

## TAFSIR SUFI *LATĀ'IF AL-ISYĀRĀT* KARYA AL-QUSYAIRĪ Perspektif Tasawuf dan Psikologi

*A Sufi Interpretation of Latā'if al-Isyārāt by Al-Qushairī: Sufistic and Psychological Perspectives*

تفسير «لطائف الإشارات» الصوفي للقشيري: المنظور الصوفي والفيسيولوجي

**Habibi Al Amin**

Universitas Hasyim Asy'ari

Jl. Irian Jaya no. 55 Tebuireng, Jombang 61471 Jawa Timur, Indonesia

habibi.alamin@gmail.com

### Abstrak

Penulis memaparkan perdebatan akademik tentang kemungkinan ilmiah pembacaan psikologi terhadap tafsir sufi dengan fokus pada *Latā'if al-Isyārāt* karya al-Qusyairi. Tafsir tersebut merupakan tafsir sufi yang interpretasinya menunjukkan pengalaman kejiwaan mufasir dengan media bahasa sastra. Bagaimana tasawuf dan psikologi bertemu dalam menafsirkan Al-Qur'an merupakan pertanyaan yang akan membimbing kepada pemahaman tafsir psikologi dalam tasawuf. Secara garis besar, tasawuf dan psikologi mempunyai kesamaan pada titik objek kajian, yaitu jiwa. Penulis berusaha mencari titik temu antara tasawuf dan psikologi dalam membaca tafsir sufi. Indikasi penafsiran yang mewakili kejiwaan mufasir memberikan pengakuan bahwa karya seorang mufasir mengaktualkan keadaan jiwanya dalam sebuah penafsiran. Klaim penulis dalam tulisan ini terletak pada persinggungan antara interpretasi tafsir sufi dengan psikologi. Indikasi yang membuktikan adanya persinggungan itu adalah ekspresi pengalaman kejiwaan sebagai sumber interpretasi yang diaktualkan melalui bahasa syair dan prosa.

### Kata kunci

Tafsir sufi, perspektif tasawuf, perspektif psikologi, al-Qusyairī, *Latā'if al-Isyārāt*.

**Abstract**

*The writer presents the academic debates on the scientific consideration of a sufistic interpretation of the Qur'an, by focusing on Laṭā'if al-Isyārāt (the Subtle signals) written by al-Qushairī. This Qur'anic exegesis is a sufistic interpretation that reflects the interpreter's spiritual experience through the use of literary language. How Sufism and psychology meet in the interpretation of the Qur'an is the question that leads us to the understanding of psychological interpretation in Sufism. Generally, sufism and psychology have similarities in that the object of study is the soul. The writer attempts to find the point of convergence between Sufism and psychology in sufistic interpretations of the Qur'an. The indication of an interpretation which represents the interpreter's soul reflects the interpreter's attempts to actualize the condition of his soul in the interpretation. The writer's argument in this paper is based on the convergence between sufistic and psychological interpretations. This convergence can be seen in the use of the experience of the soul as the source of interpretation, manifested through the use of literary and poetic language.*

**Keywords**

*Sufistic interpretation, Sufism perspective, psychological perspective, al-Qusyairi, Laṭā'if al-Isyārāt.*

**ملخص**

يعرض الكاتب الجدل الأكاديمي حول الإمكانية العلمية للقراءة الفسيولوجية إزاء التفسير الصوفي بالتركيز على «لطائف الإشارات» للقشيري. هذا التفسير يعتبر التفسير الصوفي الذي يدل على الخبرة النفسية للمفسر المعبر به بواسطة اللغة الأدبية. وكيف التقى التصوف والفسيولوجيا في تفسير القرآن يعتبر سؤالاً يرشد إلى فهم التفسير الفسيولوجي في التصوف. وحسب الخطوط العريضة، اشترك التصوف والفسيولوجيا في نقطة موضوع البحث، ألا وهي النفس. حاول الكاتب العثور على نقطة الالتقاء بين التصوف والفسيولوجيا في قراءة التفسير الصوفي. إشارة التفسير التي تمثل نفسية المفسر أعطت ادعاء بأن عمل أي مفسر يعبر عن حالة نفسيته أثناء عملية التفسير. دعوى الكاتب في هذه الكتابة تقع في تماس إشارات التفسير الصوفي مع الفسيولوجيا. والمؤثر الذي يثبت وجود ذلك التماس هو التعبير عن الخبرة النفسية كمنبع التفسير المعبر به من خلال لغتي الشعر والنثر.

**كلمات مفتاحية**

التفسير الصوفي، المنظور الصوفي، المنظور الفسيولوجي، القشيري، لطائف الإشارات.

## Pendahuluan

Salah satu dari sekian banyak karya al-Qusyairi adalah *Latā'if al-Isyārāt*. Karya ini masuk dalam kategori karya tafsir Al-Qur'an yang ber-genre tafsir sufi, diperkirakan selesai pada 434 H/1042 M).<sup>1</sup> Sebelum itu, al-Qusyairī juga menulis sebuah tafsir eksoterik berjudul *at-Taysīr fi 'Ilm at-Tafsīr*. Kitab tafsir ini murni eksoterik menggunakan analisis bahasa, perubahan kata, *sabab an-nuzūl* (latar belakang historis turunnya ayat), dan kritik serta autokritik dalam masalah fiqh serta ilmu kalam.<sup>2</sup> Metodologinya berbeda dengan tafsir *Latā'if al-Isyārāt* yang menggunakan metode *isyārī*. Ini menunjukkan sebelum al-Qusyairī masuk dalam dunia tasawuf dan menghasilkan karya tafsir sufi, dia telah mempunyai kepakaran di bidang ilmu-ilmu eksoterik.

Pada masanya, al-Qusyairī mempunyai posisi penting dalam peta tafsir sufi dan ajaran tasawuf di Ustuwa (sekarang Irak, dekat Bagdād). Al-Qusyairī disebut sebagai *trend setter* tafsir sufi pada masanya dan masa-masa berikutnya. Pada abad keenam hijri Abū Šābit ad-Dailamī Muḥammad bin 'Abd al-Mālik, w. 598/1201 juga menulis tafsir sufi berjudul *Futūḥ ar-Raḥmān fi Isyārāt al-Qur'ān wa at-Tafsīr*. *Latā'if al-Isyārāt* juga digunakan sebagai sumber utama oleh Ruzbihān Baqlī (w. 606/1209) dalam menulis tafsir, begitu pula 'Abd ar-Razzāq al-Kāsyānī (w. 730/1329) dan Ismā'il Ḥaqqī al-Burūsawī.<sup>3</sup>

## Al-Qusyairī dan *Latā'if al-Isyārāt*

Al-Qusyairī yang bernama lengkap al-Imām Abū al-Qāsim 'Abd al-Karīm bin Hawāzin bin 'Abd al-Mālik bin Ṭalḥah bin Muḥammad al-Qusyairī an-Naisābūrī asy-Syāfi'ī (selanjutnya ditulis al-Qusyairī), lahir pada bulan Rabī'ul Awwāl tahun 376 H / 986 M di kota Ustuwa. Al-Qusyairī meninggal dunia di Naisabur pada Ahad pagi tanggal 16 Rabiul Akhīr tahun 465 H/ 1073 M. Saat meninggal umurnya mencapai 87 tahun. Jenazahnya disemayamkan di sisi makam gurunya, Syaikh Abū 'Alī ad-Daqqāq.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd dan Maḥmūd bin asy-Syarīf memberikan penjelasan tentang karya-karya yang ditulis oleh al-Qusyairī dalam kata pengantar taḥqīq *Risālah al-Qusyairīyyah*. Lihat al-Imām Muḥammad Abū al-Qāsim 'Abd al-Karīm al-Qusyairī, *Risālah al-Qusyairīyyah*, taḥqīq oleh 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd dan Maḥmūd bin al-Syarīf (Qāhirah: Dār al-Ma'ārif, 1119 H), hlm. 14-15.

<sup>2</sup> Novizal Wendri, "Penafsiran Simbolik al-Qusyairī dalam *Latā'if al-Isyārāt*," *Jurnal Studi Al-Qur'an*, 2 (1) (2007), hlm. 281. Lebih lengkapnya baca ulasan panjang yang ditulis oleh Abdurrahim Yaponi dalam disertasi berjudul "Penafsiran Simbolik al-Qusyairī dalam *Latā'if al-Isyārāt*" (2006) di Universiti Malaya, Malaysia.

<sup>3</sup> Annabel Keeler, "Tafsir Sufistik sebagai Cermin: Al-Qusyairī Sang Mursid dalam Karjanya *Latā'if al-Isyārāt*," *Jurnal Studi Al-Qur'an*, 2 (1) (2007), hlm. 179

<sup>4</sup> Muḥammad Abū al-Qāsim al-Qusyairī, *Risālah al-Qusyairīyyah* (Qāhirah: Dār al-Kutub, 2007), hlm. 31.

Al-Qusyairī menghasilkan banyak karya dalam berbagai cabang ilmu.<sup>5</sup> Abū Wafā al-Ganimī at-Taftazani menempatkan al-Qusyairī dalam posisi penting di dunia tasawuf abad ke-5/11. Urgensi al-Qusyairī sebagai pembela tasawuf ditunjukkan dengan berbagai macam tulisannya tentang tasawuf, paling penting di antaranya adalah tafsir *Laṭā'if al-Isyārāt* dan *ar-Risālah al-Qusyairiyyah*. Kedua karya ini diakui sebagai karya induk tasawuf. Bahkan Ibn Khalkan mengomentari posisi al-Qusyairī sebagai *syaiḫ* penyatu syariat dan hakikat dengan mempertimbangkan kedua karya ini.<sup>6</sup> Beberapa karya al-Qusyairī tersimpan di beberapa perpustakaan Eropa. Penelusuran terhadap manuskrip karya al-Qusyairī di antaranya menghasilkan dua manuskrip, yaitu *Arba'in Ḥadiṣan* berada di Leiden, dan *Tartib as-Sulūk* tersimpan di Vatikan, Roma.<sup>7</sup> A.J. Arberry mengapresiasi al-Qusyairī dengan sangat baik, dan menyebutnya sebagai seorang imam sufi dan penulis populer di bidang tasawuf.<sup>8</sup> Kredibilitas al-Qusyairī dalam dunia tafsir dan tasawuf diakui oleh peneliti lain, di antaranya 'Abdurrahmān Habil yang mengatakan, berdasarkan studinya tentang peta keilmuan dan sejarah tafsir sufi, bahwa al-Qusyairī merupakan salah satu tokoh tasawuf yang terbaik pada masanya.<sup>9</sup>

Pada abad ke-7/13 ada dua karya tafsir sufi terkenal yang banyak dipengaruhi oleh *Laṭā'if al-Isyārāt*, yaitu *'Arā'is al-Bayān fi Ḥaqā'iq Al-Qur'an* karya Ruzbihān bin Abi Naṣr al-Baqlī asy-Syairāzī (w. 606/1209), dan 'Umar bin Muḥammad bin 'Abdillāh as-Suhrāwardi (w. 632/1234) dengan karyanya *Bugyat al-Bayān fi Tafsīr al-Qur'an*. Al-Baqlī menyusun tafsirnya de-

<sup>5</sup> Tidak kurang dari 29 karya monumental yang telah diterbitkan. Di antara buku-buku yang telah diterbitkan adalah *Aḥkām asy-Syar'ī*, *Adab aṣ-Ṣūfiyyah*, *al-Arba'in fi al-Ḥadiṣ*, *Istifaḍah al-Murādāt*, *Balagat al-Maqāṣid fi at-Taṣawwuf*, *Tartib as-Sulūk fi Ṭarīqillah Ta'ālā*, *at-Tauḥīd an-Nabawī*, *at-Taisīr fi 'Ilm at-Tafsīr* (buku ini dikomentari oleh tiga ulama besar dengan apresiasi keilmuan yang sangat tinggi, yaitu Ibn Khaldūn, Tājuddīn as-Subkī, dan Jalāluddīn as-Suyūṭī, dan menurut mereka merupakan kitab ilmu tafsir yang paling bagus dan jelas), *al-Jawāhīr*, *Ḥayāt al-Arwāḥ*, *ad-Dalil ilā Ṭarīq aṣ-Ṣalāḥ*, *Dīwān asy-Syī'rī*, *aż-Ẓikr wa aẓ-Ẓakīr*, *ar-Risālah al-Qusyairiyyah fi 'Ilm at-Taṣawwuf* (disusun tahun 438 H/1046), *Sīrah al-Masyāyikh*, *Syarḥ al-Asmā' al-Ḥusnā*, *Syikayat Ahl as-Sunnah bi Ḥikāyat Mā Nālahum min al-Ḥikmah*, *'Uyūn al-Ajwibah*, *Laṭā'if al-Isyārāt* (penyusunannya setelah tahun 410 H/1019 M). Dan masih banyak karya lainnya. Lihat Pendahuluan al-Qusyairī, *Risālah al-Qusyairiyyah*, terj. A. Ma'ruf Asrori (Jakarta: Pustaka Amani, 2007), hlm. 10.

<sup>6</sup> Abu Wafā al-Ganimī at-Taftazani, *Tasawuf Islam* terj. Subkhan Ansori (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2008), hlm. 176.

<sup>7</sup> Lihat, 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd dan Maḥmūd bin asy-Syarīf, *Tahqīq Risalah al-Qusyairiyyah* (Qāhirah: Dār al-Ma'ārif, 119 H), hlm. 13.

<sup>8</sup> Lihat A.J.Arberry, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam* (London, Allen & Unwin, 1950), hlm. 7.

<sup>9</sup> 'Abdurrahmān Habil, "Esoteric Traditional Commentaries of Al-Qur'an", dalam *Islamic Spirituality Foundation*, Seyyed Hossein Nasr (ed.) (New York: Crossroad, 1991), hlm. 42.

ngan sederhana, dengan bahasa yang mudah dipahami. Selain mengemukakan pendapatnya sendiri, al-Baqlī menafsirkan ayat yang belum ditafsirkan oleh ulama sufi sebelumnya. Selain itu, al-Baqlī juga banyak mengutip ulama-ulama sebelumnya, terutama al-Qusyairī dan as-Sulamī.<sup>10</sup> Tafsir al-Baqlī memakai metode tafsir yang digunakan oleh al-Qusyairī.<sup>11</sup>

### Titik Temu Tafsir Sufi dan Psikologi

Karya tafsir sufi identik dengan pendekatan tasawuf yang merepresentasikan sisi kejiwaan. Pisau bedah yang digunakan dalam interpretasi tafsir sufi menggunakan pendekatan tasawuf melalui dialektika *maqāmāt-ahwāl* dan pengalaman spiritual. Area interpretasi tafsir sufi memberikan ruang ekspresi kepada tasawuf dan psikologi untuk membaca bersama-sama ayat-ayat Al-Qur'an. Robert Frager menguatkan hal ini, bahwa tasawuf mempunyai kesamaan dengan kajian psikologi, bahkan lebih dari itu, tasawuf mencakup obyek yang lebih luas. Frager menjelaskan bahwa obyek tasawuf adalah jiwa (*ar-rūḥ*), hati (*al-qalb*), dan diri (*an-nafs*).<sup>12</sup> Pertemuan antara ayat Al-Qur'an dengan tasawuf dimediasi oleh mufasir sufi dengan mengajak para pembaca dan audiens untuk lebih merenungkan dan menata jiwa, hati, dan diri. Interpretasi yang dilakukan para sufi secara hermeneutis terpengaruh oleh dua hal, *pertama* pemikiran dan tradisi para sufi sebelumnya, *kedua* keadaan psikologi yang dialami mufasir. Hal ini dikuatkan Mesut Okumus dengan melakukan studi komparasi hermeneutika *isyārī* al-Gazālī dan Ibnu Sīnā. Okumus mencoba mencari titik temu antara keduanya dalam membaca Al-Qur'an. Salah satu poin penting kesimpulan yang dihasilkannya adalah bahwa hermeneutika *isyārī* al-Gazālī terpengaruh oleh pemikiran Ibn Sīnā dalam sisi pandangan psikologinya terhadap ayat-ayat yang ditafsirkan secara esoterik. Bukti yang menguatkan adalah topik psikologi manusia yang bersifat transenden serta interpretasi dari ayat-ayat yang terkait dengan pengetahuan iluminasi. Al-Gazali mengadopsi gagasan Ibnu Sīnā tentang penciptaan simultan jiwa dan tubuh.<sup>13</sup>

Pertemuan antara tafsir sufi dan psikologi berada dalam wilayah kajian yang menuju kepada jiwa. Perilaku kejiwaan dalam tasawuf jika dibandingkan dengan ilmu psikologi mempunyai kesamaan dalam ranah

<sup>10</sup> Ḥusain al-Ḥabībī, *at-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, jilid 2, hlm. 390

<sup>11</sup> Annabel Keele, "Tafsir Sufistik sebagai Cermin: Al-Qusyairī", hlm. 179

<sup>12</sup> Robert Frager, *Psikologi Sufi*, terj. Hasmiyah Rauf, (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2005), hlm. 29.

<sup>13</sup> Mesut Okumus, "The Influence of Ibn Sina on al-Ghazzali in Qur'anic Hermeneutics", *The Muslim World*, 102 (2) (Apr 2012): hlm. 390. <http://search.proquest.com/docview/1027096339?accountid=133190>. Diakses 11 February 2013 01:03.

kejiwaan. Psikologi mempelajari perilaku manusia secara umum sedangkan tasawuf mengkaji hati, diri, dan jiwa sebagai konsep dasar psikologi tasawuf yang menurut Frager ketiga konsep ini dipraktikkan dalam proses menafsirkan Al-Qur'an oleh para sufi. Ketiga faktor ini, yaitu hati, diri, dan jiwa mampu bersinergi melalui *riyāḍah* yang kemudian menghasilkan pengalaman sufistik dan kemudian berubah secara dinamis membangun emosi, tetapi bukan sekedar emosi diri (*an-nafs*), melainkan emosi yang berasal dari *an-nafs al-muṭmainnah* (nafsu suci).<sup>14</sup> Todd LeRoy Perreira melakukan studi tentang pengelolaan emosi melalui konsep mistisisme Islam dengan pendekatan meditasi. Dia berusaha membuktikan secara psikologis bahwa latihan-latihan zikir meditasi mampu mempengaruhi emosi seseorang. Perkawinan konsep meditasi dengan mistisisme Islam (zikir) menghasilkan penguatan yang signifikan kepada pengalaman jiwa yang memberikan perubahan besar kepada emosi dan intepretasi. Perreira meneliti praktik meditasi kematian dalam Islam dalam konteks khusus sufisme seperti yang dijelaskan oleh Abū Ḥāmid al-Gazālī dan biarawan Thailand modern. Salah satu poin penting kesimpulan penelitiannya adalah bahwa salah satu metode solutif dalam pembentukan dan pengembangan etika adalah dengan cara pengembangan spiritual melalui program-program meditasi, tarekat dan theravada – tradisi Buddhis.<sup>15</sup> Kesimpulan ini memperkuat analisis penulis bahwa pengembangan spiritual mampu memberikan efek nyata dalam pembentukan perilaku, pemikiran, serta nalar.

Interpretasi para sufi menurut Frager merupakan cerminan perasaan jiwa dan hati. Hati menjadi media utama dalam membangun potensi utama emosi spiritual. Hati mampu menerima dan mencerpah cahaya dari sumber cahaya, Allah. Hati menyimpan kecerdasan dan kearifan terdalam, menjadi lokus makrifat, *gnosis* atau pengetahuan spiritual. Cita-cita para sufi dengan melalui berbagai macam tahapan *riyāḍah* adalah menumbuhkan hati yang lembut, penuh kasih sayang, dan juga menumbuhkan kecerdasan hati. Jika mata hati telah terbuka, manusia akan mampu melihat melampaui penampilan luar segala sesuatu yang palsu. Hati menyimpan percikan atau roh ilahiah di dalam diri manusia.<sup>16</sup>

Tafsir sufi mempunyai basis pengalaman kejiwaan mufasir dan teori *'ulūm al-Qur'ān*. Mufasir sufi mendapatkan penjelasan atas ayat suci Al-Qur'an melalui tahapan-tahapan psikologi tasawuf (*maqāmāt*), walaupun

<sup>14</sup> Robert Frager, *Heart, Self & Soul: The Sufi Psychology*, hlm. 29.

<sup>15</sup> Todd LeRoy Perreira, "Die before you die: Death Meditation as Spiritual Technology of the Self in Islam and Buddhism", *The Muslim World*, 100 (2/3) (Apr-Jul 2010): 247. Penelusuran URL <http://search.proquest.com/docview/357156382?accountid=133190>.

<sup>16</sup> Robert Frager, *Heart, Self & Soul: The Sufi Psychology*, hlm. 30.

polemik tentang kebenaran ilmuniasi menjadi perdebatan panjang. Tafsir sufi merupakan hasil kontemplasi dan interpretasi mufasir terhadap Al-Qur'an melalui proses restrukturisasi jiwa. Perasaan dekat dengan Yang Maha *Raḥīm* selalu dibangun dan diupayakan dengan berbagai rangkaian latihan. Interpretasinya dibangun secara ekspresif dengan ungkapan perasaan jiwa yang hadir dalam tafsir sufi untuk menjelaskan ayat Al-Qur'an. Kehalusan bahasa lebih sering digunakan para mufasir sufi dalam menjelaskan perasaan dan jiwanya terhadap Al-Qur'an. Jiwa yang halus penuh rasa mampu menghasilkan bahasa penafsiran yang relatif indah, simbolis, penuh makna dan penuh arti rasa dan kejiwaan. Interpretasi yang di-*ijtihad*-kan para mufasir sufi adalah usaha untuk membongkar makna yang masih terselubung atau usaha untuk membuka lipatan-lipatan dari tingkat makna yang terkandung dalam Al-Qur'an. Interpretasi dibangun dengan menggunakan simbol-simbol (*miṣāl*) yang sangat dekat dengan rasa dan perasaan. Gretty M. Mirdal dalam penelitiannya menyimpulkan penggunaan metode yang berhubungan dengan kesadaran jiwa. Menurutnya, interpretasi para sufi yang penuh dengan bahasa perasaan merupakan bahasa penafsiran yang lahir sebagai ekspresi.<sup>17</sup>

Kekuatan ekspresi menjadi gerbang utama para mufasir sufi dalam menjelaskan Al-Qur'an. Todd Lawson melakukan studi kepustakaan tentang figurasi tipologis kisah-kisah Al-Qur'an dalam perspektif spiritual, *Typological Figuration and the Meaning of "Spiritual": The Qur'anic Story of Joseph*. Lawson mengangkat kisah Yusuf untuk menjelaskan spiritualitas figurasi tipologis bahasa Al-Qur'an yang digunakan dalam menceritakan kisah. Poin penting hasil penelitiannya adalah bahwa kisah dalam Al-Qur'an merupakan figur alegoris karena prevalensi penggunaan sastra yang retorik dan puitis-persuasif.<sup>18</sup>

Hal yang sama dikuatkan oleh Aida Islam dan Stefanija Leskova-Zelenkovska dalam penelitian tentang tradisi musik spiritual dalam mistisisme Islam. Salah satu kesimpulan penting dalam penelitian Aida adalah bahwa tasawuf selalu merespons dengan cara-cara yang ekspresif melalui bahasa musik, puisi, syair maupun sastra prosa yang tentu berkembang sesuai dengan identitas etnik-budaya, baik lokal maupun global terhadap ayat-ayat suci mereka. Penelitian Aida dan Stefanija ini menyoroti ritual tasawuf dalam perspektif tradisi musik selama periode yang mirip dengan kondisi abad ke-21 saat ini di Republik Macedonia. Klaim penelitian Aida meng-

<sup>17</sup> Gretty M. Mirdal, "Mevlana Jalal-ad-Din Rumi and Mindfulness", *Journal of Religion and Health*, 51 (4) (Desember 2012), hlm. 1.

<sup>18</sup> Todd Lawson, "Typological Figuration and the Meaning of «Spiritual»: The Qur'anic Story of Joseph", *Journal of the American Oriental Society* 132 (2) (Apr-Jun 2012), hlm. 221-244. Diakses pada ProQuest document link<sup>11</sup> February 2013 01:02.

hasilkan temuan yang mengungkapkan modifikasi yang signifikan dalam ekspresi musik tasawuf. Ekspresi para sufi adalah hasil dari identitas budaya individu dan kolektif.<sup>19</sup>

Para mufasir sufi berusaha mengarahkan pembaca melalui tafsirnya dalam situasi jiwa sufistik. Pola-pola yang dibangun oleh mufasir untuk mengajak pembaca masuk dalam dimensi sufi adalah melalui bahasa yang menyentuh jiwa. Tentu bahasa yang mengungkapkan kondisi jiwa secara jujur dan terkontrol mampu menembus pembaca sampai ke dalam jiwa dan perasaannya. Sisi psikologilah yang hendak disentuh dan diarahkan oleh mufasir sufi dalam mengajak pembaca kepada dimensi tasawuf. Para sufi menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an sesuai dengan orientasi psikologi karena ayat-ayat itu mempunyai potensi ditafsirkan secara sufistik.

Secara tidak langsung tafsir sufi dan psikologi mempunyai objek yang sama, yakni membedah kejiwaan. Psikologi membaca manusia dan mendekatinya serta berusaha mengamati tingkah laku, kemudian memberi solusi dengan tingkat *trial and error* yang tinggi. Sedangkan tafsir sufi mencoba membaca jiwa manusia melalui Al-Qur'an untuk diantarkan kepada "Sumber Cahaya". Kesamaan objek perilaku jiwa inilah yang mempermudah menemukan antara tafsir sufi dan psikologi.

Tasawuf dan psikologi, keduanya mempunyai objek kajian kejiwaan manusia. Lynn Wilcox menegaskan bahwa psikologi merupakan cabang sains yang membahas perilaku, perbuatan atau proses mental dan alam pikiran, diri atau orang yang berperilaku, bertindak atau memiliki proses-proses mental yang merupakan cabang dari metafisika. Sedangkan tasawuf mengalami dan menghayati realitas agama yang menghasilkan kejiwaan yang mapan.<sup>20</sup> Tasawuf merupakan jalan bagi pengalaman pribadi tentang cinta Ilahi yang melalui itu Tuhan memberkati manusia, mencakup pengalaman ekstase yang dikenal dengan mistik yang sangat berpengaruh pada kondisi mental seseorang.<sup>21</sup>

Tafsir sufi hadir mengajak pembaca untuk masuk kepada cahaya sufi yang dirasakan mufasir. Mental dan kondisi jiwa merupakan target utama para mufasir dalam menjelaskan interpretasinya. Sentuhan perasaan berada dalam aspek kejiwaan dan perilaku manusia. Emosi sering ditampilkan untuk menggugah mental dan jiwa pembaca menuju renungan kedekatan kepada Allah. Dalam tafsir sufi, simbol cinta mengacu kepada ayat-ayat

---

<sup>19</sup> Aida Islam, Stefaniya Leskova-Zelenkovska, "The Islamic Mystical Spiritual Music Tradition in the Era of New Musical Tendencies", *Asian Social Science*, 8 (6) (May 2012): 170-174. Diakses pada [ProQuest document link](#) 10 February 2013 22:58.

<sup>20</sup> Lynn Wilcox, *Ilmu Jiwa Berjumpa Tasawuf*, terj. IG Harimurti Bagoesoka (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2003), hlm. 20.

<sup>21</sup> Lynn Wilcox, *Ilmu Jiwa Berjumpa Tasawuf*, hlm. 20.

yang berkenaan dengan hati (*qalb*) dan kekuasaan Allah.<sup>22</sup> Ekspresi emosi mufasir dalam menginterpretasi Al-Qur'an kerap menampilkan dimensi perasaan, di antaranya rasa dan perasaan cinta yang sering diungkapkan dengan berbagai macam.

### Membaca Tafsir *Laṭā'if al-Isyārāt* dengan Teori Psikologi

Tafsir sebagai karya teks yang hadir di alam pembaca tentu melahirkan aneka persepsi. Untuk menjaga objektivitas persepsi diperlukan teori dalam membaca dan mengkajinya. Teorisasi dalam membaca tafsir sufi mempunyai posisi penting dalam meletakkan dasar kemapanan interstudi tafsir dan psikologi. Hal ini penting, bagaimana menjawab permasalahan tafsir dari perspektif psikologi yang tentu sangat membutuhkan teori psikologi. Dalam kajian interstudi, ilmu tafsir tidak dapat berdiri sendiri, justru sangat terbuka kepada teori atau paradigma ilmu lain yang digunakan sebagai perspektif untuk mengkaji tafsir. Contoh yang dapat diterapkan dalam analisis ini misalnya, bagaimana mengidentifikasi pola kejiwaan mufasir dalam karyanya serta bagaimana keterpengaruhannya jiwa mufasir terhadap bahasa yang digunakan.

Dalam disiplin ilmu psikologi, membedah dan menganalisis psikis mendasarkan kepada teori psikoanalisis. Teori psikoanalisis<sup>23</sup> memfasilitasi

<sup>22</sup> Bandingkan, tafsir al-Qusyairī, as-Sulamī dan at-Tustarī ketika menafsirkan ayat *yu'minūna bil-gaib* (Surah Al-Baqarah/2: 3)

<sup>23</sup> Psikoanalisis pada mulanya adalah sebuah metode terapi untuk mengobati pasien dengan mendeteksi gejala-gejala kejiwaan. Pertama kali diperkenalkan oleh Sigmund Freud (1856-1939). Pandangan Freud terus berkembang selama kariernya yang panjang. Karir psikoanalisisnya dimulai pada tahun 1896. Setelah beberapa tahun membuka praktik kedokteran, Freud tidak pernah merasa puas dengan caranya mengobati pasien. Freud berpikir untuk mengubah cara pengobatannya. Jika selama menjadi dokter ia mencoba melakukan terapi medis, Freud berpikir melakukan semacam upaya psikoterapeutik untuk sebagian besar pasiennya yang ternyata lebih banyak mengalami tekanan jiwa. Terapi itu disebutnya sebagai psikoanalisis. Prinsip terapi yang dilakukan Freud adalah dengan cara mengajak pasien bercakap-cakap, melakukan dialog secara terbuka dengan prinsip asosiasi bebas (*free association*), dan itu mau tidak mau sepenuhnya dilakukan melalui bahasa. Dalam hal ini, yang dimaksud dengan prinsip asosiasi bebas adalah teknik memberikan beberapa kata rangsangan kepada pasien, dan pasien diharapkan memberikan reaksi spontan secara bebas terhadap kata-kata rangsangan tersebut. Misalnya, kata pintu akan menimbulkan kata reaksi kunci, kata ayah akan menimbulkan kata reaksi jahat dan sebagainya. Dengan mempelajari beberapa kata reaksi tersebut, dapat diketahui masalah pasien yang barangkali oleh pasien sendiri tidak disadari. Tetapi, dalam beberapa hal, cara ini belum memuaskan Freud karena banyak aspek ketidaksadaran yang tidak terkorek sehingga penyembuhannya pun kurang memuaskan. Dari cara asosiasi bebas, Freud mencoba cara hipnotis, yaitu teknik tertentu untuk menjadikan pasien setengah sadar atau berkurang kesadarannya sehingga lebih mudah untuk melihat alam ketidaksadaran pasien. Untuk cara ini Freud belajar kepada

diagnosa kejiwaan penulis melalui karya tulis sebagaimana telah dilakukan dalam studi psikologi sastra. Sigmund Freud (1856-1939), Carl Gustav Jung (1875-1961), dan Alfred Alder (1870-1937) merupakan para kontributor pertama pendekatan psikoanalisis.<sup>24</sup> Melalui psikoanalisis dan tasawuf diharapkan mampu melahirkan pembacaan baru dalam dunia tafsir sufi.<sup>25</sup>

Penulis menggunakan teori psikoanalisis sebagai pendekatan dalam membaca tafsir sufi untuk menjelaskan hubungan *aḥwāl* (keadaan jiwa sesaat) dan *maqāmāt* (keadaan jiwa stabil dalam jangka waktu yang relatif lama) mufasir dengan ragam bahasa yang digunakan. Bahasa yang digunakan dalam penafsiran sufi merepresentasikan poin-poin *maqāmāt* dan *aḥwāl aṣ-ṣūfiyyah* dengan simbol-simbol bahasa yang penuh kehalusan rasa. *Maqāmāt* dan *aḥwāl* merupakan bagian kejiwaan sufistik yang bersifat abstrak yang dapat diamati secara empiris hanya melalui gejala-gejala yang ditimbulkannya. Dalam hal ini mufasir sebagai penulis dapat ditelusuri kondisi jiwanya melalui karya tafsir dengan pengamatan terhadap gejala-gejala bahasa yang digunakannya.

Identifikasi kepribadian atau karakter manusia dengan mendasarkan pada konsep *id*, *super ego*, dan *ego* dapat diterapkan dalam penelusuran

---

Charcot di Paris selama satu tahun. Dalam kesempatan itu Freud juga berguru kepada Joseph Breuer yang kebetulan juga merupakan guru Charcot. Tetapi, cara hipnotis pun ternyata tidak memuaskan Freud karena eksplorasi ketidaksadaran pasien tidak maksimal sehingga diagnosis yang diberikan juga tidak memuaskannya. Hasil kolektif tulisan-tulisan yang luas merupakan sebuah sistem rinci tentang perkembangan kepribadian. Freud mengemukakan tiga struktur spesifik kepribadian, yaitu *id*, *ego* dan *super ego*. Ketiga struktur tersebut diyakininya terbentuk secara mendasar pada usia tujuh tahun. Struktur ini dapat ditampilkan secara diagramatik dalam kaitannya dengan aksesibilitas bagi kesadaran atau jangkauan kesadaran individu. *Id* merupakan libido murni atau energi psikis yang bersifat irasional. *Id* merupakan sebuah keinginan yang dituntun oleh prinsip kenikmatan dan berusaha untuk memuaskan kebutuhan ini. *Ego* merupakan sebuah pengatur agar *id* dapat dipuaskan atau disalurkan dalam lingkungan sosial. Sistem kerjanya pada lingkungan adalah menilai realita untuk mengatur dorongan-dorongan *id* agar tidak melanggar nilai-nilai *super ego*. Sedangkan *super ego* sendiri adalah bagian moral dari kepribadian manusia. Lihat James F. Brennan, *Sejarah dan Sistem Psikologi* (Jakarta: Pustaka Ilmu, 2006), hlm. 54-55.

<sup>24</sup> *Encyclopedia of Psychology* (New York, Chicester, Brisbane, Toronto, Singapore: John Wiley & Sons, 1994), Edisi II, Volume 1, hlm. 43. Pada mulanya psikoanalisis didasarkan pada kegiatan klinik dalam menangani orang-orang bermasalah. Dengan berjalannya waktu teori psikoanalisis sering digunakan dalam serangkaian penelitian-penelitian cabang ilmu lain seperti kajian sastra untuk mengungkap poin-poin kejiwaan dalam karya tulis.

<sup>25</sup> *Encyclopedia of Psychology*, hlm. 45. Lihat juga Abdul Tawwab Abdul Hadi, lambang-lambang sufi. Selain kolaborasi antara tafsir sufi dan psikologi, telah ada kawin silang antara psikologi dan ilmu lain, yaitu antara ilmu sastra dan psikologi yang menghasilkan ilmu psikologi sastra. Ini mengindikasikan cabang psikologi telah ditarik ke banyak area interdisipliner ilmu pengetahuan.

karakter dan psikologi penulis berdasarkan bahasa yang digunakan dalam karya. Hasil karya tulis yang telah didekati dengan konsep Freud di antaranya adalah karya sastra. Tafsir sufi dengan ragam bahasa sastra dapat dipersamakan dengan karya sastra. Indikasi kesamaan antara tafsir sufi dan sastra keduanya mempunyai nilai sastra. Keduanya juga mempunyai kedekatan dengan proses penulisan yang menggunakan pendekatan rasa dan perasaan. Karya tafsir sufi yang sarat sentuhan sastra merupakan hasil kerja atau kreasi manusia (*mufasir*). Keniscayaan apa pun yang terdapat dalam karya tafsir sufi tidak dapat dilepaskan dari orang yang menciptakannya. Dalam pemahaman psikoanalisis Freud, kepribadian atau karakter manusia ikut menentukan sosok keberadaan karya yang dihasilkan oleh olah rasa.

Dengan kaca mata psikoanalisis Freud, komentar-komentar al-Qusyairī dalam *Laṭā'if al-Isyārāt* dapat dijelaskan faktor-faktor *naḥs* dan *al-qalb ar-rabbānī*-nya berdasarkan aktualisasi bahasa yang digunakan. Faktor *naḥs* dan *al-qalb ar-rabbānī* merupakan dasar ruhani seorang hamba dalam dinamika berubahnya *maqam* dan *ahwal*. Konsep Freud menjelaskan bagaimana tingkatan-tingkatan jiwa ruhani atau *maqām*—sebagai sebuah kondisi mental—dapat diteliti secara objektif melalui gejala-gejala yang ditampilkan. Kasus ini dapat kita lihat dalam penafsiran al-Qusyairī ketika menjelaskan keadaan (*ḥāl*) jiwa tasawuf. Al-Qusyairī menghubungkan antara percaya kepada perkara-perkara gaib sebagaimana yang ditunjuk pada bagian awal Surah al-Baqarah/2: 3 *allaḏīna yu'minūna bi al-ḡaibi wa yuqīmūna aṣ-ṣalāt* (mereka yang beriman kepada yang gaib, melaksanakan salat). Al-Qusyairī menjelaskan, “Mendirikan salat berarti menjalankan rukun dan tradisi, dan kemudian tidak merasakan itu dengan melihat (*ru'yah*) Allah yang menjadi tujuan salat. Perintah yang diwajibkan tetap dilakukan melalui sesuatu yang datang dari Allah. Jiwa mereka menghadap kiblat, sementara hatinya bersatu dalam hakikat kesatuan.”<sup>26</sup> Kemudian al-Qusyairī menjelaskan bagaimana konsep keseimbangan antara *syuhūd* syariah dan *syuhūd* hakikat.”

Al-Qusyairī menggambarkan aktualisasi keadaan (*ḥāl*) jiwa fana de-

<sup>26</sup> Al-Qusyairī, *Laṭā'if*, Jilid I, hlm. 19. Bahasa aslinya adalah sebagai berikut:

وَأَمَّا إِقَامَةُ الصَّلَاةِ فَالْقِيَامُ بِأَرْكَانِهَا وَسُنَنِهَا ثُمَّ الْغَيْبَةُ عَنْ شَهْوَاهَا بِرُؤْيَةٍ مَنْ يُصَلِّي لَهُ فَيَحْفَظُ عَلَيْهِ أَحْكَامَ الْأَمْرِ بِمَا يَجْرِي عَلَيْهِ مِنْهُ ، وَهُوَ عَنْ مَلَاظَمَتِهَا حَوْ ، فَتَفُوسُهُمْ مُسْتَقْبَلَةُ الْقِبْلَةِ ، وَقُلُوبُهُمْ مُسْتَغْرَقَةٌ فِي حَقَائِقِ الْوَصْلَةِ

(Mendirikan salat itu berarti menjalankan rukun dan sunnah-sunnahnya, kemudian merasa seolah-olah hilang (*gaibah*) luruh dengan menghadirkan jiwa (*syuhūd*) karena melihat (*ru'yah*) Dzat yang menjadi tujuan salatnya. Maka dengan kondisi itu dia akan selalu terjaga dalam seluruh rangkaian hukum yang dibebankan padanya dalam salat. Pada kondisi itu dia berada dalam puncak titik fokus di mana jiwa mereka menghadap kiblat, sementara hatinya tenggelam bersatu dalam hakikat *wuṣūl*—sampai kepada Allah).

ngan syair dan prosa. Hal yang menarik dikaji, al-Qusyairī mengatakan bahwa dia tidak sadar berapa rakaat telah melaksanakan salat duha. Ini menarik, betapa jiwa lebur (*fanā*) mampu menghilangkan konsentrasi jumlah rakaat. Lebih dari itu, menurut al-Qusyairī, ketika seseorang dilanda *fanā*, dia tidak sadar dan sama sekali tidak merasa kehadiran siapa pun kecuali Allah. Berikut ini syair yang digunakan untuk menjelaskannya.

أراني إذا صَلَّيْتُ يَمَّمْتُ نحوها بوجهي وإن كان المصلى ورائي  
أصلي فلا أدري إذا ما قضيتها اثنتين صليت الضحا أم ثمانيا<sup>27</sup>

Dia melihatku salat dan aku menuju ke arah-Nya dengan wajahku walaupun di belakangku ada orang yang sedang salat;

Aku salat tetapi aku tidak tahu apakah aku telah menyelesaikan dua rakaat duha atau delapan rakaat

Kemudian al-Qusyairī menggambarkan *fanā'* dan *syuhūd* dengan sangat rapi dalam bentuk prosa. Dia menjelaskan kondisi kejiwaan ayat pada lafaz *yu'minūna* dan *yuqūmūna* dengan mengambil potret kejiwaan para Sahabat Nabi Muhammad saw. Dia menjelaskan dengan membandingkan antara keadaan jiwa salat dengan *syuhūd al-gaib* dengan keadaan salat para Sahabat Nabi.

وإن أصحاب العموم يجتهدون عند افتتاح الصلاة ليردوا قلوبهم إلى معرفة ما يؤدون من  
الفرص، ولكن عن أودية الغفلة ما يرجعون. أما أهل الخصوص فيردون قلوبهم إلى معرفة  
ما يؤدون ولكن عن حقائق الوصلة ما يرجعون؛ فشتان بين غائب يحضر أحكام الشرع  
ولكن عند أوطان الغفلة، وبين غائب يرجع إلى أحكام الشرع ولكن عند حقائق الوصلة

Usaha kuat orang-orang awam dalam melaksanakan salat berada pada awal salat dengan tujuan supaya hati mereka memahami setiap rukun yang dikerjakan tetapi mereka tidak menghiraukan *gafrah* (lupa kehadiran Allah) yang selalu kembali kepada mereka. Sedangkan orang-orang khusus melaksanakan salat bukan hanya memahami setiap rukun yang dikerjakan bahkan lebih dari itu mereka selalu kembali kepada hakikat *wuṣūl* (sampai kepada Allah). Di sinilah perbedaan dua kelompok ini, satu kelompok melaksanakan salat dengan sepenuh hati menghadirkan hukum-hukum *syar'ī* tetapi selalu berada dalam kelupaan (*gafrah*) sedangkan kelompok yang lain melaksanakan salat dengan sepenuh hati menghadirkan hukum-hukum *syar'ī* salat tetapi selalu berada dalam hakikat *wuṣūl*.

Penafsiran ini menunjukkan doktrin sufistik al-Qusyairī tentang *fanā al-fanā* (fana setelah fana). Pengalaman fana yang dirasakan al-Qusyairī se-

<sup>27</sup> Al-Qusyairī, *Laṭā'if*, Jilid I, hlm. 19.

bagai dasar *id* positif (*naḥs muṭmainnah*) direfleksikan dengan *ego* (aktualisasi) bersatunya jiwa dan hati ketika melaksanakan salat. Seorang hamba yang melaksanakan salat seolah-olah mampu melihat Allah dalam puncak fokus salat. Ia menjadikan Dzat yang ditujunya menjadi benar-benar fokus salat. Bukan hanya memperhatikan rukun salat, seorang hamba hakiki selain memenuhi keabsahan salat secara *syarī* juga sangat memperhatikan hakikat *wuṣūl* (sampai) kepada Allah yang merupakan tujuan utama pelaksanaan salat. Di luar salat, al-Qusyairī merefleksikan jiwa fana dengan meluruhkan potensi kesadaran melalui *syuhūd* (kehebatan menyaksikan) Allah. Penjelasan ini dibungkus dengan bahasa bersajak yang mudah dilafalkan dan sarat makna. Berikutnya al-Qusyairī mengatakan,

ومن آمن بالغيب بشهود الغيب غاب في شهود الغيب فصار غيباً يغيب<sup>28</sup>

Orang yang percaya pada yang gaib *bi syuhūd al-gaib* (dengan menyaksikan yang gaib) sebenarnya *gāba*/tidak menyaksikan yang gaib itu, dan *šāra gaiban yaqību* (menjadi tidak sadar karena yang gaib itu).

Al-Qusyairī menampakkan *ego* (sebagai bahasa aktualisasi) iman kepada hal gaib dengan memunculkan simbol *super ego musyāhadah* atau mempersaksikan (hadir) kepada Allah. Dalam tafsir ayat ini al-Qusyairī lebih memperlihatkan faktor *rubūbiyyah*-nya atau *super ego*, daripada *id*-nya (*naḥs*). *Id* dan *super ego* berada dalam jiwa yang tidak tampak. Untuk mendiagnosa apakah seseorang terhegemoni *id* atukah *super ego*, Freud membuat konsep *ego* sebagai aktualisasi *id* atau *super ego*. *Ego* adalah aktualitas kepribadian seseorang. *Ego*-lah yang mengatur hubungan timbal balik antara seseorang dengan dunia. Dalam hal ini, *ego* berkebalikan dengan *id* – jika *id* dikuasai prinsip kesenangan, *ego* justru dikuasai prinsip kenyataan (*reality principle*).<sup>29</sup> Al-Qusyairī masuk dalam ranah proses sekunder yang dalam pandangan Freud merupakan upaya menemukan atau menghasilkan kenyataan dengan cara-cara tertentu yang dikembangkan berdasarkan pikiran atau akal. Hasil dari *ego* (kenyataan) adalah bahasa tafsir yang digunakan al-Qusyairī, insting yang ditampilkan adalah *super ego* yang menemukan pemecahan soal atau pemikiran dengan *musyāhadah*.

Komentar-komentar al-Qusyairī secara konsisten ditulis dengan gaya sastra Arab yang selalu menunjukkan unsur-unsur *id* atau *super ego*. Tentu unsur-unsur *id* dan *super ego* yang ditampilkan al-Qusyairī sangat dipengaruhi oleh jiwa tasawufnya yang bersandar pada *maqām* dan *aḥwāl* sesuai dengan jiwa ayat ataupun jiwa al-Qusyairī sendiri. Jiwa al-Qusyairī sendiri

<sup>28</sup> Al-Qusyairī, *Laṭā'if*, Jilid I, hlm. 19.

<sup>29</sup> *Encyclopedia of Psychology*, hlm. 40-41.

dibuktikan dengan penggunaan tafsir yang menggunakan pola prosa yang berima serta sajak atau puisi dengan bahasa sastra yang melimpah. Sering juga al-Qusyairī menggunakan perumpamaan dan metafora yang sangat kuat, ditambah dengan balutan syair-syair cinta, jauh melebihi yang ditemukan dalam tafsir sufi lain, misalnya tafsir as-Sulamī. Model atau gaya al-Qusyairī dalam penafsirannya secara konsisten menggunakan gaya bahasa sastra Arab yang mengeksplorasi pengalaman-pengalaman rohani. *Latā'if al-Isyārāt* karya al-Qusyairī menggunakan bahasa simbol yang dapat dipahami dengan halusnya perasaan. Simbol-simbol yang dituangkan dalam bahasa prosa dan syair dalam bentuk *gazal* digunakan untuk menjelaskan Al-Qur'an.

Al-Qusyairī dengan jelas mengaktualisasikan kejiwaannya (*maqām sufi*) dalam *Latā'if al-Isyārāt*. Salah satu contoh aktualisasi kejiwaannya (dalam hal ini ekspresi psikologi tasawuf), dia memberikan penafsiran kata *yu'minūna bi al-gaib*<sup>30</sup> menggunakan elaborasi emosi kerinduan kepada Tuhan dengan sangat kental. Untuk mengaktualisasi emosi kerinduannya, al-Qusyairī membutuhkan empat bait syair yang menggambarkan kerinduan kepada Tuhan. Dia menjelaskan bahwa iman kepada Yang Gaib secara sempurna hanya dapat dilakukan oleh orang yang mempunyai lampu penerang kegaiban dan *mukāsyafah*.

Aktualisasi *maqāmāt* dan *aḥwāl* (pengalaman rohani) al-Qusyairī dengan sentuhan sastra menjadikan tafsir *Latā'if al-Isyārāt* mempunyai ciri khusus dalam studi tafsir. Dalam penafsirannya tentang *yu'minūna bil-gaib*, al-Qusyairī mempresentasikan *aḥwal*-nya dengan memberi pengantar pengertian iman, baru kemudian menyusun sebuah prosa indah yang menerangkan bahwa iman adalah *mukāsyafah*.

حقيقة الإيمان التصديق ثم التحقيق، وموجب الأمرين التوفيق والتصديق بالعقل والتحقيق  
ببذل الجهد، في حفظ العهد، ومراعاة الحد. فالمؤمنون هم الذين صدّقوا باعتقادهم ثم الذين  
صدّقوا في اجتهادهم.<sup>31</sup>

Keimanan sejati adalah *taṣḍīq* (membenarkan), kemudian diikuti *taḥqīq* (penelitian yang menghasilkan keyakinan), keduanya mutlak *tawfiq* (pertolongan Allah). *Taṣḍīq* bekerja melalui akal, sedangkan *taḥqīq* bekerja melalui latihan yang sungguh-sungguh dalam menjaga 'ahd (aturan antara manusia dengan Allah), menjaga *had* (batas/aturan-aturan hubungan antar-sesama manusia). Orang yang benar-benar mukmin adalah orang yang membenarkan/meluruskan akidahnya, kemudian benar-benar menjalani *mujāhadah* (kesungguhan menjalani aturan-aturan menuju Allah).

<sup>30</sup> Surah al-Baqarah/2: 3

<sup>31</sup> Al-Qusyairī, *Latā'if*, Jilid I, hlm. 18.

وَأَمَّا الْغَيْبُ فَمَا يَعْلَمُهُ الْعَبْدُ مِمَّا خَرَجَ عَنْ حُدُودِ الْإِضْطِرَارِ؛ فَكُلُّ أَمْرٍ دِينِي أَدْرِكُهُ الْعَبْدُ بِضَرْبِ اسْتِدْلَالٍ، وَنَوْعِ فِكْرٍ وَاسْتِشْهَادٍ فَالْإِيمَانُ بِهِ غَيْبِيٌّ. فَالرَّبُّ سَبْحَانَهُ وَتَعَالَى غَيْبٌ. وَمَا أَخْبَرَ الْحَقُّ عَنْهُ مِنَ الْحَشْرِ وَالنَّشْرِ، وَالثَّوَابِ وَالْمَأْأَبِ، وَالْحِسَابِ وَالْعَذَابِ - غَيْبٌ.<sup>32</sup>

Hal-hal gaib merupakan pengetahuan hamba yang melewati batas ikatan pengetahuan. Mengimani semua permasalahan agama baik yang menggunakan *istidlāl* (analogi), aneka metode berpikir dan metode empirik adalah masuk dalam kategori iman kepada yang gaib. Iman/percaya kepada Allah adalah hal yang gaib. Allah Tuhan Mahasuci adalah gaib, hari dikumpulkan manusia dan dibangkitkan yang telah diceritakan oleh Allah juga gaib, pahala dan surga tempat kembali juga gaib, hari perhitungan dan azab juga hal gaib.

Kata kunci dan bahasa sastra yang digunakan al-Qusyairī mengindikasikan aktualisasi kejiwaan *maqāmāt* dan *ahwāl* mufasir. Dengan menggunakan konsep psikoanalisis Freud, kita bisa “mendiagnosa” kejiwaan mufasir yang diwakili oleh bahasa-bahasa perasaan yang digunakannya. Istilah yang digunakan sebagai ungkapan perasaan cenderung digunakan secara berulang-ulang dengan model yang sama ataupun berbeda. Kadang al-Qusyairī menggunakan model sajak atau puisi, kadang mengulanginya dengan model prosa. Menurut Annabel, aktualisasi kejiwaan ini disebut “cermin” – dia meminjam istilah cermin dari penelitian yang dilakukan Paul Nwyia tentang tafsir sufi sebagai cermin antara sisi batin tasawuf dan sisi batin Kitab Suci.<sup>33</sup> Nwyia menawarkan konsep metafora cermin sebagai model dalam menafsirkan Al-Qur’an. Ide refleksi yang ditawarkan metafora cermin Nwyia dikuatkan oleh Annabel Keeler dalam penelitiannya sendiri. Menurut Annabel, kejiwaan mufasir sufi sebagai sebuah cermin yang berbeda-beda menghasilkan karya tafsir sufi yang berbeda pula.<sup>34</sup>

Ini menunjukkan bahwa kebenaran-kebenaran yang terefleksi dalam penafsiran para sufi tentu saja akan menunjukkan keragaman yang bersifat subjektif. Menurut al-Qusyairī sendiri, sebagai praktisi dalam dunia tasawuf dan tafsir, para sufi menjelaskan makna *isyārī* Al-Qur’an berdasarkan pada *marātib* atau *maqām*, serta *anwār wa aqdār* (cahaya dan kemampuan).<sup>35</sup> Abu Naṣr as-Sarrāj (w. 378/998) – ulama sebelum al-Qusyairī – dalam *Luma’* menyatakan bahwa setiap mufasir sufi masing-masing berbicara berdasarkan *ahwāl* dan *maqām*, serta *wajd* (pengalaman sufistik).<sup>36</sup> Teori

<sup>32</sup> Al-Qusyairī, *Laṭā'if*, Jilid I, hlm. 18.

<sup>33</sup> Annabel Keeler, “Tafsir Sufistik sebagai Cermin: Al-Qusyairī Sang Mursyid dalam Karyanya *Laṭā'if al-Isyārāt*,” *Jurnal Studi Al-Qur’an*, 2(1) (2007), hlm. 171.

<sup>34</sup> Annabel Keeler, “Tafsir Sufistik sebagai Cermin”, hlm. 174.

<sup>35</sup> Al-Qusyairī, *Laṭā'if*, Jilid I, hlm. 5.

<sup>36</sup> Abū Naṣr as-Sarrāj at-Ṭūsī, *al-Luma’ fi at-Tasawwuf* (Qāhirah: Maktabah ad-Dīniyyah, 1990), hlm. 101.

*aḥwāl*, *maqāmāt* dan *wajd* inilah yang kemudian mempengaruhi subjektivitas aktualisasi kejiwaan tafsir sufi. Seperti subjektivitas perasaan imajinasi al-Qusyairī yang dituangkan dalam penafsiran *yu'minūna bil-gaib*.

وقيل إنما يؤمن بالغيب من كان معه سراج الغيب، وأن من أيدوا برهان العقول آمنوا بدلالة العلم و إشارة اليقين، فأوردَهم صدقُ الاستدلال ساحاتِ الاستبصار، وأوصلهم صائبُ الاستشهاد إلى مراتب السكون؛ فإيمانهم بالغيب بمزامحة علومهم دواعي الريب. ومن كوشف بأنواع التعريف أسبل عليهم سجوف الأنوار، فأغناهم بلوائح البيان عن كل فكر وروية، وطلب بخواطر ذكية، وردَّ وردد لدواع ردية، فطلعت شمس أسرارهم فاستغنوا عن مصايح استدلالهم.<sup>37</sup>

Dapat dikatakan bahwa orang yang beriman kepada yang gaib adalah orang yang mempunyai lampu gaib. Orang yang kokoh dengan argumentasi akal pikiran, mereka akan beriman dengan cara ilmiah dan isyarat-isyarat keyakinan. Berikutnya mereka akan mendapatkan *istidlāl* (analogi rasional) yang benar dan cara pandang yang luas. Hal yang demikian dapat mengantarkan mereka kepada tingkatan ketenangan (*sukūn*). Keimanan mereka kepada hal yang gaib melalui banyaknya kaca mata ilmu akan menghilangkan keraguan. Sedangkan orang yang dibuka (*kasyf*) oleh Allah terhadap berbagai macam *makrifat* (pengetahuan Allah), akan terbuka bagi mereka berbagai macam cahaya. Mereka tidak memerlukan lagi penjelasan-penjelasan rasional dan *riwāyah*. Mereka tidak memerlukan lagi usaha-usaha kecerdasan, karena matahari-matahari rahasia mereka telah terungkap; mereka tidak lagi memerlukan lentera-lentera *istidlāl* (rasional).

Setelah menerangkan iman, kemudian al-Qusyairī merepresentasikan rindu seorang hamba ke dalam syair-syair yang merupakan inti kondisi *mukāsyafah*. Sedangkan iman kepada gaib secara sempurna hanya dapat dilalui oleh orang yang sudah di-*kasyf*. Dengan gaya bahasa yang unik al-Qusyairī memadupadankan kerinduan dengan teori *kasyf*. *Kasyf* adalah orang yang menguatkan dirinya dengan dasar-dasar akal untuk menguatkan iman dengan dalil keilmuan serta isyarat keyakinan. Dengan begitu orang tersebut mendapatkan cara yang benar untuk meraih kelapangan *baṣīrah* (melihat), *musyāhadah*, sampai pada derajat *sukūn* (ketenangan yang luar biasa). Siapa pun yang di-*kasyf* (dibukakan hal-hal yang gaib) dengan berbagai macam pengetahuan (*ma'rifah/gnosis*) berarti dia dibukakan oleh Allah kepada jalan cahaya. Gudang cahaya rahasia gaib akan terbit dalam diri mereka.

Hal ini sekaligus membuktikan bahwa selain faktor latar belakang keilmuan dan ideologi, faktor psikologi penulis (mufasir) mempunyai kontri-

<sup>37</sup> Al-Qusyairī, *Laṭā'if*, Jilid I, hlm. 5.

busi dalam melahirkan tafsir. Ini menunjukkan bahwa keahlian, ideologi, dan psikologi mufasir menjadi kontributor utama lahirnya tafsir sufi. Ketiga faktor ini langsung berkaitan dengan interpretasi yang menjadi ujung tombak dalam melahirkan tafsir Al-Qur'an para sufi.<sup>38</sup> Keahlian dan kondisi psikologi memberikan ciri khusus sekaligus *genre* suatu tafsir. Dengan spesialisasi keahliannya, mufasir menuangkan pemikirannya ke dalam sebuah tafsir. Dalam kajian literatur *'ulūm Al-Qur'ān*, para ahli mengidentikkan latar belakang keahlian mufasir sebagai *lawn* atau corak sebuah tafsir. Oleh karena itu, muncul tafsir dengan berbagai macam corak, *tafsīr fiqhī*, *tafsīr tarbawī*, *tafsīr sufī*, *tafsīr ijtimā'ī*, dan lain-lain. Begitu pula dalam penafsiran al-Qusyairi, karya tafsir yang ditulisnya dipengaruhi latar belakang psikologi al-Qusyairī, yaitu psikologi sufi *maqāmāt* dan *aḥwāl*.

## Penutup

Al-Qusyairī sebagai mufasir sufi menjadikan media takwil sebagai ide kreatif dalam mempertemukan gagasan tasawuf dan psikologi dalam satu rumah, yaitu tafsir sufi melalui simbol-simbol bahasa sastra. Penafsiran al-Qusyairī dalam *Laṭā'if al-Isyārāt* membuka cakrawala gagasan simbiosis psikologi, tasawuf, dan sastra dalam satu rumah besar, yaitu tafsir sufi. Melalui bahasa sastra yang sarat kondisi jiwa, al-Qusyairī menafsirkan Al-Qur'an dengan pendekatan tasawuf. Dia mencoba mengaplikasikan konsep-konsep tasawuf yang tersebar dalam berbagai karyanya untuk menjadi model penafsiran ayat Al-Qur'an. Konsep *maqāmāt* dan *aḥwāl* (keadaan) menjadi inti penafsirannya dalam mengungkap pengalaman kejiwaan sufistik.[]

---

<sup>38</sup> Lihat perbandingan keterangan dalam buku-buku *'ulūm al-Qur'ān*, Muḥammad 'Alī aṣ-Ṣābūniy, *at-Tibyān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, (Beirut: 'Ālam al-Kutub, t.t.), hlm. 174-175, Muḥammad Hādī Ma'rifah, *at-Tamhīd fi 'Ulūm al-Qur'ān*, (Qum: Muassasah an-Nasyr al-Islāmiy, 1416/1995), Jilid 3, cet. ke-3, hlm. 30. Mannā' al-Qaṭṭān, *Mabāhiṣ fi 'Ulūm al-Qur'ān*, (Mesir: Mansyurāt al-'Aṣr al-Ḥadīṣ, 1973), hlm. 357. Istilah ini dipakai oleh Muḥammad 'Alī aṣ-Ṣābūniy, *at-Tibyān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, (Beirut: 'Ālam al-Kutub, t.t.), hlm. 174. Ṣubḥī Ṣāliḥ, *Mabāhiṣ fi 'Ulūm al-Qur'ān*, (Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyā, 1988), Cet. ke-17, hlm. 296, Muḥammad 'Abd Al-'Aẓīm az-Zarqāniy, *Manāhil al-'Irfān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, (Beirut: Dār Al-Fikr, t.t.), Jilid 2, hlm. 78.

## Daftar Pustaka

- Abou-Bakr, Omaina. "Abrogation of the Mind in the Poetry of Jalal ad-Din Rumi", *Alif: Journal of Comparative Poetics*, No. 14, (1994): 37-63. (URL: <http://www.js>)
- Arberry, A.J. *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*. London, Allen & Unwin, 1950.
- Barnsley, C. A. "The essentials of Ibadi Islam", *Choice* 50. 4 (Dec 2012): 685. Diakses pada [ProQuest document link](#) 10 February 2013 23:47.
- Brennan, James F. *Sejarah dan Sistem Psikologi*. Jakarta: Pustaka Ilmu, 2006.
- Fragar, Robert. *Psikologi Sufi*, terj. Hasmiyah Rauf, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2005. *Heart, Self & Soul: The Sufi Psychology of Growth, Balance, and Harmony* (Wheaton: Theological Publishing House, 1999), cet. I. terj. Hasmiyah Rauf, Psikologi Sufi, (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2005.
- Freud, Sigmund. *The Future on Illusion*, Editor: James Stracey and Peter Gay. London: WW. Norton & Company, 1989.
- Gatling, Benjamin Clark. "Post-Soviet Sufism: Texts and the Performance of Tradition in Tajikistan", Dissertation, The Ohio State University, 2012.
- Habil, 'Abdurrahmān. "Esoteric Traditional Commentaries of Al-Qur'an", dalam *Islamic Spirituality Foundation*, Seyyed Hossein Nasr (ed), New York: Crossroad, 1991.
- Ian McConnon, "Substance and providence in the old french theological Romance", Dissertation, University of Pennsylvania, 2012.
- Islam, Aida, Stefaniya Leskova-Zelenkovska, "The Islamic Mystical Spiritual Music Tradition in the Era of New Musical Tendencies", *Asian Social Science* 8(6) (May 2012): 170-174. Diakses pada [ProQuest document link](#) 10 February 2013 22:58.
- Keeler, Annabel. "Tafsir Sufistik Sebagai Cermin: Al-Qusyairī Sang Mursid dalam Karyanya *Laṭā'if al-Isyārāt*," *Jurnal Studi Al-Qur'an* Volume II No I (2007), 17.
- Leaman, Oliver. "The Lamp of Mysteries: A Commentary on the Light Verse of the Quran", *Philosophy East and West* 63. 1 (Jan 2013): 99-101. Diakses pada [ProQuest document link](#) 10 February 2013 22: 03.
- Ma'rifah, Muḥammad Hādī. *at-Tamhīd fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Qum: Muassasah an-Nasyr al-Islāmī, 1416/1995.
- Al-Maḥmūd, 'Abd al-Ḥalīm dan Syarīf, Maḥmūd bin. *Tahqīq Risalah al-Qusyairiy-yah*. Qāhirah: Dār al-Ma'ārif, 119 H.
- Mirdal, Gretty M. "Mevlana Jalal-ad-Din Rumi and Mindfulness", *Journal of Religion and Health* 51(4) (Desember 2012): 1.
- Al-Qur'an al-Karim, Banten: Forum Pelayan Al-Qur'an, 2013.
- Al-Qusyairī, Muḥammad Abū al-Qāsim 'Abd al-Karīm. *al-Risālah al-Qusyairiyyah*. Qāhirah: Dār al-Ma'ārif, 119 H.
- . *Laṭā'if al-Isyārāt*. Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2007.
- Aṣ-Ṣabūnī, Muḥammad 'Alī. *at-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Bairut: 'Ālam al-Kutub, t.t.
- Ṣālih, Ṣubḥī. *Mabāhiṣ fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Bairūt: Dār al-'Ilm li al-Malāyā, 1988.
- As-Sarrāj, Abū Naṣr. *al-Luma' fī at-Taṣawwuf*. Qāhirah: Maktabah ad-Diniyyah, 1990.