

## KLASIFIKASI AẒ-ẒAHABĪ ATAS POSISI KITAB ‘ARĀ’IS AL-BAYĀN FĪ ḤAQĀ’IḤ AL-QUR’ĀN KARYA RUZBIHAN BAQLĪ ASY-SYĪRĀZĪ

### Sebuah Kajian Kritis

*AẒ-Ẓahabī’s Classification on the Position of the ‘Arā’is al-Bayān fī Ḥaqā’iḤ al-Qur’ān by Ruzbihan Baqlī asy-Syīrāzī: A Critical Study*

تقسيمات الذهبي على مراتب كتاب ”عرائس البيان في حقائق القرآن“ تأليف روزبهان البقلي  
الشيرازي: دراسة نقدية

**Saiful**

Dayah Ruhul Islam Anak Bangsa

Jl. Daud Beureuh No. 128 Jambo Tapee Beurawee, Banda Aceh 23124, Aceh,  
Indonesia

[saifulelmishry@gmail.com](mailto:saifulelmishry@gmail.com)

### Abstrak

Tulisan ini mengkaji efektivitas konsep klasifikasi tafsir sufi aẒ-Ẓahabī dengan menelusuri fakta-fakta yang terdapat dalam ‘*Arā’is al-Bayān*. Dengan pendekatan historis-filosofis dihasilkan beberapa kesimpulan. *Pertama*, penafsiran asy-Syīrāzī mempunyai relasi yang dekat dengan pemikiran-pemikiran tasawuf *falsafi*. Dengan demikian, kitab tersebut tidak tepat disebut sebagai *isyārī*. *Kedua*, kitab tersebut juga tidak bisa dikatakan *nazarī*, karena mempunyai hubungan yang erat dengan tasawuf *sunnī* al-Qusyairī dan at-Tustarī. *Ketiga*, konsep klasifikasi tafsir sufi aẒ-Ẓahabī tidak efektif karena tidak mengakomodasi analisis konteks historis asy-Syīrāzī dan kaitannya dengan sejarah pasang-surut tasawuf dan tafsir sufi. *Keempat*, posisi kitab ‘*Arā’is al-Bayān* dan asy-Syīrāzī dalam sejarah perkembangan tasawuf ialah setelah terjadi konsolidasi antara tasawuf *falsafi* dan tasawuf *sunnī*, terutama dengan kedatangan al-Gazālī. Karena itu, kitab tersebut di samping penafsirannya berhubungan dengan tasawuf *falsafi*-teoretis juga berkaitan dengan tasawuf *sunnī*-‘*amalī*.

### Kata Kunci

*aẒ-Ẓahabī, asy-Syīrāzī, ‘Arā’is al-Bayān, tafsir sufi.*

### Abstract

*Muhammad Husain az-Zahabī classifies Sufi interpretations into two categories, nazarī and isyārī. Further, az-Zahabī makes a list of the Sufi isyārī books which includes the commentary 'Arā'is al-Bayān fi Ḥaqā'iq al-Qur'ān by Ruzbihan Baqlī asy-Syirāzī. However, if it is closely examined, the book is not accompanied by zāhir (outward) interpretation. Using historic-philosophical approach, this paper gets several conclusions. Firstly, the interpretation of asy-Syirāzī has a close relation to the philosophical ideas of Sufism, so the book is not appropriate to be called isyārī. Secondly, the book cannot be called nazarī either, because it has a close relationship with Sunnite Sufis such as that of al-Qusyairī and at-Tustarī. Thirdly, the concept of Sufistic interpretation of az-Zahabī is ineffective because it does not accommodate the analysis of up and down of historical context of asy-Syirāzī and its relation to the history of Sufism and Sufistic interpretation of the Qur'an. Fourthly, the position of the book Arā'is al-Bayān and asy-Syirāzī in the historical development of Sufism is that after consolidation between philosophical sufism and Sunnite sufism, especially with the arrival of al-Ghazālī. Therefore, in addition to its interpretation which is related theoretically to philosophical Sufism, the book is also related to practical Sufism of the Sunnite.*

### Keywords

*Az-Zahabī, asy-Syirāzī, 'Arā'is al-Bayān, Sufistic interpretation.*

### ملخص

لقد قسم محمد الحسين الذهبي التفسير الصوفي إلى قسمين؛ التفسير النظري والتفسير الإشاري. وبالتالي، سرد الذهبي قائمة كتب التفسير الإشاري التي في ضمنها كتاب عرائس البيان في حقائق القرآن لمؤلفه روزبهان البقلي الشيرازي. وإذا أمعنا نظرنا في ذلك الكتاب، فإننا لم نجد فيه التفسير على ظاهر النص. وأنتج هذا البحث نتائج، عن طريق استخدام منهج التحليل التاريخي الفلسفي. منها؛ أولاً إن تفسير الشيرازي له علاقة مرموقة مع أفكار التصوف الفلسفي. لذا، لم يكن صواباً إطلاقه ضمن كتب التفسير الإشاري. ثانياً لا يصح إطلاقه أيضاً ضمن كتب التفسير النظري، إذ لديه علاقة متينة مع صوفية أهل السنة، وعلى مقدمتهم القشيري والتستري. ثالثاً تقسيمات الذهبي لنوعي التفسير الصوفي غير فعالة، لأنه لا يستطيع أن يستدرك تحليل الحالية التاريخية للشيرازي وعلاقته بتاريخ تقدم التصوف والتفسير الصوفي وتأخرهما. رابعاً إن مراتب كتاب عرائس البيان في حقائق القرآن ومؤلفه الشيرازي، بالنسبة لتاريخ نشأة التصوف، إنه يأتي بعد مراحل الغزالي. وهي مرحلة صوفية يتقابل فيها التصوف الفلسفي والتصوف الصوفي. لذا، فالكتاب بالإضافة إلى أنه من نوع كتاب التفسير الصوفي الفلسفي النظري، إلا أنه يتعلق أيضاً بالتصوف العملي لأهل السنة والجماعة.

### كلمات مفتاحية

الذهبي، التفسير الصوفي، الشيرازي، عرائس البيان.

## Pendahuluan

Menurut Muḥammad Ḥusain *az-Zahabī*, tafsir *ṣūfī isyārī* merupakan penakwilan ayat-ayat Al-Qur'an terhadap isyarat-isyarat tersembunyi yang hanya mampu dilakukan oleh *arbāb as-sulūk*. Isyarat-isyarat tersebut berlainan dengan makna zahir ayat, tetapi dimungkinkan juga untuk mengompromikan (*at-taṭbīq*) antara keduanya (*az-Zahabī*, t.th.: 261). Definisi ini secara umum sama dengan definisi yang ditawarkan oleh *az-Zarqānī*.<sup>1</sup>

Lebih lanjut, *az-Zahabī* menguraikan perbedaan tafsir *isyārī* dengan tafsir *naẓarī*. *Pertama*, tafsir *ṣūfī naẓarī* dibangun berdasarkan gagasan-gagasan ilmiah yang terbersit di benak para sufi terlebih dahulu, baru kemudian dicocokkan dengan ayat-ayat Al-Qur'an. Sementara, tafsir *isyārī* tidak dikonsentrasikan pada gagasan-gagasan ilmiah (teoretis), tetapi memfokuskan pada latihan-latihan ruhani yang hanya mampu dilakukan oleh para sufi, hingga sampai ke derajat yang mengantarkan mereka pada terbukanya tabir *'ibārāt* isyarat-isyarat, kemudian memenuhi hati mereka dengan rahasia-rahasia gaib yang dikandung oleh ayat-ayat Al-Qur'an. *Kedua*, dalam tafsir *ṣūfī naẓarī*, para mufasir memandang bahwa makna ayat-ayat Al-Qur'an hanya terdiri dari makna *bāṭiniyyah* dan bukan makna zahir. Sementara itu, dalam tafsir *ṣūfī isyārī* para mufasir melihat bahwa ayat-ayat Al-Qur'an di samping mengandung isyarat-isyarat yang hanya dapat dipahami oleh para sufi juga mengandung makna zahir. Bahkan, seorang mufasir harus menjelaskan dengan makna zahir terlebih dahulu sebelum makna batin (*az-Zahabī*, t.th.: 261).

Dalam bahasa yang lebih sederhana, perbedaan yang pertama bertumpu pada titik tolak dan tujuan penafsiran secara aksiologis, sedangkan yang kedua ditinjau dari perspektif atau asumsi para sufi sebelum dan setelah penafsiran. Penafsiran *naẓarī* bertolak dari gagasan teoretis yang bertujuan untuk membakukan dan mempromosikan teori-teori sufistik, sedangkan penafsiran *isyārī* tidak didasarkan pada teori sufistik apa pun dan tidak bertujuan untuk mempromosikan teori sufistik tertentu melainkan murni berangkat dari isyarat-isyarat batin yang didapatkan oleh sufi dengan pengalaman langsung dan dijelaskan murni untuk *riyāḍah-riyāḍah* ruhani. Seorang mufasir sufi *naẓarī* menganggap bahwa Al-Qur'an hanya mengandung makna batin, sedangkan mufasir sufi *isyārī* menganggap Al-Qur'an mengandung makna batin/*isyārī* dan makna zahir. Hanya saja, tidak semua dari mereka menyertakan penafsiran zahir dalam setiap penafsiran

<sup>1</sup> Perbedaannya hanya terletak pada redaksi ungkapannya, tetapi secara umum maksudnya sama. Menurut *az-Zarqānī*, *at-Tafsīr al-Isyārī* adalah menakwilkan Al-Qur'an dengan makna selain zahir, yaitu isyarat-isyarat tersembunyi yang hanya bisa menjadi jelas bagi *arbāb as-sulūk* dan dimungkinkan untuk mengompromikan (*al-jam'u*) antara isyarat-isyarat tersebut dengan makna zahir (*az-Zarqānī* 1995: 67).

batin/*isyārī*, bahkan ada yang tidak sama sekali.

Perbedaan antara tafsir *isyārī* dan tafsir *nazarī* yang terakhir tersebut kemudian memunculkan pertanyaan; bagaimana caranya mengetahui pandangan/perspektif mufasir—dalam konteks ini pengakuan mereka terhadap eksistensi dua makna dari setiap ayat-ayat Al-Qur’an—jika tidak disebutkan secara eksplisit dalam kitab tafsirnya? Apakah setiap sufi yang hanya menjelaskan dengan makna batin sudah bisa dianggap tidak mengakui eksistensi makna zahir, kemudian kita menyebut kitab-kitab tafsirnya sebagai kitab tafsir *nazarī*? Bagaimana pula dengan sufi yang menafsirkan Al-Qur’an murni dengan makna batin tetapi mengakui adanya makna zahir? Apakah cukup hanya sebatas pengakuan tanpa disertai dengan penafsiran?

Munculnya pertanyaan-pertanyaan tersebut disebabkan oleh adanya ketimpangan antara teori tafsir *ṣūfī isyārī* dengan fakta yang ada dalam salah satu contoh kitab tafsir sufi, yaitu kitab *‘Arā’is al-Bayān fi Haqā’iq al-Qur’an* karya Ruzbihan Baqlī asy-Syīrāzī (w. 606 H/ 1209 M). Asy-Syīrāzī mengakui secara eksplisit adanya makna zahir (asy-Syīrāzī 1971: 12), seperti juga yang dikonfirmasi oleh az-Ẓahabī. Akan tetapi, asy-Syīrāzī, sejauh penelusuran sementara, tidak pernah menyebutkan makna zahir dalam setiap penafsirannya.

Kitab tafsir sufi seperti ini sah-sah saja dimasukkan dalam kategori *isyārī* kalau diukur dengan teori az-Ẓahabī, tetapi tampaknya tidak persis jika dilihat dari perspektif az-Zarqānī. Menurut az-Zarqānī, seorang mufasir *isyārī* harus menjelaskan/menafsirkan dengan makna zahir terlebih dahulu. Ia mengibaratkan seorang sufi yang memahami rahasia-rahasia (*asrār*) Al-Qur’an tetapi tidak menentukan makna zahir seperti orang yang mengakui tahu langit-langit sebuah rumah tanpa memasuki pintunya terlebih dahulu (az-Zarqānī 1995: 67). Ini tampaknya yang menjadi alasan az-Zarqānī tidak menganggap *‘Arā’is al-Bayān* sebagai kategori *isyārī* atau setidaknya tidak memasukkannya ke dalam “daftar kitab tafsir sufi *isyārī* yang paling penting”.<sup>2</sup>

Az-Ẓahabī di satu sisi mengapresiasi asy-Syīrāzī karena mengakui eksistensi makna zahir dan menganggap apa yang ia tafsirkan tidak lain adalah “sesuatu yang terlintas di pikirannya dari hakikat-hakikat Al-Qur’an dan isyarat-isyarat yang terbersit di benaknya dari sang *Rahmān*”. Akan tetapi, di sisi lain ia mengkritisi asy-Syīrāzī lewat ungkapannya, “*Saya meminta tolong dari Allah terhadap maksudnya dan kesesuaian dengan sunnah Rasul-Nya*” (az-Ẓahabī, t.th.: 289). Menurut az-Ẓahabī, asy-Syīrāzī hen-

<sup>2</sup> Ketika menjelaskan kitab-kitab tafsir *isyārī* yang paling penting, az-Zarqānī hanya menyebutkan empat, yakni tafsir an-Naisabūri, tafsir al-Alūsī, tafsir at-Tustarī, dan tafsir Ibn ‘Arabī (az-Zarqānī 1995: 69).

dak mengatakan bahwa semua yang di'*Arā'is al-Bayān* adalah "penafsiran terhadap Al-Qur'an dan penjelasan terhadap maksud/petunjuknya". Hal ini tidak disetujui oleh az-Žahabī, karena, menurutnya, apa yang ada dalam '*Arā'is al-Bayān* adalah makna-makna aneh/asing (*al-ma'āni al-garibah*) yang tidak mungkin masuk ke dalam apa yang dimaksudkan oleh lafal Al-Qur'an (*madlūl al-lafẓ al-qur'ānī*). Selain itu, menurutnya tidak logis kalau maksud atau petunjuk Allah hanya bisa dipahami dan menjadi *khiṭāb* bagi pribadi-pribadi tertentu (az-Žahabī, t.th.: 289).

Tulisan ini bermaksud untuk menguji ulang konsep klasifikasi tafsir sufi az-Žahabī dan pandangannya terhadap kitab '*Arā'is al-Bayān fi Ḥaqā'iq al-Qur'ān*. Secara lebih spesifik, tulisan ini hendak menelusuri kecenderungan penafsiran kitab '*Arā'is al-Bayān* dan posisinya sebagai sebuah produk tafsir *ṣūfi isyārī* atau *nazarī*. Bagaimana konsep tafsir sufi menurut az-Žahabī? Bagaimana pandangan az-Žahabī terhadap kitab tafsir karya asy-Syīrāzī? Bagaimana kesesuaian pandangan az-Žahabī tersebut dengan fakta-fakta yang terdapat dalam kitab tafsir tersebut?

Pendekatan yang digunakan dalam tulisan ini ialah historis-filosofis. Pendekatan ini dimaksudkan untuk mengungkap dan menelusuri latar belakang sosial, budaya, politik yang melingkupi kehidupan asy-Syīrāzī. Selain itu, penelitian ini juga meneliti dan mengkaji proses epistemologi kitab tersebut dan keterpengaruhannya terhadap unsur-unsur lain. Dengan pendekatan ini, diharapkan mampu mengurai landasan dan konstruksi pemikiran sufistik asy-Syīrāzī dalam kitabnya (Bakker dan Zubair 1990: 61).

### Klasifikasi Tafsir Sufi az-Žahabī

Tafsir sufi merupakan corak penafsiran Al-Qur'an yang beraliran tasawuf (Usman 2009: 288). Ia lahir setelah seorang mufasir berinteraksi dengan Al-Qur'an kemudian menafsirkannya dengan menggunakan ilmu tasawuf, baik tasawuf teoretis maupun praktis (Baraja 2009: 53). Sementara itu, menurut al-Qusyairī dalam *Laṭā'if al-Isyārāt*, seperti yang dikutip oleh Abdul Mustaqim (2012: 125), "tafsir sufi adalah menafsirkan Al-Qur'an berdasarkan metode para sufi yang ahli dalam ibadah dan telah mencapai *ahwāl* (pengalaman spiritual, karena kesungguhan mereka dalam beribadah)". Dalam kajian Al-Qur'an Orientalis, tafsir sufi dikenal dengan istilah *Mystical Exegesis* seperti yang disebut di *Encyclopaedia of the Qur'an* (Gilliot 2002: 118).

Para ulama berbeda-beda dalam mengklasifikasikan tafsir sufi. Sebagian mengatakan tafsir sufi adalah sama dengan tafsir *isyārī* (Hamdan 2013: 31)<sup>3</sup>, yaitu menafsirkan Al-Qur'an dengan isyarat-isyarat tertentu. Ada

<sup>3</sup> Az-Zarqānī termasuk yang menyamakan tafsir sufi dengan tafsir *isyārī*. Ia membeda-

yang memasukkan tafsir sufi (*isyārī*) ke dalam klasifikasi tafsir ditinjau dari bentuk/sumbernya, yaitu *tafsīr bi ar-riwāyah (bi al-ma'sūr)*, *tafsīr bi ad-dirāyah (bi ar-ra'y)*, *tafsīr bi al-isyārah* (aṣ-Ṣābūnī 2011: 91). Tafsir *isyārī*, menurut mazhab ini, adalah bagian dari *tafsīr bi al-isyārah*. Sebagian yang lain berpandangan bahwa tafsir sufi merupakan bagian dari corak atau kecenderungan penafsiran Al-Qur'an sebagaimana *tafsīr al-fiqhī*, *tafsīr al-falsafī*, *tafsīr al-'ilmī* dan *tafsīr adabi ijtimā'ī* (Izzan 2011: 199-200).

az-Ẓahabī dalam kitab *at-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* menguraikan panjang lebar mengenai tafsir sufi dalam tradisi penafsiran Al-Qur'an. Sebelum membahas tafsir sufi, ia terlebih dahulu memaparkan definisi, klasifikasi dan sejarah perkembangan tasawuf. Klasifikasi tafsir sufi menjadi tafsir sufi *nazarī* dan tafsir sufi *isyārī*, menurutnya, dipengaruhi oleh klasifikasi tasawuf itu sendiri yang terbagi menjadi tasawuf *nazarī* yang berfokus pada pembahasan dan pengkajian dan tasawuf *'amalī* yang berkonsentrasi pada praktik ajaran sufi, seperti zuhud, *taqassuyf*, *ma'rifah*, dan sebagainya dalam kehidupan sehari-hari (az-Ẓahabī, t.th.: 297).

### Tafsir *Ṣūfi Nazarī*

Az-Ẓahabī tidak memberikan definisi baku mengenai tafsir *ṣūfi nazarī*, tetapi ia dengan tegas berpandangan bahwa tafsir *ṣūfi nazarī* merujuk pada para sufi yang membangun tasawuf mereka berlandaskan kajian-kajian teoretis dan ajaran-ajaran filosofis kemudian menjadikan Al-Qur'an sebagai legitimasi terhadap teori dan ajaran-ajaran mereka (az-Ẓahabī, t.th.: 297). Dari pandangan ini, kita bisa memahami bahwa az-Ẓahabī menganggap mufasir sufi *nazarī* hanyalah sebatas kaum yang menjadikan Al-Qur'an sebagai alat legitimasi terhadap pemikiran atau pemahaman tasawuf teoretis mereka, bukan dalam konteks "menjelaskan pemahaman mereka terhadap Al-Qur'an kepada masyarakat ketika itu". Dengan kata lain, para mufasir *ṣūfi nazarī*, menurut az-Ẓahabī, berangkat dari ajaran teoretis mereka kemudian mencarikan pembedaannya dari Al-Qur'an, bukan berangkat dari Al-Qur'an kemudian menghasilkan gagasan-gagasan teoretis tertentu.

Lebih lanjut, az-Ẓahabī bersikap pesimis terhadap usaha para sufi *nazarī* tersebut karena baginya tidak mudah untuk menemukan ayat yang benar-benar sesuai dan mendukung gagasan-gagasan mereka, terlebih karena Al-Qur'an diturunkan untuk menjadi petunjuk bagi manusia bukan untuk membakukan suatu teori tertentu. Menurut az-Ẓahabī, karena me-

---

kan tafsir sufi dengan tafsir *al-bāṭiniyah al-mulāḥidah* berdasarkan pengakuan pengarangnya akan eksistensi makna zahir. Tafsir yang menolak makna zahir dikategorikan sebagai tafsir *al-bāṭiniyah al-mulāḥidah*, sedangkan yang mengakui dan menerima dimasukkan ke dalam kategori tafsir *isyārī* (az-Zarqānī 1995: 67).

reka terlalu “memaksakan” gagasan-gagasan tasawuf teoretis mereka terhadap Al-Qur’an, maka lahirlah penafsiran-penafsiran yang menyimpang serta jauh dari “semangat agama” dan “jangkauan akal” (az-Žahabī, t.th.: 297).

Sikap az-Žahabī terhadap penafsiran *naẓarī* sangat jelas yakni menolak secara keseluruhan. Baginya, tujuan mufasir sufi *naẓarī* hanyalah untuk mendukung gagasan dan paham tasawuf mereka sehingga mempunyai pijakan di atas Al-Qur’an. Mereka sebatas berbuat untuk penguatan dan pengembangan) tasawuf filosofis mereka dan “sama sekali tidak melayani kepentingan Al-Qur’an” (az-Žahabī, t.th.: 302-307).

### Tafsir *Šūfī Isyārī*

Definisi tafsir *šūfī isyārī* menurut az-Žahabī ialah sebuah proses menakwilkan ayat Al-Qur’an kepada isyarat-isyarat tersembunyi yang dapat tersingkap bagi kalangan *arbāb as-sulūk*, tetapi terdapat kemungkinan untuk mengkompromikan antara isyarat-isyarat tersembunyi tersebut dengan makna tekstual-zahir yang dimaksud oleh ayat. Ada beberapa hal, menurut az-Žahabī, yang membedakannya dengan tafsir *šūfī naẓarī*, di antaranya tafsir *šūfī naẓarī* berangkat dari pengetahuan tasawuf teoretis yang dimiliki oleh sufi kemudian mereka mencari landasannya dalam Al-Qur’an, sementara tafsir *šūfī isyārī* berangkat dari pengalaman keruhanian seorang sufi yang sudah mencapai *maqām* tertentu kemudian mereka menjelaskan kesannya ketika berinteraksi dengan Al-Qur’an. Kalangan mufasir sufi *naẓarī* memandang Al-Qur’an hanya mengandung makna esoteris (makna batin) sedangkan mufasir *isyārī* memandang Al-Qur’an memiliki makna batin dan zahir dan harus dimaksudkan dengan makna zahir terlebih dahulu (az-Žahabī, t.th.: 308).

Menurut az-Žahabī, penafsiran *isyārī* mempunyai dasar syar’i yang kuat dan bukan merupakan hal baru dalam tradisi penafsiran Al-Qur’an. Namun, para mufasir *isyārī* berbeda-beda dalam melihat makna batin dalam ayat-ayat Al-Qur’an karena kadar kesufian atau tingkat *maqām* mereka tidak sama. Akhirnya, sebagian dari mereka terkadang memberikan penafsiran yang menyimpang dari maksud ayat, menurut az-Žahabī, karena disebabkan oleh kebodohan dan niat yang tidak benar (az-Žahabī, t.th.: 309-312).

Oleh karena itu, untuk bisa menentukan tafsir *isyārī* yang bisa diterima (*maqbul*) dan tidak bisa diterima (*gairu maqbul*), para ulama membuat standar-standar khusus. Di antara syarat-syarat yang diajukan oleh az-Žahabī adalah *pertama*, penafsirannya tidak boleh bertentangan dengan tatanan maksud zahir ayat; *kedua*, penafsirannya harus didukung oleh unsur-unsur pendukung lain yang diakui oleh syarak; *ketiga*, penafsirannya

tidak boleh bertentangan dengan akal dan syariat; *keempat*, penafsiran *isyārī*-nya tidak boleh diklaim sebagai satu-satunya penafsiran dan mengabaikan penafsiran zahir-tekstual (az-Žahabī, t.th.: 330).

Az-Žahabī menyebutkan model-model kitab tafsir yang menggunakan penafsiran *isyārī*, di antaranya adalah *Tafsīr al-Qur‘ān al-‘Azīm* karya Sahal ‘Abdullāh at-Tustarī (w. 273 H/ 886 M), *Ḥaqā’iq at-Tafsīr* karya ‘Abdurrahmān as-Sulamī (w. 412 H/ 1021 M), *‘Arā’is al-Bayān fī Ḥaqā’iq al-Qur‘ān* karya Ruzbihān Baqlī asy-Syīrāzī (w. 606 H/ 1209 M), *at-Takwīlāt an-Najmiyah* karya Najmuddin Dāyah (w. 654 H/ 1256 M) dan ‘Ilā ad-Dawlah as-Samnānī (736 H/ 1335 M), dan kitab *al-Mansūb* karya Ibnu ‘Arabi (az-Žahabī, t.th.: 331-350).

### Riwayat Hidup asy-Syīrāzī

Nama lengkapnya adalah Abū Muḥammad Ruzbihān bin Abī Naṣr al-Baqlī asy-Syīrāzī al-Miṣrī. Ia digelari dengan *al-‘allāmah* (orang yang sangat alim), *al-mutakallim* (teolog), *al-mufasssir* (seorang penafsir Al-Qur‘an), *al-faqih* (pakar hukum/fikih Islam), *aṣ-ṣūfī* (seorang sufi) dan *al-muhaqqiq* (editor kitab).<sup>4</sup> Ia juga merupakan seorang pakar hadis (*muhaddis*) dan usul fikih (Nawaiḥaḍ 1983: 191). Dilahirkan pada tahun 522 H/ 1128 M di Fasā, suatu daerah di Iran (Ernst 1996: ix). Ia tinggal di Syīrāz sehingga dijuluki dan dikenal dengan nama asy-Syīrāzī (Nawaiḥaḍ 1983: 191-192). Ia juga dikenal dengan nama Ruzbihān al-Miṣrī karena pernah mengembara untuk menuntut ilmu dan tinggal di Mesir. Sekembali dari Mesir ia mengabdikan dan mengajar di Universitas al-‘Atīq di kota Syīrāz. Pada masa-masa ini ia diberikan julukan Syattāh Fāris (asy-Syīrāzī 1971: 5). Asy-Syīrāzī wafat pada tahun 606 H/1209 M dalam usia 81 tahun (Nawaiḥaḍ 1983: 191).

Dalam buku autobiografinya yang berjudul *Kasyf al-Asrār* atau yang diterjemahkan oleh Carl W. Ernst dengan “*The Unveiling Secrets*”, asy-Syīrāzī menceritakan bahwa ia dilahirkan dari keluarga suku Daylamite<sup>5</sup> dan tumbuh serta menghabiskan masa kecilnya di antara orang-orang yang tidak mempunyai rasa keberagaman yang tinggi dan masyarakat yang tidak religius. Ia mendapatkan pengalaman spiritual pada usia tiga tahun, tujuh tahun, dan 15 tahun. Baru ketika berumur 15 tahun ia mendapatkan “penyingkapan (*al-kasyf*) yang nyata”. Dalam satu kasus diceritakan bahwa ia kemudian meninggalkan toko (usaha) sayur dan persediaan yang dimili-

<sup>4</sup> Ahmad Farīd al-Mizyadī, editor kitab *‘Arā’is al-Bayān* menulis biografi singkat pada mukadimah kitab.

<sup>5</sup> Daylamites atau Dailamites merupakan orang-orang Iran yang menempati daerah-daerah pegunungan di wilayah utara Iran di dataran selatan Laut Kaspia. Lihat: <https://en.wikipedia.org/wiki/Dailamites>.



kinya, memilih untuk mengembara serta hidup di padang pasir selama satu tahun lebih, atau menurut keterangan lain selama lebih dari enam tahun (Ernst 1996: 2).

Sekitar tahun 538-539 H/ 1143-1144 M, asy-Syīrāzī mulai bergabung dengan kelompok sufi, menghabiskan waktu belajar bersama dan melayani mereka. Pada masa itu, ia juga mulai berinteraksi secara serius dengan Al-Qur'an, baik mempelajari maupun menghafalnya. Louis Massignon, seperti yang dijelaskan oleh Carl W. Ernst, berpandangan bahwa asy-Syīrāzī berasal dari keluarga Bānū Sālbih di Syīrāz, maka dengan begitu ia mempunyai akses kepada sebuah perpustakaan yang banyak mengoleksi tulisan-tulisan al-Ḥallāj. Asy-Syīrāzī kemudian kembali lagi ke Fasa dan menjadi murid Syaikh Jamāl ad-Dīn Abī al-Wafa' Ibn Khalīl al-Fasāi. Tidak banyak ditemukan informasi terkait dengan “siapa gurunya tersebut” dan “bagaimana hubungan (guru-murid) mereka” selain apa yang disebut oleh asy-Syīrāzī sendiri di berbagai karya autobiografinya (Ernst 1996: 2).

Di antara guru-guru asy-Syīrāzī adalah Jagīr Kurdi (w. 590 H/ 1194 M) yang merupakan seorang guru sufi dari suku Kurdi yang menetap di Samarra dekat Irak (Ernst 1996: 2). Sementara itu, cicit-cicitnya membuat silsilah (sanad) yang menyebutkan bahwa guru sufi pertama asy-Syīrāzī adalah Sirāj ad-Dīn Mahmūd Ibn Khalīfa (w. 562 H/ 1166 M) yang berasal dari keluarga Sālbih yang masih berhubungan dengan keturunan Kāzarūnī dari sufisme Persia. Sementara itu, asy-Syīrāzī sendiri tidak pernah menyebutkan secara eksplisit berkenaan dengan gurunya atau sanad keilmuannya. Qiwām ad-Dīn Suhrawardī merupakan salah seorang guru sufi yang disebut-sebut pernah berinteraksi dengan asy-Syīrāzī (Ernst 1996: 2-3).

Asy-Syīrāzī membentuk sebuah tariqah yang dikenal dengan tariqah Ruzbihaniyyah. Tarekat tersebut mulai terbentuk setelah asy-Syīrāzī berdakwah di masjid-masjid dan mendapatkan banyak pengikut (Ernst 1996: 4-5). Kedalaman kata-kata sang asy-Syīrāzī menyentuh hati banyak orang, salah satunya adalah pengembara di jalan Allah (*murīd*) yang baru tiba di masjid al-'Atīq, Syīrāz. Pengembara itu menangis tersedu-sedu dan semangatnya pulih kembali. Sejak kejadian itu, banyak orang-orang di tempat itu yang menjadi pengikut dan murid asy-Syīrāzī (Ernst 1996: 5).

Asy-Syīrāzī menetap di Syīrāz dan terus “mabuk” dalam ibadahnya serta banyak menghabiskan waktunya dalam membimbing murid-muridnya, menulis tentang “jalan sufi”, dan berceramah di berbagai masjid penting di Syīrāz sampai ajal menjemputnya (Ernst 1996: 5). Setelah kematiannya pada tahun 606 H/1209 M, makamnya yang terletak di Syīrāz, menjadi tempat ziarah yang ramai bagi kerabat dan pengikut-pengikutnya yang tidak hanya terbatas di Syīrāz saja, tetapi juga dari Kirmān dan berbagai daerah lain di Asia Tengah. Hal ini pernah direkam oleh penulis seperti Ibnu Baṭṭūṭah

dan pakar geografi Ḥamd Allāh Mustaufi yang pernah berkunjung ke Syīrāz masing-masing pada 725 H/ 1325 M dan 736 H/ 1336 M. Namun, sayangnya popularitas tarekat Ruzbihaniyyah tidak bertahan lama. Pamornya terus menurun setelah kematian asy-Syīrāzī, bahkan tidak sempat menyebar keluar dari Fars (Ernst 1996: 6).

### Metode dan Karakteristik Penafsiran Kitab *‘Arā’is al-Bayān fi Ḥaqā’iq al-Qur’ān*

Kitab *‘Arā’is al-Bayān fi Ḥaqā’iq al-Qur’ān* merupakan karya monumental asy-Syīrāzī dalam bidang tafsir. Kitab tersebut menjadi manifestasi dari pemikiran-pemikiran sufistik asy-Syīrāzī ketika berinteraksi dengan Al-Qur’an. Menurut Claude Gilliot (2002: 115), kitab *‘Arā’is al-Bayān* ini mengandung cakupan-cakupan spiritual yang tinggi tapi banyak mengutip dari as-Sulamī dan al-Qusyairī.

Untuk mengungkapkannya motivasinya dalam menulis kitab tafsir, asy-Syīrāzī mengutip hadis dan sejumlah *aṣar* Sahabat yang menjelaskan tentang dalamnya kandungan Al-Qur’an. Di antaranya ialah (asy-Syīrāzī 1971: 13) :

عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: إن القرآن سبعة أحرف لكل آية منها ظهر ويطن ولكل حرفٍ حدٌّ ومطلَعٌ (رواه أحمد في مسنده والنسائي والطبراني في الأوسط).

Sesungguhnya Al-Qur’an diturunkan dalam tujuh huruf. Setiap ayatnya mengandung makna zahir dan batin, dan setiap hurufnya mengandung *hadd* dan *maṭla’*.

وقال جعفر بن محمد: كتاب الله على أربعة : العبارة والآشارة واللطائف والحقائق فالعبارة للعوام والإشارة للخواص واللطائف للأولياء والحقائق للأنبياء

Ja’far bin Muhammad berkata, “Al-Qur’an terdiri atas empat macam (unsur), yaitu *‘ibārat*, *isyārat*, *laṭā’if* dan *ḥaqā’iq*. Adapun *‘ibārat* dapat dipahami oleh orang-orang awam, *isyārat* bagi orang-orang khusus dan *laṭā’if* buat wali-wali Allah dan *ḥaqā’iq* hanya bisa dipahami oleh nabi-nabi Allah.”

Penafsiran dalam kitab *‘Arā’is al-Bayān* dilakukan secara runtut mengikuti mushaf ‘Usmānī. Kitab tersebut sendiri terdiri dari tiga jilid. Jilid pertama dimulai dari awal Surah al-Fātiḥah sampai akhir Surah al-Anfāl, jilid kedua dimulai dari awal Surah at-Taubah sampai akhir Surah al-Mu’minūn, dan jilid ketiga penafsiran dari awal Surah an-Nūr sampai akhir Surah an-Nās. Namun, tidak semua ayat Al-Qur’an ditafsirkan oleh asy-Syīrāzī karena

hanya ayat-ayat yang mengarah pada nilai atau kandungan makna sufistik yang menarik minatnya. Sebagai contoh, dari potongan Surah al-Baqarah/2: 1-9, asy-Syīrāzī hanya menafsirkan dua ayat, yakni ayat pertama dan sebagian ayat kedua (الذين يؤمنون بالغيب) (asy-Syīrāzī 1971: 27-29).

Adapun langkah-langkah metodis yang ditempuh oleh asy-Syīrāzī adalah sebagai berikut:

1. Menyebutkan beberapa potongan ayat yang hendak ditafsirkan. Umumnya ayat-ayat tersebut dikelompokkan menjadi delapan sampai sepuluh ayat. Semua dikondisikan sesuai dengan panjang-pendek ayat.
2. Menafsirkan ayat baik kata per kata atau kalimat per kalimat. Penafsiran kata per kata biasanya dilakukan jika kata tersebut membutuhkan penjelasan tersendiri, sedangkan penafsiran kalimat per kalimat atau bahkan satu ayat sekaligus dilakukan jika kalimat/ayat tersebut bisa ditafsirkan sekaligus tanpa harus dijelaskan secara terpisah-pisah. Dalam konteks *al-ahrūf al-muqāṭa'ah*, penafsiran dilakukan huruf per huruf.
3. Semua ayat ditafsirkan dari aspek esoteris (dari sudut pandang sufi), tanpa menyebutkan penafsiran secara eksoteris atau tekstual/zahir terlebih dahulu.
4. Penafsiran dimulai dengan pendapat asy-Syīrāzī sendiri kemudian baru disisipkan sejumlah hadis, *aṣar*, pendapat ulama dan guru-gurunya. Mayoritas pendapat yang dikutip adalah berasal dari kalangan sufi dan penggiat tasawuf.

Menyisipkan pendapat mufasir/ulama atau guru-gurunya telah ditegaskan secara eksplisit oleh asy-Syīrāzī dalam mukadimah kitab tafsirnya. Di antara pendapat yang dikutip ialah sebagai berikut: Ja'far aṣ-Ṣādiq, Abū Yazīd al-Buṣṭamī (188-261 H), Ḥusain bin Mansūr al-Ḥallāj, Abū Sulaimān ad-Dārīnī (140-215 H/ 757-830 M), Sahal bin 'Abdullāh at-Tustarī (w. 283 H/ 896 M). Banyak pendapat at-Tustarī yang dikutip oleh asy-Syīrāzī dalam kitabnya. Abū 'Abdurrahmān as-Sulamī (sebagian bisa dilacak dalam kitabnya yang berjudul *Ḥaqā'iq at-Tafsīr*, Abū Bakr asy-Syiblī (861-922 M), Abū 'Abbās Ibn 'Aṭā' (w. 309 H/ 921 M), Ḥāmid Aḥmad bin 'Aṣim al-Anṭākī (140-239 H/ 757-853 M), al-Wāsiṭī, al-Junaid al-Bagdādī (221-297 H/ 836-910 M), al-Ḥusain, Abū 'Usmān, Abū al-'Abbās ad-Dainūrī, Abū al-Ḥasan al-Warrāq, al-Sirrī, Fāris, Abū al-Ḥasan an-Nūrī, Abū al-'Usmān al-Magribī, al-Jazirī, al-Ḥasan bin Manṣūr, al-Qāsim, Abū Sa'īd al-Quraisyī, al-Qusyairī (bisa dilacak dalam kitabnya *Laṭā'if al-Isyārāt*), Ibn Manṣūr, al-Fārisī, Muḥammad bin al-Faḍl, 'Abd al-'Aziz al-Makkī, Syaikh Abū 'Abd ar-Rahmān, dan masih banyak yang lain (asy-Syīrāzī 1971: 13-14).

Karakteristik khas dalam kitab tafsir *‘Arā’is al-Bayān* yang membedakannya dengan kitab tafsir sufi yang lain ialah setiap ayat ditafsirkan secara esoteris semata-mata tanpa menyebutkan penafsiran zahir terlebih dahulu, sebagaimana penafsiran yang umumnya diberikan oleh kalangan mufasir zahir baik dari tafsir *bi al-ma’sūr* atau *bi ar-ra’yī*. Hal ini berbeda dengan cara yang ditempuh oleh mufasir sufi yang lain, misalnya an-Naisabūrī yang menafsirkan ayat-ayat Al-Qur’an secara eksoteris, yakni dengan menyebutkan makna zahir terlebih dahulu secara panjang lebar baru kemudian menyertakan penafsiran esoteris dalam bab tersendiri.

### Meninjau Klasifikasi Tafsir Sufi *az-Žahabī* Berdasarkan Kitab *‘Arā’is al-Bayān fi Haqā’iq al-Qur’an*

Pada pembahasan sebelumnya, telah dipaparkan konsep tafsir sufi yang diajukan oleh *az-Žahabī*. Penafsiran yang dilakukan oleh kaum sufi dibagi oleh *az-Žahabī* menjadi dua macam. Yaitu, penafsiran kaum teosof yang menjadikan Al-Qur’an sebatas alat legitimasi terhadap teori-teori tasawuf filosofis mereka, ini disebut dengan tafsir *nazarī*, dan penafsiran yang dilakukan oleh seorang salik atau pengamal tasawuf *‘amali*, ini disebut dengan tafsir *isyārī*. Berdasarkan klasifikasi tersebut, *az-Žahabī* menarik garis pemisah yang jelas antara kaum teosof dan para salik serta dan mengabaikan hubungan timbal balik antara keduanya.

Padahal, pada kenyataannya banyak dari para salik yang mempunyai relasi kuat dengan gagasan-gagasan kaum teosof. Begitu juga sebaliknya, kaum teosof (para penafsir Al-Qur’an secara *nazarī*) berawal dari kehidupannya sebagai seorang salik. Kenyataan ini menunjukkan bahwa penafsiran Al-Qur’an oleh kaum sufi tidak bisa dipisah atau diklasifikasi berdasarkan keterpengaruhannya dengan pemikiran tasawuf filosofis tertentu, tetapi membutuhkan analisis terhadap sosio-historis sang sufi dan posisinya dalam sejarah perkembangan tasawuf. Hal ini bertujuan untuk membaca pemikiran dan penafsiran sang sufi tersebut secara komprehensif.

Menurut *az-Žahabī*, penafsiran yang terdapat dalam kitab *‘Arā’is al-Bayān* merupakan murni penafsiran yang dilakukan secara *isyārī* walaupun asy-Syīrāzī tidak memperlihatkan penafsiran zahir terlebih dahulu. Hal ini karena asy-Syīrāzī, menurut *az-Žahabī*, menerima makna zahir dan berkeyakinan bahwa ayat Al-Qur’an harus ditafsirkan secara zahir terlebih dahulu (*az-Žahabī*, t.th.: 341). *Az-Žahabī* mendasarkan pandangannya itu pada pernyataan asy-Syīrāzī sendiri di mukadimah kitab *‘Arā’is al-Bayān*:

“Dan aku tidak mempersiapkan diri untuk pekerjaan ini kecuali setelah aku mendapatkan (berkontemplasi) dengan *ma’rifah* dan *al-ḥikmah ar-rabbaniyah* dan aku terlebih dahulu mengikuti jejak (mengambil pendapat) dari para

guruku dalam menafsirkan *ḥaqā'iq al-kalam* dan aku mendapatkan bahwa kalam-Nya (Allah) itu tidak ada batasannya, baik (pada) makna zahir dan batin dan tidak ada seorang pun yang bisa mencapai akan kesempurnaan-Nya dan maksud dari makna-makna (kalam)-Nya karena setiap dari hurufnya mengandung lautan-lautan rahasia yang sangat dalam" (asy-Syīrāzī 1971: 12).

Dari pandangan *az-Zahabī* tersebut, kita kemudian dapat menyimpulkan bahwa *az-Zahabī* memahami ungkapan *لا نهاية له في الظاهر والباطن* sebagai keyakinan asy-Syīrāzī terhadap keharusan penafsiran secara zahir. Padahal, pernyataan tersebut sejatinya bukan dalam konteks penafsiran. Kata zahir yang disebutkan oleh asy-Syīrāzī dalam ungkapan tersebut bukan dipahami sebagai penafsiran zahir, tetapi berarti makna yang sudah jelas bagi sufi tanpa membutuhkan kontemplasi sufistik tertentu untuk menemukannya.

Dalam hal ini, tampaknya *az-Zahabī* tidak mempermasalahkan bahwa asy-Syīrāzī tidak pernah menyertakan penjelasan makna zahir di setiap penafsiran ayat. Padahal, sejumlah fakta-fakta menunjukkan bahwa penafsiran asy-Syīrāzī, di samping menggunakan pendekatan sufistik murni, juga mempunyai relasi yang sangat dekat dengan penafsiran kaum teosof, seperti Ibnu 'Arabi. Dengan demikian, jika mengikuti klasifikasi tafsir sufi *az-Zahabī*, kitab tersebut masuk dalam kategori *nazarī*. Fakta lainnya adalah konteks sosio-historis asy-Syīrāzī yang menetap di Syīrāz pada abad ke-6 H/ 12 M yang pada saat itu menjadi pusat pertumbuhan tasawuf *falsafī*/kreatif. Fakta-fakta tersebut untuk lebih jelasnya akan diuraikan pada pembahasan berikut.

## Konteks Historis Syīrāz dan Posisi asy-Syīrāzī dalam Perkembangan

### Tasawuf

Perkembangan tasawuf dari masa ke masa telah mengalami pasang surut yang cukup kompleks. Bermula dari praktik-praktik asketisme yang disebabkan oleh gejolak politik, di samping mempunyai landasan-landasan yang kuat dalam Al-Qur'an dan hadis, tasawuf awalnya merupakan praktik menjauhi hal-hal duniawi demi meraih pahala akhirat dan memelihara diri dari azab neraka (at-Taftazanī 1997: 89). Ḥasan al-Basrī (w. 110 H/ 728 M) adalah asketis yang mula-mula mengajarkan rasa takut (*khauf*) kepada Allah kemudian dilanjutkan oleh Rabī'ah al-Adawiyah (w. 185 H/ 801 M) yang mempopulerkan paham *mahabbah* (cinta yang mendalam kepada Allah) (Schimmel 1975: 30-33).

Baru pada permulaan abad ke-3 H gerakan asketisme tersebut dikenal dengan istilah tasawuf dan para asketis disebut dengan sufi. Pada periode

ini, tasawuf mulai dimasuki diskusi-diskusi tentang konsep-konsep yang sebelumnya tidak dikenal, misalnya, tentang moral, jiwa, tingkah-laku, *maqām*, *hāl*, *ma'rifah* dengan segala metode-metodenya. Pada masa ini juga, muncul tokoh seperti Ḥāris al-Muḥāsibī (w. 243 H/ 857 M), al-Kharrāz (w. 277 H/ 890 M) dan al-Junaid (w. 297 H/ 910 M) yang mulai menyusun tasawuf sebagai sebuah kajian. Tasawuf pada masa ini berkembang menjadi jalan mengenal Allah (makrifat) setelah tadinya hanya sebagai jalan beribadah (at-Taftazani 1997: 91).

Pada rentang antara abad ke-3 H/ 9 M dan ke-4 H/ 10 M ini mulai terlihat dua arah tasawuf yang diklasifikasi oleh at-Taftazani menjadi tasawuf *sunnī* dan tasawuf *falsafi*. Tasawuf *sunnī* adalah tasawuf yang pandangan-pandangannya dianggap moderat, merujuk kepada Al-Qur'an dan sunnah dan mengedepankan syariat. Sementara itu, tasawuf *falsafi* atau tasawuf semi-filosofis adalah tasawuf para sufi yang terpesona dengan keadaan-keadaan fana dan sering mengucapkan kata-kata ganjil (dikenal dengan istilah *syāṭahāt*) serta menumbuhkan konsep-konsep tentang manusia dan Tuhan dengan memakai ungkapan-ungkapan simbolik yang terkadang hanya bisa dipahami oleh kalangan tertentu (at-Taftazani 1997: 95).

Di antara tokoh tasawuf *sunnī* pada masa itu adalah Ma'rūf al-Kharkhī (w. 200 H/ 622 M), Abū Sulaimān ad-Daranī (w. 215 H/ 830 M) dan Żun-Nūn al-Miṣrī (w. 245 H/ 859 M) yang mulai memperbincangkan konsep makrifat (at-Taftazani 1997: 96-97). Muncul juga tokoh-tokoh sufi seperti Abū al-Ḥāris al-Muḥāsibī (w. 245 H/ 859 M), Abū Hamzah al-Bagdādi (w. 289 H/ 902 M), Abū al-Ḥusain an-Nūrī (w. 295 H/ 908 M) dan al-Junaid (w. 298 H/ 910 M) yang membahas konsep moral, jiwa dan fase-fase jalan menuju Allah. Sementara itu, diskusi kalangan tasawuf *falsafi* berkuat seputar *fanā'* dan penyatuan (*ittiḥād*) dengan tokohnya Abū Yazīd al-Buṣṭamī (w. 261 H/ 875 M) dan *ḥulūl* dengan tokohnya Manṣūr al-Ḥallāj (dieksekusi tahun 301 H/ 913 M) (at-Taftazani 1997: 114-130).

Pada abad ke-5 H, tasawuf *sunnī* berkembang pesat sementara tasawuf *falsafi* mengalami kemunduran, kemudian muncul lagi pada abad ke-6 dalam bentuk yang lain. Kemajuan tasawuf *sunnī* seiring dengan berjayanya aliran teologi Ahlus Sunnah wa al-Jamā'ah yang dikembangkan oleh Abū al-Ḥasan al-'Asy'arī (w. 324 H/ 936 M) dengan kritiknya yang keras terhadap "keekstreman" tasawuf al-Buṣṭamī dan al-Ḥallāj. Pada masa ini, muncul tokoh-tokoh sufi seperti al-Qusyairī (w. 465 H/ 1072 M) dengan karyanya yang paling terkenal berjudul *ar-Risālah al-Qusyairiyah* dan al-Ḥarawī (lahir tahun 396 H/ 1006 M) dengan karyanya yang berjudul *Manāzil as-Sā'irīn ila Rabb al-'Alamīn* yang mengembalikan tasawuf ke landasan Al-Qur'an dan sunnah dan ke arah aliran *Sunnī*. Metode pembaruan keduanya kemudian diikuti oleh Abū Ḥamid al-Gazālī (w. 505 H/ 1111 M) pada masa-masa

setelahnya (at-Taftazani 1997: 140-153).

Asy-Syirāzī hidup di Syirāz, Persia (sekarang Iran), antara tahun 522-606 H/ 1128-1209 M, pada periode awal pertengahan (*earlier middle period*) sejarah Islam (Hodgson 1974: 6). Pada rentang waktu ini tasawuf yang ber-nuansa filsafat mulai muncul kembali setelah sempat memudar pada abad ke-5 H/ 11 M. Abad ke-6-7 H/ 12-13 M dianggap sebagai periode kebangkitan tasawuf *falsafi* dengan munculnya tokoh-tokoh seperti as-Suhrawardi (w. 587 H/ 1191 M), Ibnu 'Arabi (w. 638 H/ 1240 M), 'Umar Ibn al-Farid (w. 632 H/ 1234 M) dan Ibn Sab'in (w. 667 H/ 1268 M) (Rif'i 2010: 78-79).

Syirāz merupakan salah satu pusat perkembangan ilmu pengetahuan khususnya filsafat pada saat dinasti Saljuk masih berkuasa sekitar pertengahan abad ke-5 H/ 11 M sampai akhir abad ke-6 H/ 12 M. Syirāz bahkan menjadi ibu kota Salgurid, salah satu dinasti kecil di bawah kekuasaan Dinasti Saljuk (Hitti 2005: 602). Abad ke-5 H/ 11 M merupakan masa penting bagi pertumbuhan filsafat, terutama dengan kemunculan Ibnu Sina (lahir tahun 370 H/ 980 M) yang membawa Filsafat Peripatetik dan Suhrawardi (lahir 549 H/ 1154 M) yang mengembangkan Filsafat Iluminasi. Pemikiran-pemikiran asy-Syirāzī merupakan salah satu bukti bagi kegemilangan Syirāz pada masa itu. Syirāz pada masa-masa selanjutnya terus menjadi pusat pertumbuhan filsafat dan sastra, terutama dengan kemunculan Šadr ad-Dīn asy-Syirāzī (lahir 979 H/ 1571 M) (lebih dikenal dengan Mulla Sadra) dengan pemikiran filsafat wujud (Nur 2012: 59-60).

Pada abad ke-8 H/ 14 M sampai seterusnya, tasawuf telah mengalami kemunduran karena kegiatan orang-orang yang berkecimpung dalam dunia tasawuf sudah terbatas pada komentar-komentar atau meringkas buku-buku tasawuf terdahulu serta memfokuskan perhatian pada aspek-aspek praktik ritual yang lebih berbentuk formalitas sehingga semakin jauh dari substansi tasawuf. Pada periode ini, hampir tidak terdengar lagi perkembangan pemikiran baru dalam tasawuf meskipun banyak tokoh sufi yang mengemukakan pikiran-pikiran mereka tentang tasawuf seperti al-Kisānī (w. 739 H/ 1338 M) dan Abd al-Karīm al-Jili (w. 1417 M). Periode ini menandakan terhentinya tasawuf kreatif dan terbentuknya tarekat-tarekat atau ordo yang didirikan oleh sejumlah guru sufi. Tarekat-tarekat tersebut masih mempunyai pengaruhnya sampai sekarang (Rif'i 2010: 79).

Dari kronologi perkembangan tasawuf, kita mengetahui bahwa posisi asy-Syirāzī tidak berada pada masa terbentuknya ordo-ordo tersebut, tetapi berada pada masa keemasan tasawuf karena saat itu terjadi diskusi-diskusi yang tajam antara filsafat dan syariat, serta lahirnya konsep-konsep sufistik yang cemerlang dan tidak pernah terjadi pada masa-masa selanjutnya. Oleh karena itu juga, sulit menemukan data-data yang menunjukkan afiliasi ordo atau tarekat asy-Syirāzī selain tarekat Ruzbihaniyyah yang dibentuk

oleh pengikutnya sendiri. Kenyataan ini karena memang posisi asy-Syirāzī bukan sebagai seorang salik yang berafiliasi dengan ordo tertentu.

Berdasarkan alasan tersebut, saya berpandangan bahwa az-Ẓahabī kurang tepat memasukkan kitab tafsir sufi asy-Syirāzī, *‘Arā’is al-Bayān*, ke dalam kategori *isyārī* karena memang definisi tafsir *isyārī* yang diajukan oleh az-Ẓahabī adalah isyarat-isyarat yang dijelaskan oleh seorang salik yang dapat dikompromikan dengan tafsir zahir. Sementara, dengan alasan historis yang telah dipaparkan, asy-Syirāzī bukan seorang salik, dalam artian bahwa ia berafiliasi dengan tarekat-tarekat tertentu.

Saya melihat salah satu penyebab ketidaktepatan az-Ẓahabī memasukkan kitab *‘Arā’is al-Bayān* ke dalam kategori *isyārī* adalah karena tidak ada pertimbangan yang lebih jauh terhadap dimensi kesejarahan asy-Syirāzī tersebut. Dengan kata lain, teori klasifikasi tafsir sufi az-Ẓahabī tidak menempatkan analisis historis dari tasawuf dan para sufi sebagai suatu yang penting, tetapi justru semata-mata didasarkan pada klasifikasi tasawuf sebagai sebuah produk doktrinal, yakni tasawuf *naẓarī* dan *‘amalī*.

### Relasi asy-Syirāzī dengan Pemikiran Tasawuf *Falsafī*

Jika dicermati, penafsiran-penafsiran asy-Syirāzī mempunyai relasi yang sangat dekat dengan gagasan-gagasan para tokoh sufi *falsafī*, di antaranya adalah al-Buṣṭamī dan al-Ḥallāj. Pendapat dan pandangan dari dua tokoh sufi *falsafī* ini dikutip oleh asy-Syirāzī dalam jumlah yang sangat ekstensif. Banyak pendapat al-Buṣṭamī dan al-Ḥallāj dikutip oleh asy-Syirāzī untuk dijadikan pendukung penafsirannya terhadap ayat-ayat Al-Qur’an, umumnya ditandai dengan kalimat “وقال الحسين” atau “وقال الحسين بن منصور” dan “وقال أبو يزيد”, bahkan pada berbagai kesempatan, untuk menunjukkan kekagumannya kepada al-Ḥallāj, namanya dibubuhi dengan kalimat “قدّس الله روحه” (semoga Allah mensucikan ruhnya) (asy-Syirāzī 1971: 256).

#### 1. Relasi asy-Syirāzī dengan Teori *Fanā’-Baqā’* al-Buṣṭamī

Paham *fanā’* dan *baqā’* al-Buṣṭamī merupakan peningkatan dari paham makrifat (معرفة) dan mahabah (محبّة). Dalam teori *fanā’* al-Buṣṭamī, manusia dapat “bersatu” dengan Allah apabila ia mampu melebur eksistensi keberadaannya sebagai suatu pribadi, sehingga ia tidak menyadari pribadinya. Teori ini disebut dengan فناء النفس. Maksud *fanā’ an-naḥs* adalah hilangnya kesadaran akan jasad tubuh kasarnya dan kesadarannya menyatu dengan zat Allah (Usman 1982: 158).

Relasi paham *fanā’* dan *baqā’* al-Buṣṭamī dengan penafsiran asy-Syirāzī dapat dilihat pada penafsirannya terhadap Surah al-‘Arāf ayat 205. Tanpa menjelaskan penafsirannya secara zahir, asy-Syirāzī langsung menafsirkan-



nya secara sufistik:

(واذكر ربك في نفسك) حتى تفتي نفسك في نفسي ولا يبقى فيك إلا نفسي لإذعانك بنعت العبودية في ساحة كبريائي وبنعت رؤية جلالي حيث لا ترى غيري هذا معنى قوله (تضرعا وخيفة)

(Sebutlah nama Tuhanmu di dalam dirimu) “sehingga dirimu melebur ke dalam diriku dan tidak ada yang tersisa (tidak ada yang kekal) pada (diri) mu kecuali diriku (yaitu dengan) ketundukanmu dalam beribadah di bawah naungan kekuasaan (kebesaran) ku dan penglihatanmu akan keagungan (kemuliaan) ku sehingga kamu tidak melihat apa-apa kecuali diriku. Dan, ini adalah makna dari “*taḍarruʿan*” dan “*wakhīfah*” (asy-Syirāzī 1971: 507).

*Fanāʿ* mempunyai tiga tingkat, yakni perubahan moral, penghayatan kejiwaan dan lenyapnya kesadaran akan keberadaan dirinya lantaran terhisap pada kesadaran serba ketuhanan. *Fanāʿ* bermula dari proses penghayatan kejiwaan (*kasyaf*) dan penyaksian alam gaib, seperti bertemu dengan para malaikat dan roh-roh para nabi, mendengar percakapan mereka dan berdialog dengan makhluk-makhluk gaib. Pada tingkat kedua mulai menyaksikan langsung apa yang mereka yakini sebagai *zāt al-ḥaq* (Tuhan) yang merupakan bentuk dari penghayatan *maʿrifatullāh*. Tingkat ketiga merupakan puncak penghayatan *maʿrifah* dan disebut dengan (فناء الفناء), yaitu lenyapnya kesadaran dirinya lantaran telah terhisap dan luluh dalam kesatuan Tuhan (Simuh 2002: 105).

Menurut Simuh, jika pada tingkat kedua mereka masih sadar akan perbedaan antara hamba yang sedang menghayati makrifat dengan Tuhan yang menjadi objek yang dimakrifati, maka pada tingkat ketiga, dualisme tersebut lenyap hingga sampai tingkat penghayatan yang manunggal dengan Tuhan. Al-Gazālī membatasi *fanāʿ* hanya pada tingkat kedua. Namun demikian, paham *fanāʿ* dan *baqāʿ* asy-Syirāzī tampaknya mengarah sampai ke tingkat terakhir yaitu dualisme antara subjek yang memakrifati dan objek dimakrifati hingga ke tahap manunggal, hal ini terungkap dengan adanya paham *ittiḥād* dan *ḥulūl* yang juga diadopsi oleh asy-Syirāzī dari al-Buṣṭāmī dan al-Ḥallāj (Simuh 2002: 107-108).

*Fanāʿ* dan *baqāʿ* yang dipahami oleh asy-Syirāzī tidak hanya ke dalam sifat Tuhan tetapi juga ke dalam zat-Nya, seperti terlihat jelas pada penafsirannya terhadap ayat هو الأول والآخر والظاهر والباطن (al-Ḥadīd/57: 3). Dalam menafsirkan ayat ini, lagi-lagi asy-Syirāzī tidak menafsirkan secara zahir sama sekali, tetapi langsung mengarahkan kepada paham *fanāʿ*. Penafsiran asy-Syirāzī bisa dilihat di bawah ini:

فإن الله سبحانه أشار بها إلى سر ذاته وصفاته ونعوته وأسمائه وأظهر باطن غيبه وغيب

غيبه وسره سر سره لتحرير أرواح العارفين في بحار قدمه وبقائه وفناء أسرار الموحدين في صفاته وذاته... إلخ

“Dan, sesungguhnya Allah swt. hendak menunjukkan (dengan ayat ini) kepada rahasia zat-Nya, sifat-Nya, *nu'ut*-Nya, nama-nama-Nya (*asmā'*), memperlihatkan kepada batin gaib-Nya, gaib gaib-Nya, rahasia-rahasia-Nya, karena menceburnya ruh-ruh para arif ke dalam lautan kekadimannya, dan *baqā' fanā' asrār al-muwaḥiddīn* ke dalam sifat dan zat-Nya” (asy-Syīrāzī 1971: 390).

Dengan ayat *هو الأول والآخر والظاهر والباطن*, menurut asy-Syīrāzī, Allah hendak mengisyaratkan akan rahasia sifat, zat, dan *asmā'*-Nya supaya para arif (salah satu *maqām* tertinggi bagi sufi dalam dunia '*irfān*) bisa melebur (*fanā'*) ke dalam sifat dan zat Tuhan. Pada penafsiran ini, terlihat ungkapan-ungkapan yang sangat khas digunakan oleh para sufi *falsafi* seperti *sirrun*, *nu'ut*, *sirru sirrih*, *bāṭin gaib*, *gaibu gaibih* dan sebagainya.

## 2. Relasi asy-Syīrāzī dengan Teori *Ittihād al-Buṣṭamī*

Konsekuensi dari paham *fanā'* tingkat ketiga adalah munculnya paham *ittihād* atau paham “kesatuan wujud”. Paham ini lahir karena dalam pandangan sufi, manusia adalah pancaran dari nur Ilahi. Barang siapa yang mampu membebaskan diri dari alam zahiriyah ini atau mampu melepaskan dimensi kemanusiaannya maka ia akan memperoleh jalan kembali kepada sumber asalnya. Ia akan menyatu padu dengan Yang Tunggal dan yang dilihat dan dirasakan hanya satu (Said 1982: 160). Abū Yazīd al-Buṣṭamī lagi-lagi dipandang sebagai tokoh yang memperkenalkan istilah *ittihād* ini (Simuh 2002: 143).

Teori *ittihād* al-Buṣṭamī ini erat hubungannya dengan penafsiran asy-Syīrāzī. Ia pun sering menggunakan istilah *ittihād*, misalnya ketika menafsirkan surat al-Nisā' ayat 80. Dalam menafsirkan ayat tersebut, asy-Syīrāzī, walaupun menyebutkan “zahir ayat”, tetapi zahir yang ia maksud bukan “penafsiran secara zahir”, tetapi lebih kepada maksud zahir (jelas) dari ungkapan ayat tersebut, yang menurut asy-Syīrāzī adalah penjelasan akan posisi Rasulullah sebagai *wasilah* (perantara), dalam artian Allah menyampaikan perintah melalui *wasilah* Rasulullah. Untuk lebih jelasnya, perhatikan redaksi langsung penafsiran asy-Syīrāzī di bawah ini:

(من يطع الرسول فقد أطاع الله) ظاهر هذه الآية تدل على الوسيلة والوسيلة من الله هو الرسول أي من أطاع الرسول فقد أطاع الله بوسيلة الرسول وهذا مقام الأمر والعبودية في النبي صلى الله عليه وسلم وباطن هذه الآية إشارة عين الجمع حيث تدرج صفاته تحت صفات القدم ويغني خلقه في خلق الأزل ويخرج من تحت الفناء بصفة البقاء ويكون

مرآة الحق تجلي منها للخلق فإذا كان كذلك أمره وطاعته مع أمر الله وطاعته واحد لموضع اتصافه واتحاده

“Zahir ayat ini menunjukkan akan wasilah, dan wasilah dari Allah itu adalah Rasulullah saw. Artinya, barangsiapa yang menaati Rasulullah maka sesungguhnya ia telah menaati Allah dengan wasilah Rasulullah. Ini adalah kedudukan (sama seperti) menaati perintah dan beribadah kepada (risalah yang dibawa oleh) Nabi. Maksud batin dari ayat ini adalah ‘*ain al-jam’i*, manakala (karena) sifat-sifatnya (Nabi) termasuk dari sifat-sifat *qadim* (Allah) dan Nabi telah mampu *fanā’* (melebur) dengan sifat *baqā’* dan (karena) cerminan sang *al-Ḥaqq* (Allah) telah ber-*tajalli* ke dalam ciptaan-Nya (Nabi), maka (dengan demikian) menjalani perintah Nabi dan taat kepadanya dengan menjalani perintah Allah dan taat kepada-Nya adalah satu (sama) karena sifat-sifat Nabi merupakan cerminan sifat-sifat Allah dan *ittiḥād*-nya (sifat-sifat Nabi dengan Allah) (asy-Syīrāzī 1971:).

Menurut asy-Syīrāzī, perintah menaati Allah dan menaati Rasul adalah satu, dalam artian sama saja. Menaati beliau berarti menaati Allah dan menaati Allah berarti menaati beliau. Sebab, menurut asy-Syīrāzī, cerminan Tuhan (*mir’at al-Ḥaqq*) sudah ber-*tajalli* ke dalam diri Nabi Muhammad. Terlebih bagi sufi, Nabi merupakan nur Ilahi atau cahaya ketuhanan karena akhlak-akhlak dan sifat-sifat beliau merupakan cerminan dari akhlak dan sifat-sifat Tuhan. Nabi juga sebaik-baiknya ciptaan Tuhan yang sudah *fanā’* dan *baqā’* ke dalam diri-Nya karena antara Nabi dan Allah terdapat *ittiṣāf* dan *ittiḥād*.

Asy-Syīrāzī mengklasifikasikan *ittiḥād* ke dalam tiga macam: اتحاد بالأفعال (kesatuan dengan perbuatan), اتحاد بالصفات (kesatuan dengan sifat), dan اتحاد بالذات (kesatuan dengan zat) (asy-Syīrāzī 1971: 518). Asy-Syīrāzī menafsirkan ayat *فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى* (al-Anfāl/8: 17) sebagai bentuk (contoh) dari *ittiḥād bi al-af’āl* dan *ittiḥād bi aṣ-ṣifāt*. Asy-Syīrāzī berkata:

افهم أن هذه الآية للعارفين موضع الاتحاد ولهم في الاتحاد مقامات اتحاد بالأفعال واتحاد بالصفات واتحاد بالذات وهائنا إشارة اتحاد الأفعال واتحاد الصفات إضافة فعل القوم إلى نفسه بالقتل اتحاد الفعل

“Saya memahami ayat ini (menunjukkan bahwa) orang-orang arif mempunyai (bentuk-bentuk) *ittiḥād*, dan *ittiḥād* itu mempunyai tingkatan-tingkatan, (yakni) : *ittiḥād* dengan perbuatan, *ittiḥād* dengan sifat dan *ittiḥād* dengan zat. Pada ayat ini, (adalah) isyarat kepada *ittiḥād* dengan perbuatan dan *ittiḥād* dengan sifat. Maka, menggabungkan perbuatan kaum tersebut dengan (perbuatan) diri-Nya dalam konteks *al-qatlu* merupakan bentuk *ittiḥād* dengan perbuatan Tuhan (asy-Syīrāzī 1971: 518).

Penafsiran asy-Syīrāzī di atas menunjukkan bahwa ia memahami “campur tangan Tuhan” dalam perang dalam konteks ayat 17 Surah al-Anfāl bahwa “mereka (kaum muslim) tidak membunuh mereka (kaum kafir)” dan “mereka (kaum muslim) tidak melempar mereka (kaum kafir)” tetapi “Allahlah yang melakukan itu semua” adalah bentuk Allah yang sudah bersatu (*ittiḥād*) dengan perbuatan manusia. Akan tetapi, *ittiḥād* dalam ayat di atas masih *ittiḥād* pada tingkat pertama, yaitu *ittiḥād bi al-af’āl*.

### 3. Relasi asy-Syīrāzī dengan Teori *Ḥulūl* al-Ḥallāj

Paham *ḥulūl* al-Ḥallāj (w. 309 H/ 921 M) merupakan kelanjutan dan peningkatan dari paham *ittiḥād* yang diajarkan oleh al-Buṣṭāmī (w. 261 H/ 875 M) (Simuh 2002: 144). Paham *ḥulūl* berarti bahwa Tuhan mengambil tempat dalam tubuh manusia tertentu, yaitu manusia yang dapat melenyapkan sifat-sifat kemanusiaannya melalui *fanā’*. Menurut al-Ḥallāj, manusia itu mempunyai sifat dasar yang ganda, yaitu sifat kemanusiaan dan sifat ketuhanan, begitu juga Allah mempunyai sifat dasar ketuhanan (*lāḥūṭ*) dan sifat dasar kemanusiaan (*nāsūt*). Apabila sifat-sifat kemanusiaan telah dapat dilenyapkan melalui *fanā’* dan sifat-sifat ketuhanan dikembangkan, maka akan tercapailah persatuan dengan Tuhan dalam bentuk *ḥulūl* (Said 1982: 163).

Paham *ḥulūl* ini sebenarnya adalah pengaruh dari teori penciptaan alam semesta dan manusia secara emanasi dalam ranah filsafat. Paham *ḥulūl* diawali oleh al-Ḥallāj dengan konsep nur Muhammad (*an-nūr al-muḥammadī*), suatu konsep yang kadang disamakan dengan logos dan terkadang disebut dengan *insān kāmīl*. Al-Ḥallāj mengajarkan bahwa hal yang pertama kali diciptakan oleh Allah adalah nur Muhammad. Dengan nur Muhammad ini, terciptalah segala apa yang ada dalam alam semesta (Simuh 2002: 149).

Nur Muhammad bersifat azali dan kadim. Eksistensinya mendahului segala *maujūd* (alam semesta) ini. Maka, Nabi Muhammad dalam bentuk hakikatnya adalah *nūr Allāh* yang bersifat azali dan mendahului setiap makhluk, sedang dalam kedudukannya sebagai Rasul bersifat baru, menjadi penutup segala nabi. Al-Ḥallāj meminjam teori emanasi untuk menjelaskan terciptanya (terpancarnya) alam semesta yang bersifat majemuk dari zat yang esa. Zat Tuhan diibaratkan semisal cahaya matahari, memancarkan cahaya ke segala arah. Cahaya Ilahi yang terbungkus kebendaan melahirkan segala yang ada di alam ini. Pancaran pertama dari zat Allah yang mutlak adalah nur Muhammad atau hakikat ke-Muhammad-an (*ḥaqīqah Muḥammadiyah*). Dengan konsep penciptaan alam semesta dan manusia dari pancaran nur Allah yang kadim (nur Muhammad), maka pada haki-

katnya setiap manusia memiliki analisis keilahian yang immanen dalam dirinya. Orang yang mampu mengungkapkan sifat keilahian-nya (*lahūt*) dari tabiat kemanusiaannya (*nāsūt*) berarti telah mencapai tingkat *insān kāmil* atau jadi wali Allah yang suci. Paham ini juga meminjam konsep union mistik bahwa manusia diciptakan “segambar” dengan Allah seperti halnya Adam (Simuh 2002: 150-151).

Konsep union mistik, yang bermula dari konsep *an-nūr al-muḥammadī* kemudian berubah menjadi konsep *ḥulūl* sangat terlihat pada penafsiran asy-Syirāzī terhadap Surah al-Baqarah ayat 34: *وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم. فسجدوا إلا إبليس أبى واستكبر وكان من الكافرين*. Asy-Syirāzī menafsirkan ayat tersebut dengan menyatakan bahwa Nabi Adam diciptakan oleh Allah dengan “gambar”-Nya (*ṣūrah*). Dalam konsep tasawuf falasafi, pernyataan “penciptaan manusia dari gambar Tuhan”, berarti bahwa ada titisan Tuhan dalam diri manusia. Dan, ini adalah apa yang dimaksud oleh al-Ḥallāj dengan *ḥulūl*. Untuk lebih jelasnya, perhatikan redaksi penafsiran asy-Syirāzī berikut:

لَمَّا خَلَقَهُ بِجُلُوقِهِ وَصَوَّرَهُ بِصُورَتِهِ وَأَلْبَسَ أَنْوَارَهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَأَسْكَنَهُ جَنَّتَهُ وَأَجْلَسَهُ عَلَى سُرِيرِ مَمْلَكَتِهِ فَأَسْجَدَ لَهُ مَلَائِكَتُهُ حَتَّى أَكْمَلَ لَهُ فِي الْعِبَادِيَّةِ صِفَاتِ الرَّبُوبِيَّةِ فَلَمَّا سَجَدَ الْمَلَائِكَةُ لِأَدَمَ فَأَبَى إِبْلِيسَ عَنِ السُّجُودِ لِأَنَّ الْمَلَائِكَةَ رَأَوْا فِيهِ سِرَّ اللَّهِ تَعَالَى وَعَلَيْهِ لِبَاسُ اللَّهِ مَصْبُوغًا بِصَبْغِ اللَّهِ وَلَمْ يَرِ إِبْلِيسَ مَا كُفِّسَ لَهُمْ فَأَبَى وَاسْتَكْبَرَ مِنْ غَضَبِ اللَّهِ عَلَيْهِ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ أَيَّ فِي سَابِقِ عِلْمِهِ مِنَ الْمَطْرُودِينَ

“Manakala Dia (Allah swt.) telah menciptakan Adam dengan *khuluq*-Nya, menggambarkannya (menciptakanya) dengan gambaran-Nya (*ṣūrah*), memakaikannya dengan cahaya-cahaya-Nya, menempatkannya di surga-Nya, mendudukkannya di singgasana kerajaan-Nya, Dia (Allah swt.) menyuruh semua malaikat untuk sujud kepada-Nya, sehingga Allah swt. (sebenarnya) telah menyempurnakan bagi Adam sifat-sifat *rubūbiyah* dalam *‘ubūdiyah*. Ketika malaikat sujud kepada Adam, Iblis enggan sujud karena malaikat melihat dalam (perintah sujud kepada Adam) itu terdapat rahasia Allah, karena (sesungguhnya Adam itu sudah dipakaikan) pakaian Allah, dan telah *maṣbūg* dengan *ṣibag* Allah, dan Iblis tidak bisa melihat apa yang diperlihatkan kepada malaikat ini. Karena itu, ia enggan untuk sujud dan takabur sehingga Allah swt. marah kepadanya dan ia termasuk dari golongan kafir (asy-Syirāzī 1971: 43).”

Paham union-mistik dan *ḥulūl* al-Ḥallāj terlihat jelas pada penafsiran asy-Syirāzī di atas terutama karena ia mempersepsikan bahwa Adam itu diciptakan dari *khuluq*, gambar dan cahaya Tuhan (Allah swt.) itu sendiri dan posisi Adam adalah manusia yang sudah sempurna sifat-sifat *rubūbiyah*-nya. Berdasarkan konsep union-mistiknya *ḥulūl* al-Ḥallāj

dan diikuti oleh asy-Syīrāzī ini, adanya perintah untuk sujud kepada Nabi Adam itu adalah karena Allah sudah menjelma dalam tubuh manusia (Said 1982: 163-164).

Relasi asy-Syīrāzī dengan gagasan-gagasan al-Ḥallāj juga dapat dilihat pada penafsirannya terhadap ayat فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه (al-Mā'idah/5: 55) sampai ia mengutip ungkapan al-Ḥallāj yang sangat terkenal itu:

أَنَا مَنْ أَهْوَى وَمَنْ أَهْوَى أَنَا      نَحْنُ رُوحَانِ حَلَلْنَا بَدَنًا  
فَإِذَا أَبْصَرْتُنِي أَبْصَرْتُهُ      وَإِذَا أَبْصَرْتُهُ أَبْصَرْتُنَا

“Aku adalah Dia yang kucintai dan Dia yang kucintai adalah aku, kami adalah dua jiwa yang bertempat dalam satu tubuh. Jika aku melihat aku, aku melihat Dia, dan jika aku melihat Dia aku melihat kami” (asy-Syīrāzī 1971: 317).

### Posisi Kitab *‘Arā’is al-Bayān* dalam Tafsir Sufi

Posisi yang dimaksud di sini bukan posisi dalam tafsir sufi yang diklasifikasikan oleh az-Ẓahabī, karena kita sudah menemukan beberapa keganjilan jika kitab *‘Arā’is al-Bayān* dibagi berdasarkan konsep klasifikasi az-Ẓahabī. az-Ẓahabī menggolongkan kitab tersebut sebagai tafsir *isyārī*, tetapi pandangan ini terbantah dengan fakta relasi penafsiran asy-Syīrāzī dengan tasawuf teoritis seperti yang sudah diuraikan pada bagian sebelumnya. Kenyataan ini juga tidak secara otomatis membawa kita untuk berkesimpulan bahwa kitab *‘Arā’is al-Bayān* ialah tafsir *naẓarī*, sebab kita juga menemukan fakta bahwa penafsiran asy-Syīrāzī mempunyai relasi dengan penafsiran tasawuf *sunnī* al-Qusyairī dan Sahal at-Tustarī. Pada bagian terdahulu, saya sudah menguraikan hubungan penafsiran asy-Syīrāzī dengan pemikiran tasawuf *sunnī* al-Qusyairī dan at-Tustarī dan fakta bahwa asy-Syīrāzī mengutip pendapat al-Qusyairī (yang disebutnya dengan gelar al-Ustādẓ) dan at-Tustarī dalam jumlah yang ekstensif. Kenyataan-kenyataan ini menyulitkan kita untuk memposisikan kitab *‘Arā’is al-Bayān* dalam salah satu dari klasifikasi kitab tafsir sufi milik az-Ẓahabī.

Kita menemukan jawabannya jika melihat posisi *‘Arā’is al-Bayān* dalam sejarah pertumbuhan tafsir sufi dan dalam skala yang lebih luas serta dalam kronologi perkembangan tasawuf itu sendiri. Walaupun tidak menyinggung sejarah tafsir sufi, karya al-Taftazani sangat bagus dalam menggambarkan pasang-surut dinamika perkembangan tasawuf. Posisi asy-Syīrāzī berada pada periode kebangkitan kembali tasawuf *falsafī* setelah sebelumnya diserang habis-habisan oleh kaum sufi *sunnī*, khususnya

setelah kemunculan al-Qusyairī pada akhir abad ke-4 H. Puncak kejayaan pemikiran tasawuf *sunnī* yang sangat kritis terhadap pemikiran tasawuf al-Buṣṭamī dan al-Ḥallāj adalah setelah kemunculan al-Gazālī dengan *Iḥyā' Ulūm ad-Dīn* pada abad ke-5 H sampai awal abad ke-6 H yang mencoba mengharmonisasikan antara syariat, tasawuf dan filsafat. Asy-Syīrāzī (522-606 H) datang setelah periode konsolidasi ini walaupun tetap dimenangkan oleh tasawuf *falsafi* pada abad-abad selanjutnya (Schimmel 1975: 77-79). Di sini kita menemukan jawaban kenapa asy-Syīrāzī di satu sisi erat kaitannya dengan tasawuf *sunnī* (diwakili oleh al-Qusyairī dan at-Tustarī), tetapi di sisi lain juga mengadopsi pemikiran-pemikiran tasawuf *falsafi* al-Buṣṭamī dan al-Ḥallāj.

Kekurangan dari konsep klasifikasi tafsir sufi az-Žahabī adalah minimnya—untuk tidak mengatakan tidak ada sama sekali—analisis konteks historis dari penafsir sufi dalam kronologi perkembangan tafsir sufi dan tasawuf. Hal ini menyebabkan klasifikasi tafsir sufi yang dibuatnya kurang efektif dan menimbulkan problem-problem tersendiri. Salah satu problem tersebut bisa dicermati dari kasus kitab *Arā'is al-Bayān* karya asy-Syīrāzī ini.

Dari penjelasan di atas, dengan menggunakan pertimbangan dominasi, peneliti lebih setuju untuk menggolongkan kitab tafsir *Arā'is al-Bayān* karya asy-Syīrāzī ke dalam kategori tafsir *nazarī* dengan menggarisbawahi keberadaan unsur-unsur *isyārī* di dalamnya sebagai yang terdominasi. Penggarisbawahan ini tidak seharusnya membuat pembaca bingung untuk menempatkan kitab tersebut dalam kelompok *nazarī* karena, sekali lagi, peneliti menggunakan pertimbangan dominasi dalam menentukan dalam kelompok mana sebuah kitab tafsir harusnya digolongkan. Lebih jauh, dengan menggarisbawahi keberadaan unsur *isyārī*, saya mengajak pembaca untuk tidak menangkap kesan bahwa kitab *Arā'is al-Bayān* tidak sama sekali mengandung unsur *isyārī* walaupun termasuk ke dalam kategori *nazarī*.

## Kesimpulan

Kitab tafsir *Arā'is al-Bayān* karya asy-Syīrāzī tidak bisa dikategorikan berdasarkan klasifikasi *isyārī* dan *nazarī* dalam perspektif az-Žahabī. Kitab tersebut tidak bisa disebut sebagai tafsir *isyārī* karena penafsirannya mempunyai relasi dengan gagasan tasawuf *falsafi*, terutama pemikiran al-Buṣṭamī dan al-Ḥallāj. Sementara itu, kitab tersebut tidak bisa disebut tafsir *nazarī* karena penafsirannya juga mempunyai relasi dengan pemikiran tasawuf *sunnī*-*'amali*, terutama pemikiran al-Qusyairī dan at-Tustarī. Kenyataan-kenyataan di atas menunjukkan bahwa konsep klasifikasi tafsir

sufi *az-Zahabī* kurang efektif dan mempunyai kekurangan. Hal ini karena *az-Zahabī* mengabaikan analisis konteks historis atau dimensi kesejarahan dari *asy-Syirāzī* dan kaitannya dengan perkembangan tasawuf. Posisi kitab *‘Arā’is al-Bayān* dan *asy-Syirāzī* dalam sejarah perkembangan tasawuf ialah setelah terjadi konsolidasi antara tasawuf *falsafī* dan tasawuf *sunni* terutama dengan kedatangan *al-Gazālī*. Karena itu, kitab tersebut di samping penafsirannya berhubungan dengan tasawuf *falsafī*-teoretis juga berkaitan dengan tasawuf *sunni-‘amalī*.

### Ucapan Terima Kasih

Penulis mengucapkan terima kasih secara khusus kepada Drs. Muhammad Mansur, M.Ag., dosen pembimbing akademik penulis di Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, yang banyak memberikan ide dan masukan terhadap tulisan ini, juga kepada Sdr Afifur Rochman Sya’rani yang turut membantu proses editing tulisan ini. Di samping itu, terima kasih juga saya sampaikan kepada penelaah (*reviewer*) yang telah membaca dan mengoreksi artikel ini sehingga dapat diterbitkan dengan lebih baik. Meskipun demikian, tanggung jawab tulisan ada pada penulis.



## Daftar Pustaka

- Bakker, Anton dan Charis Zubair. 1990. *Metodologi Penelitian Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius.
- Baraja, Abbas. 2009. *Ayat-ayat Kauniah Analisis Kitab Tafsir Isyari Imam al-Qusyairi terhadap beberapa Ayat Kauniah dalam Al-Qur'an*, Malang: UIN-Malang Press.
- Böwering, Gerhard. 2010. *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'anic Hermeneutics of the Sufi Sahl al-Tustari*, De Gruyter: Studien Zur Geschichte Un Kutur Des Islamischen Orients.
- Ernst, Carl W. 1996. *Ruzbihan Baqli Mysticism and the Rethoric of Sainthood in Persian Sufism*, Richmond: Curzon Press.
- Gilliot, Claude. 2002. "Exegesis of the Qur'an: Classical and Medieval", dalam Jane Dammen McAuliffe (ed.), *Encyclopaedia of the Qur'an*, Leiden: Brill.
- Hamdan, 'Ali, 2013. *Tafsir aṣ-Ṣūfī Dirāsah Muqāranah wa Tarjih*, Malang: UIN Maliki Press.
- Hitti, Philip K. 2005. *History of the Arabs*, Cecep Lukman (pen.), Jakarta: Serambi.
- Hodgson, Marshall G.S. 1974. *The Venture of Islam*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Izzan, Ahmad. 2011. *Metodologi Ilmu Tafsir*, Bandung: Tafakur.
- Mustaqim, Abdul. 2012. *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an*, Yogyakarta: Adab Press.
- Nawaihaq, 'Adil. 1983. *Mu'jam al-Mufasssirin min Ṣadr al-Islām ḥatta al-'Aṣr al-Ḥādir*, Beirut: Muassasah Nawaihaq aṣ-Ṣaqāfiyah.
- Nur, Muhammad. 2012. *Wahdat al-Wujud Ibnu 'Arabi dan Filsafat Wujud Mulla Sadrā*, Makassar: Chamran.
- Rif'i, Bachrun. 2010. *Filsafat Tasawuf*, Bandung: Pustaka Setia.
- Aṣ-Ṣābūnī, Muḥammad 'Ali. 2011. *at-Tibyān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, Karachi: al-Bushra Publisher.
- Said, Usman. 1982. *Pengantar Ilmu Tasawuf*, Medan: Proyek Pembinaan PTA IAIN Sumatera Utara.
- Schimmel, Annemarie, 1975. *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press,
- Simuh. 2002. *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*, Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Asy-Syīrāzī, Abu Muḥammad Sadr al-Dīn Ruzbihān bin Abi Nasr al-Baqlī. 1971. *'Arāis'Arā'is al-Bayān fi Ḥaqā'iq al-Qur'ān*, Beirut: Dar al-Kutub al-Islāmiyah.
- At-Taftazanī, Abū al-Wafā' al-Ganimī. 1997. *Sufi dari Zaman ke Zaman*, Bandung: Pustaka.
- Trimingham, J. Spencer. 1999. *Madzhab Sufi* (terj. Luqman Hakim dari *The Sufi Orders in Islam*) Bandung: Penerbit Pustaka.
- Usman. 2009. *Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Teras.
- Az-Zahabī, Muḥammad Ḥusain. t.th. *at-Tafsir wa al-Mufasssirin*, Kairo: Maktabah Wahbah.
- Az-Zarqānī, Muḥammad 'Abd al-'Azīm. 1995. *Manāhil al-'Irfān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabi.