

METODOLOGI PENAFSIRAN SUFISTIK: Perspektif al-Gazali

Muh. Said

Kantor Kementerian Agama Kabupaten Majene Sulawesi Barat
Jl. A. Pettarani No. 29 Majene

Abstrak: Salah satu di antara corak tafsir yang dikenal dalam penafsiran Alquran adalah tafsir bercorak sufistik, kemudian melahirkan ajaran tasawuf atau kerohanian yang menekankan kepada kesucian dan kesempurnaan jiwa, hati (*qalb*) dan moralitas. Metode penelitian yang digunakan adalah *library research* (penelitian pustaka). Al-Gazali dalam bidang penafsiran sufistik, dianggap memiliki bangunan epistemologi dan penafsiran yang lebih sistematis dan lebih konkrit dibanding mufasir sufi lainnya. Al-Gazali dalam melakukan penafsiran, memberi porsi lebih banyak kepada makna batin ayat-ayat Alquran tanpa meninggalkan makna lahirnya. Penafsiran sufistik al-Gazali sangat penting dan dibutuhkan mengingat masyarakat modern memiliki kecenderungan materialistik, sehingga terkesan mengalami kegersangan spiritualitas. Berangkat dari realitas ini, maka penafsiran sufistik al-Gazali hadir untuk melakukan pencerahan, bukan saja secara spiritual (batiniyah), tetapi juga secara intelektual, yakni mengedepankan kejujuran, moralitas dan ibadah dalam setiap amal perbuatan.

One of interpretation styles that is known in al-Quran interpretation is Sufi pattern, then generating Sufism teachings or spirituality emphasizing to sanctity and perfect soul, heart (*qalb*) and morality. This research employs a method of library research. Al-Ghazali in the field of Sufi interpretation patterns is regarded to have epistemology construction and interpretation more systematic and clearer than other Sufi commentators. In doing interpretation, he gives more portions to the inner meaning of al-Quran verses without leaving surface meaning. Al-Ghazali's Sufi interpretation is really needed since modern society tend to be materialistic so that it seems they experience crisis spirituality. Based on this fact, the presence of Sufi interpretation of al-Ghazali is more likely to be recognized as enlightening, not only spiritual but also intellectual by implementing honesty, morality, and worship in every charitable acts.

Keywords: Spritualitas, Tafsir, Takwil, Sufistik

I. Pendahuluan

Studi terhadap Alquran dari berbagai dimensi terutama dimensi interpretasi akan selalu mengalami perkembangan dan dinamika yang sangat signifikan, seiring perkembangan budaya dan peradaban manusia. Setiap generasi sejak awal diturunkannya Alquran hingga sekarang, senantiasa melahirkan produk dialektika penafsiran Alquran yang memiliki corak dan karakteristik yang berbeda-beda. Hal ini terjadi disebabkan oleh perbedaan latar belakang kapasitas intelektual seorang mufasir, dan Alquran yang bersifat multi dimensional.

Perkembangan tersebut, tidak terlepas dari perbedaan kecenderungan, motivasi mufasir, perbedaan misi yang diemban, perbedaan kedalaman dan ragam ilmu yang dikuasai, perbedaan masa, lingkungan serta perbedaan sosio-kultural. Hal tersebut, merupakan konsekuensi logis dalam khazanah intelektual Islam, karena adanya diktum yang telah diyakini oleh umat Islam bahwa "Alquran itu akan selalu relevan menjawab tantangan zaman di setiap masa".

Salah satu di antara corak tafsir yang dikenal dalam penafsiran Alquran adalah tafsir bercorak sufistik, kemudian melahirkan ajaran tasawuf atau kerohanian yang menekankan kepada kesucian dan kesempurnaan jiwa, hati (qalb) dan moralitas dengan konsep *takhalli*, *tahalli* dan *tajalli* menuju manusia paripurna (insan kamil).¹

Sebagaimana halnya ilmu pengetahuan lainnya, ilmu tafsirpun terus mengalami pertumbuhan dan perkembangan, mulai dari masa Nabi Muhammad saw., sampai sekarang. Pada masa Nabi, pemegang otoritas penafsiran Alquran adalah Nabi sendiri, segala persoalan yang muncul selalu dihadapkan kepada beliau dan diselesaikan pada saat itu. Setelah beliau wafat, otoritas itu beralih kepada sahabat, *tabi'in*, kemudian *tabi' al-tabi'in* dan generasi sesudahnya yang memenuhi prasyarat sebagai mufasir.²

Seiring dengan itu, perkembangan sufisme dalam dunia Islam dengan praktek-praktek zuhud (asketisme) yang dilakukan oleh generasi awal Islam akibat adanya konflik kepentingan politis dan kecenderungan materi, terus berlanjut dan berkembang yang kemudian praktek-praktek tersebut diteorisasikan dan dicarikan dasar dalam Islam atau Alquran melalui tafsir, sehingga muncullah seperti teori *al-khauf*, *al-mahabbah*, *al-ma'rifah*, *al-Hulul* dan *wihdah al-wujud*.³

Muhammad Husein al-Zahabi menjelaskan bahwa secara garis besar, ada dua kategori atau kelompok penafsiran yang mempunyai pengaruh kuat dalam model penafsiran sufistik, yaitu *tafsir sufi nadzari* (teoretis) dan *tafsir sufi isyari* ('*amali*). Tasawuf *nadzari* yakni ajaran tasawuf yang mengembangkan pemikiran dan analisis rasional, sedangkan tasawuf '*amali* yakni

¹Mustafa Zahri, *Ilmu Tasawuf: Kunci Memahami Ilmu Tasawuf* (Surabaya: Bina Ilmu, 1983), h. 64-65.

²Atang Abdul Hakim, *Metodologi Studi Islam* (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2000), h. 78.

³<http://uinsuka.info/ejurnal/index.php?option=com,/> diakses tanggal 23 Oktober 2012.

mengembangkan sikap hidup sederhana, zuhud, dan memusatkan perhatian untuk beribadah kepada Allah swt.⁴

Kaitannya dengan uraian di atas, peneliti memfokuskan penelitian ini kepada penafsiran al-Gazali terhadap ayat-ayat Alquran dalam kitab "*Ihya 'Ulum al-Din*" yang menekankan bahwa tasawuf harus berdiri di atas pondasi ayat-ayat Alquran sebagai sumber tertinggi dari seluruh spiritualitas Islam dengan tema-tema tasawuf yang lebih praktis, sistematis dan argumentatif dalam memberikan penjelasan terhadap setiap tahapan menuju *ma'rifatullah*.

Untuk mendapatkan gambaran lebih komprehensif mengenai penafsiran al-Gazali, dapat dilihat pada masanya yakni berkembangnya kecenderungan penafsiran Alquran dengan corak sufi dan fikih. Ketika itu, tafsir sufi cenderung mengabaikan sisi zahir ayat dan sumber-sumber yang diperoleh secara *ma'tsur*, sehingga penafsiran terhadap Alquran terkesan tidak terkontrol dan memungkinkan sangat membahayakan pemahaman religius. Sementara corak penafsiran fikih yang berkembang saat itu, dianggap terlalu kaku memegang sisi zahir dan sumber-sumber *ma'tsur* dalam menafsirkan dan memahami Alquran, sehingga Alquran tampak hanya sebagai dogma hukum yang statis dan beku.

Menyikapi fenomena tersebut, al-Gazali dianggap telah melakukan sebuah terobosan dengan melakukan penafsiran yang komprehensif terhadap Alquran, yakni ia berusaha mendamaikan tafsir tekstual (*eksoteric*) dan kontekstual serta *ma'tsur*, dan *ra'yi*. Dalam hal ini, al-Gazali menafsirkan Alquran berangkat dari epistemologi bahwa Alquran memiliki makna zahir dan batin dan makna batinlah yang menjadi hakikat makna Alquran.

Al-Gazali yang karyanya sarat dengan nuansa sufistik, memberi daya tarik tersendiri untuk menguak sosok sebagai seorang mufasir dan pemikir spiritualis dalam kerangka untuk memahamai hakikat penafsiran sufistik. Dalam hal ini, peneliti melakukan kajian ilmiah terhadap pemahaman al-Gazali terhadap Alquran, dengan mengkaji epistemologi dan penafsirannya terhadap ayat-ayat Alquran dalam mengungkap makna batin Alquran melalui karya fenomenalnya "*Ihya 'Ulum al-Din*".

Al-Gazali dalam bidang penafsiran sufistik, dianggap memiliki bangunan epistemologi dan penafsiran yang lebih sistematis dan lebih konkrit dibanding mufasir sufi lainnya. Al-Gazali dalam melakukan penafsiran, memberi porsi lebih banyak kepada makna batin ayat-ayat Alquran tanpa meninggalkan makna zahirnya. Oleh karena itu, peneliti tertantang untuk mengetahui bagaimana sesungguhnya al-Gazali dalam menafsirkan ayat-ayat Alquran yang kemudian melahirkan konsep-konsep tasawuf.

Hal inilah yang menjadi sumber inspirasi penulis, sehingga tertarik untuk melakukan penelitian lebih mendalam terhadap *tajdid* tasawuf al-Gazali melalui tafsir yang melihat substansi tasawuf bukan hanya pada aspek transenden akan tetapi merupakan kompromi antara dimensi batin dan dimensi zahir yang dibangun di atas Alquran dan hadis.

⁴Muhammad Husein al-Zahabi, *Al-Tafsir wa al-Mufassirun* (Kairo: Wahbah, 2003), h. 251.

II. Definisi Tafsir dan Takwil

1. Tafsir

Istilah tafsir (تفسير) adalah kata serapan (*tasrif*) dari bahasa Arab. Dalam aspek morfologis disebut “*ism masdar*” yang merujuk kepada derivasi kata kerja (*fi’il*) “*فَسَّرَ - يَفْسِرُ - تَفْسِيرًا*”.⁵ Dalam Alquran, kata tafsir telah ditemukan hanya satu kali pada QS al-Furqan/25: 33. sebagai berikut:

وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا ﴿٣٣﴾

Terjemahnya:

Tidaklah orang-orang kafir itu datang kepadamu (membawa) sesuatu yang ganjil, melainkan kami datangkan kepadamu suatu yang benar dan yang paling baik penjelasannya.⁶

Tafsir secara etimologi berarti الشرح والبيان (menerangkan dan menjelaskan)⁷ dan كشف المراد عن اللفظ المشكل (menyingkap maksud dari lafal yang sulit),⁸ keterangan (*al-idah*) dan penjelasan (*al-bayan*),⁹ *al-ibanah wa kasyf al-mugni* (menjelaskan dan menyingkap sesuatu yang tertutup),¹⁰ menerangkan dan menyatakan.¹¹ Ada juga yang mengatakan bahwa tafsir adalah *al-fasr kasyf al-mugni* (usaha untuk menyingkap sesuatu yang tertutup), dan tafsir juga bermakna *al-fahmu* (pemahaman).

2. Tafsir Sufi (*Isyari*)

1. Definisi tafsir sufi

Tafsir sufi atau yang lebih dikenal dengan istilah *tafsir al-isyari*, secara etimologis berasal dari akar kata إشار - يشار - إشارة yang berarti memberi isyarat atau petunjuk. Jadi kata “*isyari*” berfungsi sebagai keterangan sifat bagi lafal “*tafsir*”, maka “*tafsir al-isyari*” berarti sebuah penafsiran Alquran yang berangkat dari isyarat atau petunjuk melalui ilham. Para ahli tasawuf inilah yang banyak menafsirkan Alquran melalui isyarat. Olehnya itu, “*tafsir al-isyari*” disebut juga “*tafsir sufi*”.¹²

Dalam tafsir sufi, seorang mufasir akan melihat makna lain selain makna zahir yang terkandung dalam Alquran, namun makna lain itu tidak tampak oleh setiap orang, kecuali orang-orang yang telah dibukakan hatinya oleh Allah

⁵Abu al-Fadl Jamal al-Din Muhammad bin Makram Ibn Manzur al-Ifriqi al-Misri, *Lisan al-Arab*³, Jilid V (Misr: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1967), h. 55. Lihat Juga Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir: Arab-Indonesia Terlengkap*, h. 1055.

⁶Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 896.

⁷Ibrahim Anis, dkk., *Al-Mu'jam al-Wasith*, Jilid II (Cet. II; Istanbul: Maktabah al-Islamiyah, 1972), h. 688.

⁸Abu al-Fadl Jamal al-Din Muhammad bin Makram Ibn Manzur al-Ifriqi al-Misri, *Lisan al-'Arab*, h. 55.

⁹Muhammad Husein al-Zahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasirun*, h. 13.

¹⁰Manna' al-Qattan, *Mabahis fi 'Ulum al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Fikr, 1973), h. 323.

¹¹M. Hasbi Al-Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Alquran/Tafsir* (Jakarta: Bulan Bintang, 1954), 178.

¹²Nashruddin Baidan, *Tasawuf dan Krisis* (Semarang: Pustaka Pelajar, 2001), h. 54.

swt.¹³

Para ulama berbeda pendapat tentang hukum tafsir sufi, sebagian ada yang memperbolehkan dengan syarat yang sangat ketat, dan sebagian ulama melarangnya dengan tegas.¹⁴ Ibn 'Abbās berkata: sesungguhnya Alquran itu mengandung banyak ancaman dan janji, meliputi yang zahir dan batin. Tidak pernah terkuras keajaibannya, dan tak terjangkau puncaknya. Barang siapa yang memasukinya dengan hati-hati akan selamat, dan barang siapa yang ceroboh, akan jatuh dan tersesat. Ia memuat beberapa khabar dan perumpamaan, tentang halal dan haram, *nasikh* dan *mansukh*, *muhkam* dan *mutasyabih*, zahir dan batin. Zahirnya adalah bacaan, sedang batinnya adalah takwil.¹⁵

Dalam perkembangannya, penafsiran sufistik pada prinsipnya terbagi atas dua bagian yaitu: *tafsir sufi nadzari* dan *tafsir sufi isyari*. *Tafsir sufi nadzari* menghendaki pengertian batin, maka penafsiran ini sering menggunakan takwil untuk menyesuaikan pengertian ayat-ayat Alquran dengan teori-teori tasawuf yang mereka anut. *Tafsir sufi nadzari* diduga memaksakan diri untuk memahami dan menerangkan Alquran dengan penjelasan yang berbeda dari makna zahir ayat.

Dengan demikian, tafsir sufistik ini adalah suatu upaya dalam menafsirkan Alquran yang didominasi paham sufi yang dianut oleh mufasirnya, karena tasawuf telah menjadi minat dasar bagi mufasirnya, untuk legitimasi atas pendapatnya tentang paham tasawuf. Kemudian dalam perkembangannya muncul dua model tafsir sufi yakni *tafsir sufi nadzari* dan *tafsir sufi isyari* yang masing-masing memiliki ciri khas tersendiri sebagaimana telah diuraikan di atas.

3. Sejarah lahirnya tafsir sufi

Menurut Abdul Mustaqim dalam bukunya "*Mazahib al-Tafsir*" dijelaskan bahwa berkembangnya sufisme dalam dunia Islam di tandai dengan praktik-praktik asketisme dan eskapisme yang dilakukan oleh generasi awal Islam semenjak munculnya konflik politis sepeninggal Nabi.¹⁶ Gerakan tasawuf berjalan secara gradual, ia muncul dari sikap zuhud yang berusaha melepaskan diri dari kehidupan duniawi. Selanjutnya berjalan melalui pemikiran-pemikiran emanasi ketuhanan yang sangat populer dalam aliran Neo Platonisme yang juga merupakan salah satu sumber pengetahuan bagi para sufi, lantas sampai pada perasaan yang naik ke atas dan berujung pada perasaan rindu kepada Allah swt. dan cinta yang sangat mendalam kepada Allah.¹⁷ Pada dasarnya cikal bakal aliran tasawuf adalah gerakan hidup zuhud, sehingga jauh sebelum orang sufi lahir, telah ada orang yang mengamalkan

¹³Muhammad 'Ali al-Sabuni, *al-Tibyan i³ 'Ulum al-Qur'an*, h. 171.

¹⁴Muhammad 'Abd al-'Adzim al-Zarqani, *Manahil al-'Irfan fi 'Ulum al-Qur'an*, Juz I, h. 546.

¹⁵Jalal al-din al-Suyuti, *al-Itqan fi ulum Alquran*, Juz II, h. 185.

¹⁶Abd al-Mustaqim, *Mazahib al-Tafsir; Peta Metodologi Penafsiran Alquran Periode Klasik Hingga Kontemporer* (Yogyakarta: Nun Pustaka, 2003), h. 84.

¹⁷Ignaz Goldziher, *Mazahib al-Tafsir al-Islami*, h. 21.

gerakan hidup zuhud dan secara tekun mengamalkan ajaran-ajaran batin Islam, kemudian dikenal dengan ajaran tasawuf.

Menurut catatan sejarah, Huzaifah bin al-Yamani pertama-tama mendirikan madrasah tasawuf, tetapi pada masa itu belumlah terkenal dengan nama tasawuf. Imam sufi yang pertama dikenal dalam sejarah Islam yaitu Hasan al-Basri seorang ulama besar *tabi'in*, murid pertama Huzaifah bin al-Yamani dan adalah keluaran dari madrasah yang pernah didirikannya.¹⁸

Dengan demikian, tasawuf berkembang dimulai dari madrasah Huzaifah bin al-Yamani di Madinah, kemudian diteruskan madrasah Al-Hasan al-Basri di Basrah dan seterusnya oleh Sa'ad bin al-Mussayib salah seorang ulama besar *tabi'in*. Sejak itulah pelajaran ilmu tasawuf telah mendapat kedudukan dalam Islam sepanjang masa.

Pada abad pertama Hijriah, tasawuf belum dikenal sebagai sebuah disiplin ilmu yang mandiri, maka abad ketiga Hijriah dapat diklaim sebagai awal dari adanya kesadaran untuk merumuskan epistema tasawuf Islam sebagai bagian dari upaya identifikasi tasawuf Islam dengan perilaku keagamaan yang senada. Klaim ini dikuatkan oleh fakta sejarah yang menyatakan bahwa dalam masa ini muncul nama-nama besar yang mulai tergerak untuk menulis tentang tasawuf semisal al-Muhasib³ (243 H.), al-Kharraz (277 H.), al-Hakim al-Turmudzi (285 H) dan al-Junaid (297 H), (al-Taftazani).¹⁹

Upaya perumusan epistema ini menjadikan tasawuf tidak lagi identik sebagai pengejawantahan sikap keberagaman, namun beralih menjadi sebuah disiplin ilmu yang memuat sebagian teori dengan terma-terma sufistik, sehingga pada abad ketiga Hijriah, tasawuf berbenturan dengan nilai-nilai normatif, selaras dengan diskursus keagamaan yang lain seperti tafsir. Dari sinilah awal penafsiran yang bercorak sufistik, karena para sufi mulai mengambil bagian dalam mengkaji dan menafsirkan Alquran.

Dalam sejarah penafsiran sufistik Alquran, Ruslan membagi lima periodisasi penafsiran Alquran yang bernuansa sufistik.²⁰ Demikianlah sejarah singkat tentang proses timbulnya *tafsir sufi³ al-isyari* yang melewati perjalanan panjang dalam dunia Islam. Kaum sufi ini melakukan pengkajian terhadap Alquran lebih pada aspek makna batin dari ayat-ayat Alquran untuk dijadikan dasar ajaran.

4. Corak dan karakteristik tafsir sufistik

Alquran tidak henti-hentinya menjadi objek kajian tafsir (interpretasi) karena ia diyakini sebagai kitab suci yang akan memberi petunjuk yakni *hudan*, *bayyinah*, dan *furqan*. Muhammad Arkon misalnya, seorang pemikir al-Jazair

¹⁸Mustafa Zahri, *Kunci Memahami ilmu Tasawuf*, h. 15.

¹⁹Muhammad Mauhiburrahman, "Epistemologi Tasawuf Islam, Studi Analisa Kritis Atas Madkhal ila al-Tasawuf al-Islami," Makalah dipresentasikan dalam acara bedah buku Misykati Center, Cairo 30 Maret 2006.

²⁰Ruslan, "Konsep Spiritualitas Ibn 'Arabi dalam tafsir Ibn 'Arabi", *Disertasi* (Makassar: PPs UIN Alauddin, 2007, h. 83-90).

kontemporer, menulis bahwa "Alquran memberikan kemungkinan arti yang tak terbatas, senantiasa terbuka untuk penafsiran baru (*reinterpretasi*), tidak pernah pasti dan tertutup dalam interpretasi tunggal.²¹ Dengan demikian, tafsir sebagai usaha untuk memahami dan menerangkan maksud dan kandungan ayat mengalami perkembangan yang cukup bervariasi. Misalnya, corak penafsiran Alquran adalah suatu hal yang tak dapat dihindari. M. Quraish Shihab, mengatakan bahwa corak penafsiran yang dikenal selama ini adalah corak sastra bahasa, corak filsafat dan teologi, corak penafsiran ilmiah, corak fikih atau hukum, dan corak tasawuf.

Kaum sufi misalnya, memiliki cara pandang yang khas dalam menafsirkan ayat-ayat Alquran. Dalam khazanah penafsiran perspektif sufi, akan ditemukan sejumlah penjelajahan, pengembaraan, serta pergulatan kejiwaan yang amat dalam, sehingga dalam tafsir sufi akan banyak bergulat dengan dimensi *esoteric* yang tersembunyi di balik makna harfiah ayat. Aktivitas penafsiran kaum sufi pada dasarnya adalah pencarian isyarat-isyarat yang tersimpan di balik teks suci Alquran. Karena itulah tafsir sufi juga sering disebut dengan tafsir *isyârî*.²²

Secara umum, dapat dipahami bahwa ciri khas tafsir sufi dalam mendekati Alquran adalah pada sisi penggunaan intuisi atau *irfan*.³ Dalam konteks pemikiran kaum sufi, intuisi memiliki makna yang lebih dalam, karena berada dalam ranah spiritual-ketuhanan. Intuisi kaum sufi bukan sekedar bisikan atau gerak hati yang murni bersifat manusiawi, namun di sana terdapat pancaran Ilahiyah yang hadir melalui penyingkapan (*mukasyafah*).²³ Model inilah yang membawa dampak dalam penafsiran Alquran yang melahirkan dua model penafsiran sufistik yang dikenal dengan tafsir sufi *al-isyari* dan tafsir sufi *nadzari*.

a. Tafsir sufi *al-isyari* ('amali)

Tafsir sufi *al-isyari* adalah penafsiran ayat-ayat Alquran yang berbeda dari makna zahir ayat-ayat, karena isyarat-isyarat yang sangat rahasia yang hanya diketahui oleh seorang sufi dalam menemukan rahasia-rahasia Alquran. Dasar penafsiran dari tafsir sufi *al-isyari* adalah "bahwa Alquran mencakup apa yang zahir dan batin, makna zahir dari Alquran adalah teks ayatnya, sedangkan makna batinnya adalah makna isyarat di balik makna zahir."²⁴

b. Tafsir sufi *nadzari*

Tafsir sufi *nadzari* adalah tafsir yang dibangun untuk mempromosikan dan memperkuat teori-teori mistik dengan menggeser tujuan Alquran kepada tujuan target mistis mufasir. Al-Zahabi mengatakan bahwa tafsir sufi *nadzari* dalam prakteknya adalah pensyarahannya Alquran yang tidak memperhatikan

²¹M. Quraish Shihab, *Membumikan Alquran, Fungsi dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*, h. 72.

²²Lihat <http://hansmart.blog.friendster.com/2008/mengenal-tafsir-sufi> diakses Mei/2013

²³M. Quraish Shihab, *Membumikan Alquran, Fungsi dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*, h. 72.

²⁴Mahmud Basyuni Faudah, *al-Tafsir wa Manahijuhu fi dau al-Mazahib al-Islamiyah*, h. 249- 250.

segi bahasa serta apa yang dimaksudkan oleh syara'. Ulama yang dianggap kompeten dalam tafsir *nadzari* adalah Muhyi al-din Ibn 'Arabi, seorang sufi yang dikenal dengan paham *wihdah al-wujud*. Penafsirannya selalu dipengaruhi oleh paham *wihdah al-wujud* yang merupakan teori atau paham terpenting dalam tasawufnya dan seolah-olah penafsirannya dijadikan legitimasi atas pemahannya.²⁵

Ciri dari tafsir *nadzari* yaitu; *pertama*, penafsiran ayat Alquran dalam tafsir *nadzari* sangat dipenuhi oleh filsafat. *Kedua*, hal-hal yang gaib dibawa ke dalam sesuatu yang nyata atau tampak atau dengan perkataan lain yang mengkiaskan gaib ke yang nyata. *Ketiga*, terkadang tidak memperhatikan kaidah-kaidah nahwu dan hanya menafsirkan apa yang sejalan dengan ruh jiwa sang penafsir.

Corak tafsir sufi yang mempunyai karakteristik khusus, berorientasi pada pendekatan diri kepada Allah swt. dan pemahaman wujud Tuhan atau bahkan penyatuan diri dengan-Nya. Hal ini tidak lepas dari epistemologi yang dipakai, yaitu epistemologi *'irfani* yang dalam cara kerja epistemologi ini adalah adanya konsep zahir dan batin. Mereka melihat Alquran sebagai makhluk yang punya dimensi zahir dan batin, zahir dari Alquran adalah teks Alquran sendiri, sedangkan yang batin adalah apa yang ada di balik teks.

Dengan demikian, tafsir sufi *nadzari* adalah penafsiran Alquran yang tidak memperhatikan aspek bahasa serta apa yang dimaksudkan oleh syara'. Sedangkan tafsir sufi *al-isyari* adalah pentakwilan ayat-ayat Alquran yang berbeda dengan makna zahirnya sesuai dengan petunjuk khusus yang diterima para tokoh sufisme, tetapi di antara kedua makna tersebut dapat dikompromikan.

4. Tafsir sufi dalam kontroversi

Sebagaimana halnya kelompok-kelompok lain dalam Islam, kaum sufi juga banyak melakukan pengkajian Alquran dan memiliki sejumlah kitab tafsir yang didasarkan pada pemikiran-pemikiran para tokoh sufi dan menggunakan uraian yang berciri khas tasawuf yang penuh nuansa simbolisme dan filsafat.²⁶

Penafsiran Alquran dengan isyarat-isyarat batiniyah oleh kaum sufi ini, memunculkan kontroversi di kalangan ahli *'ulum al-tafsir* sebagaimana kontroversi seputar tasawuf itu sendiri. Sebagian kalangan menerimanya dengan syarat-syarat ketat, dan sebagian lagi menolaknya mentah-mentah dan tidak menganggapnya sebagai tafsir, bahkan ada yang berfatwa bahwa tafsir kaum sufi, seperti "*Haqa'iq at-Tafsir*" karya Abu 'Abdurrahman al-Sulami (w. 412) bukanlah tafsir, dan jika ada yang meyakinkannya sebagai tafsir, maka ia telah kafir.²⁷

²⁵Mahmud Basyuni Faudah, *al-Tafsir wa Manahijuhu fi daui al-Mazahib al-Islamiyah*, h. 249- 250. Bandingkan dengan Seyyed Hossein Nasr, *The Garden of Trutsh: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Traditional*, terj. Yuliani Liputo, *The Garden of Trutsh: Mereguk Sari Tasawuf* (Cet. I; Bandung: Mizan Pustaka, 2010), h. 258-259.

²⁶Muhammad Husein al-Zahabi, *Al-Ittijahat al-Munharifah fi Tafsir al-Qur'an al-Karim*, terj. Hamim Ilyas, BA dan Machnun Husain, *Penyimpangan-Penyimpangan dalam Penafsiran Alquran* (Cet. IV; Jakarta: Rajawali Press, 1996), h. 92.

²⁷Muhammad 'Abd al-'ADzim al-Zarqani, *Manahil al-'Irfan fi 'Ulum al-Qur'an*, h. 66.

Ibn Taimiyah dalam hal ini, menganggap kaum sufi yang melakukan penafsiran Alquran sebagai orang-orang yang keliru yakni mereka menafsirkan Alquran dengan pengertian-pengertian yang benar, namun Alquran tidak menunjukkan hal tersebut.²⁸ Ibn Salah bersikap tegas menolak tafsir sufistik dengan alasan bahwa tafsir sufistik hanyalah asumtif (*dzan*) yang berupaya membanding-bandingkan makna Alquran. Maka siapa menganggap kitab karangan al-Sulami (*Haqaiq al-Tafsir*) adalah kitab tafsir, sungguh ia kafir, namun al-Suyuthi menukil dari Ibn Ata'illah dengan mengatakan bahwa tafsir yang dilakukan oleh sufi terhadap Alquran tidaklah mengubah makna zahir Alquran.²⁹

Ibn 'Arabi dalam hal ini, membela penafsiran sufistik dengan mengatakan bahwa ucapan-ucapan para sufi dalam menafsirkan Alquran adalah tafsir yang hakiki, bukanlah sekedar bandingan-bandingan makna zahir Alquran.³⁰ Ibn 'Arabi³¹ dengan konsep *wihdah al-wujud* (560 H/638 M) mengatakan bahwa penyingkapan makna batin, tidak pernah mengubah, apalagi menyangkal perintah dan larangan syariah. Spiritualisme tasawuf harus berpedoman pada syariah. Syariah adalah timbangan (*mizan*) yang harus ditaati oleh siapa pun yang menginginkan keberhasilan spiritualisme tasawuf.³²

Sebagaimana telah dijelaskan bahwa eksperimentasi kontemplatif para mistikus dalam bidang sufistik diklasifikasikan dalam dua kategori; sufistik-filosofis dan sufistik praktis. Kedua tipologi tafsir sufistik tersebut senantiasa mengundang kontroversi dan resistensi dari sebagian umat Islam. Tafsir sufistik-filosofis terus dikecam oleh beberapa kalangan sebagai model interpretasi atheis, karena tafsir tipe ini bukannya bertujuan mencari makna otentik Alquran, melainkan guna melegitimasi teori-teori filsafat Hellenisme dan Hermetisme. Penafsiran sufistik-filosofis terhadap teks Alquran terus digugat karena dianggap sebagai bentuk interpretasi yang terpengaruh oleh doktrin *ittihad* Abu Yazid al-Bustami (w. 875), *Hulul* al-Hallaj (w. 922), dan *wihdah al-wujud* Ibn al-'Arabi (w. 1240) yang semuanya diklaim sebagai bentuk panteisme atau monisme.

Ibn 'Arabi, penulis tafsir "*Al-Qur'an al-Karim*", dikecam dan dikafirkan oleh Muhammad 'Abduh. Tafsir ini dinisbahkan oleh 'Abduh kepada seorang Syiah Batiniyah, al-Kasyani. Kata 'Abduh, "Di dalam tafsir tersebut banyak sekali penyimpangan yang terlepas dari agama dan kitab Allah swt., tidak cukup itu saja, al-Hallaj yang memiliki pandangan sufi juga harus mengalami

²⁸Ibn Taimiyyah, *Muqaddimah fi Ushul at-Tafsir*, ditahqiq Adnan Zurzur (Cet. I; Kuwait: Dar al-Qur'an al-Karim, 1391 H/1971 M), h. 92-93.

²⁹Mahmud Basyuni Faudah, *al-Tafsir wa Manahijuhu fi daii al-Mazahib al-Islamiyah*, h. 253.

³⁰Mahmud Basyuni Faudah, *al-Tafsir wa Manahijuhu fi daii al-Mazahib al-Islamiyah*, h. 524.

³¹Nama lengkapnya adalah Muhammad bin 'Ali bin Muhammad Ibn 'Arabi Abu Bakr al-Hatimi al-Lai al-Andalusi. Lahir di Mursia Spanyol 17 Ramadhan 560 H. w. 28 Rabi' al-Tsani 638 H.

³²William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge; Ibn 'Arab's Metaphysics of Imagination*, terj. Ahmad Nidjam, M. Sadat Ismail dan Ruslani, *Pengetahuan Spiritual Ibn 'Arab* (Cet. I; Yogyakarta: Penerbit QALAM, 2001), h. 18.

nasib yang mengenaskan, ia dieksekusi.³³

Sementara untuk membela teori Ibn 'Arabi, Titus Burckhardt dalam *An Introduction to Sufism*, Mir Valiuddin dalam *the Quranic Sufism*, Henry Corbin dalam *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, Toshihiko Izutsu dalam *the Concept and Reality of Existence*, dan Sayyed Hussein Najr dalam *Ideals and Realities of Islam*, tidak menyetujui jika *wihdah al-wujûd* Ibn al-'Arabi diinterpretasikan dengan panteistik dan monistik, karena doktrin *wihdat al-wujûd*, sejatinya tetap menekankan transendensi Tuhan, sementara panteisme dan monisme tidak menekankan transendensi Tuhan dan menghilangkan perbedaan antara Tuhan dan alam. Bagi mereka, tuduhan miring yang ditujukan kepada konsep *ittihâd* Abu Yazid al-Bustami, *Hulul al-Hallaj*, dan *wihdah al-wujûd* Ibn al-'Arabi (w. 1240), itu timbul karena kesalahpahaman bahwa doktrin-doktrin tersebut menghilangkan perbedaan antara Khalik dan makhluk.

Doktrin-doktrin tersebut menurut mereka, sama sekali tidak bermaksud menghilangkan perbedaan antara Tuhan dan alam atau mencampuradukkan keduanya. Namun yang ingin ditekankan oleh doktrin-doktrin ini adalah betapa dekatnya Tuhan dengan makhluk-Nya, tanpa menghilangkan perbedaan antara keduanya.

Penafsiran sufistik-intuitif juga mengalami nasib tak kalah mengenaskan. Abu 'Abdurrahman al-Sulami (w. 412 H), penulis tafsir sufi, *Haqa'iq al-Tafsir*, dikafirkan antara lain oleh Ibn Salah, Abu al-Hasan al-Wahidy, Hafiz al-Zahabi, dan Ibn Taymiah. Dalam kesempatan lain, al-Taftazani ketika mengomentari *al-'Aqa'id* karya al-Nasafi, mengutuk metode penafsiran kaum sufi, ia berkata:

Barometer kebenaran interpretasi Alquran adalah interpretasi literal-skriptural, sedangkan penafsiran yang memalingkan makna eksplisit-esoteris menuju implisit-esoteris seperti dilakukan oleh kaum Batiniyyah merupakan bentuk *atheisme*.³⁴

Sebagai respon terhadap klaim-klaim tersebut, maka kalangan sufi berapologi dan berpolemik untuk menjustifikasi dan melegitimasi pendekatan sufistik-intuitif mereka melalui pencarian acuan referensial. Sebagian kaum sufi bertendensi pada hadis bahwa Nabi bersabda:

قَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَاهِرًا وَبَاطِنًا وَحَدًّا وَمَطْلَعًا (أخرجه ابن حبان في صحيحه من حديث ابن مسعود)³⁵

Artinya:

Rasulullah saw. bersabda sesungguhnya bagi Alquran terdapat makna zahir,

³³Lihat <http://irwanmasduqi.blogspot.com/2006/11/pergulatan-makna-esoteric-dalam-tafsir.html>. [Irwan Masduqi, aktivis Lakpesdam, Center for Moderate Moslem, dan Study of Koran Exegesis] di akses 5 Oktober 2011.

³⁴<http://irwanmasduqi.blogspot.com/2006/11/pergulatan-makna-esoteric-dalam-tafsir.html>. Irwan Masduqi, di akses 5 Oktober 2011.

³⁵Al-Imam Abi Hamid Muhammad bin Muhammad al-Gazali, *"Ihya' Ulum al-Din"*, Jilid I (Semarang: Thoha Putra, t.th.), h. 99, 290.

batin, batasan dan tempat memulai (*starting point for understanding*).

Hadis lain yang senada dengan itu adalah:

أَخْرَجَهُ الدَّيْلَمِيُّ مِنْ رِوَايَةِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ مَرْفُوعًا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: الْقُرْآنُ تَحْتَ الْعَرْشِ، لَهُ ظَهْرٌ وَبَطْنٌ يُحَاجُّ الْعِبَادَ.³⁶

Artinya:

Al-Dailami meriwayatkan hadis marfu' dari 'Abdurrahman bin 'Auf, Rasulullah saw. bersabda, "al-Qur'an itu di bawah 'arsy, terdapat makna zahir dan batin yang menjadi hujjah bagi para hamba.

QS al-Hadid/57: 3.

هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ ۗ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿٣٦﴾

Terjemahnya:

Dialah yang awal dan yang akhir yang zahir dan yang batin; dan Dia Maha mengetahui segala sesuatu.³⁷

Berdasarkan ayat tersebut, kaum sufi memahami bahwa segala sesuatu di alam ini, yang notabene merupakan 'penampakan diri (*tajallî, self-disclosure, theophany*) Tuhan, mempunyai aspek zahiriyah dan aspek batiniyah. Aspek zahiriyah mempunyai gerak menjauh dari Tuhan sebagai pusat, yang tidak lain adalah yang batin. Aspek batiniyah mempunyai kecenderungan untuk bergerak kembali kepada Tuhan sebagai sumbernya. Oleh sebab itu, mengabaikan salah satu dari kedua aspek ini adalah mengingkari kodrat manusia, yang selalu cenderung berusaha memenuhi kebutuhan zahiriyah dan batiniyah. Penafsiran terhadap teks Alquran pun demikian, yakni harus memperhatikan aspek batiniyah dan zahiriyah.

Lepas dari kontroversi yang mengiringi, tasawuf dan sufi telah berkontribusi memperkaya khazanah keilmuan Islam, seperti halnya fikih, kalam dan yang lainnya. Tasawuf telah memberikan warna khusus dalam praktik keagamaan para sufi. Dalam praktik-praktik ibadah, mereka lebih menekankan pada nilai rasa di balik semua praktik ibadah. Hal ini berimbas pada penafsiran Alquran, sehingga semakin memperkaya corak penafsiran Alquran.

5. Kitab-kitab tafsir yang bercorak sufistik

Kitab-kitab tafsir yang selama ini populer disebut-sebut masuk dalam kategori tafsir sufistik adalah:

- Kitab tafsir "*Tafsir al-Qur'an al-Karim*," oleh: Sahl bin 'Abdullah al-Tustar³⁸
- Kitab tafsir "*Haqiq al-Tafsir*", oleh: Abu 'Abdurrahman al-Sulami³⁹
- Kitab tafsir "*al-Kasf wa al-Bayan*", oleh: Ahmad bin Ibrahim al-Naisaburi⁴⁰

³⁶Muhammad Husein al-Zahabi, *al-Tafsir wa al-Mufassirin*, h. 262. Lihat juga http://library.islamweb.net/hadith/display_hbook. Diakses/30/01/2014.

³⁷Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 785.

³⁸Maniy Abd al-Halim Mahmud, *Manahij al-Mufassirin*, h. 55-56.

³⁹Maniy Abd al-Halim Mahmud, *Manahij al-Mufassirin*, h. 152-154.

⁴⁰Maniy Abd al-Halim Mahmud, *Manahij al-Mufassirin*, h. 137-140.

- d. Kitab tafsir “*Tafsir Ibn ‘Arabi*”, oleh: Muhyi al-din Ibn ‘Arabi⁴¹
 e. Kitab tafsir “*Ruh al-Ma’ani*”, oleh: Syihab al-din al-Alusi.⁴²

Kelima kitab tafsir yang disebutkan di atas, al-Zahabi dalam “*al-Tafsir wa al-Mufasirun*”, memasukkan *Tafsir al-Tustari*, *Tafsir al-Sulami*, dan *Tafsir Ibn ‘Arabi* dalam kategori tafsir yang bercorak sufistik.⁴³

Dari kategorisasi tersebut, menggambarkan bahwa penafsiran sufistik telah menjadi perhatian para ulama. Ada yang memberi kriteria agar tafsir sufistik dapat diterima sebagai metode tafsir, ada pula memberi penilaian dan peringkat terhadap kitab-kitab tafsir, kemudian menggolongkannya sebagai penafsiran yang baik atau penafsiran yang dapat diperpegangi.

F. Metode Tafsir

Ilmu tafsir sudah ada sejak Nabi Muhammad saw. Tipologi tafsir berkembang demikian pesat dari waktu ke waktu sesuai dengan tuntutan dan konteks. Dasar tipologi atau pengelompokan terhadap tafsirpun berbeda-beda. Di antara pengelompokan tafsir yang sudah dikenal sejak masa Nabi Muhammad saw. adalah tafsir *bi al-ma’sur*.⁴⁴ Tafsir *bi al-ma’sur* yaitu penafsiran ayat Alquran dengan ayat, penafsiran ayat dengan hadis Nabi saw. sahabat dan *tabi’in*. Sementara tafsir *bi al-ma’sur* (literal) juga dikenal dengan tafsir *bi al-riwayah*.⁴⁵

Sementara tafsir *bi al-ra’yi*, yaitu penafsiran Alquran dengan ijtihad, terutama setelah seorang mufasir betul-betul mengetahui perihal bahasa Arab, *asbab al-nuzul*, *nasikh-mansukh* dan beberapa hal yang diperlukan oleh lazimnya seorang penafsir. Tafsir *bi al-ra’yi* (rasional) juga dikenal dengan tafsir *bi al-dirayah*,⁴⁶ yang lebih mengandalkan pada ijtihad yang sah.⁴⁷ Namun ada juga tafsir *bi al-isyari* (sufi) dan tafsir janggal (*garaib al-tafsir*). Tafsir *bi al-isyari* adalah penafsiran Alquran yang berlainan dengan zahir ayat karena ada petunjuk yang tersirat yang hanya dapat diketahui oleh ulama atau orang-orang tertentu.⁴⁸

Pengelompokkan lain terhadap tafsir adalah berdasarkan pada metode yang digunakan, dan ilmuwan membaginya secara umum menjadi tiga, yakni:

⁴¹Maniy Abd al-Halim Mahmud, *Manahij al-Mufassirin*, h. 247-248.

⁴²Maniy Abd al-Halim Mahmud, *Manahij al-Mufassirin*, h. 206-208.

⁴³Lihat Muhammad Husein al-Zahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasirun*, Jilid II, h. 632.

⁴⁴W. Montgomery Watt, *Pengantar Studi Alquran*, terj. Taufik Adnan Amal (Jakarta: CV Rajawali, 1991), 265.

⁴⁵Abd al-Hay al-Farmawi, *Bidayah fi al-Tafsir al-Maudhui*³, h. 23. Dalam Muqowin, Metode Tafsir, Makalah Seminar Alquran Program Pasca [S-2] IAIN Sunan Kalija Yogyakarta, 1997, h.7.

⁴⁶Muhammad Husein al-Zahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasirun*, h. 48. Lihat juga Said Agil Husin al-Munawar, *Alquran Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki* (Jakarta: Ciputat Press, 2003), 71-72. Lihat juga M. Quraish Shihab, *Membumikan Alquran, Fungsi dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*, h. 50.

⁴⁷T. M. Hasbi ash-Shiddieqy, *Ilmu-Ilmu Alquran: Media Pokok dalam Menafsirkan Alquran* (Jakarta: Bulan Bintang, 1972), h. 204, 224.

⁴⁸Muhammad ‘Ali al-Sabuni, *al-Tibyan fi ‘Ulum al-Qur’an*, terj. Moch Shudlori Umar dan Moh. Matsna, *Pengantar Studi Alquran* (Bandung: PT. Al-Ma’arif, 1970), h. 234.

(1) tafsir analisis (*al-tahlili*³), (2) tafsir tematik (*al-maudui*), dan (3) tafsir holistik (*kulli*). Namun ada juga yang menambah tafsir tafsir perbandingan (*al-muqaran*). Keempat metode penafsiran Alquran di atas, menjadi rujukan penelitian tafsir kontemporer, karena ketika berbicara metode tafsir, maka sangat ironis jika meninggalkan keempat metode tafsir tersebut yakni:

A. Pemikiran al-Gazali tentang Tafsir

Ketika menyebut tafsir, maka yang menjadi pokok kajiannya adalah Alquran. Olehnya itu, sebelum membahas pemikiran al-Gazali tentang tafsir, terlebih dahulu mengetengahkan pandangannya tentang Alquran. Menurut al-Gazali, Alquran diturunkan tidak sedikitpun mengandung sesuatu yang batil. Alquran bersumber dari Sang Maha Bijak lagi Terpuji, kebenarannya adalah kebenaran substansial, Alquran memuat petunjuk bagi umat terdahulu, kini, dan masa akan datang, dan dari Alquranlah lahir ilmu-ilmu klasik dan modern. Al-Gazali mengibaratkan Alquran laksana samudera luas dan cahaya menyinari.⁴⁹

Dalam kitab "*Ihya 'Ulum al-Din*", pandangan al-Gazali sangat jelas tergambar tentang Alquran. Hal ini dapat dilihat ketika ia mencantumkan satu sub tersendiri tentang Alquran pada jilid pertama. Al-Gazali memulainya dengan mengatakan bahwa Alquran sangat menakjubkan dengan segala petunjuk yang dikandungnya, termasuk kisah-kisah, berita-berita, perbuatan baik dan buruk dengan berbagai macam hukum-hukumnya seperti halal dan haram. Alquran juga mengandung obat (*syifa'*) bagi penyakit zahir maupun batin manusia, seperti sombong.⁵⁰ QS al-Jin/72: 1-2.

Pada masa al-Gazali, metode tafsir yang berkembang adalah tafsir dengan corak sufi dan fikih. Ketika itu, tafsir sufi dianggap cenderung mengabaikan sisi zahir ayat dan sumber-sumber yang diperoleh secara *ma'£-r*, sehingga penafsiran terhadap Alquran menjadi tidak terkontrol dan sangat berbahaya terhadap pemahaman religius. Sementara metode tafsir fikih yang berkembang saat itu dianggap terlalu kaku memegang sisi zahir dan sumber-sumber *ma'£-r* dalam menafsirkan dan memahami Alquran, sehingga Alquran tampak hanya sebagai dogma hukum yang statis dan beku.

Salah satu pernyataan al-Gazali dalam "*Ihya*" yang menggambarkan corak pemikiran tafsir sufistiknya yaitu ketika meng-*counter* pendapat para mufasir (mufasir zahir) yang mengecam para sufi dalam menafsirkan Alquran. Al-Gazali dalam hal ini, membantah secara tegas dengan mengatakan bahwa sesungguhnya dalam memahami makna Alquran terdapat ruang yang lapang dan luas lagi mendalam.⁵¹ Adapun penafsiran yang dinukil dari zahir tafsir,

⁴⁹Nasr Hamid Abu Zaid, *Maflum al-Nas Dirasah fi 'Ulum al-Qur'an*, terj. Khoiron Nahdliyyin, *Tekstualitas Alquran: Kritik terhadap 'Ulumul Qur'an* (Yogyakarta: LKiS, 2005), h. 362-363.

⁵⁰Al-Imam Abi Hamid Muhammad bin Muhammad al-Gazali, *Ihya 'Ulum al-Din*, Jilid I, h. 273.

⁵¹Lihat Al-Imam Abi Hamid Muhammad bin Muhammad al-Gazali, *Ihya 'Ulum al-Din*, Jilid I, h. 290. Lihat juga Ignaz Goldziher, *Mazahib al-Tafsir al-Islami*, terj. M. Alaika Salamullah, *Mazhab Tafsir: Dari Klasik Hingga Modern* (Cet. III; Yogyakarta: eLSAQ Press, 2006), h. 238. Teks aslinya:

الأخبار والآثار الدالة على أن في معاني القرآن متسعاً لأرباب الفهم

menurutnya bukanlah tujuan final atau akhir dari interpretasi terhadap Alquran.⁵²

Dari sini tergambar dengan jelas bahwa al-Gazali pengagum tafsir sufistik. Hal tersebut terlihat pada pernyataan-pernyataannya tentang makna zahir dan batin Alquran serta jawaban terhadap serangan ulama-ulama tafsir zahiriyah. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa penafsiran al-Gazali terhadap Alquran bercorak tafsir sufistik.

B. Epistemologi Penafsiran Sufistik al-Gazali

Pembahasan ini dimulai dengan mengutip salah satu hadis yang dikutip oleh al-Gazali dalam *"Ihya 'Ulum al-Din"*, karena para sufi umumnya berpedoman kepada hadis tersebut:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ, إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَاهِرًا وَبَاطِنًا وَحَدًّا وَمَطْلَعًا (أخرجه ابن

حبان في صحيحه من حديث ابن مسعود)⁵³

Artinya:

Ras-lull±h saw. Bersabda; sesungguhnya bagi Alquran terdapat makna zahir, batin, batasan dan tempat memulai (*starting point for understanding*).

Hadis di atas, merupakan dalil yang digunakan para sufi untuk menjustifikasi tafsir mereka yang eksentrik. Menurut mereka di balik makna zahir, dalam redaksi teks Alquran tersimpan makna batin sebagai makna substansi. Nashiruddin Khasru misalnya, mengibaratkan makna zahir seperti badan, sedang makna batin seperti ruh; badan tanpa ruh adalah substansi yang mati,⁵⁴ maka tidak heran bila para sufi berupaya mengungkap makna-makna batin dalam teks Alquran. Mereka mengklaim bahwa penafsiran seperti itu bukanlah unsur asing (*garib*), melainkan sesuatu yang inheren (tidak terpisahkan) dengan Alquran.

Tafsir sufi menjadi eksentrik karena hanya bisa ditolak atau diterima, tanpa bisa dipertanyakan. Tafsir tersebut tidak bisa menjawab dua pertanyaan; "mengapa dan bagaimana. Tidak ditemukan penalaran yang jelas untuk menghubungkan antara nas Alquran dengan tafsir batin yang dikemukakan oleh para sufi kecuali para sufi itu melihat nas Alquran sebagai isyarat bagi makna batin tertentu. Dari sinilah letak awal permasalahan, karena isyarat batin dianggap sangat rentan untuk disalahtafsirkan atau disalahgunakan. Misalnya, penyalahgunaan yang dilakukan oleh kaum Batiniyah,⁵⁵ dengan

⁵²Lihat Al-Imam Abi Hamid Muhammad bin Muhammad al-Gazali, *Ihya 'Ulum al-Din*, Jilid I, h. 290. Teks aslinya: فاعلم أن من زعم أن لا معنى للقرآن إلا ما ترجمه ظاهر التفسير فهو مخير عن حد نفسه .

⁵³Al-Imam Abi Hamid Muhammad bin Muhammad al-Gazali, *Ihya 'Ulum al-Din*, Jilid I, h. 99, 290.

⁵⁴Ahmad al-Syurbasi, *Qissah al-Tafsir* (Beirut: Dar al-Jayl, 1988), h. 89.

⁵⁵Batiniyah adalah salah satu sekte (aliran) Syi'ah 'Ismailiyah; yaitu mereka yang mengklaim bahwa setelah Ja'far al-Shadiq ah jatuh ke tangan anak sulungnya yang bernama Ismail. Ciri utama ajaran Ba'iniyah ini adalah menafsirkan aspek zahir ajaran Islam secara batin dan menganggap bahwa segi-segi zahir syar'iy hanya untuk orang-orang awam yang tidak sempurna rohaninya. Sedangkan bagi mereka yang cerdas dan sempurna rohaninya, ritual

dalih bahwa di balik makna zahir Alquran tersimpan makna batin, kemudian mereka mengembangkan tafsir batin yang disesuaikan dengan ajaran mereka sendiri, sekaligus menjadi legitimasi.

Sehubungan dengan itu, al-Gazali dalam mencari kebenaran memang telah mengalami keraguan terhadap epistemologi pengetahuan yang dimilikinya yakni meragukan kebenaran panca indra dan akal, sehingga mencari epistemologi pengetahuan yang lebih diyakini kebenarannya yang berbasis intuitif yaitu tasawuf. Perolehan pengetahuan ini dibangun dari suatu sistem keilmuan yang populer dengan istilah “*suluk*” dengan mengawali kegiatan zuhud dan *riyadah*. Dalam hal ini, mereka membangun teori *maqamat*⁵⁶ dan *ahwal*⁵⁷ bahwa jiwa manusia memiliki *maqam-maqam* yang harus dilalui satu persatu untuk mencapai zat tertinggi yang merupakan sumber pengetahuan. Terangnya pengetahuan dalam perspektif mereka merupakan limpahan Ilahiyah (*al-faidh al-Ilahi*) yang bersifat transedental, diturunkan ke dalam jiwa manusia sesuai kesiapan dan tingkatan jiwa mereka.

Dalam praktek pengejawantahan epistemologi ini, kaum sufi mengambil langkah yang beragam. Di antara mereka, ada yang menggabungkan antara makna zahir dan batin, sebagaimana halnya yang dilakukan al-Gazali,⁵⁸ dan al-Nais±b-r³. Namun ada juga yang secara ekstrim memihak makna batin dan berfokus di dalamnya, dengan melakukan penafsiran yang jauh dari *dalalah* bahasa maupun logika, serta memaknai na; dengan makna-makna yang tidak ditunjukkan asal-usul bahasanya.⁵⁹

Sehubungan dengan itu, penulis akan melihat uraian al-Gazali tentang epistemologi penafsiran sufistik terhadap ayat-ayat Alquran sebagai

ibadahnya tidak lagi penting. Lihat: Allamah M. H. Thabthaba'i, *Islam Syi'ah; Asal Usul dan Perkembangannya* (Jakarta, Pustaka Utama Graffiti, 1993), h.82-86.

⁵⁶*Al-Maqamat* adalah jenjang perjalanan seorang sufi. Jadi, setiap orang yang ingin menjadi sufi, ia harus menempuh jalan berat dan panjang; suatu perjalanan dari satu etape ke etape berikutnya. Menurut Ab- Q±sim al-Qusyair³, sebagaimana dikutip Harun Nasution, jenjang perjalanan yang dimaksud meliputi: *al-taubah*, *al-wara'*, *al-zuhd*, *al-tawakkal*, *al-Sabr*, dan *al-ridha*. Lihat Harun Nasution, *Islam Rasional* (Cet. III; Bandung: Mizan, 1995), h. 62. Sedangkan tahapan *al-maqamat* menurut Muhammad Abu Bakr al-Kalabadzi dalam kitabnya *al-Ta'arruf li Madzhab Ahl al-Tasawuf* sebagaimana dikutip oleh Amin Syukur adalah *al-taubah*, *al-zuhd*, *al-jabr*, *al-faqr*, *al-tawadhhu*, *al-tawakkal*, *al-ridha* dan *al-mahabbah*. Sementara al-Gazali mengurutnya sebagai berikut *al-taubah*, *al-wara'*, *al-Sabr*, *al-faqr al-zuhd*, *al-tawakkal*, *al-mahabbah*, *al-ma'rifah* dan *al-ridha*. Lihat M. Amin Syukur, *Intelektualisme Tasawuf: Studi Intelektualisme Tasawuf al-Gazali* (Cet. I; Semarang: Pustaka Pelajar, 2002), h. 63.

⁵⁷*Al-ahwal* adalah jamak dari kata *al-Hal*, yang oleh kaum sufi diartikan sebagai situasi kejiwaan yang diperoleh seorang sufi sebagai karunia Tuhan. Datangnya situasi dan kondisi seperti itu tidak menentu, terkadang datang dan perginya berlangsung secara cepat (*lawaih*), dan terkadang pula dalam tempo yang cukup panjang dan lama (*bawaih*). Jika kondisi kejiwaan itu telah menjadi kepribadian, maka itulah yang disebut *al-ahwal*. Lihat A. Rivay Siregar, *Tasawuf: Dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme* (Cet.I; Jakarta: PT.Raja Grafindo Persada, 1999), h. 131. Sedangkan Harun Nasution menyebut tujuh formasi sikap *al-ahwal*, yaitu: *al-khauf*, *al-tawadhhu'*, *al-taqwa*, *al-ikhlas*, *al-Uns*, *al-wajd*, dan *al-syukr*. Lihat Harun Nasution, *Islam Rasional*, h. 63.

⁵⁸Lihat al-Ghazali, *Jawahir al-Qur'an wa Duraruhu* (Beirut: Dar al-Fikr, 1417 H/1997 M).

⁵⁹Ahmad al-Khalili, *Dirasat fi al-Qur'an*, h. 124.

transformasi pemahaman spiritualitas Alquran. Sebagaimana telah ia jelaskan dalam "*Ihya 'Ulum al-Din*" bahwa Alquran memiliki aspek zahiriyyah dan aspek ba'iniyyah, akhir dan awal.⁶⁰ Ayat-ayat Alquran tersebut memiliki kapasitas makna ganda, zahir dan batin, atau makna-makna luar (harfiah) dan makna-makna dalam (substansial). Meskipun nalar mampu menunjukkan bagian dalam Alquran yang harus ditafsirkan secara batin, tetapi tidak serta-merta menjadi sumber penafsiran sufistik, kecuali melalui apa yang disebut al-Gazali dengan ilmu *kasyf* (ilmu penyingkapan). Dengan *kasyf* inilah makna-makna Alquran menjadi diketahui.⁶¹

Al-Gazali menegaskan bahwa penafsiran sufistik tidak memadai untuk memahami teks Alquran. Hal ini disebabkan beberapa faktor, di antaranya adalah ada beberapa ayat Alquran yang memang membutuhkan metode penafsiran sufistik untuk menyingkap makna Alquran, seperti QS al-Anfal/17.

Menurut al-Gazali pengetahuan inderawi dan akal memiliki kebenaran yang tidak meyakinkan, karena panca indra sering menipu. Misalnya, bayangan pohon di dalam air kelihatan hidup dan bergerak. Demikian pula dengan akal, ketika seseorang bermimpi tentang sesuatu, maka akan merasa benar-benar terjadi, namun pada kenyataannya ketika terbangun, hal ini tidak dia temukan sama sekali. Karena itu, al-Gazali menggambarkan kehidupan dunia bagaikan orang tidur, nanti setelah mati, mereka baru terbangun dan sadar bahwa apa yang ada di dunia berupa mimpi.⁶²

Dalam *al-Munqidz min al-Dhalal*, al-Gazali menyebut *al-'ilm al-yaqin*, yaitu terungkapnya sesuatu dengan jelas, sehingga tidak ada lagi ruang untuk ragu-ragu dan tidak mungkin salah (*kasyaf*). Di sisi lain, ia mengatakan bahwa makrifat adalah mengetahui rahasia Allah swt. dan peraturan-peraturan segala sesuatu yang ada.⁶³ Sarana makrifat seorang sufi adalah *qalb*, bukan perasaan dan akal budi. Dalam konsepsi ini, *qalb* bukan segumpal daging, tapi percikan ruhaniah ketuhanan yang merupakan hakikat realitas manusia. Jadi *qalb* dalam hal ini berarti aspek ruhani. Makrifat dapat dicapai dengan *qalb* yang bersih. *Qalb* bagaikan cerminan, dan ilmu adalah pantulan gambar realitas yang termuat di dalamnya.⁶⁴

Dalam *al-Munqidz*, al-Gazali kembali menjelaskan gambaran suatu sisi epistemologi pengetahuan manusia secara umum berdasarkan perkembangan atau fase yang dilalui manusia sebagai berikut:

Manusia dilahirkan dalam keadaan kosong dari ilmu pengetahuan
Tentang segala macam yang wujud. Mula-mula Tuhan menciptakan di
dalam dirinya kekuatan indera untuk memperoleh pengetahuan yang bisa

⁶⁰Ahmad al-Khalili, *Dirasat fi al-Qur'an*, h. 124.

⁶¹Ahmad al-Khalili, *Dirasat fi al-Qur'an*, h. 124.

⁶²Lihat 'Abd al-Razak al-Kailani, *Min Mawakil 'Ussma' al-Muslimin* (Cet. I; T.pt: D'ar al-Nafa'is, 1994), h. 218-221.

⁶³Lihat Al-Imam Abi Hamid Muhammad bin Muhammad al-Gazali, *al-Munqidz min al-Dhalal*, h. 17.

⁶⁴Al-Imam Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Gazali, *Ihya 'Ul-m al-D³n*, h. 17. Lihat pula M. Amin Syukur, *Intelektualisme Tasawuf: Studi Intelektualisme Tasawuf al-Gazali*, h. 25.

dicapainya dengan indera tersebut. Dalam fase kedua, diciptakan pula oleh Tuhan kekuatan *tamyiz*, yaitu kemampuan untuk membeda-bedakan sehingga manusia bisa memperoleh pengetahuan yang bisa dicapai ndera, selanjutnya dalam fase ketiga manusia diberi Tuhan akal yang berkemampuan yang tidak bisa diperoleh dalam fase-fase sebelumnya. Sesudahnya fase ini, manusia diberi plus oleh Tuhan sesuatu lewat mata hatinya untuk bisa mengetahui *al-Hal* yang tak bisa dicapai oleh akal dalam fase-fase sebelumnya. Fase inilah yang disebut *nubuwwah* (kenabian).⁶⁵

Dari penjelasan di atas, diketahui bahwa pada fase ketiga, yang berperan dalam diri manusia untuk memperoleh pengetahuan adalah akal, sedangkan dalam fase keempat yang berperan adalah mata hati (*al-basirah*). Dalam "*Ihya*", dijelaskan bahwa *al'aql* (akal), *al-qalb* (hati) di samping mempunyai pengertian material yang sama, yaitu sebagai hakekat manusia yang berupa sesuatu yang halus (*latifah*), bersifat immaterial (*ruhaniyah*), yang berasal dari Tuhan (*rabbaniyah*) berfungsi untuk mengetahui berbagai pengetahuan bagi manusia. *Al-qalb*, adalah tempat bersemayam ilmu pengetahuan yang diperoleh manusia (*mahl al-'ilm*). Dengan akal, manusia memperoleh pengetahuan yang bersifat teoretis (*nazari*) melalui penalaran, sedangkan dengan *al-basirah* (mata hati), manusia memperoleh pengetahuan langsung dari Tuhan setelah terjadi *kasyf*, terbukanya hijab antara mata hati dan *lauh al-mahfudz*.⁶⁶

Analisis

Sebelum mengakhiri uraian ini, penulis menyetengahkan beberapa poin yang dianggap sebagai temuan dari penelitian ini sebagai berikut:

1. Epistemologi tafsir sufistik al-Gazali

Berdasarkan hasil penelitian bahwa al-Gazali telah membangun suatu epistemologi tafsir sufistik yang mengkompromikan antara "makna zahir dan makna batin" yakni tafsir sufistik harus mengacu pada makna zahir. Menurutnya, hal itu telah disampaikan sendiri oleh Alquran dan hadis. Bangunan epistemologi ini bermula dari prinsip mendasar bahwa Alquran memiliki makna zahir dan batin sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya. Makna zahir dapat diketahui secara langsung dengan menggunakan kemampuan intelektual (pikiran), dan kaedah-kaedah tafsir zahir. Sedangkan makna batin diperoleh dari isyarat-isyarat (simbol) batiniyah yang hanya mampu ditangkap oleh seorang sufi yang telah melakukan *suluk* sebagai prasyarat. Kemampuan ini mengacu pada potensi intuitif manusia sebagai suatu fitrah ketuhanan yang apabila disucikan bisa menerima pancaran nur Ilahi melalui simbol-simbol, kemudian dipahami sebagai sebuah isyarat makna (penafsiran).

Sedangkan anggapan bahwa tafsir sufistik adalah tafsir tercela karena keluar dari metode tafsir yang telah disepakati para ulama, mengakibatkan

⁶⁵Al-Imam Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Gazali, *al-Munqidz min al-Dhalal*, h. 333.

⁶⁶Al-Imam Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Gazali, *Ihya 'Ulum al-Din*, h. 5-8.

munculnya kritikan pedas yang dialamatkan kepada al-Gazali sebagaimana telah diuraikan sebelumnya, tidaklah sepenuhnya benar, karena setelah penulis melakukan penelitian tentang penafsiran sufistik al-Gazali dalam kitab "*Ihya' Ulum al-Din*", menunjukkan bahwa penafsiran sufistik al-Gazali tidak pernah keluar dari konteks makna zahir ayat, bahkan seringkali menjelaskan kaedah ushul sebelum menjelaskan makna ayat secara luas. Misalnya dalam menafsirkan ayat tentang perintah salat, terlebih dahulu menjelaskan kaedah usul *amr* dan *nahy*. Dengan demikian, secara tidak langsung penelitian ini membantah tuduhan yang dialamatkan kepada al-Gazali.

2. Model penafsiran sufistik al-Gazali

Dalam uraian penafsiran al-Gazali terhadap ayat-ayat Alquran, sangat jelas dan menonjol menggunakan pendekatan sufistik dengan mengambil dalil-dalil yang mengandung makna batin, baik itu berupa ayat Alquran, hadis maupun pandangan ulama. Sementara teknik interpretasi yang digunakan adalah teknik interpretasi inter-tekstual yakni objek yang diteliti ditafsirkan menggunakan teks-teks Alquran ataupun dengan hadis Nabi saw. dengan dasar bahwa Alquran berfungsi sebagai penjelasan terhadap dirinya sendiri dan tugas rasul sebagai *mubayyin* terhadap Alquran.

Mengenai metode tafsir yang digunakan, lebih dekat kepada metode *tahlili* yakni penafsiran yang mengandalkan pada arti-arti harfiah, hadis atau ayat-ayat lain yang mempunyai beberapa kata atau pengertian yang sama dengan ayat yang sedang dikaji dalam membantu menerangkan makna bagian yang sedang ditafsirkan, sambil memperhatikan konteks naskah tanpa memperhatikan topik ayat-ayatnya.

3. Tafsir sufistik al-Gazali; "*Kompromi makna zahir dan batin*"

Mengenai pernyataan di atas yakni tafsir sufistik al-Gazali adalah "*kompromi makna zahir dan batin*", merupakan bangunan tafsir yang dianggap baru, karena belum ditemukan satu tokoh sufi yang melakukan hal yang sama selain al-Gazali.

Kompromi makna zahir dan batin ini maksudnya adalah al-Gazali dalam mengawali suatu pembahasan terhadap satu masalah senantiasa berusaha mengutip suatu ayat sebagaimana telah diuraikan sebelumnya. Selanjutnya ia melihat kata yang mengandung makna batin atau potensi-potensi batin, kemudian mendapat porsi pembahasan lebih besar dan seluas mungkin untuk memperkuat makna sebelumnya dan kata yang menunjukkan makna zahir ditinggalkan dan dibiarkan begitu saja.

Hal itu menunjukkan bahwa al-Gazali tidak pernah lepas dari ayat-ayat Alquran, bahkan dalam menguraikannya ia konsisten terlebih dahulu mengutip ayat-ayat (Alquran dengan Alquran), kemudian hadis (Alquran dengan hadis) sebagai penjelasan. Selanjutnya ia mengutip pandangan sahabat atau sufi (Alquran dengan ijtihad) untuk melegitimasi pemahamannya dari ayat tersebut. Terkadang juga memahami ayat secara universal (*ijmali*) yang mengarah pada makna batin (potensi-potensi batin) kemudian menguraikan secara panjang lebar.

4. Karakteristik penafsiran sufistik al-Gazali

Karakteristik penafsiran sufistik al-Gazali secara garis besar dapat dilihat pada beberapa poin sebagai berikut:

- a. Sistematis penafsiran, mulai dari masalah ilmu, akidah, fikih, akhlak dan tasawuf (konsep *al-muhlikat* dan konsep *al-munjiyat*). Sistematis ini mengikuti faham tasawufnya.
- b. Memilih salah satu ayat sebagai acuan dalam memulai pembahasan terhadap suatu masalah.
- c. Dari ayat-ayat Alquran yang dikutip, al-Gazali hanya tertarik dan memilih kata yang mengandung makna batin atau yang bermakna sifat. Kata itulah kemudian diberi penjelasan panjang lebar tanpa memperdulikan konteks apa yang dibicarakan oleh ayat.
- d. Mengambil pemahaman secara global dari suatu ayat yang mengandung makna batin dan yang mengarah kepada makna zahir tidak dihiraukan.
- e. Dalam menafsirkan Alquran, al-Gazali terlebih dahulu mencari ayat untuk menafsirkan ayat yang menjadi pijakan awal dalam suatu masalah, kemudian berusaha mencari hadis untuk menafsirkan ayat tersebut, terkadang menggunakan hadis secara riwayat, namun yang paling banyak adalah hadis yang ia pahami sebagai penjelasan terhadap apa yang dimaksud oleh ayat tersebut, tanpa memilah hadis yang berkualitas sahih, dan selanjutnya mengutip pandangan para sufi.

5. Kesamaan model penafsiran dalam setiap pembahasan

Model penafsiran yang dibangun al-Gazali dalam membahas suatu persoalan, baik itu persoalan fikih, akhlak maupun konsep *al-muhlikat* dan konsep *al-munjiyat*, tetap terlihat sama modelnya yaitu memilih ayat atau kata yang memiliki makna batin, kemudian dijelaskan panjang lebar, dan dalam uraiannya tetap menonjol pendekatan sufistik dan teknik interpretasi kontekstual.

6. Al-Gazali penganut tafsir sufistik

Berangkat dari analisis terhadap pandangannya tentang tasawuf, Alquran dan tafsir, kemudian bangunan epistemologi tafsir sufistik serta metode penafsiran yang lebih banyak memilih kata yang mengandung makna batin serta penafsirannya mengikuti sistematis faham tasawufnya, khususnya dalam konsep *maqam*. Atas dasar inilah dapat disimpulkan bahwa al-Gazali adalah penganut tafsir bercorak *sufi isyari*.

B. Relevansi Penafsiran Sufistik al-Gazali dalam Konteks Masyarakat Modern

1. Dialektika pemikiran tasawuf dan fikih

Dalam bagian ini, penulis merasa penting untuk menegaskan kembali bahwa penelitian ini adalah penelitian terhadap penafsiran sufistik yang menjadikan kitab "*Ihya 'Ulum al-Din*" karya al-Gazali sebagai obyek penelitian. Kitab "*Ihya 'Ulum al-Din*" ditulis ketika ia sudah menjadi seorang praktisi tasawuf (sufi), maka pembahasan ini akan lebih banyak menyentuh hal-hal

yang berbau intuitif yang hubungannya dengan epistemologi dan penafsiran al-Gazali dalam memberi interpretasi terhadap Alquran.

Dasar empiris al-Gazali membentuk kekhasannya dalam pengembangan ilmu-ilmu keislaman yang lebih memilih pendekatan intuitif dengan bangunan epistemologi tafsir sufistik untuk menjelaskan dan mendukung keutamaan religius dalam menemukan kebenaran yang hakiki. Al-Gazali sebenarnya hendak menegaskan tersedianya ruang kosong untuk ilmu keislaman dalam perkembangan pengetahuan ilmiah adalah mungkin seiring pengembangan ilmu pengetahuan dan teknologi.

Dalam perkembangan ilmu-ilmu keislaman jika dilihat dalam perspektif Indonesia, maka yang dibutuhkan adalah bagaimana melestarikan bangunan epistemologi ulama abad pertengahan untuk menjawab problem umat manusia, seperti problem kekeliruan mental, kekeliruan intelektual, kekeliruan rasio, hilangnya aspek-aspek manusiawi pada manusia, ketidakpastian sejarah, ketidakpastian realitas, ketidakpastian dalam pengetahuan, dan pemikiran reduktif. Teori empiris al-Gazali memiliki keunggulan dalam melahirkan kekhasan ilmu-ilmu keislaman, yang relevan untuk pengembangan dan pelestarian ilmu keislaman di Indonesia.

Dalam perspektif pemikiran sufistik al-Gazali dalam konteks Indonesia dapat di arahkan pada beberapa hal berikut:

- a. Kontribusi kehidupan sosial keagamaan dan kehidupan akhirat, berupa penyentuhan jiwa, perbaikan akhlak, pendekatan diri kepada Allah
- b. Kontribusi keilmuan agama berdasarkan kebutuhan model keberagamaan.
- c. Kontribusi kebudayaan, kesejahteraan manusia serta keterlibatan pada kehidupan kemasyarakatan.

Salah satu ide cemerlang al-Gazali, dalam khazanah intelektual Islam adalah memadukan atau mencari formulasi tasawuf dengan fikih dalam satu kemasan yang sangat dinamis. Sebagian kalangan dalam masyarakat modern menganggap bahwa cara berpikir ala fikih, tidak selalu bisa menyelesaikan masalah-masalah yang terjadi dalam masyarakat Islam yang semakin berkembang, apalagi kalau sudah menyangkut kasus-kasus yang sifatnya multidisipliner. Misalnya, ketika muncul isu-isu tentang globalisasi, kerukunan antar umat beragama, multikulturalisme dan sebagainya, cara berpikir ala fikih terkesan kaku ketika menjawab masalah-masalah tersebut, bahkan terkesan justru menghalang-halangi munculnya konsep-konsep tersebut.

Pola pikir fikih dan pola pikir tasawuf merupakan dua hal yang terlihat memiliki perbedaan dalam menyikapi persoalan. Fikih cenderung memfonis dengan bahasa hukum yakni halal atau haram ataukah boleh dan tidak boleh. Sedangkan tasawuf cenderung bebas dan serba boleh. Cara berfikir ala tasawuf, menjadikan sebagian penganutnya lepas dari ranah-ranah hukum syariat, sehingga muncullah pemikiran-pemikiran yang permisif dalam segala bidang. Mereka mengibaratkan semua jalan yang ditempuh manusia itu, seperti sungai-sungai yang bermuara ke laut. Ada di antara sungai-sungai itu yang besar, ada yang kecil ada yang jernih, ada yang keruh, ada yang bersih dan ada yang

kotor, tetapi tatkala sungai-sungai yang bermacam-macam itu sampai di laut, maka semuanya menjadi bersih karena sifat-sifat air laut yang dapat membersihkan dan menjernihkan segala macam air yang masuk ke dalamnya.

Dalam perjalanan sejarah umat Islam, kedua pola pikir itu, yaitu pola pikir fikih dan tasawuf itu, pernah mengalami kejayaannya masing-masing, sehingga pada periode tertentu muncul kitab-kitab fikih yang hebat-hebat seperti "*Al-Umm*" karya Imam al-Syafi'i, "*Mazahib al-Arba'ah*" karya Ibn Rusyd dan sebagainya. Pada periode lainnya, muncul kitab-kitab tasawuf yang hebat. Olehnya itu, tanpa disadari cara berpikir ala fikih justru berkembang di zaman modern, terutama pada masa-masa industrialisasi dan modernisasi hingga sekarang. Tampaknya manajemen dunia industri dan perusahaan-perusahaan modern, justru cocok dengan gaya berpikir ala fikih, bukan gaya berpikir ala tasawuf, karena manajemen perusahaan memerlukan ketertiban, akuntabilitas, penghargaan dan hukuman. Karena itu, setiap perusahaan maju, memiliki standar mutu pelayanan yang jelas, target yang jelas, dan aturan-aturan yang jelas. Pelanggaran peraturan-peraturan atau tidak memenuhi standar yang ditetapkan, maka dia akan terkena sanksi-sanksi administratif dan tidak bisa bergabung dengan sistem yang diperlakukan di dalam organisasi perusahaan tersebut.

Sementara itu, cara berpikir tasawuf tidak bisa berkembang dalam dunia perusahaan, tetapi justru berkembang pada dunia sosial dan politik. Ketika menyangkut masalah sosial dan kehidupan sosial, masalah fikih banyak dikesampingkan, karena dinamika kehidupan sosial berkembang jauh lebih cepat daripada dunia-dunia lain, sehingga gaya berpikir tasawuf cenderung lebih pas digunakan daripada berpikir ala fikih. Banyak para aktivis sosial yang berpikir jauh melampaui fikih, karena fikih selalu datang belakangan dengan bahasa boleh ataukah tidak boleh, sehingga para aktivis sosial enggan berpikir ala fikih.

Bila menginginkan suatu keadaan yang tertib dan aman, maka fikih perlu ditegakkan, bila keadaan sosial tidak stabil, banyak pelanggaran HAM, dan banyak kejahatan, maka fikih perlu ditegakkan. Tetapi jika masyarakat statis, tidak ada perkembangan, tidak ada dinamika, maka perlu menerapkan ala berpikir tasawuf dengan sedikit mengabaikan fikih agar muncul gejolak, muncul isu-isu, muncul dinamika dan seterusnya.⁶⁷

Terlepas dari perbedaan pola pikir tersebut dalam kehidupan masyarakat, al-Gazali datang dengan memberi inspirasi bahwa fikih dan tasawuf dua hal yang tidak terpisahkan. Fikih adalah landasan dalam implementasi praktis dan tasawuf sebagai semangat ketuhanan bahwa setiap perbuatan pada hakikatnya bermuara atau menjadi media pendekatan kepada Allah swt. yang menjadi tujuan akhir manusia.⁶⁸

⁶⁷<http://www.scribd.com/doc/> Published by Dr. Munirul Abidin, /Fikih-vs-Tasawuf-Kehidupan-Kontemporer/ diakses/23/8/2013.

⁶⁸M. Amin Abdullah, *Al-Gazali di Muka Cermin Immanuel Kant: Kajian Kritis Konsep Etika dalam Agama, dalam Ulumul Alquran* (Jakarta: LSAF & ICMI, No. 1, Vol. V, 1994), h. 47.

Oleh karena itu, gagasan yang paling mendasar al-Gazali dalam mewujudkan masyarakat yang dinamis, tenang dan damai adalah manusia harus memiliki akhlak mulia sebagai acuan dalam berinteraksi sosial, karena akhlak mulia akan menciptakan rasa kasih sayang dan saling menghormati dalam setiap individu sebagaimana telah diuraikan sebelumnya.

1. Penafsiran sufistik al-Gazali dalam konteks masyarakat modern

Pada bagian ini, peneliti akan berusaha melihat realitas gaya hidup manusia modern yang sangat membutuhkan sentuhan tasawuf yang dianggap sudah mulai kehilangan spiritualitas dalam segala aspek kehidupannya.⁶⁹ Pada dasarnya kehidupan modern tidak berarti tercela, namun tasawuf ingin jika kehidupan modern tidak lari dari tujuan penciptaan manusia yaitu beribadah kepada Allah. Hal ini dapat dilihat pada tujuan tasawuf yakni menghendaki agar sufi (manusia) berada sedekat mungkin dengan Tuhan untuk menemukan kebahagiaan, baik di dunia maupun di akhirat.⁷⁰ Dalam praktiknya, sufi lebih menekankan pada aspek rohani dari pada jasmani, aspek akhirat dari pada dunia, dan aspek *esoterik* dari pada *eksoterik*.⁷¹

Jika dilihat dari segi karakteristiknya, tampak ada tiga sasaran dari tasawuf. *Pertama*, bertujuan untuk pembinaan aspek moral yang meliputi perwujudan kestabilan jiwa dan pengendalian hawa nafsu, sehingga manusia konsisten hanya pada keluhuran moral. Tasawuf yang bertujuan moralitas ini, pada umumnya bersifat praktis. *Kedua*, bertujuan untuk *ma'rifatullah* (mengetahui Allah) melalui metode *kasyf al-Hijab* (penyingkapan tabir). Tasawuf jenis ini bersifat teoritis dengan seperangkat ketentuan khusus yang diformulasikan secara sistematis analisis. *Ketiga*, bertujuan untuk membahas sistem pengenalan dan pendekatan diri kepada Tuhan secara mistis, pengkajian garis hubungan antara Tuhan dengan makhluk, terutama hubungan kedekatan dengan Tuhan.⁷²

Menurut M. Amin Syukur, manusia yang hidup di zaman modern, ternyata menyimpan problema hidup yang sulit dipecahkan. Rasionalisme, sekularisme, materialisme, dan kemajuan teknologi, ternyata tidak menambah kebahagiaan dan ketenteraman hidup manusia, tetapi justru sebaliknya,

⁶⁹Menurut Achmad Mubarak, zaman modern ditandai dengan dua ciri, yaitu: (1) penggunaan teknologi dalam berbagai aspek kehidupan manusia, dan (2) berkembangnya ilmu pengetahuan sebagai wujud dari kemajuan intelektual manusia. Nurcolish Madjid, sebagaimana ditulis oleh Budhy Munawar Rachman, mengatakan bahwa zaman modern adalah zaman ketika orang berpendapat bahwa kebutuhan pokok manusia (sandang, pangan, dan papan) harus diatur seserasi mungkin, sehingga bisa ditingkatkan sejauh mungkin. Lihat Achmad Mubarak, "Relevansi Tasawuf dengan Problem Kejiwaan Manusia Modern", dalam Ahmad Najib Burhani (ed.), *Manusia Modern Mendamba Allah: Renungan Tasawuf Positif* (Cet. I; Jakarta: Kerjasama IIMaN dan Hikmah, 2002), h. 167. Lihat juga Budhy Munawar Rachman, *Ensiklopedi Nurcholish Madjid* (Cet. I; Bandung: Mizan, 2006), h. 3312.

⁷⁰Lihat Muhammad Solikhin, *Tasawuf Aktual Menuju Insan Kamil* (Cet. I; Semarang: Pustaka Nuun, 2004), h. 97.

⁷¹Mulyadhi Kartanegara, *Menyelami Lubuk Tasawuf* (Jakarta: Erlangga, 2006), h. 2.

⁷²A. Rivay Siregar, *Tasawuf: Dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme* (Cet. II; Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2000), h. 57.

menimbulkan kegelisahan hidup.⁷³ Dari kenyataan inilah yang oleh Hossein Nasr, dalam Mulyadhi Kartanegara, menyebabkan munculnya manusia-manusia yang mengalami krisis spiritual.⁷⁴

Gangguan kejiwaan yang dialami oleh manusia modern, menurut Achmad Mubarak, antara lain: (1) kecemasan yang bersumber dari hilangnya makna hidup; (2) kesepian yang bersumber dari hubungan interpersonal di kalangan masyarakat yang tidak lagi tulus dan hangat; (3) kebosanan yang bersumber dari kepalsuan, kepura-puraan, dan kenikmatan sesaat; (4) perilaku menyimpang yang disebabkan oleh kekosongan jiwa sehingga mengantar pada perilaku perampokan, perkosaan, bahkan pembunuhan, (5) psikosomatik yang disebabkan oleh faktor kejiwaan dan sosial.⁷⁵

Abu al-Wafa al-Taftazani, dalam M. Amin Syukur, mengatakan bahwa gangguan kejiwaan manusia modern, disebabkan oleh empat faktor: (1) kegelisahan karena takut kehilangan apa yang dimiliki, seperti harta dan jabatan; (2) kegelisahan karena timbul rasa takut terhadap masa depan yang tidak disenangi; (3) kegelisahan yang disebabkan rasa kecewa terhadap hasil kerja yang tidak memenuhi harapan; serta (4) kegelisahan yang disebabkan karena dirinya banyak melakukan pelanggaran dosa.⁷⁶

Di tengah kegelisahan itulah banyak di antara manusia modern yang beralih ke praktik spiritual dan beramai-ramai mengikuti kajian mistik. Kerinduan untuk merasakan nikmat spiritualitas dan menemukan nilai-nilai estetis, menyebabkan mereka berbondong-bondong menghadiri berbagai kegiatan yang menjanjikan kepuasan spiritual dan pemenuhan gelora mistik. Oleh karena itu, tidak salah jika abad 21 ini disebut sebagai abad spiritualitas.⁷⁷

Dari uraian di atas jika dilihat dari gagasan tafsir sufistik al-Gazali, maka sangat relevan, karena menurutnya bahwa sufistik bukan berarti meninggalkan yang zahir akan tetapi memadukan yang zahir dengan yang batin bahkan dari yang zahirlah menjadi dasar untuk menemukan yang batin. Walaupun dalam penjelasan tasawufnya bahwa unsur batiniyahlah yang menjadi hakikat dari segala sesuatu, akan tetapi ia sangat bijaksana melihat kapasitas setiap individu bahwa apa yang diungkapkan tidaklah berlaku pada setiap muslim, tetapi berdasarkan kapasitas keilmuannya. Misalnya dalam penafsirannya terhadap QS Taha/20: 14. yang mensyaratkan *khusyu'* sebagai syarat sahnya salat, akan tetapi al-Gazali menyatakan bahwa "bagi manusia awam, setidaknya kehadiran

⁷³M. Amin Syukur, *Zuhud di Abad Modern* (Cet. I; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), h. 177.

⁷⁴Menurut Mulyadhi, krisis spiritual terjadi sebagai akibat dari pengaruh sekularisasi yang telah cukup lama menerpa jiwa manusia-manusia modern. Pengaruh teknologi yang besar dalam kehidupan modern, dengan sengaja atau tidak, telah menyebarkan pandangan sekuler tersebut sampai ke lubuk jantung dan hati manusia modern. Lihat selengkapnya Mulyadhi Kartanegara, *Menyelami Lubuk Tasawuf*, h. 264.

⁷⁵Achmad Mubarak, "Relevansi Tasawuf dengan Problem Kejiwaan Manusia Modern", dalam Ahmad Najib Burhani (ed.), *Manusia Modern Mendamba Allah: Renungan Tasawuf Positif*, h. 171-174.

⁷⁶M. Amin Syukur, *Zuhud di Abad Modern*, h. 177.

⁷⁷Budhy Munawar Rachman, "Spiritualitas: Abad Baru dalam Beragama", dalam Hasan M. Noer (ed.), *Agama di Tengah Kemelut* (Cet. I; Jakarta: Mediacita, 2001), h. 41.

hati harus ada walaupun secara singkat yakni ketika *takbir al-ihram*".⁷⁸

Demikianlah gambaran pokok pikiran al-Gazali dalam melihat unsur-unsur batin dan zahir terhadap berbagai persoalan keagamaan dan sosial kemasyarakatan. Namun demikian, aspek batiniyahlah yang lebih menonjol dalam setiap pandangan keagamaannya, karena menurutnya bahwa setiap ibadah ritual memiliki unsur batin sebagai esensi kebenaran.

IV. Penutup

Kesimpulan dari penelitian ini, adalah bahwa menurut al-Gazali tafsir adalah kompromi antara makna batin dan zahir Alquran melalui sumber tafsir sufi, karena tafsir zahir bukanlah tujuan final atau akhir dari interpretasi terhadap Alquran. Sedangkan tasawuf harus berdiri di atas pondasi ayat-ayat Alquran dan hadis sebagai sumber tertinggi dari seluruh spiritualitas Islam. Olehnya itu, tasawuf harus dilandasi atas tiga hal: *pertama* ilmu (pengetahuan), *kedua tahlili* (menghias diri dengan sifat-sifat utama), dan *ketiga, takhalli* (membersihkan hati dari sifat-sifat yang rendah dan tercela) agar dapat membersihkan hati dari pikiran selain Allah dan menghiasi hati dengan berzikir kepada-Nya. Jalan tasawuf adalah perpaduan ilmu dan amal dan buahnya adalah keluhuran moral.

Epistemologi penafsiran sufistik pada prinsipnya memiliki landasan normatif yang bersumber dari Alquran dan hadis, misalnya Alquran berbicara tentang zahir dan batin. Secara jelas juga menerangkan tentang perbedaan perolehan pengetahuan zahir dan batin untuk mendapatkan pesan Ilahiyah melalui kitab sucinya. Berdasarkan keterangan Alquran dan hadis tersebut, al-Gazali menekuni perilaku sufistik yang kemudian membangun suatu epistemologi penafsiran sufistik melalui penafsiran *sufi isyari*, yang terbagi atas dua aspek yakni sumber dan perolehannya. Sumbernya berdasarkan intuitif dan perolehannya melalui proses *suluk (maqam dan ahwal)* sebagai prasyarat mendapatkan isyarat-isyarat intuisi (batiniyah). Kemudian selanjutnya menjadi produk tafsir yang bercorak sufistik yang diyakini sebagai kebenaran absolut.

Aplikasi penafsiran al-Gazali terhadap Alquran sangat didominasi pendekatan sufistik dengan konsisten menggunakan teknik interpretasi tekstual dan kontekstual yaitu menggunakan Alquran dengan Alquran, dan hadis kemudian pandangan ulama. Hanya saja dalam implementasinya terkadang tidak memperhatikan konteks yang dibicarakan oleh suatu ayat. *Asbab al-nuzul* dan *munasabah* ayat tidak menjadi perhatian, tetapi hanya memilih kata yang mengandung makna batiniyah, kemudian dijelaskan panjang lebar yang terkesan melegitimasi pandangan-pandangan sufistiknya. Ayat sering kali hanya dipahami secara *ijmali* (global), lalu mengambil ayat-ayat Alquran dan hadis yang senada untuk dijadikan penjelasan terhadap ayat yang menjadi pijakan utama dalam suatu persoalan. Terkadang juga menyeret makna Alquran sangat jauh dari konteks pembicaraan awal.

Hubungannya dengan konteks masyarakat modern, maka penafsiran

⁷⁸Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Gazali, *Ihya 'Ulm al-Din*, h. 161.

sufistik al-Gazali sangat penting dan dibutuhkan mengingat masyarakat modern memiliki kecenderungan materialistik, sehingga terkesan mengalami kegersangan spiritualitas. Berangkat dari realitas ini, maka penafsiran sufistik al-Gazali hadir untuk melakukan pencerahan, bukan saja secara spiritual (batiniyah), tetapi juga secara intelektual, yakni mengedepankan kejujuran, moralitas dan ibadah dalam setiap amal perbuatan.

DAFTAR PUSTAKA

Al-Qur'an al-Karim

- Abdullah, M. Amin, *Al-Gazali di Muka Cermin Immanuel Kant: Kajian Kritis Konsep Etika dalam Agama, dalam Ulumul Alquran*. Jakarta: LSAF & ICMI, No. 1, Vol. V, 1994.
- Anis, Ibrahim dkk., *Al-Mu'jam al-Wasith*, Jilid II. Cet. II; Istambul: Maktabah al-Islamiyah, 1972.
- Baidan, Nashruddin, *Tasawuf dan Krisis*. Semarang: Pustaka Pelajar, 2001.
- Chittick, Willian C., *The Sufi Path of Knowledge; Ibn 'Arab³'s Metaphisycs of Imagination*, terj. Ahmad Nidjam, M. Sadat Ismail dan Ruslani, *Pengetahuan Spiritual Ibn 'Arabi*. Cet. I; Yogyakarta: Penerbit QALAM, 2001.
- Gazali, Al-Imam Abi Hamid Muhammad bin Muhammad al-, "*Ihya 'Ulum al-Din*", Jilid I. Semarang: Thoha Putra, t.th..
- Ghazali, al-, *Jawahir al-Qur'an wa Duraruhu*. Beirut: Dar al-Fikr, 1417 H/1997 M.
- Goldziher, Ignaz, *Mazahib al-Tafsir al-Islami*, terj. M. Alaika Salamullah, *Mazhab Tafsir: Dari Klasik Hingga Modern*. Cet. III; Yokyakarta: eLSAQ Press, 2006.
- Hakim, Atang Abdul, *Metodologi Studi Islam*. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2000.
- Ibn Manzur Abu al-Fadl Jamal al-Din Muhammad bin Makram al-Ifriqi al-Misri, *Lisan al-Arab*, Jilid V. Misr: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1967.
- Ibn Taimiyyah, *Muqaddimah fi Ushul at-Tafsir*, ditahqiq Adnan Zurzur Cet. I; Kuwait: Dar al-Qur'an al-Karim, 1391 H/1971 M.
- Kailani, Abd al-Razak al-, *Min Mawakil 'Ussma' al-Muslimin*. Cet. I; T.pt: Dar al-Nafa'is, 1994.
- Kartanegara, Mulyadhi, *Menyelami Lubuk Tasawuf*. Jakarta: Erlangga, 2006.
- Mubarak, Achmad, "Relevansi Tasawuf dengan Problem Kejiwaan Manusia Modern", dalam Ahmad Najib Burhani (ed.), *Manusia Modern Mendamba Allah: Renungan Tasawuf Positif*. Cet. I; Jakarta: Kerjasama IIMaN dan Hikmah, 2002.
- Munawar, Said Agil Husin al-, *Alquran Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki* Jakarta: Ciputat Press, 2003.

- Mustaqim, Abd al-, *Mazahib al-Tafsir; Peta Metodologi Penafsiran Alquran Periode Klasik Hingga Kontemporer*. Yogyakarta: Nun Pustaka, 2003.
- Nasr, Seyyed Hossein, *The Garden of Trutsh: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Traditional*, terj. Yuliani Liputo, *The Garden of Trutsh: Mereguk Sari Tasawuf*. Cet. I; Bandung: Mizan Pustaka, 2010.
- Nasution, Harun, *Islam Rasional*. Cet. III; Bandung: Mizan, 1995.
- Qattan, Manna' al-, *Mabahis fi 'Ulum al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Fikr, 1973.
- Rachman, Budhy Munawar, *Ensiklpedi Nurcholish Madjid*. Cet. I; Bandung: Mizan, 2006.
- Sabuni, Muhammad 'Ali al-, *al-Tibyan fi 'Ulum al-Qur'an*, terj. Moch Shudlori Umar dan Moh. Matsna, *Pengantar Studi Alquran*. Bandung: PT. Al-Ma'arif, 1970.
- Shiddieqy, M. Hasbi Al-, *Sejarah dan Pengantar Ilmu Alquran/Tafsir*. Jakarta: Bulan Bintang, 1954.
- Shiddieqy, T. M. Hasbi ash-, *Ilmu-Ilmu Alquran: Media Pokok dalam Menafsirkan Alquran*. Jakarta: Bulan Bintang, 1972.
- Siregar, A. Rivay, *Tasawuf: Dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme*. Cet.I; Jakarta: PT.Raja Grafindo Persada, 1999.
- Siregar, A. Rivay, *Tasawuf: Dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme*. Cet. II; Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2000.
- Solikhin, Muhammad, *Tasawuf Aktual Menuju Insan Kamil*. Cet. I; Semarang: Pustaka Nuun, 2004.
- Syukur, M. Amin, *Intelektualisme Tasawuf: Studi Intelektualisme Tasawuf al-Gazali* Cet. I; Semarang: Pustaka Pelajar, 2002.
- Syurbasi, Ahmad al-, *Qissah al-Tafsir*. Beirut: Dar al-Jayl, 1988.
- Thabthaba'I, Allamah M. H., *Islam Syi'ah; Asal Usul dan Perkembangannya*. Jakarta, Pustaka Utama Graffiti, 1993.
- Watt, W. Montgomery, *Pengantar Studi Alquran*, terj. Taufik Adnan Amal Jakarta: CV Rajawali, 1991.
- Zahabi, Muhammad Husein al-, *Al-Ittijahat al-Munharifah fi Tafsir al-Qur'an al-Karim*, terj. Hamim Ilyas, BA dan Machnun Husain, *Penyimpangan-Penyimpangan dalam Penafsiran Alquran*. Cet. IV; Jakarta: Rajawali Press, 1996.
- Zahabi, Muhammad Husein al-, *Al-Tafsir wa al-Mufasssirun*. Kairo: Wahbah, 2003.
- Zahri, Mustafa, *Ilmu Tasawuf: Kunci Memahami Ilmu Tasawuf*. Surabaya: Bina Ilmu, 1983.
- Zaid, Nasr Hamid Abu, *Mafhum al-Nas Dirasah fi 'Ulum al-Qur'an*, terj. Khoiron Nahdliyyin, *Tekstualitas Alquran: Kritik terhadap 'Ulumul Qur'an*. Yogyakarta: LKiS, 2005.
- Syukur, M. Amin, *Zuhud di Abad Modern*. Cet. I; Yogyakarta: Pustaka Pelajar,

1997.

Rachman, Budhy Munawar, "Spiritualitas: Abad Baru dalam Beragama", dalam Hasan M. Noer (ed.), *Agama di Tengah Kemelut*. Cet. I; Jakarta: Mediacita, 2001.

[http:// irwanmasduqi.blogspot. com/2006/11/ pergulatan-makna-esoteric-dalam-tafsir.html](http://irwanmasduqi.blogspot.com/2006/11/ pergulatan-makna-esoteric-dalam-tafsir.html). [Irwan Masduqi, aktivis Lakpesdam, Center for Moderate Moslem, dan Study of Koran Exegesis] di akses 5 Oktober 2011.

<http://hansmart.blog.friendster.com/2008/mengenal-tafsir-sufi> diakses Mei/2013

[http://irwan masduqi. blogspot. com/2006/11/ pergulatan -makna- esoteric -dalam-tafsir.html](http://irwanmasduqi.blogspot.com/2006/11/ pergulatan -makna- esoteric -dalam-tafsir.html). Irwan Masduqi, di akses 5 Oktober 2011.

http://library.islamweb.net/hadith/display_hbook. Diakses/30/01/2014.

<http://uinsuka.info/ejurnal/index.php?option=com,/> diakses tanggal 23 Oktober 2012.

<http://www.scribd.com/doc/> Published by Dr. Munirul Abidin, /Fikih-vs-Tasawuf-Kehidupan-Kontemporer/ diakses/23/8/2013.