² Departemen agama RI, *Al-Qurān dan Terjemah*, al-Najm 53:42.

Diriwayatkan dari Masruq : Saya pernah duduk bersandar di rumah ‘Aishah, lalu beliau berkata: “Wahai Abu ‘Aishah, ada tiga perkara, barang siapa berkata dengan salah satu darinya, berarti dia telah berdusta besar terhadap Allah Swt”. Saya bertanya, “Apa tiga perkara itu?”. ‘Aishah menjawab: “Mengatakan bahwa Muhammad telah melihat Tuhan-nya, berarti dia telah melakukan kebohongan yang besar”. Masruq berkata: “Waktu itu saya sedang bersandar, lalu saya duduk dan berkata, “Wahai Umm al-Mukminin!, tunggu, jangan tergesa-gesa, bukankah Allah Swt berfirman: “Dan sesungguhnya Muhammad itu telah melihat Jibril di ufuk yang terang” (Q.S. al-Takwīr (81): 23), dan firman-Nya: “Dan sesungguhnya Muhammad telah melihat Jibril itu (dalam rupa yang asli) dalam waktu yang lain?” (Q.S. an-Najm (53): 13). ‘Aishah menjawab, “Aku adalah orang pertama dari umat ini yang

³¹ Departemen agama RI, *Al-Qurān dan Terjemah*, al-Najm 53:1.

Sebagian dan kebanyakan ulama dari kalangan salaf dan sufi menyatakan bahwa Nabi Muhammad Saw bisa melihat Allah di dunia, sebagian lainnya dari kalangan aliran al-Ash'ariyah dan sufi menyatakan bahwa Nabi Muhammad Saw tidak bisa melihat Allah di dunia, dan sisanya menyatakan pertengahan (Nabi Muhammad Saw bisa melihat

[illegible]

Allah di dunia dan tidak bisa melihat Allah di dunia), pernyataan tersebut di ikuti sedikit dari kalangan ulama.³³

Pernyataan pertama: Sebagaimana yang telah di-*nisbah*-kan dalam riwayat Ibnu ‘Abbas dan Abi Dhar dan Ka’ab, Hasan, juga di-*nisbah*-kan kepada Ibn Masud, Abi Hurayrah, dan juga telah di-*nisbah*-kan oleh al-Wahidi kepada Anas, ‘Ikrimah, Hasan, Rabi’, dan juga al-Ash’ary, dan golongan yang diriwayatkan dari al-Imam Ahmad dan sebagian pengikutnya seperti al-Qāḍī Abi Ya’la dan para pengikutnya mengatakan: “Rasulullah Saw pernah melihat Allah (ketika menerima perintah shalat diwaktu *mi’rāj*), mereka berhujjah dengan hadits-hadits tentang *ru’yah* yang tidak mengkhususkan dengan mata tetapi secara mutlak (umum) sebagaimana hadits-hadits berikut.³⁴

- 1) Ibnu ‘Abbas berkata: (Rasulullah Saw bersabda: “Saya melihat Tuhanku”)³⁵
- 2) Ibnu ‘Abbas berkata tentang firman Allah: (Dia benar-benar dan pernah melihatnya dalam bentuk yang lain, ia berkata: “Nabi sudah melihat Allah dua kali, di *Sidharatul Muntaha*, kemudian diwahyukan kepadanya perintah shalat).³⁶

³³ Aḥmad bin Nāṣir bin Muḥammad ʿAlī Ḥamid, *Ruʿyatullah Taʿala wa Taḥqīq al-Kalām Fīha* (Makkah al-Mukarramah: Jāmiʿah Umm al-Qurā, 1991), 138. Lihat juga al-Imām al-Ḥāfiẓ Abī al-Ḥasan ʿAlī ʿUmar al-Dār Quṭnī, *Kitāb al-Ruʿyah*, ed. Ibrāhīm Muḥammad al-ʿAlī dan Aḥmad Fakhrī al-Rifāʿī (t.t: Maktabah al-Manār, 1990), 73.

³⁴ Ali Hamid, *Ru'yatullah Ta'ala*, 138-139.

³⁵ Ibid., 139.

³⁶ Ibid., 139-140.

Pernyataan kedua: Rasulullah Saw tidak bisa melihat Allah dengan mata kepala di dunia. Pernyataan ini dipegang teguh oleh ‘Aisyah dan yang paling terkenal adalah dari Ibn Mas’ud, dan Abu Hurayrah, Abi Dhar dan juga dari para al-Muḥadithīn dan Fuqahā’ dan al-Mutakallimīn. Mereka berpegang teguh pada beberapa hadits sebagai berikut:⁴¹

- 1) Hadist ‘Aisyah yang diriwayatkan oleh Masruq, ‘Aisyah berkata: “Barang siapa yang menganggap bahwa Nabi Muhammad Saw melihat Tuhan-nya, maka ia telah berdusta besar kepada Allah”.⁴²
- 2) Hadits Abi Dhar yang telah diriwayatkan oleh ‘Abudullah bin Shaqiq, ia berkata: “Aku pernah bertanya kepada Rasulullah Saw,

⁴² Ibid., 161-162.

Hemat penulis, perbedaan pendapat yang terjadi dikalangan ulama', apabila memang adanya hadis shahih yang menyebutkan bahwa Nabi pernah melihat Allah dengan mata zahirnya, menunjukkan bahwa sesuatu yang tidak mungkin menurut akal telah terjadi. Al-Alawi juga menerangkan ketidakmungkinan yang sudah jelas, apabila menurunkan Zat, yaitu dengan menempatkan Zat itu pada satu sisi. Zat Allah yang sifatnya kekal tidak mungkin berada sejajar bersamaan ciptaanya yang fana' dalam satu tempat, berhadapan dengan Zat Allah dengan menempatkan ia disatu sisi ialah tidak mungkin. Sebab hal tersebut berarti menurunkan Zat ke selain dunia ini. Al-Alawi menyinggung

⁴⁸ Ibid., 171-172.

Ketika Musa memohon untuk melihat Tuhan terpadu didunia ini, Dia menjawab :kau takkan melihat-Ku, karena Aku tidak berada diluar dunia, pun tidak dialamnya. Aku tak terpisah darinya, tidak pula terpadu dengannya. *Pandangalah gunung itu, jika ia berdiri tegak ditempatnya maka kau akan melihat-Ku. Dan ketika Tuhannya mengejawantahkan diri-Nya kepada gunung.* Bayanganpun digantikan oleh Zat, dan perpisahan beralih menjadi persatuan, dan gunung dengan segala tempat lain menjadi tak terlihat, Musa pun pingsan, karena antara telah lenyap dan telah sirna, dan mata telah dipergeser kembali dengan mata.⁵⁰

Adapun perbedaan antara pengejawantahan yang *Haqq* kepada gunung, dan kepada Pohon sidrah di Tempat Tertinggi. Tampak disitu bahwa Musa disaat yang sama tidak memiliki persiapan, sementara Muhammad sepenuhnya telah memiliki persiapan. Demikian karena kedasyatan penglihatan zahir dan ketajaman mata batin yang terkoordinasi sempurna oleh Muhammad.⁵¹

Dari sini dapat dimengerti bahwa penafsiran al-Alawi terhadap surah al-Najm ayat 13-18 adalah sebuah penafsiran yang sengaja menyikap suatu yang gaib yang telah berada jauh dari jangkauan akal.

⁵⁰ Maksudnya saat itu mata manusiawi Musa telah diganti dengan mata Ilahi.

[illegible]

Adapun apabila melihat dari beberapa contoh penafsirannya diatas, tafsir sufi al-Alawi bukanlah suatu tafsir yang menolak secara mutlak penggunaan zahir ayat, malahan sebaliknya, zahir ayat memberikan pengaruh dalam tafsir sufi al-Alawi, ini yang membedakan antara tafsir sufi dengan tafsir batini. Tafsir sufi al-Alawi merupakan refleksi kejiwaan dan memiliki orientasi ketuhanan, ini sama halnya tafsir sufi yang lain semisal al-Qushairi, al-Alusi, al-Bursawi, dll. sehingga apa yang ditafsirkan selalu dikaitkan dengan ketuhanan, tepatnya menguraikan relasi *makhlūq* dan *Khāliq*.

[illegible]

B. Validitas Tafsir Sufistik Ahmad al-Alawi Prespektif Epistemologi

⁵² Martin Lings, *A Sufi Saint of the Twentieth Century*.... 157.

1. Mengukur dengan Teori Koherensi

[illegible]

Melihat standar teori koherensi yang digunakan di atas, dapat dinilai dari kata kunci yang digunakan dalam teori tersebut, yaitu konsistensi dalam penerapan metode yang dibangun oleh al-Alawi dalam menafsirkan. Konsistensi yang diterapkan oleh al-Alawi meliputi pemilihan dan penggunaan pendekatan sufi dalam menafsirkan. Sebagaimana yang dalam mukadimahya ia secara terang menyampaikan bahwa tafsir yang ia tulis adalah dengan menggunakan pendekatan ishari. Konsistensi al-Alawi ini terlihat ketika ia menafsirkan sidrah al-Muntaha, ia sampaikan bahwa sidrah al-Muntaha adalah lambang bahwa seseorang telah sampai pada puncak keruhanian yang disebut *ma'rifah*. Disisi lain ia juga selalu menguraikan terlebih dahulu secara bahasa, sisi balaghahnya, kemudian dibarengi dengan menerangkan makna batinya. Selain itu konsistensi dalam menafsirkan setiap ayat dari surah al-Najm yang ia tafsirkan tiap ayatnya tidak ada yang terlalu banyak ataupun terlalu sedikit.

Menurut teori ini, sebuah penafsiran dikatakan benar apabila ia berkorespondensi, cocok, dan sesuai dengan fakta ilmiah yang ada

[illegible]

Penjelasan diatas tampak menekankan bahwa hasil sebuah tafsir harus memiliki kesamaan dan kesesuaian dengan realita yang terjadi. Hal ini apabila digunakan untuk mengukur kebenaran tafsir sufi sangat sulit. Mengingat bahwa sasaran dari teori ini adalah hal-hal yang dapat di uji secara langsung dan memiliki kaitan dengan perkembangan ilmu pengetahuan. Sedangkan tafsir sufi ialah tafsir yang dibangun dengan nalar intuitif. Sangat sulit untuk melacak kebenarannya apabila di uji sesuai dengan standar dan pola pengujian pada teori ini. Dengan demikian penulis melihat bahwa hal ini merupakan salah satu kelemahan dari teori ini, yaitu apabila melakukan penolakan terhadap satu hasil tafsir bila tidak sesuai dengan realita. Padahal kenyataanya realita dan ilmu pengetahuan akan selalu berkembang. Oleh karenanya hasil tafsir yang pada saat ini bisa jadi benar karena sesuai dengan realita dan ilmu pengetahuan, pada masa yang akan datang akan menjadi salah, karena sudah tidak sesuai dengan realita dan ilmu pengetahuan yang pada saat itu.

Menguji kebenaran tafsir sufi dengan menggunakan teori korespondensi memang sangat sulit. Akan tetapi bukan berarti tafsir sufi itu keliru dan tertolak dengan sendirinya. Melainkan yang

[illegible]

Kedua, meskipun pendekatan tafsir ishari ini sudah lama berkembang dikalangan ahli tasawuf sebagaimana telah digagas oleh tokoh-tokoh sufi sebelumnya seperti, al-Qushairi, al-Sulami, Sahal al-Tustari, dll. Meski demikian munculnya tafsir sufi al-Alawi pada abad 20, menunjukkan penafsiran dengan pendekatan sufi masih eksis, dan terus tumbuh dan berkembang. Sekalipun tidak banyak dan sangat jarang yang menafsirkan al-Quran dengan pendekatan sufi ini, dibandingkan dengan perkembangan tafsir dengan corak yang lain seperti, *Ijtima'i*, *'ilmi*, *lughawi*, dll.

Ketiga, tafsir sufi al-Alawi di ukur dengan teori pragmatik, yakni hasil tafsir di anggap benar jika secara empiris mampu memberikan solusi untuk masalah kemanusiaan. Disini tampak bahwa tafsir sufi al-Alawi mampu memberikan solusi pada konflik keruhanian atau spritual, yakni persoalan yang ada dalam diri manusia, karena apabila melihat materi manusia yang terdiri dari jasmani dan rohani, hal ini tidak akan dapat dipisahkan., adanya badan tanpa ruh adalah substansi yang mati.

PENUTUP

Pertama, penafsiran sufistik Ahmad al-Alawi termasuk kategori dalam corak tafsir sufi *ḥaqīqī*. Hal ini telah terlihat ketika ia menafsirkan Al-Najm ayat pertama, yang tetap berpegang pada makna zahir ayat, ia pun menjelaskan sisi balaghiyah pada ayat pertama. Disisi lain ia menjelaskan dimensi ajaran tasawuf yang ada pada ayat tersebut. Penafsiran Ahmad al-Alawi memiliki kemiripan dengan penafsiran al-Qushayrī, al-Alusi, dan al-Bursawī yang juga berpegang pada makna zahir ayat.

Kedua, penafsiran sufistik Ahmad al-Alawi terhadap surah al-Najm, apabila ditinjau dari teori validitas tafsir sufistik yang dikemukakan al-

