

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Al-Qur`an adalah kalam Allah yang mengandung Mukjizat,¹ diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW melalui malaikat Jibril ditulis dalam berbagai *mushāf*, disampaikan kepada Kita dengan cara bertahap dan mutawātir, yang dianggap ibadah bagi yang membacanya, dimulai dengan surat al-Fātihah dan ditutup dengan surat al-Nās yang berfungsi sebagai pemberi petunjuk dan hidayah. Petunjuk ini bukanlah sesuatu yang mudah didapatkan dengan membacanya sekilas. Perlu ada kontinuitas dan penelaahan yang mendalam agar pembaca dapat memahami dan mendapatkan hidayah darinya. Tafsir merupakan salah satu sarana yang diperkenalkan oleh para ulama untuk memecahkan dan menjawab kebutuhan manusia ini. Aktivitas penafsiran al-Qur`an yang dilakukan oleh para intelektual muslim dari dulu hingga kini, selalu berada dalam satu bingkai teoritik yang sama, sebagaimana dikatakan oleh Andrew Rippin, yaitu agar teks al-Qur`an menjadi mudah difahami.² Hal ini sesuai dengan adagium bahwa *al-Qur`ān shālih li kulli Zamān wa Makān*, al-Qur`ān selalu sesuai dengan zaman dan tempat. Maka fungsi dari tafsir adalah untuk memahami al-Qur`ān yang diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw, menjelaskan makna-maknanya dan menggali hukum-hukum serta hikmah-hikmah yang ada di dalamnya, sehingga al-Qur`ān itu dapat benar berfungsi sebagai petunjuk bagi manusia, demikian penjelasan az-Zarkasyī (w 794

¹ “Tidak ada keraguan padanya, mengandung petunjuk dan merupakan bentuk mukjizat bagi Rasulullah SAW” Muhammad ‘Abd al-‘Azhiim al-Zarqaanii, *Manāhil al-‘Irḥān fī ‘Ulum al-Qur`an* (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1971), hal. 15

² “..... To explain the text and to explore its ramifications as fully as possible, as well as to make the text understandable”, Lihat Andrew Rippin, *Muslims; Their Religious Beliefs and Practices*, vol II, (New York ; Routledge, 1995), 85.

H) dan as-Suyūthī (w 911 H/ 1505 M)³ ketika menjelaskan hakikat tafsir.⁴ az-Zarqānī (w)⁵ dalam *manāhil al-‘Irfān* sebagaimana dikutip oleh Ali ash-Shābuni, mengatakan bahwa hakikat tafsir merupakan ilmu yang mengkaji tentang al-Qur’ān dari sisi *dalālahnya* untuk memahami maksud firman Allah swt sesuai dengan kemampuan manusia.⁶ Suatu makna lahir melalui proses dialektika antara teks dengan manusia sebagai objek teks, karena makna tidak semata-mata lahir dari teks itu sendiri,⁷ begitupun pemahaman manusia terhadap teks itu berdeda-beda berdasarkan interest, kecenderungan, misi, motivasi, keragaman dan kedalaman ilmu yang dikuasi oleh seorang mufasir.⁸ Makna teks pun lahir dari proses diakletis dengan kebudayaan sehingga melahirkan wacana, pemikiran, dan ideologi.⁹ Oleh karena itu, yang melahirkan makna dan berbicara atas nama teks adalah pikiran manusia, sedangkan teks sendiri tidak berbicara, maka tidak salah jika makna disebut sebagai produk dari proses diaklektika tadi. Dan Produk tafsir sesungguhnya adalah sebuah entitas yang berbeda dengan al-Qur’ān itu sendiri. Al-Qur’ān secara teologis memang diyakini memiliki kebenaran mutlak, namun hasil penafsiran atas al-Qur’ān bersifat nisbi dan relatif.¹⁰ Oleh karena itu, membatasi

³ Seorang ulama multidisipliner bernama lengkap ‘Abd al-Rahmān ibn Abī Bakr ibn Muhammad ibn Sābiq ad-Dīn ibn al-Fakr ‘Ustman ibn Nādzir ad-Dīn Muhammad ibn saif ad-Dīn Khidr ibn Najm Ad-Dīn Abī ash-Shalāh asyyūb ibn Nāshir ad-Dīn Muhammad ibn as-Syekh Himām ad-Dīn al-Khudhairi al-Asyūthi. as-Suyūthi merupakan ulama yang multidisipliner, ia menguasai dengan baik ragam keilmuan, seperti tafsir, Hadis, Fiqh, nahwu, Bayān, Badī’, dan Ma’anī Diantara Guru-gurunya: Shaikh Ahmad Shihābuddīn alShārmisāhī (ahli faraid), Shaikh al-Islam ‘umar al-Bulqīnī (ahli fiqih), ‘ālim al-dīn Sālih bin ‘Umar al-Bulqīnī (ahli fikih), alustadh Muhyiddīn al-Kāfījī (ahli tafsir, ilmu usūl, bahasa Arab, dan sastra). Diantara karya as-Suythi dalam tafsir adalah ad-Dur al-Mantsūr fī tafsīr al-Ma’tsūr, Tafsir Jalālain, dan tafsir al-Iklīl fī Istīnāthi at-Tanzīl. Lihat Jalāl ad-Dīn as-Suyūthi, *at-Tahaddus bi Ni’mati Allāh* (Jeddah : Maktabah Dār al-Wafā, 1407 H), 32; Lihat juga Jalāl ad-Dīn as-Suyūthi, *Husn al-Muhādharah fī Tārīkh Mishr wa al-Qāhirah*, Jilid 1, 335-336

⁴ Muhammad Ibn Bahādir Ibn Abdullāh al-Zarkasyī, *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (Bairut : Dār al-Ma’rifah, 1391 H), jilid 1, 13. Jalāl ad-Dīn as-Suyūthī, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (Bairut : Dār al-Fikr, tth), jilid 2, 179.

⁵ Muhammad ‘Abd al-‘Ayīm al-Zarqānī keturunan ja’fariyyah yang berada di Mesir bagian Barat di daerah Zarqān. Dia lahir pada permulaan abad 14 Hijriyah, tanggal kelahirannya masih belum dapat ditelusuri. Karir puncaknya diraih dengan predikatnya sebagai gurubesar di bidang ‘ulūm al-Qur’ān di fakultas usuluddin Universitas Al-Azhar Mesir. Lihat Muhaammad ‘Abd al-‘Ayīm al-Zarqānī, *Manāhil al-‘Irfān* (Bairūt: Dār al-Kutub, 1996), 5.

⁶ Muhammad Ali ash-Shābūnī, *at-Tibyān fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (Beirut : ‘alam Kutub, 1985), 65-66.

⁷ Nasr Hamid Abu Zayd, *Maḥmū an-Nās : Dirāsah fī Ulūm al-Qur’an*, h 25.

⁸ Said Aqil Husein Munawar, *al-Qur’an Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki* (Jakarta : Ciputat Press, 2002), h 33.

⁹ Nasr Hamid Abu Zayd, *Maḥmū an-Nās : Dirāsah fī Ulūm al-Qur’an*, 25

¹⁰ Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008) 4.

penafsiran ayat dengan satu pengertian, atau satu metode paradigma merupakan bentuk reduksi dan distorsi terhadap keluasan kandungan interpretasi al-Qur'an sendiri.¹¹ Maka tidak berlebihan jika dikatakan, tafsir sebagai sebuah karya manusia tidak bisa terlepas dari pengaruh ideologis dan latar sosial keagamaan penulisnya. Ini dibuktikan dengan lahirnya beragam aliran (*madzhab*) dalam tafsir. Juga secara faktual, kondisi tersebut memunculkan kategori tafsir kepada; *at-Tafsīr al-Ma'tsūr*, *at-Tafsīr al-Ma'qūl* dan *at-Tafsīr al-Ishāri*.¹²

Menurut Rosihon anwar Secara umum para mufassir dalam menafsirkan Al-Qur'an dalam kitab-kitab tafsir dari yang klasik sampai kontemporer menggunakan dua pendekatan. Pertama, pendekatan eksoterik (*zāhir*) yakni tafsir yang lebih menitik beratkan pada sisi lahir teks-teks Al-Qur'an. Pendekatan eksoterik mengelaborasi seluruh potensi makna teks lahiriah yang ada sesuai keahlian mufassir. Kedua, pendekatan esoterik (*bāṭin*), yakni tafsir yang lebih menitikberatkan pada sisi isyarat atau pesan batin yang secara implisit terkandung di balik teks-teks lahiriah Al-Qur'an dalam wadah tafsir sufi maupun tafsir ishārī, yang terdapat di balik yang zhahir tersebut.¹³ Al-Qur'an tidak hanya mengekspresikan maksudnya melalui redaksi tekstual lafadnya, tetapi di balik petunjuk lafad tersebut terpendam makna lain yang mendalam. Makna hakiki dari kalam ilahi tidak terhenti pada apa yang terbentang pada redaksional teks semata. Dan perlu disebutkan pula, perhatian ulama terhadap pendekatan pertama lebih dominan daripada pendekatan kedua.¹⁴

Pada setiap generasi penafsiran karya tafsir eksoterik selalu muncul dengan corak yang identik, misalnya kitab *al-Tafsīr Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm* karya Ibn Jarīr al-Tabarī (w. 310 H) *Ma'ālim al-Tanzīl*, karya al-Baghawī

¹¹ Abdul Mustaqim, *Paradigma Tafsir Feminis: Membaca al-Qur'an dengan optik Perempuan* (Yogyakarta : Logung Pustaka, t.th), 19.

¹² Pembagian ini telah diungkap antara lain oleh Muhammad Ibn Bahādir Ibn Abdullāh al-Zarkasyī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Bairut : Dār al-Ma'rifāh, 1391 H), Jalāl ad-Dīn as-Suyūthī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Bairut : Dār al-Fikr,tth). Muhammad Husain Adz-Dzahabi, *al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn* (Kairo : Dār al-Kutub, 1999).

¹³ Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin Al-Quran: Belajar Tafsir Batini pada 'Allāmah Thabāthabā'ī*, (Jakarta: Erlangga, 2010), 3; Lihat juga, Habibi Al Amin, *Membangun Epistemologi Tafsir Sufi: Intervensi Psikologi Mufasir* (Jurnal An-Nuha Vol. 2, No. 2, Desember 2015 Sekolah Tinggi Agama Islam (STAI) Madiun) 1.

¹⁴ Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin Al-Quran: Belajar Tafsir Batini pada 'Allāmah Thabāthabā'ī*, 4.

(w. 516 H.), *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, karya Ibn Kathīr (w. 774 H.) *Mafātih al-Ghayb* karya Fakhr al-Rāzī (w. 606 H), *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl* karya al-Baidāwī (w. 691 H), *Lubāb al-Ta'wīl fī Ma'ān al-Tanzīl* karya al-Khāzin (w. 741 H), *al-Durr al-Manthūr fī al-Tafsīr bi al-Ma'thūr*, karya as-Suyūṭī (w. 911 H.) dan lain sebagainya. Sedangkan tafsir corak esoterik sangat minim sekali, tercatat diantar ulama tasawuf yang memiliki karya tafsir dengan pendekatan semacam ini - baik benar-benar ditulis oleh mereka ataupun hanya dinisbatkan kepada mereka. Diantaranya: at-Tustarī (w. 869), Abū al-Qāsim al-Qusyairī (w. 1074), 'Abdullah al-Anshārī (w. 1088), Abū Ḥāmid al-Gazālī (w. 1111), 'Abdulqādir al-Jailanī (w. 1166), Ruzbehan Baqlī (w. 1209), Muḥyiddīn Ibn 'Arabī (w. 1240), Shadraddīn al-Qunāwī (w. 1274), 'Abdurazāq al-Kasyānī (w. 1329), Ḥaidar Amūlī (w. 1385) dan Imām Khomeini (w. 1989).

Sahl at-Tustarī (283 H/896 M)¹⁵ menjelaskan bahwa al-Qur'an mempunyai empat tingkatan makna, yaitu makna *Zhāhir*, *bāthin*, *hadd* dan *mathla'*. *Zhāhir* Al-Qur'an adalah bacaan, *bāthin* pemahaman, *had* adalah halal dan haram, sedangkan *mathla'* adalah makna Al-Qur'an yang disingkap lewat pengetahuan yang didapat oleh wali Allah.¹⁶ Makna batin tidak boleh menegasikan makna lahir, begitupun sebaliknya. Karena kedua makna tersebut saling melengkapi. Bedanya, Makna lahir mudah difahami oleh ahli ilmu, sedangkan makna batin yang menyingkap hal-hal spritual ditujukan untuk orang-orang yang memiliki pengetahuan mendalam. bahkan Al-Ghazali (w.505 H/1111 M)¹⁷ mengatakan tafsir eksoterik tidak memadai

¹⁵ Nama lengkapnya adalah Abū Muhammad Sahl bin 'Abdillāh bin Yūnus bin 'Isā bin 'Abdillāh at-Tustarī. Beliau adalah tokoh sufi yang sangat terkenal dan bertemu dengan Dzū an-Nūn al-Mishrī di Mekah. at-Tustarī disebut sebagai penulis tafsir sufi pertama. Kitabnya berjudul *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azhīm*. Muhammad Husein adz-Dzahabī, *at-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, (Mesir: Dār al-Maktūb al-Hadītsah, 1996), vol. 2, hal. 380, ad-Dāwūrī, *Thabaqāt al-Mufasssīrīn*, vol. 1, 215.

¹⁶ Muhammad Sahl bin 'Abdillāh bin Yūnus bin 'Isā bin 'Abdillāh bin Rafī' at-Tustarī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azhīm*, (Kairo: Dār al-Haram lī at-Turāts, 1425 H/2004 M), 76.

¹⁷ Nama lengkapnya adalah Muhammad ibn Muhammad ibn Ahmad Abu Ḥāmid al-Ghazālī Hujjah al-Islām Zain al-Dīn Al-Tūsiy al-Shāfi'i. Lahir pada tahun 450 H. di Thus, lalu pergi ke Naisabur; Belajar kepada Imām al-Haramain dengan sungguh sehingga menjadi orang yang sukses; menyusun banyak karya; dan terus berada di samping Imam al-Haramain sampai gurunya ini wafat. Setelah gurunya wafat, ia berjumpa dengan Nizam al-Mulk lalu mengajar di Universitas Niyāmiyyah di Baghdad pada tahun 484 H. Setelah itu, ia menempuh cara hidup zuhud, menunaikan haji, lalu kembali ke Syam. Di dalam *Asāmī al-Kutub* dituturkan bahwa ia menulis sebuah karya berjudul *Al-Dhahab al-Ibrīz fī Khawwās al-Qur'ān al-'Azīm*, dan *Jawāhir al-Qur'ān* di dalamnya diutarakan berbagai keutamaan al-Qur'an. Lihat: Muhammad Abul Quasem, "Al-Ghazali's Theory of Qur'an Exegesis According to One's Personal Opinion", dalam A.H. Johns (Ed.), *International Congress for the*

untuk menjelaskan kandungan Al-Qur'an.¹⁸ Maka, tentu makna batin berperan penting untuk menyingkap makna lainnya. Tidak perlu dipertentangkan antara keduanya. Jadi sejatinya, penafsiran sufi itu menggabungkan pendekatan eksoterik dan pendekatan esoterik. Hanya saja dalam aplikasi praktis, para sufi hanya menampilkan penafsiran esoteriknya tanpa mencantumkan makna eksoteriknya.¹⁹

Doktrinasi pembenaran makna esoterik dalam penafsiran Al-Qur'an menjadi keniscayaan dalam tradisi Tafsir sufi. Al-Ghazālī menegaskan bahwa siapapun yang menganggap ilmu lahiriah (Syari'at) bertentangan dengan ilmu batin (Haqiqah), maka ia seorang kafir. Tokoh sebelum al-Ghazālī menyebutkan hal yang sama, al-Hākim al-Tirmidhī (w. 255 H/869 M) mengatakan bahwa siapapun menolak ilmu batin ia adalah seorang munafik.²⁰ Pernyataan senada dikemukakan Abū Tālib al-Makkī (w. 386 H/996 M). Sesungguhnya ilmu lahir dan ilmu batin merupakan dua ilmu yang dapat mengantarkan seseorang pada derajat keimanan dan keislaman. Hubungan antara keduanya seperti tubuh dan hati yang tidak dapat dipisahkan.²¹ Hanya saja, respon para ulama mengenai pendekatan esoteris (sufistik) didalam tafsir beragam. Secara garis besar bisa dibagi menjadi tiga pandangan. *Pertama*, ulama yang menerima bahkan mendukung tafsir esoterik

Study of the Qur'an, Australian National University, Canberra, 1980, 69; Lihat juga: Rosihon Anwar, Samudera al-Qur'an (Bandung:Pustaka Setia, 2001), 251-254

¹⁸ Abū Hāmid al-Gazālī, *Ihyā'Ulūmal-Dīn*, jilid 1, 263. Lihat juga Habibi Al Amin, *Membangun Epistemologi Tafsir Sufi: Intervensi Psikologi Mufasir* (Jurnal An-Nuha Vol. 2, No. 2, Desember 2015 Sekolah Tinggi Agama Islam (STAI) Madiun)

¹⁹ Para sufi tidak mengabaikan makna lahiriah Al-Qur'an; mereka justru memandangnya sebagai fondasi yang tidak dapat ditinggalkan. Namun dalam praktik penafsiran, para sufi lebih menonjolkan dimensi esoteriknya, bukan karena menolak makna lahiriah, tetapi karena penjelasan pada level eksoterik telah banyak dikaji oleh para mufassir sebelumnya. Oleh sebab itu, karya-karya tafsir sufi tampak hanya menampilkan lapisan batin ayat, sementara makna lahiriahnya dianggap sebagai pengetahuan dasar yang telah mapan dan tidak perlu diulang. Lihat : Abū 'Abdurrahmān Muhammad bin al-Ḥusayn bin Mūsā al-Sulamī, *Tafsīr al-Sulamī wa huwa Ḥaqā'iq al-Tafsīr*, tahkik Said 'Imrān (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1421 H/2001 M), vol. 1, hlm. 19–20.

²⁰ Muhammad Abul Qasem, "Al-Ghazali's Theory of Qur'an Exegesis, 70-71. Lihat 'Abdul Tawwab Abdul Hadi, *al-Ramziyyah al-Sūfiyyah fī al-Qur'ān al-Karīm*, terj. Afif Muhammad (Bandung: Pustaka, 1986), 7-8

²¹ Abdul Tawwab 'Abdul Hadi, *Lambang-Lambang Sufi*, 7-8

secara mutlak. Seperti al-Ghazali,²² at-Taftazāni,²³ Ibn Aththā',²⁴ dan Hasan Abbās Zakī.²⁵ Dukungan tafsir esoterik pun datang dari abd ar-Rahmān as-Suyūthi yang mengatakan bahwa para sufi itu hanya mengemukakan bandingan-bandingan terhadap arti dzahirnya, agar bisa difahami konteksnya.²⁶ Bahkan penafsiran esoterik yang dilakukan oleh para sufi dianggap bagian dari kesempurnaan iman, karena disingkap oleh mereka yang telah melakukan *riyādhah* untuk membersihkan hati.²⁷ Di jelaskan lebih lanjut oleh nicholas heer yang menyatakan bahwa apa yang dilakukan seorang sufi dalam penafsiran al-Qur'an adalah sebuah upaya untuk mengkompromikan antara aspek eksoteris dan aspek esoteriknya.²⁸ Henry Corbyn dalam kesimpulannya yang didapatkan berdasarkan telaahannya yang mendalam dan objektif terhadap karya sufi agung Muhyiddīn Ibn 'Arabī²⁹ yaitu al-Futūhāt al-

²² Al-Ghazālī (450-505 H /1058-1111 M) menyimpulkan bahwa makna esoterik Al-Qur'an hanya dapat diakses oleh pemilik jiwa yang suci (al-qulūb al-zākiyyah), yakni para sufi yang memperoleh ketersingkapan pengetahuan (mawhūb) bukan sekedar maknamakna lahiriah. Al-Ghazālī menggaris bawahi otoritas penafsiran sufi dibatasi hanya pada orang-orang khusus, yaitu para sufi yang mendapatkan pengetahuan mukāshafah. Makna esoterik diklaim para sufi sebagai ilmu khusus yang diberikan Allah kepada mereka secara transenden. Ini artinya tafsir sufi bersifat eksklusif disebabkan oleh faktor ketersingkapan, makna esoterik menurut para sufi mempunyai spektrum makna yang lebih dalam isi dan cakupannya ketimbang makna eksoteriknya. Lihat, Habibi Al Amin, *Membangun Epistemologi Tafsir Sufi: Intervensi Psikologi Mufasir* (Jurnal An-Nuha Vol. 2, No. 2, Desember 2015 Sekolah Tinggi Agama Islam (STAI) Madiun) 1.

²³ Menyatakan bahwa: "Sebagian muhaqqiq mendasarkan pandangannya pada literal teks, padahal terdapat isyarat-isyarat yang tersembunyi dan halus yang tersingkap oleh para pesuluk yang memungkinkan untuk dipadukan dengan literal teks tersebut. Hal tersebut merupakan bagian dari kesempurnaan iman." Lihat Khālid 'Abdurrahmān al-'Ak, *Ushūl at-Tafsīr wa Qawa'iduhū*, (Beirūt: Dār an- Nafāis, 1986, Cet. 2,) 215; Lihat juga Husein al-Dzahabī: *at-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, (Kairo : Dār al-Kutub, 1999), 273.

²⁴ Ibnu Aththā' menyatakan bahwa: "Penafsiran yang dilakukan oleh para sufi tidaklah menafikan makna literal. Makna literal merupakan konsep yang nampak dari ayat dan menunjukkan pemahaman umum ('urfī al-lisān). Dibaliknya terdapat pemahaman batin bagi seseorang yang dibukakan hatinya oleh Allah" Khālid 'Abdurrahmān al-'Ak, *Ushūl at-Tafsīr wa Qawa'iduhū*, 215, Husein al-Dzahabī: *at-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, 273.

²⁵ Hasan Abbās Zakī berpendapat bahwa para mufasir dari kalangan ahli syariat berhenti pada tataran literal teks, sedangkan para sufi mengakui penafsiran ahli syariat tersebut dan melihatnya sebagai fondasi (asal). Akan tetapi, mereka tidak membatasi makna penafsiran hanya pada dimensi literal tersebut. Pembatasan makna berarti membatasi kalāmullāh yang tak terbatas. Terdapat sesuatu yang melampaui persepsi akal, yakni qalb. Sesuatu yang dialami oleh kalangan khusus. *Muqaddimah Tafsīr al-Qusyairī*, J. 1, hal. 4-6; Hādī Ma'rīfah, *at-Tamhīd fī Ulūm al-Qur'ān*, Qūm: Mansyūrāt Dzawī al-Qurbā, 2009, Cet. 2, J. 10, hal. 432-434.

²⁶ as-Suyūthī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, 185.

²⁷ Khālid 'Abdurrahmān al-'Ak, *Ushūl at-Tafsīr wa Qawa'iduhū*, 215.

²⁸ Nicholas Heer, "Abu Hamid al-Ghazali's Esoteric exegesis of The Koran" in *the heritage of sufism*, ed Leonard Lewishon, I (Oxford: One Word Publication, 1999), 235.

²⁹ Nama lengkap Ibn 'Arabī adalah Muhammad ibn 'Alī ibn Ahmad ibn 'Abdullāh al- Tā'ī al-Haitamī. Ia lahir di Murcia, Andalusia Tenggara, Spanyol, tahun 560 H., dari keluarga berpangkat, hartawan, dan ilmuwan. Namanya biasa disebut tanpa "al" untuk membedakan dengan Abū Bakr Ibn Al-'Arabī, seorang qāḍīdari Sevilla yang wafat tahun 543 H. Di seville (Spanyol), ia mempelajari al-

Makkiyyah. Mengatakan bahwa tafsir ayat-ayat suci yang datang dari para sufi didapatkan dari pengetahuan yang bersifat limpahan (*given/mauhibah*)³⁰ dari Tuhan Henry Corbyn menjelaskan bahwa dalam proses menuju kepada Allah itulah seorang sufi mendapatkan pencerahan-pencerahan yang kemudian direpresentasikan ke dalam tafsir *sūfi*.³¹

Kedua, ulama yang menolak tafsir esoteric. Sebagian mereka menyamakan penafsiran sufi dengan penafsiran kelompok bathiniyyah³² yang hanya mengungkap sisi batin al-Qur'an dan abai terhadap makna lahirnya. Lebih ekstrim dari itu, sebagian ulama ada yang secara mutlak menolak tafsir ishāri walau di dalamnya diperhatikan pula aspek lahirnya. Ibn Shalāh mengomentari tafsir *Haqāiq tafsīr* karya Abū Abdurrahmān as-Sulamī dengan tegas ia mengatakan, meyakini tafsir sufi sebagai sebuah tafsir merupakan kekufuran.³³ Ad-Dzahabi menolak tafsir *Haqāiq at-Tafsīr* yang ditulis oleh Abū Abd ar-Rahmān as-Sulamī³⁴ karena menurutnya dalam penyusunan tafsir tersebut, penulis banyak mengutip tafsir bathiniyah. Lebih lanjut, ad-Dzahabi membagi penafsiran sufi menjadi dua,

Qur'an, hadits serta fiqh pada sejumlah murid seorang faqih Andalusia terkenal, yakni Ibn Hazm al-Yāhiri. Setelah berusia 30 tahun, ia mulai berkelana ke berbagai kawasan Andalusia dan kawasan Islam bagian barat. Di antara deretan guru-gurunya tercatat nama-nama seperti Abū Madyān al-Ghauth al-Talimsariy dan Yasmin Mushaniyah (seorang wali dari kalangan wanita). Keduanya banyak mempengaruhi ajaran-ajaran Ibn 'Arabī. Dikabarkan, ia pun pernah berjumpa dengan Ibn Rusyd, filofos muslim dan tabib istana dinasti Berbar dari Alomohad, di Kordova. Ia pun dikabarkan mengunjungi al-Mariyyah yang menjadi pusat madrasah Ibn Masarrāh, seorang sufi falsafi yang cukup berpengaruh dan memperoleh banyak pengaruh di Andalusia. Di antara karya monumentalnya adalah al-Futūhāt al-Makkiyyah yang ditulis pada tahun 1201 tatkala ia sedang menunaikan ibadah haji. Karya lainnya adalah Tarjumān al-Ashwāq yang ditulisnya untuk mengenang kecantikan, ketakwaan dan kepintaran seorang gadis cantik dari keluarga seorang sufi dari Persia. Lihat: Annemarie Schimmel, *Mystical Dimension of Islam* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), 72

³⁰ Pengetahuan itu didapatkan melalui serangkaian tahapan-tahapan tasawuf, mulai dari penyucian diri sampai kepada bersatunya seseorang dengan Allah. Lihat Henry Corbin, *Creative Imagination*, 378

³¹ Muhyiddīn Ibn 'Arabī, *Rasā'il ibn 'Arabī* (Bairūt: Maktabah al-Taufiqiyyah, TT), 81

³² Bāthinī adalah golongan dalam Islam yang beranggapan bahwa maksud Al-Quran adalah batinnya, bukan zahirnya. Golongan ini dianggap menafikan syariat agama. Menurut mereka, berpegang pada zahir Al-Quran, merupakan kesesatan. Lihat: 'Alī ar-Ridhā'ī al-Ashfahānī, *Manāhij Tafsīr wa Ittijātuhi*, 266.

³³ Khālīd 'Abdurrahmān al-'Ak, *Ushūl at-Tafsīr wa Qawā'iduhū*, 215; M. Husein ad-Dzahabī: *at-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, J. 2, 273.

³⁴ Ketika kitab *Haqāiq Tafsīr* karya Abū 'Abdurrahmān as-Sulamī terbit terjadi kegemparan dan penentangan yang cukup keras. Tafsir isyari semacam *Haqāiq Tafsīr* dianggap sebagai bid'ah, tahrīf terhadap Al-Quran, dan pemikiran Qaramithah - syiah. Lihat: Ibrāhīm Bisayūnī, "Muqaddimah Tafsīr Lathā'if al-Isyārāt" dalam al-Qusyairī, *Lathā'if al-Isyārāt*, (Mesir: al-Haiah al-Mishriah al-'Āmmah lil al-Kitāb, t.th), J. 1, 4.

yaitu *at-Tafsīr an-Nazharī*³⁵ dan *at-tafsīr al-Faidhī*,³⁶ dan ditolak keduanya.³⁷ Di antara tokoh sufi yang mengembangkan *at-Tafsīr an-Nazharī* adalah Ibnu ‘Arabī, yang penafsirannya dipengaruhi oleh filsafat dan teori *wahdah al-wujūd*. Mushthafā Shādiq ar-Rāfi‘³⁸ dalam bukunya *I’jāz al-Qur’ān* menyatakan, para tokoh tasawuf dan orang-orang yang meyakini ilmu batin, tidak ada tempat buat pendapat dan mazhab mereka dalam tafsir Al-Qur'an. Pemahaman yang berasal dari mereka hanyalah pandangan-pandangan yang menyimpang dan keluar dari ilmu manusia.³⁹

Ketiga, tokoh yang menerima sebagian dan menolak sebagian lainnya, di antara tokohnya adalah Thabāthabā’ī, adz-Dzahabī dan Hādī Ma’rifah. Inilah yang kemudian disimpulkan oleh Rosihon Anwar di dalam disertasinya, dia dianggap sebagai jalan tengah. Rosihon Anwar merumuskan persyaratan tafsir esoterik yang dapat diterima dalam pandangan Thabāthabā’ī. Rumusan tersebut dapat dibagi menjadi empat poin, di antaranya: (a). tidak menafikan makna zhahir (pengertian literal) ayat Al-Quran; (b). penafsiran itu diperkuat dalil syara’ lain; (c). makna batin tidak bertentangan dengan makna zhahir-nya; dan (d). Tidak mengacaukan pemahaman orang awam.⁴⁰

No	Pandangan	Tokoh	Alasan
1	Menerima bahkan mendukung tafsir	al-Ghazali , at-Taftazāni , Ibn	tafsir isyari dianggapnya sebagai tanda dari kesempurnaan iman, ketika dalam

³⁵ *At- Tafsīr an-nazharī*, ditolak, karena tafsir jenis ini bersandar pada premis-premis ilmiah yang terdapat dalam benak seorang sufi. Seorang mufasir selanjutnya membawa pandangan ilmiah-nya dalam penafsirannya tersebut. Seorang mufasir menafsirkan ayat-ayat Al-Quran melalui teori-teori irfan maupun filsafat yang keluar dari batas-batas literal teks.

³⁶ *at- Tafsīr al-faidhī*, ditolak, karena dianggap telah keluar dari semantik (dilālah) bahasa arab maupun bahasa Al-Quran. *at- tafsīr al-faidhī* merupakan tafsir yang bersandar pada proses latihan spiritual (*riyādhah ar-rūhiyah*) sehingga mencapai derajat mukāsyafah dan mendapatkan isyarat-isyarat suci. Dengan cara seperti ini seorang mufasir melihat makna lain yang terkandung dalam sebuah ayat. Lihat Husein adz-Dzahabī: *at-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, J. 2, 261.

³⁷ Husein adz-Dzahabī: *at-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, J. 2, 252.

³⁸ Musthafā Shādiq ar-Rāfi‘i berasal dari Suriah, dan lahir di Mesir pada bulan Januari 1880 M. Beliau adalah seorang ulama yang terkenal dengan keluasan ilmunya. arRāfi‘i adalah pakar di bidang sastra dan adab, syi‘ir, dan ilmu Al-Qur'an. Karangannya antara lain, *Tārikh Ādāb al-‘Arab*, *I’jāz al-Qur’ān* dan lain-lain. Beliau meninggal di usia muda, ketika berumur tahun. Disarikan dari Muhammad Sa‘id al-‘Arayyān, *Hayāh ar-Rāfi‘i*, (t.tp: Maktabah at-Tijāriyyah al-Kubrā, 1375 H/ 1955 M) cet. 3, 27-30.

³⁹ Mushthafā Shādiq ar-Rāfi‘i, *I’jāz al-Qur’ān wa al-Balāgh an-Nabawiyyah*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Arabī, 1393 H/1973 M, cet. 9, 126

⁴⁰ Rosihon Anwar, Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin al-Quran*, 161-163

	Esoterik secara mutlak	Aththā', Hasan Abbās Zakī, abd ar-Rahmān as-Suyūthi, nicholas heer, Henry Corbyn,	proses menuju kepada Allah, seorang sufi mendapatkan pencerahan-pencerahan yang kemudian direpresentasikan ke dalam tafsir sūfi
2	menolak tafsir Esoterik	az-Zarkasyī, asy-Syuyūṭi, Ibnu Shalāh, Ibn Taimiyah, az-Zanzāni.	Tafsir isyari merupakan ajaran aliran <i>al-bāthiniah</i> yang dibungkus dengan ujaran para sufi, dan lebih mementingkan aspek batin daripada makna dhohirnya.
3	Menerima sebagian dan menolak sebagian	Thabāthabā'ī, adz-Dzahabī dan Hādī Ma'rifah.	Bisa diterima, jika : (a). tidak menafikan makna zhahir (pengertian literal) ayat Al-Quran; (b). penafsiran itu diperkuat dalil syara' lain; (c). makna batin tidak bertentangan dengan makna zhahir-nya; dan (d). Tidak mengacaukan pemahaman orang awam.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
SUNAN GUNUNG DJATI
Tabel 1.

Kontestasi Epistemologi Tafsir Esoterik: Antara Penerimaan, Penolakan, dan Pendekatan Modera

Penulis melihat bahwa penolakan sebagian tokoh tafsir terhadap tafsir Ishari, bukan hanya berakar pada metode yang digunakan para sufi dalam mentafsirkan al-Qur'an, akan tetapi terkait erat pula dengan sumber penafsiran yang digunakan para sufi. Dalam epistemologi islam, ilmu pengetahuan termasuk penafsiran al-Qur'an, bisa dicapai melalui tiga alat; akal (rasionalisme), indra (empirisme), dan hati (intuisiisme).⁴¹ Dalam istilah Muhammad 'Abid al-Jabiri ketiga hal tadi dalam formasi epistemologi nalar Arab Islam disebut dengan

⁴¹ Mulyadi Kartanegara, Islamisasi Ilmu Pengetahuan dan Telaah Kritis terhadap Epistemologi Barat, dalam *jurnal Refleksi*, Vol. 1, No. 3, Juni-Agustus, 1999, h 63.

epistemologi *burhāni*, *bayāni*, dan *'Irfāni*.⁴² Jika dirunut maka indra digunakan untuk metode observasi atau *bayāni*,⁴³ akal dipergunakan untuk metode logis-demonstratif atau *burhāni*,⁴⁴ dan hati untuk metode intuitif atau *'Irfāni*.⁴⁵ Dan ketiga metode ini selalu menyertai perkembangan disiplin keilmuan islam. baik teologi, fiqh ataupun tasir.

Maka secara epistemologis,⁴⁶ para mufasir sufi menggunakan nalar *'Irfāni* untuk menggali makna simbolik teks. Sehingga, nalar *'Irfāni* menjadikan pengetahuan intuitif yang dihasilkan dengan *Kasyaf* dan ilham sebagai sumber utama penafsiran mereka. Kerangka penafsiran kaum sufi terhadap al-Qur'an dan hadis adalah dari bathīn menuju yang dhāhir, dari makna menuju lafadz. Bathīn dalam pandangan para sufi merupakan hakikat, sedangkan dhāhir berupa teks al-Qur'an dan hadis adalah pelindung dan penyinar.⁴⁷ Dalam pandangan kaum sufi, teks al-Qur'an mengandung simbol atau isyarat yang hanya bisa difahami dan terbuka maknanya lewat *kasyaf* yang dianugerahkan oleh Allah swt. Maka tidak berlebihan jika dikatakan bahwa pemahaman esoterik sufi adalah *mauhibah/given* ilham yang diterima, bukan saja dari hasil pengkajian akan tetapi titipan arti dari

⁴² Ahmad Khudori Soleh, *M Abedd Al-Jabiri; Model Epistemologi Islam dalam Pemikiran Islam Kontemporer*, (Jogjakarta: Jendela, 2003), 233.

⁴³ Bayāni adalah metode pemikiran yang berasaskan otoritas teks atau *nash*. Teks suci mempunyai otoritas penuh dalam menentukan arah dan makna kebenaran. Maka dalam metode bayāni teks yaitu berupa al-Qur'an dan hadis menjadi sumber pengetahuan yang otoritatif. Sehingga terfokuskan pada transmisi teks dari satu generasi ke generasi lainnya. Hanya saja, benar atau salah dalam ketentuan hukum yang diputuskan itu berdasarkan benar atau tidaknya transmisi teks tersebut dan penggunaan rasio dan kritisme pada fase ini masih minim. Oleh karena itu, peradaban islam pada era ini disebut peradaban teks atau *hadhārah an-nash*, al-Jabiri menyebutnya peradaban fiqh atau *hadhārah al-Fiqh*. Dalam sejarah tafsir, epistemologi ini muncul pada era klasik yaitu era Nabi, para sahabat, dan *tabi'in*.

⁴⁴ *Burhāni* berada pada realitas. Baik realitas alam, sosial, humaniora maupun keagamaan. Ilmu yang dihasilkan dari epistemologi ini disebut Ilmu *Hushūli*, yaitu ilmu yang dikonsepsi, disusun, tersistematisasi dengan silogisme. Dalam pendekatan ini teks dan konteks merupakan sumber kajian. Dua hal ini berada dalam satu wilayah sama yang saling berkaitan. Karena teks tidak bisa berdiri sendiri, ia selalu terpaut dengan konteks yang mengitarinya.

⁴⁵ *Irfāni* adalah kelanjutan dari *bayāni*. Ia tidak didasarkan atas sebuah teks, tetapi pada *Kasyaf*, ketersingkapannya rahasia-rahasia realitas oleh tuhan. Maka ia tidak diperoleh dari analisa teks, akan tetapi bersumber dari hati, yang tuhan limpahkan makna-makna tadi langsung bersumber dariNya. Al-Jabiri mengatakan bahwa *Kasyāf* tidak didapatkan dari proses penalaran tetapi dihasilkan melalui *mujahadah* dan *riyādhah*.

⁴⁶ Epistemologi merupakan suatu cabang filsafat yang mengkaji teori ilmu pengetahuan, yang meliputi kajian tentang hakikat ilmu, sumber-sumber ilmu (*sources of knowledge*), metode (*method*), dan uji kebenaran suatu ilmu pengetahuan. Lihat; Paul Edward (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, New York: Macmillan Publishing Co, 1972), hal. 6. Bandingkan dengan Harold H. Titus, dkk, *Persoalan-Persoalan Filsafat*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), 187-188.

⁴⁷ Edmund Husserl, *Cartesian, Medelation, the Hague Martinus*, (My Haff, 1960), 271.

Allah swt.⁴⁸ Penafsiran sufistik yang berlandaskan *kashf* dan epistemologi ‘irfānī, yang menghasilkan pengetahuan transenden, telah memicu perdebatan panjang di kalangan akademisi, baik Muslim maupun non-Muslim. Perdebatan tersebut terutama berfokus pada dua aspek utama: metodologi perolehan makna dalam tafsir sufistik dan motif yang melatarbelakangi penafsiran tersebut.

Salah satu orientalis yang pendapatnya lebih condong setuju dengan pendapat para sarjana muslim, sejalan dengan pandangan dari kalangan (insider) Islam sebagian pendukung at tafsīr al-isyārī secara mutlak seperti al-Gazālī,⁴⁹ at-Taftazānī,⁵⁰ Ibn Aththā’ dan Ḥasan Abbās Zakkī,⁵¹ terkait metodologi yang dipakai dalam tafsir sufi yaitu Henry Corbyn. Hasil kesimpulannya didapatkan berdasarkan telaahannya yang mendalam dan objektif terhadap karya sufi agung Muhyiddīn Ibn ‘Arabī,⁵² yaitu al-Futūhāt al-Makkiyyah. Mengatakan bahwa tafsir ayat-ayat suci

⁴⁸ as-Sarrāj ath-Thūsī menjelaskan bahwa segala ilmu yang ditemukan dan diketahui manusia tidaklah berdiri sendiri, melainkan karena Allah dan untuk Allah. As-Sirrāj ath-Thūsī, *al-Luma’*, 24

⁴⁹ Al-Ghazālī (450-505 H /1058-1111 M) menyimpulkan bahwa makna esoterik Al-Qur’an hanya dapat diakses oleh pemilik jiwa yang suci (al-qulūb al-zākiyyah), yakni para sufi yang memperoleh ketersingkapan pengetahuan (mawhūb) bukan sekedar maknamakna lahiriah. Al-Ghazālī menggaris bawahi otoritas penafsiran sufi dibatasi hanya pada orang-orang khusus, yaitu para sufi yang mendapatkan pengetahuan mukāshafah. Makna esoterik diklaim para sufi sebagai ilmu khusus yang diberikan Allah kepada mereka secara transenden. Ini artinya tafsir sufi bersifat eksklusif disebabkan oleh faktor ketersingkapan, makna esoterik menurut para sufi mempunyai spektrum makna yang lebih dalam isi dan cakupannya ketimbang makna eksoteriknya. Lihat, Habibi Al Amin, Membangun Epistemologi Tafsir Sufi: Intervensi Psikologi Mufasir (Jurnal An-Nuha Vol. 2, No. 2, Desember 2015 Sekolah Tinggi Agama Islam (STAI) Madiun, 1.

⁵⁰ Menyatakan bahwa: “Sebagian muḥaqqiq mendasarkan pandangannya pada literal teks, padahal terdapat isyarat-isyarat yang tersembunyi dan halus yang tersingkap oleh para pesuluk yang memungkinkan untuk dipadukan dengan literal teks tersebut. Hal tersebut merupakan bagian dari kesempurnaan iman.” Lihat Khālid ‘Abdurrahmān al-‘Ak, *Ushūl at-Tafsīr wa Qawā’iduhū*, (Beirut: Dār an- Nafāis, 1986, Cet. 2,) 215; Lihat juga Ḥusein al-Dzahabī: *at-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, (Mesir: Maktabah Wahabiah, T.th. 2), 273.

⁵¹ Ibnu Aththā’ al-Iskandārī dan Ḥasan Abbās Zakiy. menyatakan bahwa: “Penafsiran yang dilakukan oleh para sufi tidaklah menafikan makna literal. Makna literal merupakan konsep yang nampak dari ayat dan menunjukkan. pemahaman umum (‘urfi allisān). Dibalikinya terdapat pemahaman batin bagi seseorang yang dibukakan hatinya oleh Alla

⁵² Nama lengkap Ibn ‘Arabiy adalah Muhammad ibn ‘Aliy ibn Ahmad ibn ‘Abdullāh al- Tā’ī al-Haitamī. Ia lahir di Murcia, Andalusia Tenggara, Spanyol, tahun 560 H., dari keluarga berpangkat, hartawan, dan ilmuwan. Namanya biasa disebut tanpa “al” untuk membedakan dengan Abū Bakr Ibn Al-‘Arabī, seorang qāḍidari Sevilla yang wafat tahun 543 H. Di seville (Spanyol), ia mempelajari al-Qur’an, hadits serta fiqih pada sejumlah murid seorang faqih Andalusia terkenal, yakni Ibn Hazm al-Yāhiri. Setelah berusia 30 tahun, ia mulai berkelana ke berbagai kawasan Andalusia dan kawasan Islam bagian barat. Di antara deretan guru-gurunya tercatat nama-nama seperti Abū Madyān alGhauth al-Talimsariy dan Yasmin Mushaniyah (seorang wali dari kalangan wanita). Keduanya banyak mempengaruhi ajaran-ajaran Ibn ‘Arabī. Dikabarkan, ia pun pernah berjumpa dengan Ibn Rusyd, filofof muslim dan tabib istana dinasti Berbar dari Alomohad, di Kordova. Ia pun dikabarkan mengunjungi al-Mariyyah yang menjadi pusat madrasah Ibn Masarraḥ, seorang sufi falsafi yang cukup berpengaruh dan memperoleh banyak pengaruh di Andalusia. Di antara karya monumentalnya adalah al-Futūhāt

yang datang dari para sufi didapatkan dari pengetahuan yang bersifat limpahan (given/mauhibah).⁵³

Berbeda dengan pernyataan itu Hüseyin Demir lebih memilih olah rasa dan jiwa sebagai modal utama penafsiran sufi. Dia memberi komentar tentang perkembangan metode interpretasi yang digunakan para sufi. Demir menjelaskan bahwa setiap sudut pandang atau ide mempunyai akar yang kuat dalam jiwa baik berasal dari akal maupun rasa. Kedua aspek, - akal dan rasa- ini mempengaruhi interpretasi baik sufi maupun bukan sufi. Seorang sufi memberikan interpretasinya dengan konsep-konsep yang telah dibiasakannya, dilatih setiap waktu. Konsep itu dapat berupa konsep asketisme maupun konsep cinta. Asketisme berarti pembiasaan diri seorang sufi dengan bertumpu pada gagasan mengambil sikap yang jelas untuk gaya hidup tertentu dan menahan diri tanpa esibisionisme. Konsep cinta dalam konteks ini berarti pembiasaan-pembiasaan menghambakan kepada Al-Haqq dengan melatih perasaan cinta hanya untuk-Nya.⁵⁴ Dengan kata lain metodologi tafsir sufi menurut Hüseyin Demir didapat melalui perjalanan spritual yang ditempuh para sufi, sesuai dengan pengalaman dan tingkatan (ahwāl dan maqāmāt) masing-masing.

Louis Gardet, seorang pengkaji tasawuf dari Barat berkesimpulan sama bahwa metodologi tafsir esoterik bersumber dari pengetahuan yang bersifat *given/mauhibah* tidaklah tepat. Menurut Louis Gardet sebenarnya tafsir para sufi lebih mengarah kepada ekspresionis kejiwaan. Louis Gardet menulis sebuah buku dalam bahasa perancis, Prancis L Islam, Hier, Demain untuk menjelaskan hal tersebut. Menurutnya, dengan bimbingan seorang *syekh* atau guru rohani serta wakilnya, secara bertahap dilakukan latihan-latihan yang tujuannya adalah

alMakkiyyah yang ditulis pada tahun 1201 tatkala ia sedang menunaikan ibadah haji. Karya lainnya adalah Tarjumān al-Ashwāq yang ditulisnya untuk mengenang kecantikan, ketakwaan dan kepintaran seorang gadis cantik dari keluarga seorang sufi dari Persia. Lihat: Annemarie Schimmel, *Mystical Dimension of Islam* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), 72.

⁵³ Muhammad Husain al-Dhahabī, al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn (Qāhirah: Maktabah Wahbiyyah, 2000 M. / 1421 H.), jilid 2, 288. Lihat juga, Abū Hāmid Muhammad ibn Muhammad al-Ghazālī, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* (Qāhirah: Dār al Nashr wa al-Tab'i, tt), jilid1, 30. Pengetahuan itu didapatkan melalui serangkaian tahapan-tahapan tasawuf, mulai dari penyucian diri sampai kepada bersatunya seseorang dengan Allah. Lihat Henry Corbin, *Creative Imagination*, 378.

⁵⁴ Hüseyin Demir, "The Beginnings Of The Sufism", *Turkish Studies–International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* Volume 8/8 Summer(2013), 447-459

membangkitkan kesadaran jiwa yang disebut dengan *hāl* (tahapan-tahapan keadaan jiwa). Dalam proses praktik tasawuf itulah karakter seorang sufi terbentuk dengan proyeksi doktrinasi yang digunakan dalam kerja penafsiran.⁵⁵ Ini artinya kaum sufi memperoleh dan membangun metodologi penafsiran mereka dalam sebuah epistemologi sufistik sebagai background-nya.

Berbeda dengan Gardet, Louis Massignon⁵⁶ seorang pengkaji Islam dari Perancis memberikan penjelasan yang menguatkan para sufi. Dia mengatakan bahwa sumber utama yang menjadi inspirasi penafsiran para gnostik Islam adalah *riyāḍah* atau laku spiritual. Pengetahuan dalam perspektif tasawuf merupakan limpahan Ilahiah (*al-fa'id al-ilāhī*) yang bersifat transendental, diturunkan ke dalam jiwa manusia sesuai kesiapan dan tingkatan jiwa mereka.⁵⁷ Dalam hal ini, para

⁵⁵ M. Arkoun dan Louis Gardet, *Francis L 'Islam, Hier, Demain*”, terj. M. Arkoun, Islam al-Amsu wa al-Islam al-Ghadd (Beirut: Darut Tanwir li al-Thiba’ah al-Nasyr), terj. Ahsin Muhammad (Bandung: Penerbit Pustaka, 1997), cet. I, 33. Rupanya kesimpulannya ini sama persis dengan penjelasan Ibn ‘Arabī. Lihat *Rasā'il ibn 'Arabī* (Bairūt: Maktabah al- Taufiqiyyah, TT), 86

⁵⁶ Massignon adalah seorang Katolik yang mempunyai perhatian khusus dalam bidang kajian keislaman. Lahir pada tahun 1883 di pinggiran kota Paris, Massignon dibesarkan di sebuah keluarga yang liberal, ayahnya dikenal sebagai seorang agnostisisme, dan ibunya seorang Katolik. Massignon menyelesaikan baccalauréatnya (BA/sarjana muda) pada tahun 1899, ia mengikuti kurikulum pendidikan yang terkonsentrasi pada klasik Yunani dan Romawi, ia dan teman sekelasnya Henri Maspero memutuskan bahwa mereka akhirnya akan mengkhususkan diri dalam studi budayanon-Barat. Bertahun-tahun kemudian mereka berdua belajar di Collège de France-Maspero sebagai ahli kebudayaan Cina dan Massignon sebuah Islamis. Maspero melanjutkan untuk berperan aktif dalam melawan pendudukan Nazi, dan meninggal di Buchenwald pada tahun 1945. Setelah melakukan perjalanan sebagai seorang remaja ke Italia dan Jerman untuk pertama kalinya, dia oasis al-Qantara. Pemandangan yang memenangkan dia atas apa yang kemudian dia disebut "sekolah padang pasir," dan ia tetap seorang mahasiswa setia sepanjang hidupnya. Gelar pertama, selesai pada tahun 1902, berada di sastra Perancis. Baru pada tahun 1903 Massignon pertama kali melakukan studi bahasa Arab, Penelitian pascasarjana awalnya mengambil seorang tokoh yang tidak biasa dari abad keenam belas, Leo Africanus. Terlahir sebagai Muslim di Granada sebelum penaklukannya pada tahun 1492, al-Hasan bin Muhammad berlindung di kota Maroko Fez. Ditangkap oleh bajak laut dan dibawa ke Roma, pemuda Muslim dibaptis dengan diberikan dan tahta nama pelindungnya, Paus Leo X (Giovanni di Lorenzode'Medici)-sehingga menjadi Johannes Leo Africanus. Leo Africanus menulis (dalam bahasa Italia) deskripsi Afrika, sebagian besar terkonsentrasi di Maroko, dan Massignon menelitinya sebagai tesis dan melakukan rekonstruksi pemikiran Leo Africanus dalam abad keenam belas, karya tesisnya selesai pada tahun 1904. Massignon tinggal di Paris selama dua tahun setelah itu dan membenamkan dirinya dalam bahasa Arab dan sastra, Massignon diperkenalkan ke mistisisme Islam (tasawuf), topik di mana ia kemudian mengambil spesialisasi. Setelah menyelesaikan studinya di Arab, selama dua puluh tiga tahun dia berangkat ke Kairo untuk berpartisipasi dalam sebuah proyek penelitian arkeologi. Di atas kapal dari Marseilles ke Mesir, ia bertemu dan jatuh cinta dengan Islamicist Spanyol, Luis de Cuadra tetapi tidak menikah dengannya. Biografi Massignon, lihat Patrick J Ryan, “The 'Catholic Muslim'”, *Commonweal* 140.2 (Jan 25, 2013): 15-18.

⁵⁷ Louis Massignon dan Muhammad ‘Abd al-Raziq, *al-Tasawwuf* (Bairūt: Dar al-Kitab al-Lubnani, 1984), cet I, 55.

gnostik Islam juga membangun teori *maqāmāt dan ahwāl*,⁵⁸ bahwa jiwa manusia memiliki maqām-maqām (check points) yang didaki satu per satu untuk mencapai al-mala' al-a'lā yang merupakan sumber pengetahuan. Hal ini juga dikuatkan oleh Ahmad Khalīl dari kalangan (insider) Islam, dia menjelaskan bahwa penafsiran para sufi dengan *al-manhaj al-ramzī* diperoleh setelah amalan-amalan tasawuf berdasarkan *wijd* (pengalaman ibadah) dan *dhawq* (rasa dalam beribadah).⁵⁹ Berbeda dengan pendapat-pendapat di atas yang menyepakati metodologi ilmu pemberian langsung sebagai metode tafsir esoterik, seorang orientalis generasi pertama ahli pengkajian Islam, Ignaz Goldziher⁶⁰ (1850-1921). Dia berseberangan pendapat bahwa penafsiran-penafsiran para sufi tidak berasal dari ilmu yang datang dari Tuhan, tetapi berasal dari hasil olah pikiran dan nalar yang memang disengaja hanya untuk membenarkan (mencari pembenaran) ajaran tasawuf. Ignaz Goldziher (1850-1921) menunjukkan hasil telaahannya tentang tafsir esoterik/sufi yang mengindikasikan secara jelas bahwa penafsiran para sufi itu *ideology oriented* dengan pendekatan-pendekatan nalar.⁶¹

⁵⁸ Maqāmāt adalah bentuk jamak dari maqām dan ahwāl bentuk jama dari hāl yang diakui oleh Ibn 'Atā'illāh dan Ibn Qayyim sebagai suatu kondisi batin seorang sālik yang sedang berjalan menuju tingkat pencapaian akhir ber-taqarrub kepada Allah swt. Manakala sifatnya permanen, maka disebut dengan maqām dan yang berubah sifatnya disebut hāl. Lihat Juga AbūFadl Ahmad ibn Muhammad ibn 'Abd al-Karīm ibn 'Abd al-Rahmān ibn 'Abdullāh ibn 'Isā al-Hasanī ibn 'Atā'illāh al-Sakandarī, *Bahjah al-Nufūs* (Bairūt: Dāral-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.), Abū Bakr Muhammad ibn Abū Bakr ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Madārij al-Sālikīn bayna Manāzil Iyyāka Na'bud wa Iyyāka Nasta'in* (Qāhiroh: Dār al-Hadīth, 1996), 130. 42. Ajaran maqāmāt dan ahwāl dari segi peristilahan tidak jauh berbeda dengan manāzil, madārij atau kasbiyah dan mawhūbah. Satu maqām dapat dijadikan tangga untuk mendapat yang lain dan pencapaiannya tidak terlepas dari 'ilm dan ma'rifah yang dimiliki.

⁵⁹ Muhammad Abū al-Qāsim al-Qushairī, *al-Risālah al-Qushairiyyah* (Damaskus: Dār al-Khair, 1991), 38.

⁶⁰ Jacques Waardenburg memilah dua generasi orientalis yang masih tetap eksis melakukan penelitian dan kajian-kajian keislaman. Generasi pertama adalah seperti Theodor Noldeke (1836-1930 M), Julius Welhausen (1844-1918 M) dan Ignaz Goldziher (1850-1921 M). sedangkan generasi kedua adalah seperti Helmut Ritter (1882-1971 M), Carl Brockelmann (1868- 1956 M), dan Hans Heinrich Schaeder (1896-1957 M). Ignaz Goldziher adalah orientalis berdarah Yahudi, memperoleh gelar doktoralnya-dengan topik Penafsir Taurat yang Berasal dari Tokoh Yahudi, Abad Pertengahan” dibawah asuhan Flieser, seorang orientalis yang menonjol saat itu. Ia telah banyak berkecimpung dalam kajian keislaman dan telah dijadikan bahan rujukan oleh umat Islam. Lihat Jacques Waardenburg, *Studi Islam di Jerman dalam Peta Studi Islam: Orientalisme dan arah baru Islam di Barat*, terj. (Yogyakarta: Fajar Pustaka baru, 2003), cet. I., 56. Lihat juga Abdu al-Rahman Badawi, *al- Mausū'ah al-Mushtariqin*, terj. Amroeni Derajat, *Ensiklopedi Tokoh Orientalis* (Yogyakarta: LkiS, 2003), 143-145.

⁶¹ Berdasarkan penelusuran Goldziher dari al-Futūhāt al-Makkiyyah, takwil yang dilakukan Ibn 'Arabī adalah dengan melakukan penafsiran terhadap asal-muasal (derivasi) kata. Ibn 'Arabī melakukan penafsiran yang kontroversial dan berseberangan dengan doktrin positif, yang semua itu dia uraikan dengan berpijak pada pendekatan i'tibar, bukan intuisi given. Tuduhan Ignaz menegaskan bahwa agar ajaran dan teori para gnostik Islam bisa diterima, mereka berusaha menemukan di dalam

Terlepas dari pro-kontra yang disebutkan di atas, penulis menemukan bahwa tafsir sufi walaupun bersandar pada intuisi yang langsung diberikan Allah atau yang diusahakan dengan olah jiwa atau *riyadhah*, tetap dalam aplikasinya menggunakan rasio dan riwayat sebagai landasan analogi simbolik tafsir tadi. Ini memperjelas bahwa tafsir sufi mempunyai metode penafsiran tersendiri. Akan tetapi, para sufi belum mengkodifikasikan metode dan langkah-langkah penafsiran tersebut. Kondisi tersebut, menyebabkan terkadang para sufi sendiri keluar dari kaidah dan pakem rumusan metode yang dibuat para ulama. Hal inilah yang dalam hemat penulis memunculkan kritikan keras bahkan penolakan terhadap tafsir sufi. Tafsir ini terus mengalami perkembangan. Rosihon anwar dalam disertasinya memetakan perkembangan tafsir isyari menjadi beberapa periode. Periode pertama dimulai dari masa Nabi saw dan para sahabatnya.⁶² Sedangkan, periode kedua terhitung dari abad ketiga hingga abad ketujuh hijriyah. Periode ini ditandai dengan penulisan tafsir isyari awal seperti at-Tustarī (w. 283 H).⁶³ kalau dilihat dari panjangnya fase periode keduannya ini, Husein ad-Dzahabi menyebutkan kitab tafsir isyari yang ditulis pada rentang waktu tersebut, yaitu *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azhīm* yang disusun oleh Sahl at-Tustarī (w. 283 H/ 273 H), *Haqāiq at-Tafsīr* karya Abū Abdurrahman as-Sulai (w. 412 H), *at-Ta'wīlāt an-najmiyya* karya Najmuddīn al-Kubrā (w. 654 H), juga *tafsīr Ibn 'Arabi* yang dinibatkan kepada Abū Bakr Ibn 'Arabī (w. 638 H).⁶⁴

Periode ketiga, menurut Rosihon, dibatasi dari abad kedelapan hingga abad kesepuluh. Periode ini ditandai dengan kemunculan teosof-penafsir Syi'ah. Beberapa kitab tafsir isyari yang bisa dimasukkan dalam periode ini, diantaranya: *Tafsīr al-Muḥith al-'A'dham wa al-Baḥr al-Khodm fī Ta'wīl Kitābillāhī al-'Azīz al-Muḥkam* karya Ḥaidar al-Āmulī (w. 794 H/ 1392 M) dan *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* karya Mullā Shadrā (w. 1050 H/ 1640 M). Periode keempat dibatasi dari

Al-Qur'an hal-hal yang bisa menjadi sandaran atau mendukung teori mereka. Untuk itu, menurut Ignaz, para gnostik Islam pun "mempolitisir" pemahaman ayat-ayat Al-Qur'an dan menjelaskannya dengan penjelasan yang keluar dari maksud yang diinginkan dan dikehendaki bahasa. Lihat : Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir dari aliran klasik hingga modern* (Yogyakarta: Elsaq Press, 2006) cet. III, 219. diterjemahkan dari buku *Madhāhib al-Tafsīr al-Islāmī*, (Bairūt: Dar- Iqra', 1983)

⁶² Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin Al-Quran*, 67.

⁶³ Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin Al-Quran*, 74.

⁶⁴ Husein adz-Dzahabī, *'Ilm at-Tafsīr* (Dār al-Ma'ārif, t.th), 72-73; 'Alī ar-Ridhā'ī al-Ashfahānī, *Manāhij Tafsīr wa Ittijātuhū*, 295-296.

abad kesebelas hingga abad ketiga belas hijriyah. Periode ini, menurut Rosihon, ditandai dengan terbitnya beberapa kitab tafsir isyari. Menurut Rosihon, terdapat beberapa nama sufi yang memberikan pengaruh besar terhadap perkembangan tafsir isyari pada periode ini dan selanjutnya. Diantaranya: Abū hāmid al-Gazālī (w. 505 H/1111 M), Ruzbihān Baqlī (w. 666 H) dan Ibn ‘Arabī (w. 638 H/ 1240 M). Sedangkan periode kelima terhitung dari abad keempat belas hijriyah hingga sekarang. Beberapa kitab tafsir isyari yang bisa dimasukkan dalam periode ini, diantaranya: *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur’ān* karya Thabāthabā’ī (1321 H/ 1903 M-1402 H/ 1982 M), *Tafsīr Āyah Basmalah* karya Imām al-Khomeinī (w. 1989 M) dan *Tasnīm fī Tafsīr al-Qur’ān* karya Jawādī Āmulī (1933 M - Sekarang).



No	Periode	Karya dan pengarang
1	Masa Nabi saw dan para sahabat	
2	Abad ketiga hingga abad ketujuh hijriyah	<i>Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azhīm</i> yang disusun oleh Sahl at-Tustarī (w. 283 H/ 273 H), <i>Haqāiq at-Tafsīr</i> karya Abū Abdurrahman as-Sulai (w. 412 H), <u><i>at-Ta’wīlāt an-najmiyya</i></u> karya Najmuddīn al-Kubrā (w. 654 H), juga <i>tafsīr Ibn ‘Arabi</i> yang dinibatkan kepada Abū Bakr Ibn ‘Arabī (w. 638 H) Abū hāmid al-Gazālī (w. 505 H/1111 M), Ruzbihān Baqlī (w. 666 H) dan Ibn ‘Arabī (w. 638 H/ 1240 M).
3	Abad kedelapan hingga abad kesepuluh	<i>Tafsīr al-Muḥith al-‘A’dham wa al-Baḥr al-Khodm fī Ta’wīl Kitābillāhī al-‘Azīz al-Muḥkam</i> karya Ḥaidar al-Āmulī (w. 794 H/ 1392 M) dan <i>Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm</i> karya Mullā Shadrā (w. 1050 H/ 1640 M).

4	Abad kesebelas hingga abad ketiga belas hijriyah	Kristalisasi pemikiran-pemikiran sufi karena pengaruh sufi-sufi besar seperti al-Gazālī, Ibn ‘Arabī dan Ruzbihān Baqlī.
5	Abad keempat belas hijriyah hingga sekarang	<i>al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur’ān</i> karya Thabāthabā’ī (1321 H/ 1903 M-1402 H/ 1982 M), <i>Tafsīr Āyah Basmalah</i> karya Imām al-Khomeinī (w. 1989 M) dan <i>Tasnīm fī Tafsīr al-Qur’ān</i> karya Jawādī Āmulī (1933 M - Sekarang).

Tabel II.
Periodisasi penulisan tafsir

Di antara mufasir yang menonjol pada abad ke 7 H adalah Najmudīn al-Kubrā dengan kitab tafsirnya *at-Tawīlāt an-Najmiyyah*. ia bernama lengkap, Abū al-Jannāb⁶⁵ shāni’ al-Auliya⁶⁶ Abū Abdillāh Ahmad ibn ‘Umar ibn Muhammad al-Khawārizmi⁶⁷ al-Khayūqī.⁶⁸ Ia dijuluki al-Kubrā karena kecerdasannya

⁶⁵ *Abū al-Jannāb* adalah kiasan yang menunjukan sikap menjauh dari dunia, dan sikap zuhud yang dilakukana oleh Najmyddīn al-Kubrā, sehingga orang menyebutnya *Abū al-Jannāb*. Muhammad al-Ashbahānī, *raudhātu al-Jannāt fī Ahwālī al-‘Ulamā wa as-Saddāt*, (Maktab Ismāīliyyān, t.t,tth), jilid 1, 295.

⁶⁶ *Shāni al-Auliya* adalah julukan yang diberikan ulama kepada Najmuddīn al-Kubrā, yang berarti pembuat wali. Ada dua alasa kenapa ia diberikan julukan tersebut. Pertama, banyaknya murid beliau yang menjadi wali (*ahl al-Wilāyah*). Kedua, Masyarakat berkeyakinan bahwa ketika Najmuddīn al-Kubrā melihat seseorang dalam kondisi ia *Wajd* atau *injidzāb*, maka orang tersebut menjadi wali. Abd al-Mun’īm al-Hanafī, *al-Mausū’ah as-Shūfiyyah*; ‘*Alāmu at-Tasawwuf wa al-Munkirīn ‘alaih wa at-Thuruq as-Shūfiyyah* (Kairo : Dār al-Rasyād, t.t), 337.

⁶⁷ *Al-Khawārizm* adalah nisbat terhadap kota kelahirannya yang berada di Khwarizm satu kota besar di negri persia. saat ini, wilayah Khwarezm terletak di **Uzbekistan** dan sebagian kecil di **Turkmenistan**. Kota-kota penting di wilayah ini sekarang termasuk **Khiva** dan **Urgench** di Uzbekistan, serta bagian dari provinsi Daşoguz di Turkmenistan. Saat ini, bagian utara wilayah Khwarezmia telah menjadi negara-negara Uzbekistan, Turkmenistan dan Tajikistan, sedangkan bagian selatannya termasuk wilayah Iran. Sedangkan *al-Khayūqī* adalah nisbat terhadap Desa **Khiwaq** (atau dalam beberapa sumber disebut **Khiwaq**), yang kini menjadi bagian dari **Uzbekistan** modern. Lokasinya berada di sekitar kota **Khiva**, salah satu pusat sejarah dan budaya penting di Asia Tengah.

⁶⁸ Syamsuddīn ad-Dzahabi, *wafāyāt al-Masyāhir wa al-a’lām*, (Bairut: Dār al-Kutub al-‘araby, 1998), 392. Muhammad al-Ashbahānī, *raudhātu al-Jannāt fī Ahwālī al-‘Ulamā wa as-Saddāt*, 399.

mengungguli orang pada zamannya. Maka, julukan Najmuddīn al-Kubrā melekat dan populer pada dirinya. Lahir tahun 540 H atau 1145 M, wafat 618 H atau 1221 M.⁶⁹ Ia adalah seorang sufi, pendiri terkat kubrawiyyah. Tarekat Kubrawiyyah terlahir dari tradisi tarekat Suhrāwardiyah yang dinisbatkan kepada Syekh Dhiyā ad-Dīn as-Suhrawardi (w. 563 H). ini berdasarkan fakta, bahwa Najmuddīn al-Kubra berguru kepada beberapa murid as-Suhrawardi, yaitu Rūzbahān al-Baqlī (w. 584 H/1184 M), Ismā'īl al-Qusharī (w. 589 H/1193 M), dan 'Ammār al-Badlīsī (w. 590 H/1194 M).⁷⁰ Selain nama-nama tadi, Najmuddīn al-Kubrā banyak terpengaruh oleh ajaran sufi sebelumnya, seperti Abū Yazīd al-Busthāmī (w. 261 H atau 234 H), Sahl at-Tustūrī (w. 283 H atau 273 H), Junaidī al-Baghdādī (w 297 H), al-Wāsiṭhī (w 320 H), Abū Najīb as-Suhrawardī, Abū Hāmid al-Ghazālī, dan al-Kharqānī (425 H).⁷¹ Di antara murid Najmuddīn al-Kubrā adalah Majduddīn al-Baghdādī (w. 616 H), Saifuddīn al-Bākharzī (w. 659 H), Najmuddīn al-Rāzī ad-Dāyah (w. 654 H), sa'duddīn al-Hamawī (w. 658 H/1260 H), Bahāuddīn walad (w. 628 H/1230 M) ayah dari Jalāluddīn Rūmī (w. 672 H/1273 M).⁷² Fakruddīn al-Rāzī (w. 606 H).

Tarekat kubrawiyyah ini memiliki peranan penting dalam penyebaran islam khususnya di asia tengah (saat ini; Kazakhstan, Republik Kirgistan, Tajikistan, Turkmenistan, Uzbekistan) menyebar hingga india. Bahkan tarekat ini bercabang menjadi beberapa tarekat lainnya yang namanya dinisbatkan kepada pemuka kubrawiyyah diwilayah itu, seperti *Nuriyyah*,⁷³ *Hamdāniyyah*,⁷⁴ *Firadausiyyah*,⁷⁵ *Rukniyyah*,⁷⁶ *Jurdūsiyyah*,⁷⁷ *Igsyāsiyyah*,⁷⁸ *Annūrbigsiyyah*,⁷⁹ dan *Idrūsiyyah*.⁸⁰

⁶⁹ Abd al-Mun'im al-Hanafī, *al-Mausū'ah as-Shūfiyyah*, 337.

⁷⁰ Muhammad al-'Ashfahānī, *raudhātu al-Jannāt*, 396

⁷¹ Najmuddīn al-Kubrā, *Fawāih al-Jamāl wa fawātih al-Jalāl*, 140

⁷² Abdurrahmān al-Jāmī, *Nafahāt al-Uns min Hadrāt al-Quds*, (Bairut: Dār kutub al'Ilmiyyah, t,t), jilid 2, 579.

⁷³ Dinisbatkan kepada pendirinya yaitu Nūr ad-Dīn al-Isfīrāyīnī (w. 717 H)

⁷⁴ Dinisbatkan kepada pendirinya yaitu as-Sayyid 'Alī ibn Syihāb ad-Dīn Muhammad al-Hamadānī (w.780H)

⁷⁵ Dinisbatkan kepada pengawal kubrawiyyah di india

⁷⁶ Dinisbatkan kepada pendirinya 'Alāu ad-Daulah as-Simnānī (w. 745 H)

⁷⁷ Tarekat terkahir cabang dari Kubrawiyyah pada abad 8 H.

⁷⁸ Dinisbatkan kepada pendirinya Ishāq al-Khatlānī (w. 826 H)

⁷⁹ Dinisbatkan kepada pendirinya Muhammad Nūr Bighsyi (w. 869 H)

⁸⁰ Amīn Yūsuf 'Audah, *at-Thutuq as-Shufiyyah fī āsiya al-Wusthā*, (Jordania, al-Ma'had al-'Alami li al-Fikr al-Islami, 2014 M), 360.

Najmuddīn al-Kubrā bukan hanya sebagai seorang sufi saja. Kapasitas ilmunya sangat luas. Tāj ad-Dīn as-Subkī dalam *thabaqāt as-Syāfi'iyyah al-kubrā* memasukan ia kedalam deretan ulama syāfi'iyyah, yang *zuhud* dan 'Alim.⁸¹ Ad-Dzahabi dalam *Tārīkh al-Islām* mengatakan bahwa ia adalah seorang ulama syāfi'iyyah yang *zuhud*, ahli hadis, fiqh dan wara'.⁸² dan banyak lagi sanjungan cendekiawan muslim terhadapnya. Hanya saja, Kepopulerannya sebagai seorang sufi dan pendiri tarekat kubrawiyyah, tidak berbanding lurus dengan kepopulerannya sebagai seorang *mufasssir*. Padahal ia memiliki kitab tafsir 5 jilid besar, sebagaimana dicatat oleh ad-Dzahabi dalam *at-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*. Najmuddīn al-Kubrā dalam penafsirannya mempunyai bangunan epistemologi yang berbeda dengan penafsir sufi lainnya. Ia lebih banyak memberikan porsi makna bathīn yang dikaitkan dengan suluk dalam tarekat sehingga melahirkan konsep-konsep tasawuf yang autentik. Tafsir sufi yang tidak berbasis pada nalar falsafi, akan tetapi tafsir sufi yang berbasis pada *mauhibah* hasil dari olah jiwa dengan zikir dan mujahadah, sehingga ia mampu menangkap isyarat-isyarat terdalam disetiap ayat. dan ia tetap tidak meninggalkan tafsir dhāhirnya.

Sosok Najmuddīn al-Kubrā sebagai seorang mufasir dan pemikir tasawuf yang punya pengaruh luas di dunia islam termasuk ke indonesia, memberikan daya tarik tersendiri kepada penulis untuk meneliti lebih detail tentang hakikat penafsiran esoterik yang dilakukannya sehingga bisa merumuskan metode dan langkah-langkah yang harus diaplikasikan dalam penafsiran esoterik najmuddīn al-Kubrā. Kajian mengenai tafsir esoterik dalam khazanah intelektual Islam sebenarnya telah memperoleh perhatian yang cukup luas, khususnya melalui penelitian terhadap tokoh-tokoh sentral seperti al-Qushayrī, al-Sulamī, Ibn 'Arabī, al-Jilanī dan lain-lain. Meskipun demikian, masih terdapat ruang kosong yang cukup nyata dalam penelitian, terutama terkait penempatan Najm ad-Dīn al-Kubrā beserta karya tafsirnya dalam peta perkembangan tafsir sufistik. Tokoh penting ini belum mendapatkan sorotan ilmiah yang memadai, sehingga kontribusi epistemologis-

⁸¹ Tāj ad-Dīn as-Subkī, *Thabaqāt as-Syāfi'iyyah al-Kubrā*, (Kairo: Dār Kutub al-'Arabiyah, t.t), 25-26.

⁸² al-Hāfidz ad-Dzahabi, *Tārīkh al-Islām* (Bairut: Dār al-Kutub al-'Arabī, 1997), 392. Lihat juga *al-'Ibr fī Khabari ma 'abara* (Bairut : Dār kutub al-'Ilmiyyah, t.t), 177

metodologis dan karakter khas penafsirannya belum terungkap secara komprehensif.

Berbagai kajian yang telah ada menunjukkan bahwa diskursus mengenai tafsir esoterik cenderung bergerak pada wilayah deskriptif-historis atau apologetik, sementara aspek fondasional yang menyangkut kerangka epistemologi, mekanisme produksi makna, serta kriteria validitas penafsiran belum dikaji secara sistematis dan kritis. Kondisi ini menandakan adanya celah kajian (*research gap*) yang signifikan, baik pada tataran konseptual maupun metodologis. Oleh karena itu, penelitian ini diarahkan untuk merespons kekosongan tersebut dengan merumuskan dan menganalisis secara kritis fondasi epistemologis tafsir esoterik Najm ad-Dīn al-Kubrā, sehingga dapat memberikan kontribusi teoretis yang bermakna bagi pengembangan studi tafsir Al-Qur'an. Atas dasar pertimbangan tersebut, beberapa alasan utama yang melatarbelakangi urgensi penelitian ini dapat dirumuskan sebagai berikut.

Pertama, kecenderungan penelitian terdahulu mengenai al-Kubrā umumnya masih berfokus pada aspek historis-biografis, perkembangan tarekat Kubrawiyyah, atau deskripsi fenomenologis pengalaman mistiknya. Kajian yang secara khusus menelaah metodologi hermeneutik dan fondasi epistemologis al-Kubrā dalam menafsirkan Al-Qur'an masih sangat terbatas sehingga dimensi metodologis dari corak penafsirannya belum terungkap secara mendalam dan sistematis. Kedua, kajian-kajian atas *Tawīlāt al-Najmiyyah* sebagian besar bersifat tekstual dan deskriptif, sehingga belum banyak penelitian yang mengembangkan analisis kritis terhadap mekanisme produksi makna, sumber pengetahuan, serta kriteria validitas tafsir esoterik yang digunakan al-Kubrā. Akibatnya, hubungan antara dimensi esoterik tafsirnya dengan problem spiritualitas manusia modern, seperti krisis makna, alienasi eksistensial, dan reduksi pengalaman religious, belum banyak dieksplorasi, padahal pendekatan al-Kubrā memiliki karakter transformasional yang potensial untuk menjawab problem tersebut. Ketiga, dalam wacana studi tafsir, posisi al-Kubrā sebagai perumus awal corak tafsir esoterik yang sistematis belum memperoleh perhatian yang memadai; banyak penelitian hanya menempatkannya sebagai seorang sufi besar tanpa menelusuri kontribusi epistemologisnya terhadap disiplin tafsir. Keempat, hingga kini belum ditemukan kajian yang membangun kerangka epistemologis dari

metode penafsiran al-Kubrā untuk menilai potensinya sebagai model alternatif dalam menjawab krisis spiritualitas modern.

Oleh karena itu, penelitian ini berupaya mengisi kekosongan tersebut melalui analisis komprehensif yang mencakup dimensi metodologis, filosofis, dan relevansi kontemporer dari penafsiran esoterik al-Kubrā, sehingga mampu memperkaya khazanah studi tafsir sufistik sekaligus menawarkan kontribusi baru bagi wacana spiritualitas modern.

B. Rumusan Masalah

Untuk mempertajam fokus penelitian dan membatasi ruang lingkup kajian, diperlukan perumusan masalah yang secara eksplisit mengarahkan analisis terhadap aspek-aspek kunci tafsir esoterik Najmuddīn al-Kubrā. Oleh karena itu, penelitian ini akan mengkaji beberapa pertanyaan pokok berikut:

1. Bagaimana Epistemologi Tafsir esoterik al-Kubrā?
2. Bagaimana Metodologi tafsir esoterik yang diterapkan oleh Najmuddīn al-Kubrā dalam kitab *at-Ta'wīlāt an-Najmiyyāt*?
3. Bagaimana konsep *Kasyaf* sebagai dasar tafsir esoterik menurut Najmuddīn al-Kubrā?
4. Bagaimana bentuk pemikiran dan ijtihad al-Kubrā tentang tafsir esoterik?
5. Bagaimana Sinergitas Syari'ah dan Tasawuf menurut Najmuddīn al-Kubrā?
6. Sejauh mana penafsiran tersebut memiliki relevansi bagi menjawab problem spiritualitas manusia modern?

C. Tujuan penelitian

Penelitian ini bertujuan untuk memberikan pemahaman yang komprehensif mengenai karakteristik, landasan epistemik, dan relevansi penafsiran esoterik Najmuddīn al-Kubrā, khususnya sebagaimana tertuang dalam *at-Ta'wīlāt an-Najmiyyāt*. Secara khusus, penelitian ini memiliki tujuan sebagai berikut:

1. **Merumuskan struktur epistemologi tafsir esoterik al-Kubrā** dengan menelaah asas-asas pengetahuan, sumber kebenaran, dan mekanisme intuitif-spiritual yang melandasi keseluruhan bangunan tafsirnya.

2. **Menguraikan secara sistematis metodologi tafsir esoterik yang diterapkan oleh Najmuddīn al-Kubrā dalam *at-Ta'wīlāt an-Najmiyyāh*.**
3. **Mengidentifikasi peran kasyaf sebagai dasar epistemik dalam proses penafsiran esoterik yang diajukan oleh al-Kubrā, termasuk implikasinya dalam tradisi tafsir sufistik.**
4. **Menguraikan bentuk pemikiran dan ijtihad al-Kubrā dalam tafsir esoterik.**
5. Menjelaskan konsep sinergitas antara syari'ah dan tasawuf menurut al-Kubrā, serta bagaimana integrasi dua dimensi tersebut membentuk paradigma penafsiran yang utuh dan seimbang.
6. Untuk melakukan eksplorasi penafsiran esoterik Najmuddīn al-Kubrā terhadap ayat-ayat al-Qur'an dalam kitab *at-Ta'wīlāt an-Najmiyyāt* dalam relevansinya dalam konteks dunia modern.

D. Manfaat penelitian

1. Secara Teoritis

Secara teoritis Penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi pemikiran mengenai pemikiran dan penafsiran esoterik Najmuddīn al-Kubrā terhadap ayat-ayat al-Qur'an dalam kitab tafsirnya *at-Ta'wīlāt an-Najmiyyāt*, sekaligus menambah khazanah intelektual dan pengembangan ilmu pengetahuan secara umum dan ilmu tafsir pada khususnya. Harapan ini representasi dari tanggungjawab akademik, dalam upaya memikirkan peningkatan kecerdasan spritual (*Spiritual Quotient*) dari setiap muslim. Penelitian ini pun diharapkan, berguna untuk mendorong dan memotivasi para peneliti berikutnya untuk melakukan penelitian yang lebih baik, sehingga kegiatan penelitian menjadi tradisi ilmiah yang berkelanjutan, baik dilakukan secara individu maupun kolektif.

2. Secara Praktis

Secara praktis, penelitian ini diharapkan memiliki implikasi langsung sebagai berikut ini :

- a) Penelitian ini bisa dijadikan referensi bagi pengkaji tafsir, terutama tafsir esoterik yang diinisiasi oleh Najmuddīn al-Kubrā. Sekaligus sebagai

bacaan ditengah gersangnya spritualitas muslim sebagai dampak langsung dari fenomena materialistik yang bisa menjauhkan muslim dari spirit al-Qur'an, juga norma sosial, dan budaya masyarakat.

- b) Memberikan kontribusi positif kepada lembaga kajian tafsir, zawiyah-zawiyah zikir dan tarekat, dalam usaha meningkatkan pengetahuan tasawuf dan ruhani yang berlandaskan nilai-nilai Qur'ani sehingga mampu memberikan pencerahan dan nilai ruhaniah atau kecerdasan spritual bagi pribadi muslim melalui penelitian tafsir.

E. Kerangka Berfikir

Membicarakan dan membahas hakikat tafsir berarti meninjau persoalan secara ontologis,⁸³ yaitu mengadakan penyelidikan terhadap sifat dan realitas penafsiran dengan refleksi rasional serta analisis sintesis-logik. Sehingga ketika ditanyakan tentang apa Hakikat tafsir? maka jawaban atas pertanyaan itu bisa muncul secara beragam sesuai dengan teori atau paradigma yang digunakan.

Perlu diketengahkan pula, bahwa Produk tafsir sesungguhnya sebuah entitas yang berbeda dengan al-Qur'an itu sendiri. Al-Qur'an secara teologis memang diyakini memiliki kebenaran mutlak, namun hasil penafsiran atas al-Qur'an bersifat nisbi dan relatif, sebab sangat terkait erat dengan latar belakang sosio-kultural dan keilmuan bahkan kepentingan masing masing penafsir. Artinya, tafsir terbentuk atas dasar interaksi antara berbagai aspek dengan makna-makna yang dikonsumsi atau diproduksi dari pembacaan atas al-Qur'an.⁸⁴

M Quraish Shihab mengatakan bahwa hasil pemikiran seseorang (termasuk juga penafsiran) dipengaruhi bukan saja oleh tingkat kecerdasannya, tetapi juga oleh disiplin keilmuan yang ditekuni, pengalaman, penemuan-penemuan ilmiah, kondisi sosial, politik dan sebagainya. Maka tentunya hasil pemikiran seseorang

⁸³ Menurut istilah ontologi adalah hakikita yang menyelidiki alam nyata ini, dan bagaimana keadaan yang sebenarnya. Objek telaah ontologi adalah yang ada tidak terikat pada satu perwujudan tertentu, ontologi membahas tentang yang ada secara universal, yaitu berusaha mencari inti yang dimuat setiap kenyataan yang meliputi segala realitas dalam semua bentuknya. Lihat : Jalaludin dan Abdullah idi, *Filsafat Pendidikan*, (Jakarta : Gaya Media Pratama, 1998), 69. Inu kencana Syafi'i, *Pengantar filsafat*, (Bandung: Reflika Aditama, 2004), 9.

⁸⁴ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, 117.

akan berbeda satu dengan yang lainnya. Dari sini, seseorang tidak bisa dihalangi untuk merenungkan, memahami, dan menafsirkan al-Qur'an, selama pemahaman dan penafsiran tersebut dilakukan secara sadar dan penuh tanggung jawab.⁸⁵ Maka, para pengkaji al-Qur'an terus melakukan kajian terhadap teks al-Qur'an dengan pendekatan, metodologi dan teori yang beragam untuk memahami ayat-ayat al-Qur'an, termasuk menggunakan pendekatan ilmu-ilmu kemanusiaan seperti sastra, bahasa, sosial dan lain sebagainya. Lahirnya beragam metode, bertambahnya sumber penafsiran dan adanya berbagai pendekatan adalah realitas yang menjadi kebutuhan agar menghasilkan validitas penafsiran yang kontekstual terhadap problematika umat.⁸⁶ Itulah sebabnya kajian terhadap penafsiran al-qur'an terus mengalami perkembangan. Hal ini berkesesuaian dengan pendapat banyak ahli, diantaranya Muḥammad Arkon yang menuliskan bahwa al-Qur'an memberikan kemungkinan makna yang tak terbatas, senantiasa terbuka untuk lahirnya penafsiran baru, tidak pernah pasti dan tidak tertutup dalam interpretasi tunggal.

Rosihon anwar, mengutip John Wansbrough, mengatakan bahwa sejarah perkembangan tafsir dikategorisasikan menjadi lima jenis. Pertama, tafsir naratif, sejenis tafsir yang mencoba memberi keterangan secara mendetail dengan memberikan bahan-bahan ulasan di sekitar konteks turunya ayat. Contohnya adalah kitab tafsir yang ditulis Muqātil ibn Sulaiman (w. 767 H). kedua, tafsir legal yaitu tafsir yang sangat kental dengan nuansa hukumnya, diantara kitabnya adalah *Ahkām al-Qur'ān* karya Abū Bakr al-Jashshāsh (w. 981). Ketiga, Tafsir Tekstual sejenis tafsir yang memusatkan pada penjelasan-penjelasan dimensi leksikon dalam beragam bacaan al-Qur'an, contohnya adalah *Ma'āni al-Qur'ān* karya al-Farra (w. 822 H). Keempat, Tafsir retorik, yaitu kitab tafsir yang lebih menonjolkan uraian tentang retorika dan sastra al-Qur'ān. Contohnya adalah *Majāz al-Qur'ān* karya Abū Ubaidah (w. 824). Kelima, tafsir alegoris, sejenis tafsir yang mengungkapkan makna simbolik al-Qur'ān, dalam konteks perbedaan terminologis antara makna

⁸⁵ M Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, 115.

⁸⁶ Abdullah Saeed, *al-Qur'ān Abad 21; Tafsir Kontekstual*, terj, Ervan Nurtawab, (Bandung: Mizan, 2016), 21.

lahir dan bathin. Misalnya tafsir sufistik karya at-Tustarī (w. 898).⁸⁷ Dengan demikian, tafsir sebagai usaha untuk memahami maksud dan kandungan makna al-Qur'an mengalami perkembangan yang variatif. Termasuk corak penafsiran al-Qur'an yang berbeda, 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. Selanjutnya, perbedaan corak meniscayakan lahirnya metode penafsiran yang berbeda pula.

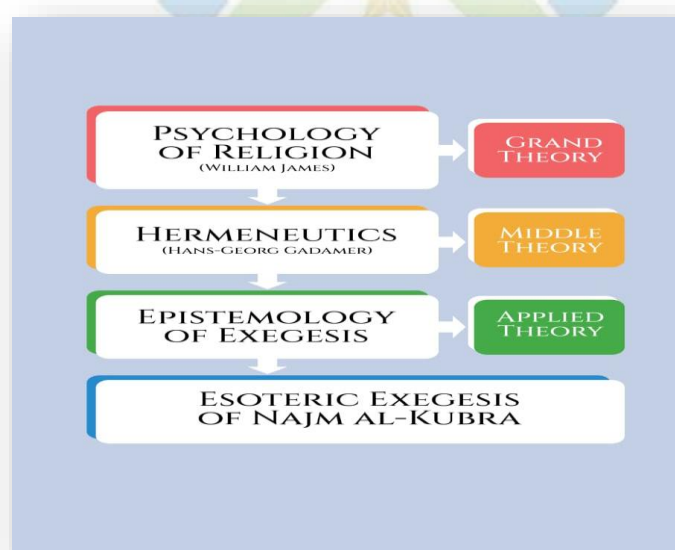
Di antara metode-metode itu adalah; pertama, Metode tahlili yang berarti menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an dengan cara meneliti semua aspeknya dan menyingkap seluruh maksudnya dimulai dari uraian makna kosa kata, makna kalimat, maksud setiap ungkapan, kaitan antar pemisah (*Munāsabah*) sampai sisi keterkaitan antar pemisah itu (*wajh al-Munāsabat*) dengan bantuan *asbab nuzul*, riwayat-riwayat yang berasal dari nabi saw, sahabat dan tabi'in, prosedur ini dengan mengikuti susunan mushaf, ayat per ayat, dan surat per surat. Dua, metode ijmalī yaitu menafsirkan al-Qur'an secara Global. Dengan metode ini, mufassir berusaha menjelaskan makna-makna al-Qur'an dengan uraian singkat dan bahasa yang mudah sehingga dapat difahami oleh semua orang, dari mulai orang yang berpengetahuan luas sampai orang yang berpengetahuan sekadarnya. Tiga, metode muqāran adalah menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an dengan merujuk pada penjelasan-penjelasan mufasir. Empat, metode maudhu'i yaitu menghimpun seluruh ayat-ayat al-Qur'an yang memiliki tujuan dan tema yang sama.⁸⁸ Terkait dengan tafsir dengan corak tasawuf, bisa disebut juga dengan tafsir esoterik atau *Isyāri*. Keduanya bermakna tafsir yang sangat memperhatikan makna batin juga rahasia-rahaisa ayat-ayat al-Qur'an baik melalui penyucian jiwa, maupun melalui olah pemikiran aliran-aliran sufi. Hal ini diantaranya diungkapkan oleh Ibn 'Arabi, ia menyatakan bahwa penafsiran para ahli ma'rifat itu dihasilkan dari kesucian jiwa mereka. Penafsiran yang dilakukan oleh mereka masih tetap menjaga pemahaman umum yang memperhatikan sisi kebahasaan al-Quran (lingusitik arab), karena

⁸⁷ Rosihon Anwar, *Menelusuri ruang batin a-Qur'ān*, 3. Lebih lanjut baca John Wansbrough, *Qur'anic Studies; Source and Methods of Scriptural Interpretation* (London: Oxford University Press, 1977) bab IV.

⁸⁸ Abd al-Hayy al-Farmāwī, *al-Bidāyah Fī Tafsīr al-Maudhū'i*, 20-38.

memang al-Quran diturunkan berbahasa arab. Hanya saja, mereka melihat sisi lainnya, yaitu melihatnya dengan jiwa yang suci, dan kemudian ini disebut *Isyārah*.⁸⁹ Selain disebut tafsir *Isyāri*, metode ini disebut pula dengan *at-Tafsīr al-‘irfāni, ash-Shūfī, asy-Syuhūdi, al-ramzi*.

Terkait dengan judul disertasi ini, untuk membantu memecahkan dan mengidentifikasi masalah yang diteliti, maka diperlukan kerangka teori. Di samping itu pula, kerangka teori dipakai untuk memperlihatkan ukuran-ukuran atau kriteria yang dijadikan dasar untuk membuktikan sesuatu.⁹⁰ Adapun teori-teori yang digunakan sebagai landasan teoritis dalam penelitian ini adalah teori Studi Agama tentang Psikologi Agama William James, teori Hermeneutiknya George Hans Gadamer dan teori epistemologi tafsir sufi.



Gambar 1.

Kerangka Teoretis Penelitian

Pertama, Teori Psikologi Agama yang digunakan adalah teori William James. William James lahir dengan perspektif baru tentang agama. Bagi James, agama amat erat kaitannya dengan gejala-gejala psikologis. Maka dari itu agama

⁸⁹ Ibn ‘Arabī, *Raḥmatun min ar-Raḥmān fī Tafsīr wa Isyārāt al-Qur’ān*, Jilid 1, 15.

⁹⁰ Teuku Ibrahim Alfian, *tentang Metodologi sejarah; Dari Babad dan Hikayat sampai Sejarah Kritis* (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1987), 4.

sebagai wadah spiritualitas perlu untuk dikaji lebih jauh dari segi pengalaman-pengalaman individu seseorang.⁹¹ Buku *The Varieties of Religious Experience* merupakan salah satu karya terbesar dari William James yang menjabarkan hal tersebut. Dalam buku tersebut James menjelaskan secara rinci definisi tentang agama, berikut pengalaman dan penghayatan keagamaan. Menurutnya agama adalah segala perasaan, tindakan, dan pengalaman pribadi manusia dalam kesendiriannya, sejauh mereka mampu memahami diri mereka sendiri ketika berhadapan dengan apa pun yang mereka anggap sebagai yang ilahiah. Berangkat dari pengertian tersebut, James memandang agama dan pengalaman keagamaan secara berdampingan dan tidak bisa dipisahkan. Oleh karena itu pengalaman keagamaan dinilai oleh James sebagai studi dalam rangka memahami hakikat manusia. Pengalaman keagamaan adalah diskursus yang penting dalam pemikiran James. Bagi James, pengalaman spiritual seseorang sangat erat kaitannya dengan kepercayaan terhadap yang gaib.⁹² Psikologi agama William James berperan penting dalam memberikan kerangka epistemologis bagi pemahaman pengalaman mistik, termasuk dalam tradisi penafsiran sufi. Dalam *The Varieties of Religious Experience*, James merumuskan empat karakteristik fundamental pengalaman mistik, **ineffability**, **noetic quality**, **transiency**, dan **passivity**, yang masing-masing menjelaskan aspek berbeda dari pengalaman keagamaan yang mendalam. **Ineffability** menegaskan bahwa pengalaman mistik sulit diungkapkan secara verbal, sehingga bahasa menjadi medium yang tidak memadai untuk menangkap kedalaman makna batinnya. **Noetic quality** menunjukkan bahwa pengalaman tersebut tidak semata-mata emosional, tetapi juga mengandung dimensi kognitif berupa intuisi atau pengetahuan langsung yang tidak dapat diperoleh melalui proses rasional biasa. **Transiency** mengindikasikan sifat pengalaman mistik yang berlangsung singkat namun meninggalkan efek spiritual yang langgeng. Adapun **passivity** menggambarkan kondisi psikologis mistikus yang seolah-olah “ditangkap” oleh kekuatan yang lebih tinggi, sehingga pengalaman tersebut dipersepsi sebagai sesuatu yang datang dari luar kehendak dirinya.

⁹¹ William James, *The Varieties of Religious Experience*, terj. Gunawan Admiranto, (Bandung: Mizan, 2004), 119.

⁹² William James, *The Varieties of Religious Experience*, terj. Gunawan Admiranto, 125.

Dalam konteks *Tawīlāt al-Najmiyyah* karya Najm ad-Dīn al-Kubrā, kerangka konseptual William James tentang pengalaman mistik memperoleh relevansi metodologis yang signifikan. Penafsiran al-Kubrā tidak dibangun semata-mata di atas kajian linguistik atau argumentasi rasional, tetapi terutama bertumpu pada pengalaman batin seperti *dzawq*, *kasyf*, dan *ma'rifah* yang menjadi fondasi epistemologis bagi makna batin al-Qur'an. Dimensi *ineffability* tampak jelas dalam metode al-Kubrā ketika ia menggunakan simbol-simbol visual, metafora kosmologis, dan bahasa isyarat untuk menjelaskan hakikat-hakikat ruhani yang sulit ditangkap oleh bahasa konseptual biasa. Sifat *noetic* dalam teori James pun sejalan dengan asumsi al-Kubrā bahwa pengetahuan yang diperoleh melalui penyingkapan spiritual bersifat lebih tinggi daripada pengetahuan rasional, karena menghadirkan makna-makna esoterik yang mengubah kesadaran pembaca. Selain itu, karakter *transiency* dari pengalaman mistik sepadan dengan momen-momen ruhani seperti *fanā'* yang sering dijelaskan al-Kubrā dalam tafsirnya, yaitu pengalaman sesaat namun meninggalkan transformasi mendalam dalam jiwa salik. Adapun unsur *passivity* terpantul dalam konsep *tajallī* yang menjadi salah satu kerangka pengalaman spiritual dalam *Tawīlāt*, ketika sang salik digambarkan tidak lagi berperan aktif, tetapi menjadi wadah bagi manifestasi sifat-sifat Ilahi. Dengan demikian, kategori-kategori James menemukan padanannya secara konkret dalam metode penafsiran esoterik al-Kubrā.

Dengan demikian, kerangka psikologi agama William James menawarkan perspektif ilmiah yang membantu memetakan struktur pengalaman mistik yang menjadi landasan epistemologis dalam penafsiran sufi, termasuk sebagaimana terlihat dalam *Tawīlāt al-Najmiyyah* karya al-Kubrā. Meskipun James berangkat dari analisis psikologis empiris dan para sufi, termasuk al-Kubrā, bertumpu pada spiritualitas esoterik, keduanya bertemu pada satu titik penting: pengakuan bahwa pengalaman mistik bersifat nyata, transformasional, dan menjadi sumber pengetahuan ruhani yang paling otentik. Dalam konteks tafsir al-Kubrā, pengalaman semacam ini bukan hanya memengaruhi bentuk penafsiran, tetapi justru menjadi kerangka utama yang memungkinkan lahirnya penjelasan-penjelasan batin al-Qur'an melalui *kasyf*, *tajallī*, dan *ma'rifah*. Dengan kata lain, meskipun berangkat dari tradisi intelektual yang berbeda, analisis James dan

metode penyingkapan spiritual dalam *Tawīlāt al-Najmiyyah* sama-sama menegaskan legitimasi epistemik dari pengalaman mistik sebagai fondasi pembacaan keagamaan yang lebih dalam.

Teori studi agama (Psikologi Agama) digunakan dalam disertasi ini menjadi teori utama (*grand theory*) sebagai payung dalam kerangka berfikir penelitian disertasi ini. Pengalaman spritual, dan intuisi atau ilham dari tuhan hasil dari *riyadhah*, juga *mujahadah* yang dilakukan paara sufi memang menuai pro-kontra dikalangan para akademisi, william james adalah satu diantara sekian akademisi barat yang berusaha menolak tesis-tesis dan pandangan-pandangan penganut Materialisme Medis yang menolak kebenaran adanya pengalaman religius yang bersifat unik dan subjektif tersebut. James menegaskan bahwa pengalaman-pengalaman religius tersebut berakar pada kondisi kesadaran mistis, yang bersifat unik dan personal, sehingga perlu pendekatan filsafat untuk menjadikannya sebagai asas-asas yang lebih umum.⁹³ Oleh karena itu, James berusaha memasukkan masalah pengalaman keagamaan seperti ini masuk dalam bahasan psikologi. Langkah ini patut mendapat apresiasi, karena mencoba mengungkap aspek keilmiah dari sebuah pengalaman yang bersifat unik dan subjektif, yang oleh para eksponen psikologi lainnya dianggap tidak lazim dan tidak ilmiah. Upaya seperti ini juga telah dijadikan sebagai landasan atau dasar bagi pengembangan psikologi agama.

Kedua, penelitian ini menerapkan kerangka hermeneutika filosofis Hans-Georg Gadamer untuk menelaah dinamika penafsiran yang bekerja dalam *Tawīlāt al-Najmiyyah* karya Najm ad-Dīn al-Kubrā. Dalam pandangan Gadamer, setiap proses memahami selalu berangkat dari pra-pemahaman (*Vorverständnis*), yakni seperangkat horizon makna, pengalaman, dan tradisi yang telah membentuk subjek sebelum ia berhadapan dengan teks.⁹⁴ Dalam konteks al-Kubrā, pra-pemahaman ini berupa latihan spiritual, disiplin penyucian jiwa, visi mistik, dan kerangka kosmologi esoterik pendekatan Kubrawiyyah yang menjadi bagian integral dari cara ia memandang realitas. Dengan demikian, apa yang dibawa oleh al-Kubrā ke

⁹³ Lihat Pengantar dari Hanna Djumhana Bastaman dalam William James, 24.

⁹⁴ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall (New York: Continuum, 2004), 174.

dalam interaksi dengan ayat-ayat al-Qur'an bukan sekadar pengetahuan tafsir yang konvensional, tetapi juga horizon spiritual yang telah terinternalisasi. Selain itu, konsep tradisi dalam hermeneutika Gadamer menjelaskan bagaimana pemikiran al-Kubrā tidak dapat dilepaskan dari otoritas intelektual dan spiritual al-Kubrā itu sendiri. Tradisi spiritual ini tidak berfungsi sebagai batasan yang membatasi kreativitas tafsir, tetapi menjadi medium yang memungkinkan proses pemahaman berlangsung. Tradisi memungkinkan teks “berbicara kembali” kepada penafsir melalui perangkat simbol, pengalaman kasyf, dan pola pemaknaan khas sufi yang telah diwariskan oleh generasi sebelumnya. Konsep fusi horizon (*Horizontverschmelzung*) kemudian menggambarkan momen ketika horizon spiritual al-Kubrā bertemu dengan horizon teks al-Qur'an. Melalui perjumpaan inilah penafsiran esoterik terjadi: makna batin ayat bukan merupakan proyeksi subjektif seorang sufi, tetapi hasil dialog antara pengalaman mistik penafsir dan struktur makna objektif teks.⁹⁵ Pada titik ini, pengalaman ruhani tidak menggantikan teks, tetapi menjadi medium hermeneutik yang memperluas jangkauan pemahamannya. Karena itu, penafsiran al-Kubrā—sebagaimana tercermin dalam *Tawīlāt al-Najmiyyah*, dapat dipahami bukan sebagai bacaan intuitif semata, tetapi sebagai proses interpretatif yang koheren dan dapat dijelaskan secara teoretis melalui hermeneutika Gadamer. Dalam perspektif akademik, penggunaan teori Gadamer memungkinkan penelitian ini menunjukkan bahwa tafsir sufi bukanlah bentuk penafsiran yang bebas-semaunya, melainkan produk perjumpaan antara horizon pengalaman mistik dan horizon teks yang menghasilkan bentuk pemahaman yang khas dan memiliki legitimasi hermeneutik. Dengan menggabungkan kedua horizon tersebut, al-Kubrā berhasil mengartikulasikan makna-makna esoterik al-Qur'an yang selaras dengan struktur metafisik dan spiritualitas al-Kubrā, sehingga *Tawīlāt al-Najmiyyah* dapat dipahami sebagai model hermeneutik sufi yang mapan secara teoretis.

Kerangka analitis penelitian ini semakin diperkaya melalui integrasi epistemologi tafsir sufi, khususnya konsep *dzawq*, *kasyf*, *ilham*, dan *isyarah* yang

⁹⁵ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, 435.

menjadi fondasi metodologis dalam penafsiran batin. Epistemologi ini menyediakan landasan internal yang memungkinkan metode penafsiran al-Kubrā dalam *Tawīlāt al-Najmiyyah* dipahami bukan sekadar sebagai ekspresi pengalaman individual, tetapi sebagai bagian dari sistem pengetahuan ruhani yang telah mapan dalam tradisi Islam. Dalam kerangka ini, *dzawq* berfungsi sebagai pengalaman intuitif yang memberikan kepekaan batin terhadap makna-makna tersembunyi, *kasyf* sebagai penyingkapan spiritual yang menghasilkan wawasan transenden, *ilham* sebagai pemberian ilahi yang membimbing proses pemaknaan, dan *isyarah* sebagai bahasa simbolik yang mengartikulasikan lapisan makna tersebut. Penulis menggunakan teori epistemologi dalam kajian filsafat ilmu, yang mempelajari batas-batas pengetahuan dan asal usul pengetahuan serta kriteria kebenaran. Secara etimologi, epistemologi berasal dari bahasa Yunani, yaitu *episteme* (pengetahuan, ilmu pengetahuan) dan *Logos* (ilmu, pikiran, percakapan). Jadi epistemologi berarti ilmu, percakapan tentang pengetahuan atau ilmu pengetahuan.⁹⁶ Atau diartikan pula sebagai teori tentang pengetahuan (*theory of knowledge*).⁹⁷ Sedangkan pengertian terminologi, epistemologi adalah cabang filsafat yang berurusan dengan hakikat dan lingkup pengetahuan, pengandaian-pengandaian, dan dasar-dasarnya serta pertanggung jawaban atas pernyataan mengenai pengetahuan yang dimiliki.⁹⁸ Dalam definisi lain, epistemologi merupakan salah satu cabang filsafat yang menyelidiki asal mula, susunan, metode-metode dan sahnya pengetahuan. Dari sini, bisa difahami bahwa pokok persoalan dari kajian epistemologi adalah sumber, asal mula, dan sifat dasar pengetahuan, bidang, batas jangkauan pengetahuan. Kuntowijoyo mengartikan epistemologi sebagai ilmu yang menanyakan bagaimana orang mengetahui dan memahami kenyataan supaya dia dapat bertindak dengan bijaksana.⁹⁹ Epistemologi berkaitan dengan definisi dan konsep-konsep ilmu, ragam ilmu yang bersifat nisbi dan niscaya dan relasi eksak antara 'Alīm (Subyek) dan Ma'lūm (Obyek). Dengan kata lain, epistemologi adalah bagian filsafat yang meneliti asal-usul, asumsi dasar, sifat-sifat dan bagaimana memperoleh

⁹⁶ Abd al-Munīm al-Hifni, *Mausuah al-Falsafah wa al-Falasifah* (kairo: Maktabah Madbul, 1999), jilid 1, 19.

⁹⁷ Loren Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002), 212.

⁹⁸ Amsal Bakhtiar, *Filsafat Ilmu* (Jakarta: Raja Grafindo PERSADA, 2005), 148

⁹⁹ Kuntowijoyo, *Indentitas Politik Umat Islam*, (Bandung: Mizan, 1997), 2.

pengetahuan menjadi penentu penting dalam menanyakan apa yang dapat kita ketahui sebelum menjelaskannya.¹⁰⁰

Pada awalnya, pembahasan dalam epistemologi lebih terfokus pada sumber pengetahuan (*the origin of knowledge*) dan teori tentang kebenaran (*the theory of truth*) pengetahuan. Pembahasan yang pertama berkaitan dengan suatu pertanyaan apakah pengetahuan itu bersumber pada akal pikiran semata (*'Aqliyyah*), pengalaman Indera (*tajribiyyah*), Kritik (*Naqdiyyah*) atau intuisi (*hadasaniyyah*).¹⁰¹ Sementara itu, pembahasan yang kedua, terfokus pada pertanyaan apakah kebenaran pengetahuan itu dapat digambarkan dan diukur dengan pola korenspondensi,¹⁰² kohoresi,¹⁰³ atau praktis-pragmatis.¹⁰⁴ Selanjutnya pembahasan dalam epistemologi mengalami perkembangan, yakni pembahasannya terfokus pada sumber pengetahuan, proses dan metode untuk memperoleh

¹⁰⁰ Muhammad Adib, *Filsafat Ilmu ;Ontologi, Epistemologi, Aksiologi dan logika ilmu pengetahuan*, (Yogyakarta: Pustaka pelajar, 2010), 75.

¹⁰¹ Dalam kajian epistemologi, sumber dan metode untuk meperoleh pengetahuan ada empat macam, yaitu; (1) Rasionalisme, merupakan aliran epistemologi yang mendasarkan sumber pengetahuannya kepada akal dan rasio, diantara tokohnya adalah Rene Descartes yang mengatakan Cogito ergo sum/aku berfikir, maka aku ada. (2) Empirisme, merupakan aliran epistemologi yang medasarkan sumber pengetahuan pada indra, sedangkan akal manusia hanya berfungsi dan bertugas untuk mengatur dan mengolah bahan-bahan atau data yang diperoleh melalui indra. (3) Intusionisme, aliran ini mendasarkan sumber pengetahuannya kepada intuisi. (4) Postivisme, aliran ini mendasarkan sumber pengetahuannya kepada akal rasio dan pengalaman indrawi serta menyempurnakannya dengan memasukan perlunya eksperimen dan ukuran-ukuran. lihat: Rodliyah Khuza'i, *Dialog Epistemologi Muhammad Iqbal dan Charles S. Piere*, (Bandung:PT Refika Aditama, 2007), 21. A. Susanto, *Filsafat Ilmu; suatu kajian dalam dimensi Ontologis, Epistemologis, dan Aksiologis*, (Jakarta: Bumi Aksara, 2011), 115-116.

¹⁰² Artinya sebuah penafsiran dikatakan benar apabila penafsiran tersebut berkorespondensi, cocok dan sesuai dengan fakta ilmiah yang emoiris dilapangan. Lihat: Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epitemologi Tafsir*, 112.

¹⁰³ Artinya sebuah penafsiran dianggap benar, apabila ia sesuai dengan proposisi-proposisi sebelumnya dan konsisten menerapkan metodologi yang dibangun masing-masing mufasir. Lihat: Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epitemologi Tafsir*, 112.

¹⁰⁴ Artinya sebuah penafsiran dianggap benar apabila ia secara praktis mampu meberikan solusi alternative bagi problem sosial. Dengan kata lain, penafsiran itu tidak diukur dengan teori penafsiran lain, melainkan sejauh mana teori itu dapat memberikan solusi atas problem yang dihadapi manusia sekarang ini. Lihat: Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epitemologi Tafsir*, 112.

pengetahuan, cara untuk membuktikan kebenaran pengetahuan dan tingkat kebenaran pengetahuan.¹⁰⁵

Sementara itu Abid al-Jabiri seorang pemikir islam asal maroko memberikan tiga model epistemologi. *Pertama*, nalar *bayāni*, yaitu konstruk epistemologi yang mendasrakan keilmuannya pada *al-Ashl* (pokok) yang berupa teks keagamaan, baik secara langsung maupun tidak langsung dan selalu berpijak pada riwayat. Dan karena menjadikan *nash* sebagai sumber pengetahuan, maka yang menonjol dalam epistemologi bayāni adalah tradisi memahami dan dan meperjelas teks, yaitu mengerahkan segala potensi akal untuk upaya pemahaman dan “pembenaran” terhadap rujukan utamanya, yaitu teks. *Kedua*, nalar ‘*Irfāni*. Nalar ini sangat lekat dengan praktik para sufi yang menggeluti dunia *batīniyyah* atau tasawuf. Dalam nalar ini, sumber pengetahuan di dapat dari pengalaman seseorang dengan melakukan *riyādhah al-bāthiniyyah* atau olah jiwa, sehingga hasil pengetahuan yang di dapat berupa *Ilhām*, *Kasyāf*, ‘*Iyān* dan *Isyrāq*. Dan pengetahuan tersebut tidak didapatkan melalui akal atau olah pikir dan naql dengan berbagai metodenya. Akan tetapi pengetahuan tersebut di dapatkan secara intuitif karena kedekatan dirinya dengan tuhan sang pencipta. *Ketiga*, Nalar *burhāni*. Jika dibandingkan dengan kedua bangunan epistemologi yang lalu, maka *burhāni* lebih bersandar pada kekuatan natural manusia berupa indra, pengalaman dan akal di dalam mencapai pengetahuan. Sehingga dalam nalar *burhāni*, akal mempunyai indepedensi yang kuat dengan tidak bersandar pada teks, namun lebih mengedepankan aspek realitas yang ada di depan mata.¹⁰⁶

Maka, Struktur epistemik ini memungkinkan titik temu yang produktif antara analisis William James mengenai karakteristik pengalaman mistik dan hermeneutika Gadamer tentang proses pemahaman, karena keduanya menemukan relevansi operasional dalam praktik penafsiran sufi yang digagas al-Kubrā. Ketiga landasan teoritis tersebut kemudian dirangkai ke dalam **alur analisis metodologis** yang dimulai dari pembacaan teks tafsir al-Kubrā, identifikasi elemen-elemen

¹⁰⁵ Suparlan Supartono, *Filsafat Ilmu Pengetahuan*, (Yogyakarta: ar-Ruzz Media, 2008), 117.

¹⁰⁶ Muhammad Muslih, *Filsafat Ilmu kajian atas Asumsi DasarParadigma dan Kerangka teori Ilmu Pengetahuan*, (Yogyakarta: Belukar, 2005), 167-168.

pengalaman mistik di dalamnya, analisis psikologis atas struktur pengalaman tersebut, interpretasi hermeneutik atas relasi antara teks dan pengalaman, hingga penyusunan konstruksi epistemologi penafsirannya. Melalui proses ini, penelitian menghasilkan pemahaman metodologis yang utuh mengenai bagaimana al-Kubrā menyusun penafsiran al-Qur'an yang bersifat esoterik, serta bagaimana penafsiran tersebut dapat dipahami, dijelaskan, dan dipertanggungjawabkan dalam kerangka akademik modern. Oleh karena itu, penafsiran esoterik al-Kubrā tidak dapat dianggap berada di luar sistem epistemologis Islam; sebaliknya, ia mengikuti pola pengetahuan spiritual yang terstruktur, diwariskan melalui tradisi Kubrawiyyah, serta membuka ruang bagi analisis akademik yang ketat dan dapat dipertanggungjawabkan.



Gambar II.
gambaran umum penelitian

F. Penelitian Terdahulu

Bagian ini akan mendeskripsikan secara singkat dan ringkas mengenai kajian atau penelitian yang sudah dilakukan sebelumnya terkait dengan masalah yang akan diteliti. Pendeskripsian penelitian terdahulu ini bertujuan untuk melihat

secara jelas bahwa kajian yang dilakukan ini tidak merupakan pengulangan atau duplikasi dari penelitian yang sudah ada. Dengan demikian, posisi penelitian ini tidak tumpang tindih dengan penelitian yang sudah dilakukan sebelumnya, melainkan menjadi satu penelitian yang berbeda dan disitulah kebaruannya. Se jauh pengamatan dan pembacaan penulis terhadap literatur yang tersedia, belum ada penelitian yang komprehensif dan memfokuskan kepada penafsiran al-Qur'an secara sufistik yang dilakukan oleh najmuddīn al-Kubrā dalam kitab at-tā'wīlāt an-najmiyyah. secara singkat, penulis melakukan kajian yang mendalam, objektif dan analisa kritis terhadap penafsiran najmuddīn al-kubrā dalam karya besarnya yang berjudul at-Ta'wīlāt an-Najmiyyah. fokus kajiannya adalah bagaimana deskripsi Najmuddīn al-Kubrā dalam melakukan penafsiran terhadap al-Qur'an yang sangat mengedepankan aspek batin, yang kemudian dari penafsiran esoterik ini akan melahirkan konsep tasawuf yang berlandaskan al-Qur'an dan hadis.

Pada bagian ini, penulis menyajikan sejumlah penelitian terdahulu yang memiliki keterkaitan substantif dengan fokus dan tema disertasi ini. Penelusuran terhadap kajian-kajian sebelumnya dilakukan untuk memetakan perkembangan wacana akademik, mengidentifikasi kecenderungan metodologis yang telah digunakan, serta menyingkap celah kajian (research gap) yang masih terbuka. Dengan menelaah penelitian-penelitian terdahulu tersebut, diharapkan posisi dan kontribusi ilmiah disertasi ini dapat dirumuskan secara lebih jelas, baik dalam memperkaya diskursus epistemologi tafsir esoterik maupun dalam menegaskan kebaruan (novelty) penelitian yang berfokus pada tafsir Najm ad-Dīn al-Kubrā dalam *Ta'wīlāt al-Najmiyyah*.

Penelitian disertasi yang berkaitan erat dengan penelitian penulis ialah; pertama, *Tafsir Esoterik dalam Literatur Syiah*, terbitan UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, oleh Novizal Wendry. Dikarenakan focus penelitian ini hanya perspektif Syi'ah maka kesimpulan hasilnya pun berupa konsep-konsep esoterik yang mendukung klaim dasar teologi Syi'ah yang berorientasi kepada aspek *Imāmah*, seperti hal wilayah, otoritas Imam sebagai hak waris dan tunggal dalam menafsirkan Al-Qur'an, kemuliaan ahlu bait dan kewajiban taat terhadap Imam. Dalam konteks studi tafsir esoterik, disertasi Novizal Wendry mengenai *Tafsir Esoterik dalam Literatur Syiah* memberikan fondasi penting untuk memahami

dinamika hermeneutik batin dalam tradisi Islam. Hanya saja, penelitian tersebut memiliki beberapa batasan yang perlu dicermati secara kritis, terutama ketika digunakan sebagai pembandingan bagi kajian terhadap tafsir Najm ad-Dīn al-Kubrā. Salah satu keterbatasannya terletak pada ruang lingkup yang terlalu terfokus pada tradisi Syiah Imamiyah sehingga menghasilkan kerangka penafsiran yang cenderung spesifik dan tidak dapat secara langsung menggambarkan ragam epistemologi batiniah dalam tasawuf Sunni. Pendekatan Wendry lebih menekankan aspek doktrinal-sistemik Syiah, yang secara teologis memiliki perangkat konseptual berbeda dengan pengalaman mistik yang menjadi fondasi penafsiran al-Kubrā. Karena itu, penelitian tersebut belum sepenuhnya menyediakan jembatan analitis untuk memahami kerangka sufistik yang bertumpu pada *dzauq*, *kasyf*, atau pengalaman visioner. Selain itu, metodologi yang digunakan Wendry cenderung deskriptif-tekstual dan belum memberikan elaborasi yang memadai mengenai dinamika psikologis maupun fenomenologis pengalaman batin yang melandasi tafsir esoterik. Pendekatan seperti ini membuat penelitian kurang menyentuh dimensi pengalaman mistik sebagai struktur kesadaran, padahal aspek tersebut sangat krusial dalam menelaah tafsir Najm al-Kubrā yang justru menempatkan pengalaman langsung (*al-wijdān*) sebagai basis epistemologis. Dengan demikian, penelitian Wendry menghasilkan pemetaan epistemik yang bermanfaat, tetapi belum memadai untuk menganalisis interaksi antara pengalaman batin, simbolisme, dan penafsiran sebagaimana diperlukan dalam penelitian ini.

Kedua, Disertasi dengan judul *Metode Tafsir Esoeklektik*, PTIQ Jakarta karya Kerwanto. Karya ini menawarkan sebuah gagasan baru tentang pendekatan sebuah tafsir yang dinamai dengan Metode Tafsir Esoeklektik yakni penggabungan sejumlah metode tafsir yang muktabar yang digunakan untuk memahami kandungan batin Al-Qur'an. Dengan metode ini sangat memungkinkan bagi mufasir untuk menyajikan penafsiran zhahir dan batin secara bersamaan. Namun, pendekatan tersebut menghadapi sejumlah kelemahan mendasar. Pertama, batasan konseptual mengenai eklektisisme tidak dijelaskan secara ketat, sehingga kriteria seleksi dan mekanisme integrasi antar-metode tidak memiliki dasar epistemologis yang memadai. Selanjutnya, penelitian Kerwanto cenderung bersifat deskriptif dan normatif tanpa analisis kritis terhadap implikasi epistemik pepaduan metode yang

berbeda dasarnya, seperti antara pendekatan bayani dan irfani. metode eklektik Kerwanto tidak mengakomodasi epistemologi irfani yang menjadi fondasi penafsiran esoterik dalam tradisi sufi. Konsep seperti *dzawq*, *kasyf*, dan *ilham* tidak menjadi bagian dari kerangka metodologinya, sehingga model eklektik tidak dapat diterapkan pada tafsir sufistik seperti *Tawīlāt al-Najmiyyah* karya Najm ad-Dīn al-Kubrā. Maka, penelitian Kerwanto memiliki keterbatasan yang signifikan dan membuka ruang bagi penelitian ini untuk menyusun pendekatan metodologis yang lebih sesuai bagi kajian tafsir esoterik.

Ketiga, penelitian yang dilakukan oleh Reflita dengan judul *Rekonstruksi Hermeneutika Irfani dalam Penafsiran Sufistik*, sebuah Disertasi reflita, mahasiswa PTIQ Jakarta tahun 2018. penelitian tersebut masih bersifat deskriptif dan belum memberikan analisis mendalam terhadap metode penafsiran mufasir tertentu, termasuk Najm ad-Dīn al-Kubrā. *Ta'wīlāt al-Najmiyyah* hanya diposisikan sebagai salah satu contoh tafsir sufistik, tanpa pembedahan khusus mengenai struktur hermeneutik, perangkat simbolik, serta pola interaksi pengalaman mistik dengan proses penafsiran yang khas. Dan Penelitian ini hadir untuk mengisi kekosongan tersebut dengan merumuskan peta metodologis *Ta'wīlāt al-Najmiyyah* secara lebih mendalam dan operasional, serta menempatkan pengalaman mistik sebagai fondasi epistemologis yang dapat dianalisis secara ilmiah dan hermeneutik.

Keempat, *Tafsir Esoterik Al-Quran menurut Thabāthabā'ī* karya Rosihon Anwar. Disertasi ini telah diterbitkan oleh Penerbit Erlangga 2010 dengan judul 'Menelusuri Ruang Batin Al-Qur'an: Belajar Tafsir Batini pada Allāmah Thabāthabā'ī. Disertasi Rosihon ini berangkat dari sebuah hipotesis bahwa tafsir esoterik yang dikembangkan oleh Thabāthabā'ī memiliki kesamaan model dengan tafsir isyari yang biasa dipergunakan oleh para sufi. Penelitian ini juga menegaskan perbedaan tafsir esoterik Thabāthabā'ī dengan kelompok batini yang biasa melakukan penakwilan ayat al Qur'an dan meninggalkan dimensi eksoterik (zhahir)-nya teks. Disertasi ini juga ingin menunjukkan pentingnya mengetahui dimensi makna esoterik Al-Quran yang selama ini kajian terhadap aspek esoterik Al-Quran (batin) dapat dikatakan relatif lebih sedikit dibandingkan dengan kajian terhadap aspek eksoterik (zhahir) Al-Quran. Padahal, menurut Rosihon, kedua aspek tersebut merupakan dua dimensi makna Al-Quran yang tidak dapat

dipisahkan. Penelitian Rosihon Anwar tersebut memberikan kontribusi penting dalam pemetaan konsep *ta'wīl* irfānī, terutama melalui penjelasan sistematis tentang hubungan antara makna lahir dan batin, epistemologi *'ilm ḥuḍūrī*, serta kerangka metafisis yang mendasari penafsiran batin dalam tradisi Syiah. Kendati demikian, penelitian tersebut masih menyisakan sejumlah kelemahan metodologis, terutama karena pendekatannya cenderung deskriptif dan kurang memberikan analisis kritis terhadap mekanisme operasional *ta'wīl* maupun problem epistemologis yang melingkupi klaim pengetahuan intuitif dalam tafsir esoterik. Dalam konteks inilah penelitian tentang metodologi tafsir esoterik Najm ad-Dīn al-Kubrā menemukan relevansinya. Berbeda dari Ṭabāṭabā'ī yang menekankan struktur rasional-intelektual pengetahuan batin, al-Kubrā mengembangkan metodologi *ta'wīl* yang berakar pada pengalaman mistik. Penelitian ini memposisikan diri sebagai pengembangan sekaligus koreksi atas kekosongan yang ditinggalkan studi Rosihon Anwar, dengan mengintegrasikan tiga kerangka teoretis—psikologi agama William James, hermeneutika filosofis Hans-Georg Gadamer, dan epistemologi tafsir sufi—untuk menjelaskan secara lebih komprehensif bagaimana pengalaman batin al-Kubrā berinteraksi dengan teks al-Qur'an dalam proses produksi makna.

Kelima, *Epistemologi tafsir sufi; studi terhadap tafsir as-Sulamī dan al-Qushayrī*, disertasi ini karya Arsyad Abrar di Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Disertasi ini mempunyai sumber utama berupa kitab *ḥaqā'iq at-Tafsīr* yang ditulis oleh Abū Abdu Rrahmān as-Sulamī, dan kitab *lathā'if at-Tafsīr* karya al-Qushayrī. Kesimpulan dari disertasi ini membuktikan bahwa tafsir al-Qur'an yang selama minim diterapkan oleh sufi memiliki dasar yang kuat dari al-Qur'an dan sunnah. Sufi memiliki epistemologi tersendiri yang legal dalam tafsir. Meskipun disertasi ini membahas epistemologi tafsir sufi al-Sulamī dan al-Qushayrī, analisisnya lebih menekankan aspek doktrin dan rasional ketimbang pengalaman mistik konkret (misalnya pengalaman kasyf, tajallī, atau riḍā). Hal ini membuat pemetaan epistemologi sufi cenderung dangkal dari sisi transformasi rohani dan simbolis batin. Berbeda dari model penafsiran al-Sulamī dan al-Qushayrī yang lebih normatif, al-Kubrā menawarkan kerangka hermeneutik yang berakar pada pengalaman mistik.

Keenam, buku berjudul *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam*, karya Gerhard Bowering yang menelaah pemikiran mistik teolog dan sufi awal Sahl al-Tustarī (w. 896 M). Buku ini menyoroti dasar-dasar ontologi dan kosmologi dalam mistisisme Islam klasik serta kontribusi Tustarī dalam membentuk tradisi tafsir esoteris. dengan fokus pada bagaimana pengalaman spiritual dan visi mistiknya membentuk cara pandang ontologis, kosmologis, serta hermeneutik terhadap teks wahyu. Böwering menempatkan Tustarī bukan sekadar sebagai figur asketik awal, melainkan sebagai salah satu perintis penting dalam pembentukan tradisi tafsir esoterik dalam Islam klasik. Secara metodologis, Böwering menggunakan pendekatan filologis-historis yang ketat untuk merekonstruksi struktur pemikiran Tustarī sebagaimana tercermin dalam *Tafsīr al-Tustarī*. Ia menunjukkan bahwa tafsir esoterik Tustarī dibangun di atas kerangka ontologis yang memandang realitas sebagai manifestasi berlapis dari kehendak dan cahaya Ilahi, serta kosmologi spiritual yang menempatkan hati (*qalb*) sebagai locus utama penyingkapan makna wahyu. Dalam kerangka ini, Al-Qur'an dipahami tidak hanya sebagai teks normatif, tetapi juga sebagai medan penyingkapan makna batin yang berhubungan langsung dengan transformasi spiritual penafsir. Namun demikian, meskipun sangat kuat dalam aspek historiografi dan analisis hermeneutik, kajian Böwering belum secara eksplisit merumuskan kerangka epistemologis tafsir esoterik, terutama terkait kriteria validitas pengetahuan batin dan batas-batas otoritas penafsir. Celah inilah yang membuka ruang bagi penelitian lanjutan untuk mengembangkan analisis epistemologi tafsir esoterik secara lebih sistematis, khususnya dalam konteks pemikiran mufasir sufi periode berikutnya seperti Najm ad-Dīn al-Kubrā.

Kebaruan penelitian ini terletak pada fokusnya yang bukan sekadar mengkaji kandungan tematik atau makna-makna isyārī dalam *Ta'wīlāt al-Najmiyyah*, melainkan pada upaya sistematis untuk merekonstruksi **metodologi tafsir esoterik Najm ad-Dīn al-Kubrā**. Penelitian-penelitian terdahulu cenderung berhenti pada deskripsi makna batin ayat, sementara studi ini menganalisis perangkat epistemik, struktur hermeneutik, dan logika interpretatif yang membentuk proses penafsiran al-Kubrā. Melalui integrasi teori psikologi pengalaman mistik William James, hermeneutika filosofis Hans-Georg Gadamer,

serta epistemologi tafsir sufi, penelitian ini menawarkan kerangka metodologis komprehensif yang menjelaskan mekanisme kerja *dzawq*, *kasyf*, dan simbolisme cahaya dalam pembentukan makna. Dengan demikian, originalitas penelitian ini terletak pada pendekatannya yang berorientasi metodologi, bukan tematik, sehingga mampu menghadirkan pemahaman baru tentang cara kerja tafsir esoterik dalam tradisi Kubrawiyyah secara konseptual dan ilmiah.

Selain disertasi-disertasi yang telah disebutkan sebelumnya, terdapat pula sejumlah artikel jurnal ilmiah yang secara khusus membahas Najm ad-Dīn al-Kubrā, baik dari aspek pemikiran tasawuf, corak tafsir, maupun ajaran spiritual yang dikembangkannya. Kajian-kajian tersebut memberikan kontribusi penting dalam memperkaya pemahaman terhadap posisi al-Kubrā dalam sejarah intelektual Islam, namun umumnya masih bersifat tematik-deskriptif atau historis. Oleh karena itu, ulasan terhadap artikel-artikel jurnal ini disertakan untuk memetakan kecenderungan penelitian yang telah ada, sekaligus menegaskan posisi dan kontribusi penelitian disertasi ini dalam mengembangkan analisis epistemologis terhadap tafsir esoterik al-Kubrā.

Pertama, *Membangun Epistemologi Tafsir Sufi: Intervensi Psikologi Mufasir*.¹⁰⁷ Penulisan artikel ini dilatarbelakangi oleh sebuah pandangan epistemologis bahwa tafsir sufi dapat didekati dengan pendekatan ilmu psikologi. Kecenderungan, faktor kejiwaan, emosi spiritual seorang sufi dan latar belakang pemikirannya mempengaruhi penafsiran tafsir sufi

Kedua, *Karakteristik Tafsir Sufi (Telaah atas Metodologi Al-Quran Sufi)*.¹⁰⁸ Artikel menjelaskan kecenderungan-kecenderungan dari mufasir yang akan mempengaruhi corak tafsir sufi. Penulis artikel ini membagi tafsir sufi berdasarkan coraknya menjadi dua jenis, tafsir sufi nazhari dan tafsir sufi isyari. Pembagian semacam ini mengikuti kategorisasi adz-Dzahabī. Hal itulah yang menginspirasi

¹⁰⁷ Habibi Al Amin, 'Membangun Epistemologi Tafsir Sufi: Intervensi Psikologi Mufasir' dalam <https://www.researchgate.net/publication/307899595>. Diakses pada tanggal 12 Februari 2023; lihat juga: Habibi Al Amin, 'Membangun Epistemologi Tafsir Sufi: Intervensi Psikologi Mufasir' dalam An-Nuha Vol. 2, No. 2, Desember 2015, 141- 167

¹⁰⁸ Asep Nurdin, *Karakteristik Tafsir Sufi (Telaah atas Metodologi al-Quran Sufi)*, Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Quran dan Hadis, Vol. 3, No. 2, Januari 2003: 147-159.

penulis untuk meneliti lebih lanjut kitab tafsir sufi dalam sisi epistemologi serta aspek validitasnya.

Ketiga, *Metode Sufistik dalam Penafsiran Al-Quran*.¹⁰⁹ Artikel ini menjelaskan corak tafsir sufi yang tidak bisa dilepaskan dari epistemologi yang digunakan oleh para sufi. Artikel ini tidak banyak memberikan wawasan baru. Terkesan bahwa penulis artikel ini sangat terikat dan terpengaruh pemikiran adz-Dzahabī. Keempat, *Tafsir Sufistik dalam Tradisi Penafsiran Al-Quran (Sejarah Perkembangan dan Konstruksi Hermeneutis)*.¹¹⁰ Artikel ini mengulas secara singkat beberapa varian tafsir sufi, periodisasi tafsir sufi dan landasan tafsir sufi. Ia membagi varian tafsir sufi menjadi dua; tafsir sufi nazhari dan tafsir sufi isyari. Gerakan tafsir sufi mulai berkembang sejak abad ke-4 H. Dan, beberapa konstruksi yang menjadi landasan tafsir sufi diantaranya: dualisme makna Al-Quran (eksoterik dan esoterik), konsep muhkam dan mutasyābih, dan relasi antara pengetahuan dengan praktik spiritual.

Kelima, artikel yang berjudul *Issues of Spiritual and Moral Perfection in Najmuddin Kubra's Teachings* karya Sarvar Saidov¹¹¹ mengkaji secara sistematis ajaran tasawuf Najmuddin Kubra dengan bertumpu pada risalah *Uṣūl al-‘Asharah*. Artikel ini menempatkan sepuluh prinsip Kubrawiyyah, mulai dari tobat (*tawbat*) hingga *ridā*, sebagai kerangka metodologis pembinaan spiritual dan moral yang terstruktur, bertahap, dan saling berkaitan. Saidov menegaskan bahwa prinsip-prinsip tersebut tidak disusun secara acak, melainkan membentuk satu sistem pendidikan ruhani yang bertujuan mentransformasikan subjek spiritual melalui disiplin nafs, zikir intensif, muraqabah, dan penyerahan total kepada kehendak Ilahi. Dengan menekankan konsep *al-mawt al-irādī* (kematian ego secara sukarela), artikel ini menunjukkan bahwa pengetahuan spiritual dalam tradisi Najmuddin Kubra hanya dapat dicapai setelah subjek mengalami peluruhan kehendak diri dan keterikatan duniawi. Lebih lanjut, Saidov menggarisbawahi klasifikasi tiga jalan

¹⁰⁹ Azwarfajri, 'Metode Sufistik dalam Penafsiran al-Quran' dalam al-Mu'ashirah', Vol. 9, No. 2, Juli 2012, 143-151

¹¹⁰ Asep Nahrul Musadad, 'Tafsir Sufistik dalam Tradisi Penafsiran Al-Quran (Sejarah Perkembangan dan Konstruksi Hermeneutis)' dalam Farabi, Vol. 12, No. 1, Juni 2015, 106- 123

¹¹¹ Sarvar Saidov, "Issues of Spiritual and Moral Perfection in Najmuddin Kubra's Teachings," *Western European Journal of Historical Events and Social Science* 3, no. 8 (August 2025): 32–36, ISSN 2942-1926.

menuju Tuhan, *ṭarīq al-akhyār*, *ṭarīq al-abrār*, dan *ṭarīq al-shuṭṭār*, seraya menegaskan keutamaan jalan cinta dan tarikan Ilahi (*jazb*) sebagai jalur tercepat menuju kedekatan dengan Tuhan. Meskipun artikel ini berhasil memaparkan fondasi etis dan praksis tasawuf Kubrawiyyah secara komprehensif, kajiannya masih bersifat normatif-deskriptif dan belum mengelaborasi implikasi epistemologis prinsip-prinsip tersebut dalam konteks penafsiran al-Qur'an, khususnya bagaimana disiplin spiritual dan pengalaman batin berfungsi sebagai dasar legitimasi tafsir isyārī. Oleh karena itu, penelitian ini relevan sebagai pijakan awal kajian terdahulu, namun sekaligus membuka ruang bagi penelitian lanjutan yang secara khusus menelaah epistemologi tafsir esoterik Najmuddin Kubra.

Keenam, Artikel berbahasa Persia berjudul *Pazhūheshī dar ārā'-ye 'irfānī wa sulūkī-ye ma'navī-ye Shaykh Najm al-Dīn Kubrā*, karya Ibrāhīm Bāwfāy Dalīvand,¹¹² mengkaji secara historis dan analitis pemikiran tasawuf Najm ad-Dīn al-Kubrā dengan menempatkannya dalam konteks sosial-intelektual Khurāsān dan Khwārizm abad ke-6–7 H. Kajian ini menegaskan bahwa tasawuf al-Kubrā merepresentasikan sintesis antara ortodoksi Sunni, disiplin syariat, dan pengalaman mistik (*'irfānī*), sehingga menolak anggapan bahwa ajarannya bersifat antinomian atau terlepas dari kerangka normatif Islam. Penulis menunjukkan bahwa sulūk dalam tradisi Kubrawiyyah tidak dipahami semata sebagai latihan etis, melainkan sebagai proses epistemologis yang memungkinkan transformasi eksistensial subjek menuju *ma'rifah* melalui *tazkiyat al-nafs*, zikir berkesinambungan, khalwat, dan keterbukaan batin terhadap limpahan cahaya Ilahi. Artikel ini juga menyoroti sentralitas simbol cahaya dan warna sebagai bahasa pengalaman mistik yang merepresentasikan tahapan kesadaran spiritual, serta menekankan pentingnya relasi hierarkis antara mursyid dan sālik sebagai mekanisme validasi pengetahuan batin. Kendati demikian, kajian ini masih bersifat deskriptif-historis dan belum mengelaborasi secara metodologis implikasi pengalaman mistik tersebut dalam praktik penafsiran al-Qur'an, khususnya bagaimana kashf dan simbolisme batin berfungsi sebagai dasar epistemologis tafsir isyārī. Dengan demikian, artikel ini

¹¹² Ibrāhīm Bāwfāy Dalīvand, "Pazhūheshī dar Ārā'-ye 'Irfānī wa Sulūk-e Ma'navī-ye Shaykh Najm al-Dīn Kubrā," *Faṣlnāmeḥ-ye Takhassosī-ye 'Irfān-e Eslāmī* 6, no. 23 (Spring 2012): 115–144.

relevan sebagai pijakan kajian terdahulu tentang tasawuf Kubrawiyyah, sekaligus membuka ruang bagi penelitian lanjutan yang memfokuskan diri pada epistemologi tafsir esoterik Najm ad-Dīn al-Kubrā.

Ketujuh, artikel berjudul *Life and Scientific Heritage of Sheikh Najmuddin Kubro karya Toshboyev Azamjon Yusupjonovich dan Gaybullayev Saidahmadkhon Samatkhonovich*,¹¹³ mengkaji secara historis dan komparatif kehidupan serta warisan keilmuan Najm ad-Dīn al-Kubrā sebagai pendiri tarekat Kubrawiyyah. Artikel ini menempatkan Najm ad-Dīn al-Kubrā sebagai figur sentral dalam perkembangan tasawuf di wilayah Khwārazm pada abad ke-12 M, dengan menekankan latar belakang intelektualnya yang kuat dalam bidang hadis, fikih, dan kalam sebelum secara intens menempuh jalan tasawuf. Penulis menunjukkan bahwa sintesis antara disiplin syariat dan praktik sulūk merupakan ciri khas ajaran Kubrawiyyah, yang kemudian dilembagakan melalui konsep *Uṣūl al-‘Asharah* sebagai kerangka metodologis pembinaan spiritual murid. Lebih jauh, kajian ini menegaskan peran strategis murid-murid Najm ad-Dīn al-Kubrā dalam mentransmisikan dan mengembangkan ajaran Kubrawiyyah, tidak hanya dalam ranah spiritual, tetapi juga dalam konteks sosial dan politik Asia Tengah, termasuk proses Islamisasi pada masa awal kekuasaan Mongol. Meskipun artikel ini memberikan kontribusi penting dalam pemetaan biografis, jaringan intelektual, dan konteks historis pemikiran Najm ad-Dīn al-Kubrā, pendekatannya masih bersifat deskriptif-historis dan belum mengelaborasi secara mendalam dimensi epistemologis karya-karya sufistiknya, khususnya terkait mekanisme perolehan pengetahuan batin dan implikasinya terhadap tafsir esoterik al-Qur’an.

Kedelapan, Paul Ballanfat, dalam artikelnya *Reality and Image in the Tafsīr of Kubrā and Rāzī*,¹¹⁴ mengkaji secara mendalam problem relasi antara realitas (ḥaqīqah), citra atau bentuk (ṣūrah), dan visi spiritual dalam tafsir sufistik yang secara tradisional dinisbatkan kepada Najm ad-Dīn al-Kubrā. Melalui analisis tekstual-filosofis yang cermat, Ballanfat menunjukkan bahwa tafsir tersebut

¹¹³ Toshboyev Azamjon Yusupjonovich and Gaybullayev Saidahmadkhon Samatkhonovich, “*Life and Scientific Heritage of Sheikh Najm al-Dīn al-Kubrā*,” *European Journal of Agricultural and Rural Education* 4, no. 6 (June 2023): 17–19.

¹¹⁴ Paul Ballanfat, “*Reality and Image in the Tafsīr of Kubrā and Rāzī*,” *Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society* 35 (2004).

dibangun di atas oposisi konseptual antara cahaya dan bayangan, makna dan bentuk, serta eksistensi metaforis dan eksistensi hakiki. Artikel ini menegaskan bahwa bagi al-Kubrā, pengalaman visi (*ru'yā*, *mushāhadah*) bukan sekadar fenomena psikologis, melainkan modus epistemik yang menentukan proses penyingkapan makna al-Qur'an, di mana citra dan bentuk tidak ditolak, tetapi dipahami sebagai medium simbolik yang mengantar subjek spiritual menuju realitas ilahiah. Meskipun kajian ini sangat kaya secara fenomenologis dan ontologis, pendekatan Ballanfat belum secara eksplisit merumuskan kerangka epistemologi tafsir esoterik sebagai sistem pengetahuan yang utuh, sehingga menyisakan ruang bagi penelitian lanjutan yang mengkaji mekanisme legitimasi makna batin, status kasyf, dan relasi antara pengalaman mistik dan otoritas penafsiran al-Qur'an dalam tradisi Kubrawiyyah.

Kesembilan, artikel berjudul *Sufi Qur'ān Commentaries, Genealogy and Originality: Universal Mercy as a Case Study* karya Pieter Coppens,¹¹⁵ menelaah secara metodologis karakter tafsir sufi dengan menyoroti ketegangan antara klaim orisinalitas berbasis pengalaman spiritual dan sifat genealogis genre tafsir. Melalui studi kasus gagasan rahmat universal Ibn 'Arabī, Coppens menunjukkan bahwa tafsir sufi, meskipun berlandaskan konsep ishārī dan pengalaman batin, pada praktiknya tetap konservatif dan sangat bergantung pada tradisi tafsir sebelumnya. Analisis terhadap karya al-Sulamī, al-Qushayrī, al-Qāshānī, al-Burṣawī, dan Ibn 'Ajība memperlihatkan bahwa ide-ide metafisik Ibn 'Arabī tidak secara luas diadopsi dalam tafsir sufi. Temuan ini menegaskan bahwa pengalaman kasyf tidak secara otomatis menghasilkan orisinalitas hermeneutik, sehingga membuka ruang kajian epistemologis atas legitimasi tafsir esoterik, termasuk dalam tradisi Najm ad-Dīn al-Kubrā. Dalam konteks penelitian ini, artikel Coppens berfungsi sebagai pijakan teoretis untuk menelaah secara lebih spesifik bagaimana tafsir esoterik, termasuk yang dinisbatkan kepada Najm ad-Dīn al-Kubrā, membangun otoritas epistemiknya di tengah ketegangan antara pengalaman spiritual personal dan kontinuitas tradisi penafsiran al-Qur'an.

¹¹⁵ Pieter Coppens, "Sufi Qur'ān Commentaries, Genealogy and Originality: Universal Mercy as a Case Study," *Journal of Sufi Studies* 7, nos. 1–2 (2018): 102–124

Berdasarkan beberapa penelitian dan kajian yang disebutkan diatas, terkait tentang tafsir ta'wīlāt an-Najmiyyāh, membuktikan bahwa penelitian yang dilakukan oleh penulis berbeda dengan penelitian yang sudah ada, karena penelitian ini untuk menemukan teori-teori Najmuddīn al-Kubrā dalam bidang ilmu pengetahuan seperti teori mengenai *kasyaf*, dibidang tasfīr seperti teori tentang kompromi tafsir zahir dan bathin, dibidang Psiko-sufistik seperti metode penyucian jiwa, dan lain sebagainya. Dan secara langsung juga komprehensif akan menekankan eksplorasi penafsiran Najmuddīn al-Kubrā dengan pendekatan esoterik khususnya dalam kitab *tawīlāt an-Majmiyyāh*.

G. Sitematika Penulisan Penelitian

Agar dapat difahami secara mudah dan tersitematis, maka bahasan-bahasan dalam penulisan ini akan dibagi menjadi satu bab pendahuluan, tiga bab pembahasan, dan satu bab penutup. Adapun gambaran dari masing-masing bab tersebut adalah sebagai berikut :

Bab pertama merupakan pendahuluan, memberikan gambaran umum mengenai persoalan yang akan diteliti. Gambaran umum ini meliputi latar belakang masalah yang kemudian dipertegas dengan rumusan masalah, tujuan penelitian, tinjauan pustaka, kerangka pemikiran, metode dan langkah-langkah penelitian serta sitematika pembahasan.

Bab kedua, akan menjelaskan tentang diskursus tafsir esoterik. Yang meliputi kajian asal-usul dan perkembangan kaum sufi, yang dimulai pada abad ke dua hingga abad ke lima hijriah. Lalu dilanjutkan dengan pembahasan seputar tafsir esoterik, definisinya, periodeisasi perkembangannya, serta epistemologi esoterik dan model-model tafsir esoterik. Pada bab ini akan dikemukakan bantahan mengenai temuan yang mengatakan bahwa tafsir sufi tidak memiliki aspek rasionalnya dalam tafsir al-Qur'an.

Bab ketiga, membahas metodologi penelitian.

Bab keempat, menjelaskan potret keagamaan Najmuddīn al-Kubrā sebagai objek paling vital dalam disertasi ini. Oleh sebab itu, pada bab ini dijelaskan tentang biografi Najmuddīn al-Kubrā, yang meliputi latar belakang kehidupan keluarga, riwayat pendidikan, karya tulisnya, kondisi sosio-kultural masyarakat sekitar. Hal

ini, sangat urgent dibahas dan diuraikan untuk memberikan informasi terkait corak tasawuf yang difahami oleh Najmuddīn al-Kubrā. Pada bab ini akan membahas pula tentang epistemologi tafsir esoterik Najmuddīn al-Kubrā, metodologi tafsir dalam kitab *at-Ta'wīlāt an-Najmiyyāh*, dimensi esoteriknya, terutama pemikirannya tentang tasawuf dan tafsir.

Bab Kelima, pembahasan mengenai aplikasi dan relevansi dimensi tafsir esoterik penafsiran Najmuddīn al-Kubrā terhadap al-Qur'an. Pembahasan ini mencakup pembahasan mengenai tafsir esoterik Najmuddīn al-Kubra tentang teologi, Syari'ah, Thoriqah, serta konsep *tazkiyatun nafs* dengan *Maqāmāt* dan *Ahwāl* untuk membangun peradaban manusia, serta kaitannya dengan masyarakat global-modern saat ini.

Bab Keenam, berisi tentang penutup dari penelitian disertasi ini yang terdiri dari kesimpulan dan hasil temuan serta saran dan rekomendasi untuk penelitian selanjutnya.

