

CHARACTERISTICS OF SUFI AL-SULAMY'S TAFSIR METHOD: A CASE STUDY OF THE PROPHET OF MUSA AND KHIDIR

Muhamad Agus Mushodiq

Institut Agama Islam Ma'arif NU Metro Lampung, Indonesia
agusmushodiq92@gmail.com

Wahyudi

Institut Agama Islam Ma'arif NU Metro Lampung, Indonesia
Wahyudiragil447@gmail.com

DOI 10.32505/jurnal-at-tibyan.v5i2.1438

Submitted: 17-02-2020 | Revised: 08-10-2020 | Accepted: 13-10-2020

Abstract

This paper aims to explore the Characteristics of the Tafsir Method used by Abu 'Abdu ar-Rahman Muhammad al-Sulamy in his book *Haqā'iqu Tafsîr*. In addition, this paper also reveals the Sufistic values contained in the story of the Prophet Musa and 'Abd which are allegedly the Sufistic Story in the Quran. In conducting the research, the writer used qualitative descriptive research analytical. So that the data obtained are not only described but also analyzed. From the results of this study it is concluded that the characteristics of the al-Sulamy Tafsir Method can be concluded as follows. *First*, in interpreting the Quran, al-Sulamy arranged the surahs according to the order of the Usmani Manuscripts, namely from Surat al-Fatihah to Surat an-Nas by not interpreting the entire verse in the letter. *Second*, in several interpreted verses, al-Sulamy's interpretation style refers to the *bi riwayat* or *naqli* interpretation by quoting the *ayat* (verse) or hadith. *Third*, in quoting certain opinions, sometimes al-Sulamy did not use the bright name of the Sufi, he used the identity of a Sufi group in a certain area, for example, 'Iraqiyyin (Sufis from Iraq), Bagdadiyyin (the Sufis from Baghdad). *Fourth*, the methods used by al-Sulamy in interpreting verses in the Qur'an are predominantly the *isyari* method. *Fifth*, in interpreting, al-Sulamy also contributed in conveying his ideas regarding the meaning of certain verses. The Sufistic values that can be concluded from the story of the Prophet Musa and 'Abd are lessons about the nature of worship which is not only oriented towards external or physical movements of worship, synergies between fiqh and Sufism in order to get closer to Allah, the prohibition of greedy and *riya'*, the urgency of knowing one's position in worshipping Allah SWT, the importance of having good character in knowledge, and calming the soul.

Key Words: *Haqaiqu Tafsir, Isyari Sufi interpretation Method, Sufis, Sufistic Values*

Abstrak

Tulisan ini bertujuan untuk mengeksplorasi Karakteristik Metode Tafsir yang digunakan oleh Abu ‘Abdu ar-Rahman Muhammad al-Sulamy dalam kitabnya *Haqāiqu Tafsīr*. Selain itu tulisan ini juga mengungkap nilai-nilai sufistik yang terkandung di dalam kisah Nabi Musa dan ‘Abd yang disinyalir sebagai Kisah Sufistik di dalam al-Qur’an. Dalam melakukan penelitian, penulis menggunakan jenis penelitian kualitatif deskriptif-analitis. Sehingga data-data yang diperoleh tidak dideskripsikan saja, tetapi juga dianalisis. Dari hasil penelitian ini disimpulkan bahwa karakteristik metode tafsir al-Sulamy sebagai berikut. *Pertama*, dalam menafsirkan Al-Qur’an, al-Sulamy mengurutkan surat sesuai dengan urutan surat Mushaf Utsmani, yakni dari Surat al-Fatihah hingga Surat an-Nas dengan tidak menafsirkan keseluruhan ayat di dalam surat. *Kedua*, di beberapa ayat yang ditafsirkan, corak tafsir al-Sulamy merujuk pada penafsiran *bi riwayat* atau *naqly* dengan cara mengutip ayat ataupun hadits nabi. *Ketiga*, dalam mengutip pendapat tertentu, terkadang al-Sulamy tidak menggunakan nama terang sufi, dia menggunakan identitas kelompok sufi di suatu daerah tertentu, misalnya *‘Iraqiyyin* (para sufi dari Iraq), *Bagdadiyyin* (para sufi dari Baghdad). *Keempat* metode yang digunakan al-Sulamy dalam menafsirkan ayat-ayat di dalam al-Qur’an secara dominan adalah metode *isyari*. *Kelima*, dalam melakukan penafsiran, al-Sulamy juga berkontribusi dalam menyampaikan idenya mengenai makna ayat tertentu. Adapun nilai-nilai sufistik yang dapat disimpulkan dari Kisah Nabi Musa dan ‘Abd adalah pelajaran tentang hakikat ibadah yang tidak hanya berorientasi pada gerakan lahiriah atau fisik ibadah saja, mensinergikan antara fiqih dan tasawuf dalam rangka mendekatkan diri kepada Allah, larangan berbuat tamak dan riya’, urgensi mengetahui kedudukan diri dalam beribadah kepada Allah SWT, pentingnya memiliki budi pekerti baik dalam berilmu, dan penenangan jiwa.

Kata Kunci: *Haqaiqu Tafsir, Tafsir Isyari Sufi, Ahli Hakikat, Nilai Sufistik*

Pendahuluan

Di era modern saat ini, kajian dan ajaran tasawuf sangat urgen untuk dikembangkan dan dipraktikkan kembali. Konsekuensi modernitas menimbulkan banyak sekali kegelisahan-kegelisahan¹ yang dirasakan oleh masyarakat. Salah satunya adalah munculnya sikap Individualistik yang berkonotasi negatif sehingga memunculkan kesenjangan sosial, merupakan hal yang perlu diselesaikan.² Hal tersebut juga diakui oleh Julia Day Howell bahwa meskipun saat ini kehidupan sosial sudah dirasionalkan oleh Max Weber, tetapi pada akhirnya manusia kehilangan jati dirinya. Dengan demikian saat ini, masyarakat urban pun berpikir bahwa hal-hal yang dianggap

¹Lihat, Hamidulloh Ibda, “Penguatan Nilai-Nilai Sufisme Dalam Nyadran Sebagai Khazanah Islam Nusantara,” *Jurnal Islam Nusantara* 2, no. 2 (November 20, 2018):148-161, <https://doi.org/10.33852/jurnalin.v2i2.92>.

²Anthony Giddens, *Konsekuensi-Konsekuensi Modernitas* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2017), 28.

mistik pada zaman dahulu, seperti tasawwuf perlu dilakukan untuk mencari sebuah hakikat hidup yang terkadang tidak dapat dirasionalkan.³

Menurut Alfanjari banyak sekali faktor-faktor yang membuat masyarakat modern mengalami depresi dan melakukan patologi-patologi sosial. Di antara penyebabnya adalah (1) Efek dari konsep materialisme barat. Dia mengatakan bahwa konsep materialisme menjauhkan manusia dari sikap spiritual, materialisme barat juga mendorong manusia melakukan perbuatan tamak, kriminal, dan guncangan jiwa. (2) Hilangnya ketahanan moral dan agama. (3) Tidak ada kasih sayang antara manusia. Dalam hal ini merujuk pada sikap individualistik sebagaimana yang dijelaskan oleh Giddens di atas, dan (4) Efek modernitas itu sendiri. Mobilitas yang sangat cepat, hiruk pikuk kendaraan menyebabkan manusia kekurangan siraman rohani.⁴

Berdasarkan hal tersebut, masyarakat di era modern, -khususnya yang beragama Islam- seyogyanya memiliki spirit kuat untuk mencari hakikat kehidupan dengan merevitalisasi pengajaran, pembelajaran pemikiran tasawuf dan mempraktikannya dalam kehidupan. Untuk menggali kembali nilai-nilai tasawuf yang dirumuskan oleh para sufi terdahulu, banyak cara yang dapat ditempuh. Salah satunya adalah dengan menggali karya-karya tulis para sufi.

Di dalam khazanah Islam, terdapat salah satu kitab tafsir yang memiliki kecenderungan sufistik. Kitab tafsir⁵ yang dimaksud adalah Kitab *Haqāiqu Tafsīr* yang ditulis Abu 'Abdu Ar-Rahmān Muhammad Al-Sulamy. Dalam kitab tersebut al-Sulamy mengulas makna-makna bathin dari ayat al-Qur'an sehingga ditemukan pengajaran-pengajaran sufistik yang dilandaskan pada pengalaman spiritual rohani al-Sulamy pribadi dan juga pendapat para sufi yang masyhur pada saat itu.

Dalam tulisan ini, peneliti melakukan kajian terhadap nilai sufistik di dalam Kisah Nabi Musa dan 'Abd Surat al-Kahfi yang ditafsirkan oleh Abu 'Abdu Ar-Rahmān Muhammad Al-Sulamy. Alasan dalam pemilihan kisah Nabi Musa dan 'Abd tidak terlepas dari kisah itu sendiri sebagai kisah sufistik. Hal tersebut diakui oleh mufasir Imam Jalalain –yang notabene merupakan mufasir dengan metode ijmalī, bukan isyari- mengatakan bahwa ada kecenderungan pengajaran sufistik di dalam Kisah tersebut. Di mana seseorang yang membaca kisah tidak cukup hanya memahami makna ḍahīr dari makna teks dan juga seluruh kegiatan yang dilakukan oleh 'Abd atau Khidir. Mengingat bahwa jika dikaji melalui kajian teks saja, atau perilaku 'Abd dilihat melalui ḍahiriyyah saja dengan teori sosial misalnya, seseorang mengalami

³Martin van Bruinessen and Julia Day Howell, *Sufism and the "Modern" in Islam* (I.B.Tauris, 2007), 4.

⁴Ahmad Syauqi Al-Fanjari, *Nilai-Nilai Kesehatan Dalam Syariat Islam* (Jakarta: Bumi Aksara, 1996), 101.

⁵A-Dzahabi mengatakan bahwa di pendahuluan bukunya, al-Sulamy tidak mengatakan bahwa kitab yang ditulis merupakan hasil ijtihadnya dalam menafsirkan ayat Al-Qur'an, tetapi hanya himpunan dari pendapat para sufi (ahli hakikat) yang dia kumpulkan menjadi satu sehingga menjadi kitab Haqaiqu tafsir. Akan tetapi dalam penelusuran kitab tersebut peneliti juga mendapat ayat yang dijelaskan oleh al-Sulamy sendiri. Muhammad Husein Adz-Dzahabi, *At-Tafsir Wa Al-Mufasssirun* (Qahirah: Maktabah Wahbah, t.th), 286.

misinterpretasi dari hakikat makna yang tersembunyi di dalam teks ḍahirnya. Untuk itu peneliti ingin melihat bagaimana seorang sufi yang mengkaji cerita “sufistik” tersebut di dalam al-Qur’an. Selain itu alasan peneliti memilih kisah Nabi Musa dan Khidir adalah bahwa pada penelitian yang dilakukan oleh peneliti sebelumnya, Nabi Musa merupakan perwakilan manusia pada umumnya yang lebih dominan menggunakan penalaran *bayāni* dan *burhāni*, sedangkan ‘Abd atau Nabi Khidir lebih dominan menggunakan penalaran *irfāni* yang identik dengan nilai sufistik. Perwakilan tersebut terejawantahkan dalam ayat /*majmā’a al-bahrāin*/ ‘bertemu dua lautan’ pada ayat 60 Surat al-Kahfi sebagai tempat bertemu keduanya. Dua lautan tersebut menggambarkan Nabi Musa dan ‘Abd yang sama-sama memiliki ilmu luas di dua bidang yang berbeda.⁶

Kajian tentang Kitab *Haqā’iq Tafsīr* telah dilakukan oleh beberapa peneliti. Di antaranya adalah Mohammad Anwar Syarifuddin yang melakukan *counter* terhadap para ulama yang menganggap *Haqā’iq Tafsīr* memuat ajaran-ajaran syiah. Syarifuddin berpendapat bahwa kitab tafsir yang ditulis oleh al-Sulamy tersebut merupakan kitab tafsir sunni, yang menggunakan metode sunni dan memuat ideologi sunni. Meskipun diakui memuat banyak hadis yang lemah, tetapi karya al-Sulamy tidak bertentangan dengan paham sunni. Dia juga menyimpulkan bahwa model tafsir al-Sulamy adalah tafsir *bi al-ma’sur* dan bukan untuk kalangan awam. Kitab ini diperuntukkan untuk elit sufi.⁷ Selain itu ada artikel penelitian yang ditulis oleh Muhammad Zaenal Muttaqin yang membahas genealogi tafsir sufi, yang di dalamnya juga membahas al-Sulamy. Penulis menyimpulkan bahwa tafsir sufi sudah ada sejak zaman Nabi Muhammad hingga saat ini. Dia juga menjelaskan bahwa Tafsir sufi meskipun menitikberatkan pada makna bathin melalui isyarat dan pengalaman rohani sufi, tidak meninggalkan makna dzahir ayat.⁸

Dari uraian di atas, dapat dipahami bahwa kajian terhadap pemikiran al-Sulamy, khususnya yang terdapat pada Kisah Nabi Musa dan ‘Abd belum pernah dilakukan. Sehingga peneliti meyakini bahwa kajian ini sangat relevan untuk dilakukan. Untuk itu tulisan ini diproyeksikan untuk menjawab apa saja nilai-nilai sufistik di dalam Kisah Nabi Musa dan ‘Abd di dalam Surat al-Kahfi menurut al-Sulamy dalam kitabnya *Haqā’iq Tafsīr*.

⁶ Muhamad Agus Mushodiq, “Perilaku Patologis Pada Kisah Nabi Musa Dan ‘Abd Dalam Al-Qur’an: Telaah Epistemologi Al-Jābirī Dan Semiotika Peirce,” *ULUL ALBAB Jurnal Studi Islam* 19, no. 1 (June 25, 2018): 69–97, <https://doi.org/10.18860/ua.v19i1.4816>.

⁷ Mohammad Anwar Syarifuddin, “Measuring the Haqā’iq al-Tafsir: From Its Contentious Nature to the Formation of Sunnite Sufism,” *JOURNAL OF QUR’AN AND HADITH STUDIES* 2, no. 2 (December 20, 2013): 209–45, <https://doi.org/10.1548/quhas.v2i2.1315>.

⁸ Muhamad Zaenal Muttaqin, “Geneologi Tafsir Sufistik Dalam Khazanah Penafsiran Al-Qur’an,” *Jurnal Tamaddun: Jurnal Sejarah dan Kebudayaan Islam* 7, no. 1 (June 28, 2019), <https://doi.org/10.24235/tamaddun.v7i1.4504>.

Dalam melakukan kajian tentang nilai-nilai sufistik di dalam kisah Nabi Musa dan *‘Abd’* peneliti menggunakan metode deskriptif-analisis.⁹ Adapun objek material yang digunakan adalah Kitab *Haqā’iq Tafsīr karya al-Sulamy*, dan lebih khusus penafsiran terhadap Kisah Nabi Musa dan *‘Abd* di dalam Surat al-Kahfi. Peneliti melakukan penggalian data dengan metode dasar simak dan dilanjutkan dengan metode catat.¹⁰ Peneliti mencatat dan mendeskripsikan nilai-nilai sufistik yang disampaikan dan diuraikan oleh al-Sulamy di dalam Kisah Nabi Musa dan *‘Abd* baik melalui pemikirannya sendiri maupun dari kutipan para sufi lain.

Biografi Abu ‘Abdu Ar-Rahmān Muhammad Al-Sulamy

Nama lengkap Al-Sulamy adalah Abu ‘Abdu Ar-Rahman Muhammad ibn al-Husain ibn Musa al-Azdi as-Sulamy. Beliau lahir pada tahun 330 H di Nishapur dan wafat pada tahun 412 Hijriah.¹¹ Nama al-Azdi berasal dari ayahnya sedangkan al-Sulamy berasal dari ibunya.¹² Dikenal sebagai seorang ahli sufi yang sangat populer di Khurasan. Pengajaran Islam sunni tradisional dipengaruhi oleh kakeknya yang bernama Abū ‘Amr Ismā’īl ibn Nujayd al-Sulamy sebagai pendukung dari gerakan Malamati.¹³ Perjalanan sufistik al-Sulamy dimulai sejak ibn Nujayd mengirimnya ke kerabat sufinya Abu Sahl Muhammad ibn Sulayman al-Suluki yang diminta untuk mengajari latihan-latihan spiritual (riyadhah). Al-Suluki dikenal sebagai sufi yang moderat diasosiasikan dengan aliran sufi Bagdad Junaid. Dia juga merupakan sufi dari keluarga yang mengikuti paham Syafi’i dalam fiqh. Dia menjadi guru yang sangat berpengaruh dalam mengkonstruksi pemikiran al-Sulamy selain kakeknya ibnu al-Nujayd yang memiliki paham Malamatiyya.¹⁴ Selain al-Suluki, guru spiritual al-Sulamy adalah Abu Qasim Ibrahim ibn Muhammad ibn Mahmuya al-Nasrabadhi sebagai seorang Naisapur asli. Al-Sulamy merupakan ahli hadits yang terkenal di Naishapur. Dia juga mengkaji dan mencari hadits hingga ke Baghdad. Di sana al-Nasrabadhi mempelajari ajaran sufi melalui Abu Bakar al-Shibli. Berdasarkan hal tersebut tidak heran jika ada yang mengatakan bahwa al-Sulamy dalam hal sufistiknya dikaitkan dengan aliran sufi Bagdad, karena gurunya merupakan “alumni” dari sufi Bagdad, khususnya dari Abu Bakar al-Shibli. Adapun prinsip-prinsip ajaran sufi yang di dalami al-Sulamy melalui gurunya tersebut adalah mempertahankan pengajaran al-Qur’an dan hadits nabawi, meninggalkan hawa nafsu dan bid’ah, menghormati mursyid, membiasakan dzikir, menghindari penggunaan rukhsah dan interpretasi yang berlebihan.¹⁵

⁹Kaelan Kaelan, *Metode Penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner* (Yogyakarta: Paradigma, 2010), 43.

¹⁰M. S Mahsun, *Metode penelitian bahasa: tahapan strategi, metode dan tekniknya* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2005), 65.

¹¹Adz-Dzahabi, *At-Tafsir Wa Al-Mufasssirun*, 284.

¹²Syarifuddin, “Measuring the Haqā’iq al-Tafsir,” 212.

¹³Syarifuddin, 212.

¹⁴Syarifuddin, 214.

¹⁵Syarifuddin, 216.

Al-Sulamy memiliki pengaruh dan ketertarikan yang sangat tinggi dalam dunia tasawwuf. Menurut ad-Dzahabi, beliau juga dikenal sangat menguasai banyak ilmu, mengikuti jalan kehidupan para salaf.¹⁶ Beliau mengikuti sepak terjang ayah dan kakeknya yang memang *concern* di bidang ilmu-ilmu hakikat dan makrifat di dalam Ilmu Tasawuf. Beliau juga sangat ahli dalam hadits. Menurut al-Khatib al-Baghdadi yang bertemu langsung dengan al-Sulamy dan mendengarkan hadits yang dibacakan olehnya, al-Sulamy banyak mengumpulkan pendapat para sufi (*akhbar sufiyah*).¹⁷ Ada yang mengatakan bahwa beliau tidak berhenti mencari, membaca dan menulis hadits selama kurang lebih 40 tahun. Ia banyak menulis hadits di Naisapur, Iraq, dan Hijaz. Bahkan dia melakukan pengkodifikasian untuk masyarakat khurasan. Sehingga banyak sekali ulama lain yang mengambil hadits dan menghapuskannya seperti al-Hakim Abu ‘Abdu Allah dan Abu al-Qasim al-Qusyari. Dengan banyaknya ilmu yang beliau miliki, maka tidak kurang dari 100 buku yang beliau tulis. Buku-buku yang ditulis mengkaji beberap hal, yaitu tentang sejarah, hadis, dan tafsir.

Meskipun al-Sulamy, -gelarnya- merupakan ulama sufi yang sangat terkenal, dihormati oleh para murid-muridnya dan menguasai banyak ilmu, tidak sedikit para ulama lain yang menghujat dan memfitnahnya. Misalnya saja Khatib menceritakan bahwa Muhammad ibn Yusuf an-Naisabur al-Qaitan mengatakan bahwa al-Sulamy merupakan seseorang yang tidak *tsiqqah*. Khatib pun tidak rela akan hujatan Muhammad ibn Yusuf tersebut. Ibnu Subki juga melakukan pembelaan terhadap Khatib dalam melawan hujatan tersebut dan mengatakan bahwa al-Sulamy merupakan seseorang yang *tsiqqah*, tidak ada ibrahnya Muhammad ibn Yusuf mengatakan hal tersebut. Al-Sulamy meninggal dunia pada tahun 412 H.¹⁸

Tafsir al-Sufi al-Isyari

Para sufi sejak lama telah berupaya mendapatkan sandaran dari teks-teks al-Qur’an untuk memperkuat prinsip-prinsip dan pengajaran-pengajaran mereka.¹⁹ Mereka berupaya menjadikan ayat-ayat al-Qur’an sebagai pegangan untuk memperkuat rancangan pemikiran dan *tariqah* atau cara mereka untuk mendekati diri kepada Allah SWT. Mereka berpendapat bahwa makna yang detail dan dalam, tertutupi oleh makna leksikal teks. Sehingga makna hakikat dari sebuah teks tidak terhenti dan terbatas pada pemaknaan leksikalnya saja yang dzahir. Dikarenakan di dalam teks terdapat makna dāhir dan makna bathin dan keduanya ada secara bersamaan. Nasirudin Khasru berpendapat bahwa “Penafsiran teks al-Qur’an didasarkan pada makna dāhīrnnya saja merupakan badan dari akidah, sedangkan penafsiran yang mendalam

¹⁶Abu ‘Abdu ar-Rahman Muhammad ibn Husain ibn Musa al-Azdy al-Sulamy, *Haqaiqu At-Tafsir; Tafsiru al-Qur’an al-Aziz* (Beirut: Dar Al Kotob Al Ilmiyah 9 ,(2001, دار الكتب العلمية).

¹⁷Syarifuddin, “Measuring the Haqa’iq al-Tafsir,” 213.

¹⁸Adz-Dzahabi, *At-Tafsir Wa Al-Mufasssirun*, 284.

¹⁹ Wahyudi Wahyudi and Ahmad Zaini, “Characteristics And Paradigm of Tafsir Sufi Tafsir In Abid Al-Jabiri Epistemology Perspective,” *Kalam* 12, no. 1 (June 2018): 160.

(batin) menempati kedudukan ruh, jadi bagaimana mungkin badan bisa hidup tanpa ruh”.

Para ahli sufi mendefinisikan ilmu isyarah sebagai ilmu yang berkaitan dengan rahasia-rahasia al-Qur'an yang cara mendapatkannya adalah dengan mengamalkannya. Madzhab sufi menamakan hal ini dengan cara *mustanbitat* yang benar dalam meamahami al-Qur'an. Abu Nasru as-Siraj at-Thusi berkata di dalam bukunya *al-Luma'*: “*al-Mustanbitat* adalah apa yang disimpulkan oleh para ahli hakikat dengan menyesuaikan (hasil *istinbat* tersebut) terhadap isi kandungan al-Qur'an baik secara dahir maupun batin, mengikuti Rasulullah secara dahir dan batin, dan mengerjakan peribadatan secara dahir maupun bathin berdasarkan apa yang telah mereka simpulkan. Dengan mengamalkan apa yang diketahui, maka Allah akan mewariskan suatu ilmu yang belum mereka ketahui sebelumnya, yaitu ilmu *isyarah*²⁰ dan ilmu pemberian amalan yang ditampakkan oleh Allah untuk hati²¹ mereka melalui makna, rahasia-rahasia, hukum yang tersimpan di dalam al-Qur'an dan berita yang disampaikan oleh Rasulullah saw. Menurut para sufi, di setiap huruf yang tersusun di dalam ayat al-Qur'an mengandung makna yang tersimpan. Makna itu hanya diketahui oleh orang yang berhak mendapatkannya sesuai dengan pembagian maqam dan ahwalnya.

Abu Abd ar-Rahman al-Sulamy, tokoh yang dibahas dalam tulisan ini menceritakan di dalam bukunya *Ṭabaqāt as-Sufiyyāh*” bahwa Ahmad ibn Abi Hiwari berkata “Sungguh ketika aku membaca al-Qur'an dan mengamati setiap ayat yang terkandung di dalamnya, maka aku selalu kebingungan di dalam ribuan maknanya. Maka aku terheran-heran dengan para penghapal al-Qur'an yang dapat tidur dengan nyaman, dan mereka dapat bersibuk ria dengan urusan dunia padahal mereka membaca al-Qur'an. Seandainya mereka dapat memahamai apa yang dibaca, mengetahui haknya, dan menikmatinya, dan mengharapkan keselamatan dengannya, maka mereka tidak akan tidur karena bahagia telah diberi rezeki untuk memahaminya dan mengetahui rahasia-rahasia di dalamnya”.

Para sufi berpendapat bahwa orang yang dibukakan makna yang dalam dan tersimpan di balik setiap ayat bahkan huruf di dalam al-Qur'an²² adalah mereka yang masuk dalam kategori *rasikhun fī al-ilmi*.²³ Adapun *rasikhun fī al-ilmi* adalah mereka yang memantapkan dan mendalami rahasia di dalam rahasia dengan segenap ruh

²⁰Isyarah (allusion) merupakan teknik penafsiran al-Qur'an yang digunakan kaum sufi. Lihat, Alan Godlas, “Influences of Qushayrī's Laṭā'if al-Ishārāt on Sufi Qur'anic Commentaries, Particularly Rūzbihān al-Baqlī's 'Arā'is al-Bayān and the Kubrawi al-Ta'wīlāt al-Najmiyya,” *Journal of Sufi Studies* 2, no. 1 (2013): 82, <https://doi.org/10.1163/22105956-12341248>.

²¹MA Achlami Hs, “Sufi Exegesis of the Qur'an and Its Public Controversy,” *Advances in Social Science, Education and Humanities Research* 492 (n.d.): 51.

²²Bagi kaum sufi, pengetahuan hakiki harus bersumber dari kebenaran hakiki pula (Tuhan). Lihat, D.I Ansusa Putra, “Epistemologi Tafsir Sufi Perspektif Esoterik-Fenomenologi,” *ULUL ALBAB Jurnal Studi Islam* 19, no. 2 (December 28, 2018): 190, <https://doi.org/10.18860/ua.v19i2.5019>.

²³Dalam beberapa literature sufistik *rasikhun fī al-'ilmi* disebut dengan istilah golongan *al-khawas*. Lihat, Mogamat Mahgadien Hendricks, “The Qur'anic Sufi Hermeneutics of Shaykh Muṣṭafā' al-'Alāwī;,” n.d., 16.

mereka, mencari tahu lagi apa yang telah mereka ketahui, menyelami kebebasan ilmu dengan mencari tambahan pemahaman, menginginkan kedudukan ayat, apa yang tidak ingin diketahui oleh selain mereka, dengan demikian akan tersingkap rahasia-rahasia di balik setiap huruf dan ayat al-Qur'an, pemahaman dan keajaiban-keajaiban teks, dan mereka mampu mengeluarkan mutiara-mutiara dari ayat tersebut dan mereka dapat berbicara dengan sangat bijaksana karenanya.

Dengan mem-proporsional-kan isyarat-isyarat mereka yang diperoleh melalui amalan, maka manusia dapat menerima ungkapan para sufi dalam menafsirkan ayat. Misalnya saja adalah ungkapan Abi Bakr al-Kattani ketika ditanya tentang ayat “*Illā man atā Allāha bi qalb al-Salīm*”. Dia mengatakan bahwa *Qalbun Salīm* termanifestasikan dalam tiga bentuk berdasarkan pemahaman atas ayat di atas (1) yaitu orang yang mendatangi Allah dan di dalam hatinya tidak ada sesuatu yang menyekutukannya, (2) yaitu orang yang mendatangi Allah, dan di dalam hatinya tidak ada kesibukan kecuali berkenaan dengan Allah, dan tidak menginginkan sesuatu kecuali hanya Allah, dan (3) orang yang mendatangi Allah, dan tidak melakukan hal tersebut kecuali karena Allah.

Akan tetapi ada juga para sufi yang menggunakan tafsir *isyari* tidak menggunakan dasar-dasar atau syarat di atas, sehingga dikatakan sebagai penyelewengan dan banyak manusia yang menentanginya. Misalnya saja ungkapan tentang al-Qur'an yang mengatakan bahwa al-Qur'an dimulai dengan huruf *ba'* pada lafal *bismilahi rahmanirrahim* (surat al-Fatihah) dan berakhir dengan huruf *sin* pada ayat *min al-jinnati wa an-nāsi* (surat an-Nas) kedua huruf tersebut yakni *ba* dan *sin* menjadi *bas* yang bermakna cukup. Sehingga al-Qur'an menunjukkan makna kecukupan, manusia tidak memerlukan hal lain di bumi ini kecuali al-Qur'an.

Berdasarkan dua fenomena tersebut terdapat dua golongan mengenai tafsir *isyāri as-sufi*. Di antara yang membolehkan dan mendukung adanya tafsir *isyāri sufi* adalah Taftazani dan Ibnu 'Ataillah as-Sakandary. Ia berpendapat bahwa para ahli hakikat, berpendapat bahwa di dalam makna ḍāhir sebuah teks (al-Qur'an), terdapat isyarat-isyarat tersembunyi yang didalamnya menghasilkan makna yang dalam dan membuka tabir untuk membimbing perilaku, maka penggabungan keduanya, (antara makna ḍāhir dan makna baṭin (*isyarat khafiyyah*), merupakan bentuk kesempurnaan iman dan kemurnian *irfan*.²⁴

Sedangkan Ibnu 'Ataillah mengatakan bahwa tafsir *isyāri sufi* bukan dimaksudkan untuk mengganti sesuatu yang telah tampak jelas (makna ḍāhir) dengan hal lain yang bertentangan. Akan tetapi pemahaman dzahir mengenai suatu ayat secara kebahasaan lisan akan membawa seseorang sufi memahami makna baṭin, dan perlu diketahui hanya orang-orang yang dibukakan hatinya oleh Allah dapat memahami makna baṭin itu sendiri. Sehingga jangan memfitnah dan mengotori pemaknaan tafsir sufi dengan mengatkan bahwa “tafsir ini mengubah perkataan Allah dengan

²⁴Khalid Abd Rahman, *Ushulu At-Tafsir Wa Qawaiduhu* (Beirut: Dar an-Nafais, 1986), 215.

pandangannya, dengannya terjadi pergeseran makna sehingga mengatakan tidak ada makna lain kecuali apa yang telah saya terangkan”. Mereka para penafsir tidak mengatakan hal tersebut. Mereka meyakini makna ayat *ḍahir* secara proporsional, dan memahami lebih dari makna *ḍahir* karena Allah telah memahamkan mereka lebih dari sekedar makna *ḍahir*, yakni makna *baṭin*.

Adapun para ulama yang menentang tafsir *isyāri* sufi²⁵ adalah as-Suyuti di dalam kitabnya *al-Itqān* mengatakan bahwa ungkapan para sufi mengenai al-Qur'an tidak masuk dalam kategori tafsir. Begitu juga halnya dengan az-Zarkasy yang mengatakan bahwa ungkapan-ungkapan para sufi dalam menerangkan al-Qur'an, sejatinya bukan produk tafsir, tetapi makna-makna temuan ketika mereka membaca al-Qur'an. Hal tersebut sebagaimana penafsiran mereka terhadap ayat “*yā ayyuhallāzīna āmanū qatilu allāzīna yalūnakum min al-kuffār*”. Ayat dia atas adalah perintah untuk memerangi nafsu, karena nafsu adalah musuh paling dekat bagi orang beriman.

Sebagaimana yang telah dijelaskan di atas bahwa di dalam penafsiran *isyāri*, terdapat dua macam, yakni tafsir *isyāri khafy* dan tafsir *isyāri jally*. Sedangkan jenis tafsir *isyāri shufy* masuk dalam ranah kajian *isyāri khafy*. Dalam jenis tafsir ini ada dua kelompok penafsir, yaitu *as-shufi an-naḍari* dan *Tafsir Sufi Isyāri-Amaly*.²⁶ Corak dari sufi *naḍari*, dipengaruhi oleh teori teosofis atau filsafat ketuhanan,²⁷ dengan teori tersebut al-Qur'an dipahami dan tunduk padanya. Dengan dimasukkannya teori-teori filsafat, maka muncul unsur-unsur ekstra-qur'ani di dalamnya. Al-Qur'an digunakan dan difungsikan oleh para mufasir sufi *naḍari* sebagai penguat dan legitimasi pandangan kelompok sufi tertentu. Beberapa tokoh yang masuk dalam kelompok ini adalah Muhy ad-Dīn ibn 'Arabi yang menulisa Kitab *al-Futuhāt al-Makiyyāh*. Menurut ad-Dzahabi, model penafsiran *naḍari* bermasalah karena al-Qur'an tunduk pada paham dan teori sufistik kelompok tertentu.²⁸ Sedangkan kedua, adalah *at-Tafsīr al-Isyāri al-'amaly* yang menafsirkan al-Qur'an berdasarkan resapan olah jiwa (amalan rohani) sehingga dibukakan hati untuk memaknai makna *baṭin* dan membuahkannya, salah satunya adalah *Haqāiqu Tafsīr* karya as-Sulami yang menjadi objek kajian dalam artikel ini.²⁹ Adz-Dzahabi mengatakan bahwa corak tafsir kedua ini lebih dapat diterima bila memenuhi syarat sebagaimana yang telah diterangkan di atas. Bahkan ada indikasi bahwa Umar ibn Khattab dan Ibn Abbas pernah melakukan penafsiran *isyāri* dalam mengartikan Surat an-Nasr.³⁰

²⁵Lihat, Ifa Nurhayati, “Dimensi Sosiologis Sufisme dalam Lintasan Sejarah: dari Asketisme Sufisme-Klasik hingga Post-Modernisme,” *ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman* 3, no. 1 (January 22, 2014): 96, <https://doi.org/10.15642/islamica.2008.3.1.96-106>.

²⁶ Wahyudi Wahyudi, “Epistemologi Tafsir Sufi Al-Ghazali Dan Pergeserannya,” *Jurnal Theologia* 29, no. 1 (September 2, 2018): 91, <https://doi.org/10.21580/teo.2018.29.1.2070>.

²⁷ Wahyudi Wahyudi, “Tafsir Sufi: Analisis Epistemologi Ta'wīl Al-Ghazālī Dalam Kitab Jawāhir Al-Qur'ān,” *Jurnal Ushuluddin* 26, no. 1 (June 4, 2018): 45, <https://doi.org/10.24014/jush.v26i1.4243>.

²⁸M. Alfatih Suryadilaga, *Metodologi Ilmu Tafsir* (Yogyakarta: Teras, 2005), 149.

²⁹Tafsir al-Quran dalam sejarah perkembangannya, 2019, 141.

³⁰Abd Rahman, *Ushulu At-Tafsir Wa Qawaiduhu*, 216.

Di dalam menyikap metode penafsiran sufi, Mannā' Khalil Qattan berpendapat terlebih dahulu mengenai macam-macam tasawuf. Jika yang dimaksud tasawuf adalah cara yang ditempuh seorang salik untuk berlaku zuhud, takwa, kesederhanaan dan zikir kepada Allah swt³¹, maka selama hasil tafsir tidak bertentangan dengan nash al-Qur'an itu sendiri, maka tidak bermasalah. Dalam hal ini peneliti merujuk pada macam tasawuf akhlāqi. Sedangkan jika tasawuf yang dimaksud merujuk pada tasawuf falsafi sehingga hasil tafsir yang dilandasi pada tafsir falsafi bertentangan dengan makna ḍahir al-Qur'an, maka tafsir tersebut adalah tafsir yang baṭil. Salah satu contoh mufasir yang menggunakan corak tasawuf falsafi adalah Ibnu 'Arabi. Menurut Mannā' Qattān, Ibnu 'Arabi menggunakan pemahaman-pemahamannya mengenai tasawuf falsafinya yang merujuk pada konsep *wahdāh al-wujūd*.

Penafsiran tasawuf lainnya yang menurut Qattan dapat diterima adalah tafsir isyāri. Dia menjelaskan bahwa ada sekelompok sufi ketika melakukan riyāḍah untuk mencapai maqam tertentu disibakkan kepadanya isyarat-isyar kudus dari Tuhan untuk memahami al-Qur'an. Tafsir semacam itu, tafsir yang dihasilkan dari pengalaman olah jiwa melalui riyāḍah merupakan tafsir isyari. Yaitu menyibak makna baṭin dari makna ḍahir dengan pendekatan bahasa Arab dan tidak ada pertentangan dengan konsep al-Qur'an. Mannā' Qattan mengutip pendapat Ibnu Qayyim mengenai diperbolehkannya memahami tafsir isyari dengan berbebagai syarat. Syarat yang dimaksud adalah (1) adalah hasil tafsir tidak bertentangan dengan makna ḍahir ayat, (2) maknanya sah, (3) ada indikasi untuk menghasilkan makna baṭin dari lafaṭ ayat yang ditafsirkan dan (4) adanya keterkaitan yang erat antara makna ḍahir dan baṭin.³²

Karakteristik Metode Tafsir Sufi al-Sulamy

Pada sub-bab ini peneliti menguraikan karakteristik metode tafsir yang dilakukan oleh al-Sulamy. Adapun karakteristik tersebut adalah:

Pertama, di dalam melakukan penafsiran al-Qur'an, al-Sulamy membuat satu jilid kitab yang mengkaji seluruh surat di dalam al-Qur'an akan tetapi tidak menampilkan seluruh ayat di dalam surat-surat tersebut. Mengenai hal tersebut al-Sulamy berpendapat di pengantar tafsirnya tersebut bahwa *Haqāiq at-Tafsīr* merupakan kumpulan penafsiran ahli hakikat terhadap ayat-ayat al-Qur'an.³³ Dia mengumpulkan penafsiran para ahli hakikat menjadi satu buku utuh seperti yang dilakukan oleh ahli ḍahir yang mengumpulkan penafsiran ḍahir ayat menjadi satu buku.³⁴ Berdasarkan hal tersebut, menurut adz-Dzahabi sebenarnya al-Sulamy tidak memproduksi hasil tafsir

³¹ Zeynep Akbulut Kuru and Ahmet T Kuru, "Apolitical Interpretation of Islam: Said Nursi's Faith-Based Activism in Comparison with Political Islamism and Sufism," *Islam and Christian-Muslim Relations* 9, no. 1 (January 2008): 105.

³² Manna Khalil Al-Qattan, *Studi Ilmu-Ilmu Qur'an*, (Jakarta: Pustaka Litera AntarNusa, 2004), 496.

³³ Musharraf Maryam, "A Study on the Sufi Interpretation of Qur'an and The Theory of Hermeneutic," *Al-Bayan Journal* 11, no. 1 (2013): 38, <https://doi.org/10.11136/jqh.1311.01.03>.

³⁴ Adz-Dzahabi, *At-Tafsir Wa Al-Mufasssirun*, 285.

kecuali hanya mengumpulkan pendapat para sufi dalam memaknai ayat al-Qur'an. Pendapat-pendapat tersebut disusun sesuai dengan susunan surat dan ayat di dalam al-Qur'an, dimulai dari Surat al-Fatihah hingga surat an-Nās. Lalu al-Sulamy membuatnya menjadi satu jilid dan menamakannya *Haqāiq at-Tafsīr*.

Kedua, penafsiran yang dilakukan oleh Al-Sulamy dalam beberapa ayat merujuk pada corak tafsir *naqli*³⁵ berupa penafsiran ayat dengan ayat atau ayat dengan hadis. Sebagai contoh adalah ketika Al-Sulamy menjelaskan lafadz */Ar-Rahman/* dan */Rahim/* dalam ayat pertama Surat Al-Fatihah mengutip perkataan ulama sufi dan ayat pada Surat At-Taubah ayat ke 128.berikut ini adalah kutipannya:

وقال الواسطي: الرحمن لا يتقرب إليه أحد إلا بصرف رحمانيته، والرحيم يتقرب إليه بالطاعات لأنه يشارك فيه رسول الله ﷺ وقال: بِالْمُؤْمِنِينَ رَعُوفٌ رَحِيمٌ التوبة: 128. وقيل: إن معنى الرحيم أي بالرحيم وصلتم إلى الله وإلى الرحمن والرحيم بعث محمداً ﷺ في قوله: بِالْمُؤْمِنِينَ رَعُوفٌ رَحِيمٌ التوبة: 128 كأن معناه يقول بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وبالرحيم مُجِدَّ وصلتم إلى أن قلتم بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، والرحيم هو الذي يقبلك بجميع عيوبك إذا أقبلت عليه، ويحفظك أتم الحفظ في العاجلة وإن أدبرت عنه، لاستغنائه عنك مقبلاً ومدبراً³⁶

Selain itu, dalam menjelaskan ayat ke enam Surat Al-Fatihah */ihdina as-siratal al-mustaqim/* Al-Sulamy juga menguti ayat lain untuk menafsirkannya. Beliau mengutip Surat Taubah ayat ke 28 dan Surat Al-A'raf ayat ke 16. Adapun kutipannya, sebagai berikut:

حُكِيَ عن فضيل بن عياض في قوله اهدنا الصراط المستقيم قال: طريق الحج صراط الذين أنعمت عليهم من الأنبياء والأولياء غير المغضوب عليهم ولا الضالين غير اليهود والنصارى، فإنك قطعت عليهم طريق الحج بقولك: فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ التوبة: 28. وقيل: اهدنا الصراط المستقيم لنستعين بهدایتك على الشيطان، فإنه قال: لِأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ. الأعراف: 3716 .

Al-Sulamy juga mengutip hadits yang memiliki keterkaitan dengan ayat yang dibahas. Sebagai contoh adalah ketika al-Sulamy menafsirkan Surat Al-Baqarah ayat ke 96 sebagai berikut.

³⁵Ketika menjelaskan makna ayat, al-Sulamy terkadang meletakkan dalil-dalil naqli sebelum pemaknaan secara batini/sufistik. Lihat, Jamal J. Elias and ج. إلياس جمال ج. "Sūfī Tafsīr Reconsidered: Exploring the Development of a Genre / خاص كفن وتطوره الصوفي التفسير في نظر إعادة / Journal of Qur'anic Studies 1 (2010): 46, <http://www.jstor.org/stable/25831164>.

³⁶ al-Sulamy, *Haqaiqu At-Tafsir; Tafsiru al-Qur'an al-Aziz*, 32–33.

³⁷ al-Sulamy, 40.

قال بعض الخراسانيين وهو مُحَمَّد بن الفضل: لعلمهم بما قدموا من الآثام والخلاف وهذا حال الكفار فواجبٌ على الموحى أن يكونَ حاله ضدَّ هذا أن يكونَ مشتاقًا إلى الموت لمكاشفة الغيوب ودفع حجاب الوحشة والوصول إلى محلِّ الأنس، ألا ترى النبي ﷺ يقول: "مَنْ أَحَب لِقَاءَ اللَّهِ أَحَبَّ اللَّهُ لِقَاءَهُ" وأن بلالاً لما حُضِرَ قالت امرأته: واحزنانه فقال: يا واطرباه غداً نلقى الأحيَّة... الحديث³⁸.

Ketiga, Model yang digunakan Al-Sulamy dalam menafsirkan ayat-ayat di dalam al-Qur'an adalah model atau metode *isyari*. Akan tetapi, penggunaan metode tafsir isyari yang mengutamakan penafsiran makna "baṭin ayat" tidak membuat al-Sulamy mengabaikan makna ḍahir ayat. Sehingga dapat disimpulkan bahwa metode yang digunakan oleh al-Sulamy adalah mengkaji makna baṭin dari suatu ayat tanpa mengabaikan makna ḍahirnya serta mengumpulkan pendapat-pendapat para sufi atau ahli hakikat dalam menafsirkan ayat yang dikaji atau diinterpretasi oleh al-Sulamy. Hal tersebut dapat dibuktikan dengan interpretasi al-Sulamy dalam ayat-ayat yang terkait dengan tauhid, sosial, dan fiqh sebagai berikut:

Adapun pada ayat mengenai tauhid, dapat dicontohkan dengan ayat 256 Surat Al-Baqarah. Allah berfirman:

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ۗ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ ۚ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا ۗ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٥٦﴾

Terjemah: "Tidak ada paksaan untuk (memasuki) agama (Islam); Sesungguhnya telah jelas jalan yang benar daripada jalan yang sesat. karena itu Barangsiapa yang ingkar kepada Thaghut dan beriman kepada Allah, Maka Sesungguhnya ia telah berpegang kepada buhul tali yang Amat kuat yang tidakakan putus. dan Allah Maha mendengar lagi Maha mengetahui"³⁹.

Al-Sulamy berkata *tagūt* adalah manusia itu sendiri. Ada juga yang mengatakan bahwa at-Ṭagūt merupakan segala sesuatu selain Allah SWT. Berdasarkan kalimat di atas, ada penekanan semua yang menandakan bahwa barang siapa yang belum lepas atau menyangkal dari semua selain Allah, maka belum dikatakan beriman kepada Allah SWT. Adapun kata urwah bermakna lafal Laa ilaha illa Allah. Selain itu ada yang mengatakan bahwa *al-Urwah al-Wutsqā* bermakna nabi Muhammad saw, ada juga yang berpendapat kata tersebut bermakna sunnah.⁴⁰

³⁸ al-Sulamy, 93.

³⁹ Q.S. al-Baqarah[2]: 256

⁴⁰ al-Sulamy, *Haqaiqu At-Tafsir*, 77.

Adapun dalam takdir, al Sulami mengutip pendapat al-Wasity dalam menerangkan ayat ke 37 Surat an-Nahl. Allah berfirman:

﴿ ١٧ ﴾ **إِنْ تَحَرَّصَ عَلَىٰ هُدَاهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ يُضِلُّ وَمَا لَهُمْ مِنْ نَاصِرِينَ**

Terjemah: “Jika kamu sangat mengharapkan agar mereka dapat petunjuk, Maka Sesungguhnya Allah tiada memberi petunjuk kepada orang yang disesatkan-Nya, dan sekali-kali mereka tiada mempunyai penolong”.⁴¹

Al-Wasiti berkata bahwa kebahagiaan, kesedihan, petunjuk dan kesesatan telah berjalan dan ditentukan secara azali (sejak dahulu), sehingga tidak ada pergantian dan perubahan. Hal-hal tersebut akan tampak pada waktu yang telah ditetapkan dan telah tertulis bagi siap saja. Maka tidak ada satupun makhluk atau manusia yang dapat mengubahnya.⁴²

Mengenai *free will* atau kehendak bebas manusia juga tertera di dalam Surat at-Takwir ayat ke 29. Allah berfirman:

﴿ ٢٩ ﴾ **وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ**

Terjemah: “Dan kamu tidak dapat menghendaki (menempuh jalan itu) kecuali apabila dikehendaki Allah, Tuhan semesta alam”.⁴³

Pada ayat tersebut al-Sulamy mengutip ungkapan al-Wasity bahwasanya Allah melemahkan atas seluruh sifat dasar dan sifat *hai'ah* padamu, sehingga engkau tidak memiliki kehendak kecuali kehendakku, engkau tidak melakukan perbuatan apapun kecuali dengan kekuatanku, engkau juga tidak tama' karena kelebihanku, engkau tidak bermaksiat karena kekecewaanku, lalu apa yang ada pada dirimu, dan untuk apa kalian berbangga diri dari apa yang telah engkau lakukan sedangkan tidak ada satupun pekerjaan yang sejatinya kau lakukan.⁴⁴

Adapun dalam hal sosial, salah satu ayat yang membahas interaksi antar manusia terdapat pada Surat Ali Imron ayat ke 159. Allah berfirman:

﴿ ١٥٩ ﴾ **فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ**

Terjemah: “Maka disebabkan rahmat dari Allah-lah kamu Berlaku lemah lembut terhadap mereka. Sekiranya kamu bersikap keras lagi berhati kasar,

⁴¹ Q.S. An-Nahl [16]:37

⁴² al-Sulamy, *Haqaiqu At-Tafsir*, 367.

⁴³ Q.S. At-Takwir [81]: 29

⁴⁴ al-Sulamy, *Haqaiqu At-Tafsir*, 375.

tentulah mereka menjauhkan diri dari sekelilingmu. karena itu ma'afkanlah mereka, mohonkanlah ampun bagi mereka, dan bermusyawaratlah dengan mereka dalam urusan itu. kemudian apabila kamu telah membulatkan tekad, Maka bertawakkallah kepada Allah. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertawakkal kepada-Nya".⁴⁵

Al-Wasity berkata bahwa seluruh sifat dan apapun yang keluar dari dirimu disebabkan karena rahmat dariku (Allah) atasmu dan siapa saja yang mengikutimu. Peirnyahnya adalah melaksanakan peribdatan dengan interaksi yang baik bersama para wali, dan berusaha mendekati kedudukan mereka, selain itu perintahnya adalah melakukan musyawarah diskusi bersaman mereka.⁴⁶

Adapun contoh dari hasil penafsiran al-Sulamy sendiri terdapat pada Surat Ali Imron, ayat ke 31, Allah berfirman:

قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٣١﴾

Terjemah: "Katakanlah: "Jika kamu (benar-benar) mencintai Allah, ikutilah Aku, niscaya Allah mengasihi dan mengampuni dosa-dosamu." Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang".⁴⁷

Mengenai ayat di atas, al-Sulamy mengutip beberapa pendapat para sufi, dan juga pendapatnya sendiri. Menurut 'Amru ibn 'Ustman Cinta Allah dariku (menurutku) adalah mengenalnya, selalu takut kepadanya, hatiku selalu sibuk dalam merasakan dan berdzikir kepadanya, dan selalu bersama tak merasakan sepi (*uns*).⁴⁸ Ada juga yang mengatakan bahwa cinta merupakan mengikuti rasul, baik perkataan, perbuatan, ataupun adab beliau, kecuali sesuatu yang telah dikhususkan untuk Nabi Muhammad. Allah telah membandingkan cinta-Nya dengan mengikuti Nabi Muhammad saw. Adapun Abu Yazid berkata Aku mencintai Allah sehingga aku membenci diriku sendiri. Aku membenci dunia hingga aku mencintai untuk ta'at kepada Allah. Aku meninggalkan segala sesuatu kecuali Allah, sehingga aku dapat sampai pada tujuanku, yaitu Allah. Aku memilih khaliq (pencipta) daripada makhluk, sehingga semua makhluk akan berkhidmah kepadaku. Adapun Ibnu 'Ataillah berkata mengenai ayat di atas bahwa ayat tersebut memerintahkan seseorang untuk mencari cahaya *adna* 'bawah' (Nabi Muhammad saw) bagi yang buta akan cahaya 'a'la 'atas' (Allah).⁴⁹

Adapun al-Sulamy mengatakan bahwa seseorang tidak akan sampai pada *nur a'la* 'cahaya teratas' (Allah) jika tidak merujuk terlebih dahulu pada *nur adna* 'cahaya bawah' (nabi Muhammad). Barang siapa yang tidak menempuh jalan menuju ke *nur*

⁴⁵ Q.S. Ali Imran [3]: 159

⁴⁶ al-Sulamy, *Haqaiqu At-Tafsir*, 124.

⁴⁷ Q.S. Ali Imran [3]: 31

⁴⁸ al-Sulamy, *Haqaiqu At-Tafsir*, 96.

⁴⁹ al-Sulamy, 96.

a'la (Allah) dengan berpegang teguh pada adab dari pemilik *nur adnā* (Nabi Muhammad) dan mengikutinya, amak orang tersebut akan buta dari dua cahaya (Allah dan rasulnya). Adapun Abu Utsman menafsirkan ayat di atas dengan mengatakan bahwa buktikanlah kecintaan kalian kepadaku (Allah) dengan mengikuti kekasihku (Rasulullah), tidak mungkin seseorang sampai pada cintaku sebelum mendapatkan cintanya, mengikuti dengan caranya (*tariqātuhū*), karena caranya (*tariqahnya*) adalah cara yang paling tinggi (*taqiqātu almutslā*) yang akan sampai pada kekasih yang paling tinggi (Allah).⁵⁰

Dalam bidang fiqih, hasil interpretasi Al-Sulamy dapat dijumpai pada ayat ke 43 Surat an-Nisa mengenai larangan mengerjakan Shalat dalam keadaan mabuk. Allah berfirman:

يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَايِبِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ
 إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُورًا غَفُورًا

Terjemah: “Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu shalat, sedang kamu dalam Keadaan mabuk, sehingga kamu mengerti apa yang kamu ucapkan, (jangan pula hampiri mesjid) sedang kamu dalam Keadaan junub, terkecuali sekedar berlalu saja, hingga kamu mandi. dan jika kamu sakit atau sedang dalam musafir atau datang dari tempat buang air atau kamu telah menyentuh perempuan, kemudian kamu tidak mendapat air, Maka bertayamumlah kamu dengan tanah yang baik (suci); sapulah mukamu dan tanganmu. Sesungguhnya Allah Maha Pema'af lagi Maha Pengampun”⁵¹

Mengenai ayat di atas, sebagian para sufi berpendapat bahwa mabuk itu bermacam-macam bentuknya. Adapun mabuk karena khamar, seseorang akan cepat sadar kembali. Sedangkan mabuk kelalaiian ibadah, mabuk hawa nafsu, mabuk dunia, mabuk harta, mabuk keluarga, anak, mabuk kemaksiatan, mabuk keta'atan, dan mabuk mabuk lain yang memiliki kemiripan dengannya akan menghalangi seseorang untuk mendapatkan shalat yang sempurna dan dapat menghalangi seseorang untuk berdiri melaksanakan shalat sesuai dengan peraturan (tuma'ninah dan sebagainya). Adapun al-Wasity rahimahuallah berkata berkenaan dengan ayat ini : *la taqrabu* bermakna jangan mendekatiku untuk sampai padaku, kecuali kalau kamu telah terpisah dari segala sesuatu yang maujud dan apa saja yang ada di dalamnya (makhluk)⁵²

⁵⁰al-Sulamy, 96.

⁵¹ Q.S. An-Nisa' [4]: 43

⁵²al-Sulamy, *Haqaiqu At-Tafsir; Tafsiru al-Qur'an al-Aziz*, 149.

Keempat, di dalam melakukan penafsiran ayat, beliau secara umum mengutip pendapat para ahli hakikat (tasawuf) antara satu dengan lainnya di antaranya adalah Ja'far ibn Muhammad as-Sadiq, Ibnu 'Ataillah as-Sakandary, Junaid, al-Fadil ibn Iyad, dan Sahl ibn Abdillah at-Tastari. Cara mengutipnya pun bermacam-macam, al-Sulamy sering menggunakan kata *qala*, *qila*, *yuqal* dan *huka*. Sebagai bukti adalah dalam menafsirkan ayat ke 6 dari Surat Al-Fatihah:

قيل معناه: ملّ بقلوبنا إليك وأقم بهممننا بين يديك وكن دليلنا منك إليك؛ حتى لا ينقطع عما بك لك. حُكي عن أبي عثمان في قوله: اهدنا الصراط المستقيم أي: أرشدنا لاستعمال السنن في أداء فرائضك. وقال الجنيد: إن القوم إنما سألوا الهداية من الحيرة التي قدرت عليهم من أسماء صفات الأزلية، فسألوا الهداية إلى أوصاف العبودية ليلاً؛ ليستغرقوا في رؤية صفات الأزلية⁵³.

Berdasarkan contoh di atas terlihat bahwa paling tidak ada tiga cara yang digunakan al-Sulamy dalam mengutip pendapat seorang ulama, -khususnya ulama sufi- dalam menafsirkan suatu ayat. Ketiga cara yang ditam[pilkan di atas adalah dengan menggunakan kata */qila/* 'dikatakan', */huka/* 'diceritakan', dan */qala/* 'dia berkata bahwa'.

Kelima, selain menggunakan nama terang para sufi, Al-Sulamy juga menggunakan kelompok sufi di suatu daerah tertentu, misalnya *'Iraqiyyin* (para sufi dari Iraq), *Bagdadiyyin* (para sufi dari Baghdad), dan lain sebagainya. sebagai bukti adalah:

وقال بعض العراقيين: إنهم بغيب القرآن عاينوا غيب الآخرة، ثم بغيب الغيب شاهدوا الحق مطلعاً عليهم في جميع الأوقات، فغابوا باطلاعه عليهم مشاهدة عن مشاهدة كل ما سواه، فهم قائمون معه على المشاهدة، وهذا هو الإيمان بالغيب⁵⁴.

وقال بعض البغداديين: صراط الذين أنعمت عليهم بفاء حظوظهم وقيامهم معك حسن الأدب⁵⁵.

Keenam, mengenai pernyataan di atas, peneliti perlu menggaris bawahi bahwa memang benar secara umum, al-Sulamy mengutip atau menukil pendapat para ahli hakikat dalam menjelaskan makna al-Qur'an. Akan tetapi di beberapa ayat, Al-Sulamy juga berkontribusi dalam menyampaikan idenya mengenai makna ayat tertentu. Adapun bukti dari hal tersebut dapat dilihat melalui beberapa ungkapan berikut ini pada penafsiran Surat Ali Imran ayat 31:

⁵³ al-Sulamy, 41.

⁵⁴ al-Sulamy, 49.

⁵⁵ al-Sulamy, 43.

قال أبو عبد الرحمن السلمى رحمه الله: لا وصول إلى النور الأعلى لمن لا يستدلُّ عليه بالنور الأدنى، ومن لم يجعل السبيل إلى النور الأعلى التمسُّك بآداب صاحب النور الأدنى ومتابعته ﷺ فقد عمى عن النورين جميعًا فألبس ثوب الاغترار⁵⁶.

Ada beberapa ulama yang mengkritik model dan hasil penafsiran yang dilakukan oleh al-Sulamy. Di antaranya adalah Jalalu ad-Din as-Suyuti memasukkan karya Abu Abd ar-Rahman al-Sulamy ke dalam kategori *mubtadiyah* (tafsir bid'ah). Beliau beralasan bahwa tafsir tersebut masuk kedalam kategori mubtadiyah dikarenakan hasil tafsirnya tidak terpuji (*gairu mamud*). Husain ad-dzahabi mengomentari sikap as-suyuti dengan mengatakan bahwa beliau telah bersikap berlebihan dan tidak adil terhadap al-Sulamy. Selain itu juga ada Imam Abu Hasan al-Wahidi yang secara ekstrim mengatakan bahwa barang siapa yang percaya Kitab Haqaiqu tafsir sebagai salah satu tafsir yang baik, maka dia telah kafir. Ibnu Taimiyah juga mengkritik al-Sulamy dengan mengatakan bahwa al-Sulamy sama sekali tidak menukil pandangan-pandangan Ja'far as-Sadiq, dia telah mendsutakan Ja'far Shadiq.⁵⁷ Ibnu Taimiyah menambahkan bahwa sejatiya apa yang ada di dalam kita tersebut adalah pendapat dan sikap al-Sulamy saja.⁵⁸

Analisis produk tafsir Al-Sulamy dalam kisah Nabi Musa dan 'Abd surat Al-Kahfi.

Untuk melihat lebih jauh karakteristik metode tafsir yang digunakan oleh al-Sulamy, peneliti memilih kisah nabi Musa dan Abd disebabkan oleh beberapa hal. Pertama, Kisah Nabi Musa dan 'Abd sangat identik dengan dunia tasawwuf sendiri. Terutama munculnya istilah laduni yang merujuk pada epistemology irfani. Kedua berdasarkan hasil penelitian yang dilakukan peneliti sebelumnya menunjukkan bahwa Nabi Musa merupakan gambaran manusia pada umumnya dalam melihat fenomena, yaitu dengan penalaran bayani dan burhani. Sedangkan Nabi Khidir atau 'Abd mewakili golongan manusia yang menggunakan penalaran irfani yang identik dengan nilai sufistik. Perwakilan dua sosok agung tersebut tergambarkan secara semiotic pada ayat ke 60 Surat al-Kahfi dalam ungkapan */majma'a al-bahrain/* 'tempat bertemunya dua lautan'. Dua lautan di sini menurut hemat peneliti merujuka pada dua sosok besar yang memiliki keluasan ilmu dalam bidang yang berbeda. Nabi Musa lebih dominan dalam menggunakan penalaran bayani dan burhani, sdangkan 'Abd dalam kisah tersebut lebih dominan menggunakan penalaran irfani.⁵⁹ Untuk itu dengan analisis penafsiran al-Sulamy mengenai kisah Nabi Musa dan 'Abd diharapkan dapat melihat pandangan sufistik para ulama dan al-Sulamy dalm menginterpretasikan kisah sufistik di dalam al-Qur'an. adapun analisis tersebut ialah sebagai berikut.

⁵⁶ al-Sulamy, 96.

⁵⁷ Adz-Dzahabi, *At-Tafsir Wa Al-Mufasssirun*, 286.

⁵⁸ al-Sulamy, *Haqaiqu At-Tafsir*, 7.

⁵⁹ Mushodiq, "Perilaku Patologis, 69–97

Hakikat Ibadah dan Hakikat Ilmu Ladunni

Sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya bahwa corak penafsiran yang dilakukan oleh al-Sulamy tidak urut ayat per ayat. Kisah Nabi Musa dan 'Abd atau Hidir dikaji oleh al-Sulamy langsung pada pertemuan keduanya yang merujuk pada ayat ke 65. Allah berfirman:

فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَّدُنَّا عِلْمًا ﴿٦٥﴾

Terjemah: “Lalu mereka bertemu dengan seorang hamba di antara hamba-hamba Kami, yang telah Kami berikan kepadanya rahmat dari sisi Kami, dan yang telah Kami ajarkan kepadanya ilmu dari sisi Kami”.⁶⁰

Dalam menjelaskan ayat tersebut Al-Sulamy mengutip pendapat yang disampaikan oleh Junaid bahwa peribadatan sesungguhnya bukan terletak dari perbuatan dan keadaan-keadaan tertentu secara fisik yang dapat diindera secara empiris.⁶¹ Akan tetapi sejatinya peribadahan yang sesungguhnya ada pada hal-hal yang tidak tampak (*khafiyat*) seperti keikhlasan hati, ketengan jiwa, kepasarahan dan sebagainya. Dalam menjelaskan ayat tersebut, peneliti melihat adanya integrasi antara makna dan kaidah penyebutan kata '*abdan*' yang terletak pada ayat tersebut. Secara linguistic kata '*abdan*' masuk dalam kategori nakirah yang tidak diketahui siapa yang ditunjuk. Untuk itu ada keterkaitan makna antara dzahir lafad dengan makna yang ingin disampaikan oleh al-Sulamy bahwa ibadah itu seperti kata nakirah yang ada di dalam ayat tersebut. Bahwa ibadah itu bukan yang tampak, tapi apa yang ada di dalam hati manusia.

Ayat tersebut juga menggambarkan perbedaan Nabi Musa dan Khidir. Nabi Musa merupakan gambaran dari manusia secara umum yang dapat dilihat adalah bentuk fisik dari ibadah itu sendiri sebagai media atau perantara (*wasitat*) mendekatkan diri kepada Allah. Sedangkan Khidir dapat melihat secara langsung substansi dari cahaya ibadah itu sendiri tanpa melihat ibadah sebagai sebuah ritual dengan fisik. Al-Sulamy mengutip perkataan al-Wasiti bahwasanya siapa saja yang ingin melupakan “gelar” yang dia dapatkan tidak cukup dengan perbuatan dzahir saja. Dengan tanda-tanda yang Allah berikan, Nabi Musa dapat menemui Nabi Khidir untuk memberitahkannya arti ketulusan sehingga tidak mengatakan aku sedang dilihat Allah dan manusia.

Sedangkan mengenai hakikat ilmu laduni, al-Sulamy mengutip beberapa pandangan ulama. Di antara ulama dan pendapat mereka yang diikuti adalah Dzu an-Nun. Menurut Dzu an-Nun ilmu laduni adalah ilmu yang menghukumi ciptaan, yang sesuai dengan perintah Tuhan yang terpaparkan dalam Kitab Suci ataupun yang bertentangan dengannya. Pengertian tersebut dijelaskan kembali olehnya bahwa sesungguhnya Allah menyebarkan ilmu seluas-luasnya dan ilmu tersebut tidak dipegang

⁶⁰ Q.S. Al-Kahfi [18]: 65

⁶¹ al-Sulamy, *Haqaiqu At-Tafsir; Tafsiru al-Qur'an al-Aziz*, 413.

dan digenggam olehnya. Sehingga manusia mencarinya dengan berbagai cara. Setiap cara (tariqah) memiliki ilmu tersendiri dan dalil-dalil sendiri. Dengan ilmu tersendiri yang ada pada setiap tariqah tersebut membawa orang yang mendalamkannya mendapatkan petunjuk untuk mengetahui ilmu tuhan yang sesungguhnya. Jika mereka tersesat atau salah dalam menempuh ilmu-ilmu tersebut untuk menuju ilmu sejati, maka pemilik ilmu laduni akan memberikan penjelasan dan penarangan agar sampai pada yang dituju, yaitu Ilmu Allah.⁶²

Sedangkan Ibnu Ataillah mengatakan bahwa ilmu laduni diberikan tanpa perantara, dan juga tanpa pengucapan huruf-huruf, tetapi dengan cara musyahadah.⁶³ Sedangkan Ibnu Husaim menjelaskan pengertian ilmu laduni dengan cara membedakannya dengan ilmu istinbat. Menurutnya ilmu istinbat didapatkan melalui usaha keras dan perantara-perantara, sedangkan ilmu laduni merupakan ilmu yang didapatkan tanpa usaha keras dan tanpa perantara.⁶⁴

Dengan demikian dapat dipahami juga bahwa al-Sulamy dalam menjelaskan ayat di atas juga menggunakan konsep al-kasyfu dan asy-syuhud. Ilmu laduni yang diberikan kepada Nabi Khidir memuat dua muatan tersebut. Al-Kasyfu menurut Muhammad Ghazi Araby merupakan “proses pengangkatan penghalang akan kebenaran” dengan menghilangkan penghalang atau *satr* tersebut kebenaran akan tampak jelas. Orang-orang yang mendapatkan *al-kasyf* merupakan orang-orang pilihan yang didapatkan melalui ibadah wajib dan sunnah serta tenggelam dan menyatu dengannya. Sehingga dengan amalan-amalan tersebut Allah menjadikan hambanya sebagai mata-Nya dan mengajari hamba tersebut atas apa saja yang tidak diketahui tanpa perantara membaca atau mencari pengetahuan lainnya.⁶⁵

Selain itu di dalam prinsip ilmu laduni yang disebutkan oleh al-Sulamy mengandung makna *musyāhadah*. Menurut al-Ghazi, *musyāhadah* merupakan melihat kebenaran tanpa menggunakan mata. Al-Ghazi menjelaskan bahwa mayoritas manusia itu buta akan kebenaran, kecuali orang-orang yang dapat melihat atau *musyahidin*. Sehingga dia katakan bahwa pada umumnya manusia dalam kebingungan yang luar biasa. Orang-orang *musyahidin* melihat hakikat sebagaimana orang melihat matahari di siang hari, sangat jelas. Akan tetapi orang-orang yang belum mendapatkan *syuhud* atau *musyāhadah* maka kebingungan hakikat dari kebenaran itu sendiri.⁶⁶ Dengan demikian, jika dikaitkan dengan kisah di atas, dapat dipahami bahwa Nabi Khidir telah memiliki atau telah sampai pada maqam *al-kasyfu* dan *asy-syuhud*. Beliau mengetahui dan paham kebenaran dari apa yang dia lakukan sehingga dengan mudah beliau melakukannya (melubangi kapal, membunuh anak kecil, dan membangun kembali

⁶²al-Sulamy, 413.

⁶⁴al-Sulamy, *Haqaiqu At-Tafsir; Tafsiru al-Qur'an al-Aziz*, 414.

⁶⁵Muhammad Ghazi, *An-Nusu Fi Mustalahati at-Tasawwuf* (Damaskus: Dar Qutaybah, 2000), 278.

⁶⁶Ghazi, 314.

tembok yang roboh). Sedangkan Nabi Musa kebingungan dan selalu memprotes Nabi Khidir karena belum sampai pada maqam *al-kasyfu* dan *asy-syuhud*.

Kesetaraan penalaran bayani dan penalaran irfani dan konsep wahdatul wujud

Ayat selanjutnya yang ditafsirkan oleh al-Sulamy adalah ayat ke 66, Allah berfirman:

قَالَ لَهُ مُوسَىٰ هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰ أَنْ تُعَلِّمَنِي مِمَّا عَلَّمْتَ رُشْدًا ﴿٦٦﴾

Terjemah: "Musa berkata kepada Khidhr: "Bolehkah aku mengikutimu supaya kamu mengajarkan kepadaku ilmu yang benar di antara ilmu-ilmu yang telah diajarkan kepadamu?".⁶⁷

Pada ayat tersebut al-Sulamy menjelaskan bahwa sejatinya Nabi Musal lebih mengetahui dari pada Khidir mengenai ilmu-ilmu yang didapatkan melalui Kitab Suci Allah. Sedangkan Khidir lebih mengetahui dari pada Musa hakikat dari apa saja yang pada umumnya akan ditentang oleh Nabi Musa. Nabi Musa merupakan zat yang tetap sifatnya. Perilaku, adabnya dan amalan fisikalnya akan diambil atau dicontoh oleh hamba lainnya. Sehingga diperlukan latihan terus menerus untuk mencapai sifat yang baik. Sedangkan khidir merupakan dzat yang fana (tidak abadi) sehingga perilakunya tidak dapat dihukumi benar atau salah. Nabi Musa merupakan dzat kebenaran yang perilakunya akan diamalkan oleh umat lain untuk mendekatkan diri kepada Allah. Sedangkan khidir merupakan dzat fana yang juga benar. Keduanya merupakan satu kesatuan karena memang bersumber dari yang satu.

Berdasarkan hal tersebut dapat dipahami bahwa pemisahan antara ilmu syariat dan tasawwuf merupakan hal yang dilarang oleh agama. Mengingat bahwa seorang hamba harus bisa menyeimbangkan antara tasawwuf dan peribadatan fiqh. Selaras dengan apa yang dikatakan oleh Ibnu Rusyd bahwa manusia memiliki asal yang sama sehingga memiliki penalaran yang sama atau disebut dengan the unity of intellect. Sehingga tidak mungkin ada manusia yang dapat menghindarkan diri untuk memahami hal-hal yang bersifat intuitif sebagaimana metode penalaran tasawwuf.

Pentingnya Mengetahui Diri Kita di Hadapan Allah Sebelum Melakukan Ibadah

Ayat selanjutnya yang dikaji al-Sulamy adalah ayat ke 67 dan 68. Allah berfirman:

قَالَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا ﴿٦٧﴾ وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ ۗ خُبْرًا ﴿٦٨﴾

Terjemah "Dia menjawab: "Sesungguhnya kamu sekali-kali tidak akan sanggup sabar bersama aku. Dan bagaimana kamu dapat sabar atas sesuatu, yang kamu belum mempunyai pengetahuan yang cukup tentang hal itu?".⁶⁸

⁶⁷ Q.S. Al-Kahfi [18]: 66

⁶⁸ Q.S. Al-Kahfi [18]: 67-68

Di dalam ulasannya, dapat disimpulkan bahwa al-Sulamy menekankan bahwa Khidir sama sekali tidak mengajarkan sesuatu kepada Nabi Musa, akan tetapi dikirmkannya Khidir kepada Nabi Musa adalah untuk mendidiknya agar menjadi pribadi yang terdidik dan beradab.

Mengenai ayat di atas al-Sulamy mengutip perkataan Ja'far bahwa engkau (Nabi Musa) tidak akan mungkin bisa bersabar terhadap seseorang yang dibawahmu (Nabi Khidir), bagaimana mungkin juga engkau dapat bersabar terhadap sesuatu dzat yang di atasmu (Allah SWT). Menurut hemat peneliti penafsiran tersebut didasarkan pada suatu riwayat yang menjadi alasan kenapa Nabi Musa dipeintahkan Allah untuk mencari 'Abd atau Khidir, yaitu karena Nabi Musa merasa paling pintar di dunia. Oleh karenanya Allah ingin mendidik Nabi Musa dalam hal adab dengan perantara Abd atau Nabi Khidir.

Hal tersebut selaras dengan pendapat al-Wasiti, beliau berpendapat atas ayat tersebut dengan mengatakan bagaimana mungkin engkau memahami tentang pendidikan adab sedangkan engkau tidak mengetahui sumber dari adab itu sendiri. Al-Sulamy menutup penjelasan ayat tersebut dengan mengutip pendapat Abu Utsman al-Magribi, yaitu banyak manusia datang kepadanya (untuk belajar adab) sebelum mereka mengetahui kedudukannya dihadapan Allah, mereka kebanyakan disibukkan dengan mencari ilmu dan melakukan peribadatan fisik saja.⁶⁹

Al-Sulamy juga mengatakan bahwa jikalau seseorang sudah mengetahui hakikat sesuatu, maka dia pasti akan bersabar menghadapinya. Akan tetapi Allah menutupi hakikat sesuatu tersebut sebagai media pembelajaran manusia untuk beradab.

Pendapat lain, Ibnu Ataillah mengatakan bahwa ayat tersebut (*innaka lan tastati'a maiya sabra*) merupakan ungkapan seseorang ketika merasa "benci" kepada seseorang karena putus asa terhadapnya, maka dia mengucapkan (*innaka lan tastati'a maiya sabra*) agar dengan perkataan tersebut, temannya akan meninggalkannya. Mengingat bahwa jika seorang hamba sudah dalam maqam "berteman" dengan Allah, maka mereka tidak mempedulikan apa pun selain-Nya.⁷⁰

Urgensi penalaran Tasawwuf dalam beribadah

Di dalam ayat selanjutnya, yaitu pada ayat ke 69, peneliti melihat adanya interpretasi yang merujuk pada keharusan seorang hamba untuk menyeimbangkan antara fiqh ibadah dan juga tasawwuf. Allah berfirman:

قَالَ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا ﴿٦٩﴾

Terjemah: "Musa berkata: "Insya Allah kamu akan mendapati aku sebagai orang yang sabar, dan aku tidak akan menentangmu dalam sesuatu urusanpun".⁷¹

⁶⁹al-Sulamy, *Haqaiqu At-Tafsir*; 414..

⁷⁰al-Sulamy, 415.

⁷¹ Q.S. Al-Kahfi [18]: 69

Mengenai ayat di atas, al-Sulamy mengutip pendapat Faris bahwa ayat tersebut menunjukkan bahwa Nabi Musa memuji dirinya sendiri dengan mengatakan bahwa /satajiduni in sya Allahu Sabiran/ 'engkau akan mendapatiku insya Allah sebagai orang yang dapat bersabar'. Seangkan khidir tidak memuji nabi Musa dengan mengatakan "innaka lan tastati'a maiya sabra/ 'sesungguhnya engkau tidak bisa bersabar bersamaku'. Hal tersebut menurut Faris dikarenakan Ilmu Nabi Musa adalah ilmu istidlal dan ilmu taklif yang merujuk pada penalaran bayani, sedangkan ilmu nabi Khidir dilandaskan pada ilmu laduni yang bersifat gaib. Beliau juga menambahkan bahwa Nbai Musa berada pada maqam seseorang yang dididik, sedangkan Nabi Khidir, berada pada maqam al-Kasyfu (menyingkap) dan al-Musyahahad (melihat) yang mengantarkan Nabi Musa mendapatkan materi-materi pendidikan tersebut.⁷²

Hasil interpretasi tersebut menurut peneliti memiliki makna global bahwa setiap manusia yang beribadah kepada Allah, harus menyelaraskan dan menyeimbangkan antara peribadatan yang menuju pada pendekatan diri kepada Allah, dan memperindah karakter, adab, perilaku melalui tasawwuf yang lebih merujuk pada penalaran irfani. Penyelarasan tersebut diamini oleh Ahmad bin Muhammad bin 'Ajibah al-Hasani dengan mengutip ungkapan populer di kalangan para sufi bahwa *"/man tasawwafa wa lam tfaqqaha fa qad tazandaqa, wa man tafaqqaha wa lam tasawwafa fa qad tafassaqa wa man jama'a bainahuma faqad tahaqqaqah"* "barang siapa bertasawwuf akan tetapi tidak berfiqih maka dia telah zindiq, barang siapa berfiqih tapi tidak bertasawwuf maka dia telah fasiq, maka barang siapa yang menggabungkan antara kedua dia telah mengetahui hakikat."⁷³

Kedudukan Orang Berilmu dan Beradab.

Pada ayat selanjutnya yang dibahas oleh al-Sulamy, -interpretasi beliau pada ayat ke70- merujuk pada kedudukan orang berilmu dan orang yang beradab. Allah berfirman di dalam Surat al-Kahfi ayat ke 70:

قَالَ فَإِنْ اتَّبَعْتَنِي فَلَا تَسْأَلْنِي عَنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ أُحَدِّثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا ﴿٧٠﴾

Terjemah: "Dia berkata: "Jika kamu mengikutiku, Maka janganlah kamu menanyakan kepadaku tentang sesuatu apapun, sampai aku sendiri menerangkannya kepadamu".⁷⁴

Dalam menjelaskan ayat di atas, al-Sulamy mengutip pendapat Abu Utsman al-Magriby yang mengatakan bahwa tidak dipekenankan untuk *muttabi*' yakni 'orang yang mengikuti seseorang' bertanya akan sesuatu, karena dia hanya mengikuti. Boleh saja seorang *muttabi* mengawali petualangan atau pembelajaran dengan pertanyaan

⁷²al-Sulamy, *Haqaiqu At-Tafsir*; 415.

⁷³Ahmad bin Muhammad Ajibah, *Al-Futuhat al-Ilahiyah Fi Syarhi Mabahisi al-Asliyyah* (Beirut: Dar Al Kotob Al Ilmiyah العلمية دار الكتب, Tanpa Tahun), 64.

⁷⁴Q.S. Al-Kahfi [18]: 70

jika orang tersebut memiliki kemuliaan. Sedangkan pada saat itu, Nabu Musa mengukiti Nabi Khidir untuk belajar adab agar menjadi pribadi yang lebih mulia. Sehingga Nabi Khidir mengatakan *fa inni'taba'tani fala tasalni 'an syai* 'jika engkau mengikutiku, maka jangan bertanya sesuatu apapun kepadaku'.⁷⁵

Adapun menurut Khudry, mengatakan bahwa ilmu Nabi Khidir sangat pendek jika dibandingkan dengan ilmu yang dimiliki Nabi Musa, sehingga dia tidak mampu menjawab semua pertanyaan Nabi Musa. Hal tersebut dikarenakan tujuan Nabi Musa menemui Khidir untuk dididik tentang adab atau perangai, bukan untuk belajar ilmu pengetahuan. Dengan demikian Nabi Khidir mengatakan *fa inni'taba'tani fala tasalni 'an syai* 'jika engkau mengikutiku, maka jangan bertanya sesuatu apapun kepadaku' kepada Nabi Musa karena ilmunya lebih tinggi daripada ilmuku, sedangkan kedatanganmu kepadaku bukan untuk mempelajari ilmu, tapi untuk mendidik adab kepadamu.⁷⁶

Dengan demikian dapat dipahami bahwa seorang hamba tidak cukup hanya memiliki ilmu saja, karena jika hanya memiliki ilmu saja, keilmuan yang dikuasai tidak akan bermanfaat bagi kehidupan manusia. Akan tetapi penguasaan terhadap ilmu harus dibarengi dengan adab atau budi pekerti, sehingga ilmu akan memiliki nilai. Dengan demikian jika merujuk pada filsafat ilmu dapat dipahami bahwa tiga elemen dari ilmu, yaitu ontology, epistemology, dan aksiologi harus terpenuhi. Untuk itu orang berilmu saja tidak cukup, bahkan dapat dipahami juga bahwa orang yang memiliki adab memiliki kedudukan yang lebih tinggi dari pada orang yang berilmu. Oleh karena itulah Nabi Musa yang memiliki ilmu luas berkenan untuk "belajar" kepada Nabi Khidir dalam hal adab atau perangai baik.

Bahaya Tama' dan Riya' dalam Beribadah

Ayat selanjutnya yang dikaji oleh al-Sulamy adalah ayat ke 77, Allah berfirman:

فَأَنْطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا أَتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطَعَمَا أَهْلَهَا فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّفُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ فَأَقَامَهُ^ط قَالَ لَوْ شِئْتَ لَتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا ﴿٧٧﴾

Terjemah: "Maka keduanya berjalan; hingga tatkala keduanya sampai kepada penduduk suatu negeri, mereka minta dijamu kepada penduduk negeri itu, tetapi penduduk negeri itu tidak mau menjamu mereka, kemudian keduanya mendapatkan dalam negeri itu dinding rumah yang hampir roboh, Maka Khidhr menegakkan dinding itu. Musa berkata: "Jikalau kamu mau, niscaya kamu mengambil upah untuk itu".⁷⁷

⁷⁵ al-Sulamy, *Haqaiqu At-Tafsir; Tafsiru al-Qur'an al-Aziz*, 415.

⁷⁶ al-Sulamy, 416.

⁷⁷ Q.S. Al-Kahfi [18]: 77

Ayat di atas menurut al-Sulamy merujuk pada bahaya perbuatan *tama'* dan *riya* dalam beribadah kepada Allah SWT. Menurut al-Qasim, ketika Nabi Musa mengatakan *lau syi'ta latakhatta 'alaih ajra'* /jika engkau ingin, engkau bisa meminta upah karena telah melakukan hal tersebut' muncul dua *dab* (kadal gurun) yang ada di antara keduanya. *Dab* yang dekat dengan Nabi Musa dalam keadaan tidak terpengang, sedangkan *dab* yang ada di dekat Nabi Khidir sudah terpengang (siap santap). Hal tersebut dikarenakan Nabi Khidir membantu masyarakat untuk membangun kembali tembok yang roboh bukan didasarkan pada *tama'* atau ingin diberi upah, sedangkan Nabi Musa membantu mendirikan dinding yang roboh didasarkan pada *tama'* yang ingin mendapatkan balasan atau upah dari masyarakat. Ibnu Ataillah mengomentari ayat tersebut dengan mengatakan bahwa *riya* dan *tama'* pada amal hanya akan membatalkan amalan itu sendiri di hadapan Allah SWT.⁷⁸ Untuk itu ketika manusia merasa telah taat menjalankan semua perintah Allah SWT akan tetapi kehidupannya tidak se ideal yang dia inginkan, maka perlu diperhatikan kualitas ibadahnya kepada Allah. Bisa jadi di dalam sela-sela ibadahnya terdapat sifat *tama'* dan *riya'* yang dapat menghanguskan nilai ibadahnya.

Faktor terpenting adalah mendamaikan jiwa.

Pada ayat selanjutnya, yaitu pada ayat ke 78, Allah berfirman:

قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا

Terjemah: "Khidhr berkata: "Inilah perpisahan antara aku dengan kamu; kelak akan kuberitahukan kepadamu tujuan perbuatan-perbuatan yang kamu tidak dapat sabar terhadapnya".⁷⁹

Berkaitan dengan ayat di atas, al-Sulamy mengutip pendapat Nasrabadzi yang mengatakan bahwa Nabi Khidir sudah mengetahui bahwa ilmu laduninya sudah habis, dan Nabi Musa sudah dapat menangkap materi didikan adab yang disampaikan sehingga nabi Khidir mengatakan *hadza firaqu baini wa bainak* /inilah waktu perpisahan antara aku dan kamu'. Dengan begitu, Nabi Musa tidak bertanya hal-hal lain lagi yang tidak bisa dijawab oleh Nabi Khidir. Hal tersebut juga sudah direncanakan Allah dengan indikasi bahwa para masyarakat enggan untuk dikunjungi mereka berdua, sehingga terjadilah perpisahan antara keduanya.

Dalam mengakhiri penafsiran terhadap Kisah Nabi Musa dan 'Abd, al-Sulamy mengutip perkataan al-Wasity sebagaimana yang telah disebutkan sebelumnya bahwa Nabi Khidir merupakan sosok hamba yang dapat melihat cahaya Allah dalam peribadatan, sedangkan Nabi Musa hanya melihat perantara-perantara (serangkaian ibadah) untuk mencapai cahaya Allah. Khidir juga memberitahu bahwa pertanyaan atau respon dari manusia merupakan pertanyaan dari Allah, Sehingga jangan berkecil

⁷⁸ al-Sulamy, *Haqaiqu At-Tafsir*; 416.

⁷⁹ Q.S. Al-Kahfi [18]: 78

hati jika ada orang menolak permintaan atau pertanyaan kita. Mengingat bahwa dzat yang memberi dan yang menolak sejatinya hanya satu yaitu Allah. Dengan demikian janganlah manusia itu melihat sebab-sebabnya saja, akan tetapi perhatikan akibatnya yang telah Allah rencanakan sehingga jiwa manusia akan terasa tenang dan damai.⁸⁰

Penutup

Berdasarkan kajian di atas, penulis menyimpulkan bahwa karakteristik metode tafsir al-Sulamy dapat disimpulkan sebagai berikut. *Pertama*, dalam menafsirkan Al-Qur'an, al-Sulamy mengurutkan surat sesuai dengan urutan surat Mushaf Utsmani, yakni dari Surat al-Fatihah hingga Surat an-Nas. Meskipun semua surat dikaji oleh al-Sulamy akan tetapi tidak semua ayat ditafsirkan olehnya. *Kedua*, di beberapa ayat yang ditafsirkan, corak tafsir al-Sulamy merujuk pada penafsiran *biriwayah* atau *naqly* dengan cara mengutip ayat ataupun hadits nabi. Meskipun demikian secara dominan Al-Sulamy mengutip pendapat para ulama sufi dalam menafsirkan ayat Al-Qur'an seperti Ja'far ibn Muhammad as-Sadiq, Ibnu 'Ataillah as-Sakandary, Junaid, al-Fadil ibn Iyad, dan Sahl ibn Abdillah at-Tastari Cara mengutipnya pun bermacam-macam, al-Sulamy sering menggunakan kata *qala*, *qila*, *yuqal* dan *huka*. *Ketiga*, selain menggunakan nama terang para sufi, al-Sulamy juga menggunakan identitas kelompok sufi di suatu daerah tertentu, misalnya *'Iraqiyyin* (para sufi dari Iraq), *Bagdadiyyin* (para sufi dari Baghdad). *Keempat* metode yang digunakan al-Sulamy dalam menafsirkan ayat-ayat di dalam Al-Qur'an secara umum adalah metode *isyari*. Akan tetapi, penggunaan metode tafsir *isyari* yang mengutamakan penafsiran makna "bathin ayat" tidak membuat al-Sulamy mengabaikan makna dzahir ayat. *Kelima*, dalam melakukan penafsiran, al-Sulamy juga berkontribusi dalam menyampaikan idenya mengenai makna ayat tertentu selain mengutip pendapat para sufi. Adapun nilai-nilai sufistik yang dapat disimpulkan dari Kisah Nabi Musa dan 'Abd adalah pelajaran tentang hakikat ibadah yang tidak hanya berorientasi pada gerakan lahiriah atau fisik ibadah saja, mensinergikan antara fiqih dan tasawuf dalam rangka mendekatkan diri kepada Allah, larangan berbuat tamak dan riya', urgensi mengetahui kedudukan diri dalam beribadah kepada Allah SWT, pentingnya memiliki budi pekerti baik dalam berilmu, penenangan jiwa dengan lebih mengutamakan memahami akibat daripada mempertanyakan sebab.

Berdasarkan penelitian di atas, dapat ditemukan *novelty* bahwa Kitab Tafsir *Haqaiqu Tafsir* tidak bisa dikatakan sebagai kitab kumpulan pendapat para ulama sufi mengenai ayat-ayat Al-Qur'an secara mutlak sebagaimana yang disampaikan oleh adz-Dzahabi. Mengingat bahwa al-Sulamy juga ikut serta dalam memberikan pendapat atau *ra'yu* mengenai makna ayat tertentu. Di sisi lain, selain menggunakan corak tafsir *isyari*, al-Sulamy juga menggunakan corak tafsir *bi ar-riwayah* dalam beberapa ayat dengan mengutip ayat lain atau hadits yang menerangkan suatu ayat yang dikaji.

⁸⁰al-Sulamy, *Haqaiqu At-Tafsir*; 416.

DAFTAR PUSTAKA

- Abd Rahman, Khalid. *Ushulu At-Tafsir Wa Qawaiduhu*. Beirut: Dar an-Nafais, 1986.
- Adz-Dzahabi, Muhammad Husein. *At-Tafsir Wa Al-Mufasssirun*. Qahirah: Maktabah Wahbah, Tanpa Tahun.
- Ajibah, Ahmad bin Muhammad. *Al-Futuhat al-Ilahiyyah Fi Syarhi Mabahisi al-Asliyyah*. Beirut: Dar Al Kotob Al Ilmiyah دار الكتب العلمية, Tanpa Tahun.
- Al-Fanjari, Ahmad Syauqi. *Nilai-Nilai Kesehatan Dalam Syariat Islam*. Jakarta: Bumi Aksara, 1996.
- Al-Qattan, Manna Khalil. *Studi Ilmu-Ilmu Qur'an = Mabahis Fi 'Ulumul Qur'an*. Jakarta: Pustaka Litera AntarNusa, 2004.
- Bruinessen, Martin van, and Julia Day Howell. *Sufism and the "Modern" in Islam*. I.B.Tauris, 2007.
- Elias, Jamal J., and إلياس جمال ج. "Şūfī Tafsīr Reconsidered: Exploring the Development of a Genre / خاص كفن وتطوره الصوفي التفسير في نظر إعادة." *Journal of Qur'anic Studies* 1 (2010): 41–55. <http://www.jstor.org/stable/25831164>.
- Ghazi, Muhammad. *An-Nusu Fi Mustalahati at-Tasawwuf*. Damaskus: Dar Qutaybah, 2000.
- Giddens, Anthony. *Konsekuensi-Konsekuensi Modernitas*. Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2017.
- Godlas, Alan. "Influences of Qushayrī's Laṭā'if al-Ishārāt on Sufi Qur'anic Commentaries, Particularly Rūzbihān al-Baqlī's 'Arā'is al-Bayān and the Kubrawi al-Ta'wīlāt al-Najmiyya." *Journal of Sufi Studies* 2, no. 1 (2013): 78–92. <https://doi.org/10.1163/22105956-12341248>.
- Hendricks, Mogamat Mahgadien. "The Qur'ānic Sufi Hermeneutics of Shaykh Muṣṭafā' al-'Alāwī:," n.d., 292.
- Hs, MA Achlami. "Sufi Exegesis of the Qur'an and Its Public Controversy." *Advances in Social Science, Education and Humanities Research* 492 (n.d.): 6.
- Ibda, Hamidulloh. "Penguatan nilai-nilai sufisme dalam nyadran sebagai khazanah islam nusantara." *Jurnal islam nusantara* 2, no. 2 (November 20, 2018): 148. <https://doi.org/10.33852/jurnalin.v2i2.92>.
- Kaelan, Kaelan. *Metode Penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner*. Yogyakarta: Paradigma, 2010.
- Kuru, Zeynep Akbulut, and Ahmet T Kuru. "Apolitical Interpretation of Islam: Said Nursi's Faith-Based Activism in Comparison with Political Islamism and Sufism." *Islam and Christian-Muslim Relations* 9, no. 1 (January 2008): 15.
- Mahsun, M. S. *Metode penelitian bahasa: tahapan strategi, metode dan tekniknya*. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2005.
- Maryam, Musharraf. "A Study on the Sufi Interpretation of Qur'ān and The Theory of Hermeneutic." *Al-Bayan Journal* 11, no. 1 (2013): 33–47. <https://doi.org/10.11136/jqh.1311.01.03>.
- Mushodiq, Muhamad Agus. "Perilaku Patologis Pada Kisah Nabi Musa Dan 'Abd Dalam Alquran: Telaah Epistemologi al-Jābirī dan Semiotika Peirce." *ULUL ALBAB Jurnal Studi Islam* 19, no. 1 (June 25, 2018): 69–97. <https://doi.org/10.18860/ua.v19i1.4816>.

- Muttaqin, Muhamad Zaenal. "Geneologi tafsir sufistik dalam khazanah penafsiran al-qur'an." *Jurnal Tamaddun : Jurnal Sejarah dan Kebudayaan Islam* 7, no. 1 (June 28, 2019). <https://doi.org/10.24235/tamaddun.v7i1.4504>.
- Nurhayati, Ifa. "Dimensi Sosiologis Sufisme dalam Lintasan Sejarah: dari Asketisme Sufisme-Klasik hingga Post-Modernisme." *Islamica: Jurnal Studi Keislaman* 3, no. 1 (January 22, 2014): 96. <https://doi.org/10.15642/islamica.2008.3.1.96-106>.
- Putra, D.I Ansusa. "Epistemologi Tafsir Sufi Perspektif Esoterik-Fenomenologi." *Ulul Albab Jurnal Studi Islam* 19, no. 2 (December 28, 2018): 185–208. <https://doi.org/10.18860/ua.v19i2.5019>.
- Sulamy, Abu 'Abdu ar-Rahman Muhammad ibn Husain ibn Musa al-Azdy al-. *Haqaiqu At-Tafsir; Tafsiru al-Qur'an al-Aziz*. Beirut: Dar Al Kotob Al Ilmiyah دار الكتب العلمية, 2001.
- Suryadilaga, M. Alfatih. *Metodologi Ilmu Tafsir*. Yogyakarta: Teras, 2005.
- Syarifuddin, Mohammad Anwar. "Measuring the Haqa'iq al-Tafsir: From Its Contentious Nature to the Formation of Sunnite Sufism." *Journal of qur'an and hadith studies* 2, no. 2 (December 20, 2013): 209–45. <https://doi.org/10.1548/quhas.v2i2.1315>.
- Tafsir al-Quran dalam sejarah perkembangannya*, 2019.
- Wahyudi, Wahyudi. "Epistemologi tafsir sufi al-ghazali dan pergeserannya." *Jurnal Theologia* 29, no. 1 (September 2, 2018): 85. <https://doi.org/10.21580/teo.2018.29.1.2070>.
- . "Tafsir Sufi: Analisis Epistemologi Ta'wîl Al-Ghazâli Dalam Kitab Jawâhir Al-Qur'ân." *Jurnal Ushuluddin* 26, no. 1 (June 4, 2018): 44. <https://doi.org/10.24014/jush.v26i1.4243>.
- Wahyudi, Wahyudi, and Ahmad Zaini. "Characteristics And Paradigm of Tafsir Sufi Tafsir In Abid Al-Jabiri Epistemology Perspective." *Kalam* 12, no. 1 (June 2018).