

TAFSIR SIMBOLIK AL-NAISĀBŪRĪ
DALAM GARĀ'IB AL-QUR'ĀN WA RAGA'IB AL-FURQĀN



SKRIPSI

Diajukan Kepada Fakultas Ushuluddin
Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta
Untuk Memenuhi Sebagian Syarat Memperoleh Gelar
Sarjana Theologi Islam

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

Oleh:

AHMAD JAENI
NIM. 00530034

JURUSAN TAFSIR HADIS
FAKULTAS USHULUDDIN
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA
2006

Drs. Muhammad Mansur, M.Ag
Ahmad Baidowi, S.Ag., M.Si
Dosen Fakultas Ushuluddin
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Yogyakarta, 28 Agustus 2006

NOTA DINAS PEMBIMBING

Hal : Permohonan Munaqasyah Skripsi
Lamp : 6 (enam) eksemplar

Kepada Yang Terhormat,
Bapak Dekan Fakultas Ushuluddin
UIN Sunan Kalijaga
di
Yogyakarta

Assalamu 'alaikum Wr.Wb.

Setelah melakukan beberapa kali bimbingan, baik dari segi isi, bahasa maupun teknik penulisan, dan setelah membaca skripsi saudara:

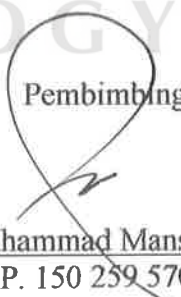
Nama : Ahmad Jaeni
NIM : 00530034
Jurusan : Tafsir Hadis
Judul : Tafsir Simbolik Al-Naisābūrī
dalam *Garā'ib Al-Qur'an Wa Ragā'ib Al-Furqān*

maka selaku pembimbing kami berpendapat bahwa skripsi tersebut telah layak untuk dimunaqasyahkan.


Atas perhatian dan kebijaksanaan Bapak, dihaturkan banyak terima kasih.

Wassalamu 'alaikum Wr.Wb.

Pembimbing I


Drs. Muhammad Mansur, M.Ag
NIP. 150 259 570

Pembimbing II


Ahmad Baidowi, S.Ag., M.Si
NIP. 150 282 516



DEPARTEMEN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
SUNAN KALIJAGA
FAKULTAS USHULUDDIN

Jl. Marsda Adisucipto Telp/Fax. (0274) 512 156 Yogyakarta

PENGESAHAN

Nomor : IN/I/DU/PP.00.9/1492/2006

Skripsi dengan judul : Tafsir Simbolik al-Naisābūrī dalam *Gara'ib al-Qur'an wa Raga'ib al-Furqān*


Diajukan oleh :

1. Nama : Ahmad Jaeni
2. NIM : 00530034
3. Program Sarjana Strata 1 Jurusan : TH


Telah dimunaqosyahkan pada hari : Kamis, tanggal 7 September 2006 dengan nilai : 92,33/ A dan telah dinyatakan syah sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar Sarjana Srata Satu dalam bidang ilmu Ushuluddin.

PANITIA UJIAN MUNAQOSYAH

Ketua Sidang


Drs. Muhammad Yusuf, M.Si
NIP. 150 267 224

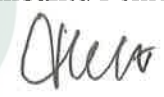
Sekretaris Sidang


M. Alfatih Suryadilaga, M.Ag
NIP. 150 289 206

Pembimbing merangkap Penguji


Drs. Muhammad Mansur, M.Ag
NIP. 150 259 570

Pembantu Pembimbing


Ahmad Baidowi, S.Ag, M.Si
NIP. 150 282 516

Penguji I


Inayah Rohmaniyah, M.Hum, MA
NIP. 150 277 318

Penguji II


Ahmad Rafiq, MA
NIP. 150 293 632

Yogyakarta, 7 September 2006
DEKAN




Drs. H.M. Fahmi, M.Hum
NIP. 150 088 748

MOTTO

قال ابوالدرداء رضي الله عنه

لا يفقه الرجل حتى يجعل للقران وجوها

Abu Darda' r.a. berkata:

“Seseorang tidak dianggap *faqih*, hingga ia mampu memahami berbagai aspek dari (kandungan) al-Qur'an.”



STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

¹ Badr al-Dīn Muḥammad bin 'Abd Allah al-Zarkasyī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Kairo: Isa al-Bābī al-Ḥalabī, 1957), hlm. 154.

PERSEMBAHAN



STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

Karya Yang Sederhana Ini Kupersembahkan

Buat Mereka Yang Kucinta,
Ibu, Dengan Kasih Sayangnya Yang Tiada Hingga,
Ayah, Yang Selalu Mendukungku Dalam Cita-cita,
Kakak, Yang Senantiasa Memberiku Segenap Asa,
Dan Semua Yang Telah Berjasa
Atas Semuanya.

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Transliterasi adalah kata-kata Arab yang dipakai dalam penyusunan skripsi ini berpedoman pada surat Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia, Nomor 158 Tahun 1987 dan Nomor 0543b/U/1987

I. Konsonan Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	ba'	b	be
ت	ta'	t	te
ث	sa	s'	es (dengan titik di atas)
ج	jim	j	je
ح	ha'	h	ha (dengan titik di bawah)
خ	kha'	kh	ka dan ha
د	dal	d	de
ذ	zal	z'	zet (dengan titik di atas)
ر	ra'	r	er
ز	zai	z	zet
س	sin	s	es
ش	syin	sy	es dan ye
ص	şad	ş	es (dengan titik di bawah)
ض	ḍad	ḍ	de (dengan titik di bawah)
ط	ṭa'	ṭ	te (dengan titik di bawah)

ظ	ẓa'	ẓ	zet (dengan titik di bawah)
ع	'ain	'	koma terbalik (di atas)
غ	gāin	g	ge
ف	fa'	f	ef
ق	qaf	q	qi
ك	kaf	k	ka
ل	lam	l	el
م	mim	m	em
ن	nun	n	en
و	wawu	w	we
هـ	ha'	h	h
ء	hamzah	'	apostrof
ي	ya'	y	Ye

II. Konsonan Rangkap Tunggal karena *Syaddah* ditulis Rangkap

متعددة	ditulis	<i>muta'addidah</i>
عدة	ditulis	<i>'iddah</i>

III. *Ta' Marbutah* diakhir kata

- a. Bila dimatikan tulis *h*

حكمة	ditulis	<i>Ḥikmah</i>
جزية	ditulis	<i>Jizyah</i>

(ketentuan ini tidak diperlukan kata-kata Arab yang sudah terserap ke dalam bahasa Indonesia, seperti zakat, shalat dan sebagainya, kecuali bila dikehendaki lafal aslinya)

- b. Bila diikuti kata sandang “*al*” serta bacaan kedua itu terpisah, maka ditulis *h*.

كرامة الاولياء	ditulis	<i>Karāmah al-auliyāʾ</i>
----------------	---------	---------------------------

- c. Bila *Ta' marbuʿah* hidup dengan harakat, *fathah*, *kasrah*, atau *damah* ditulis *t*.

زكاة الفطرة	ditulis	<i>Zakāt al-fitrah</i>
-------------	---------	------------------------

IV. Vokal Pendek

-----	fathah	ditulis	a
-----	kasrah	ditulis	i
-----	damah	ditulis	u

V. Vokal Panjang

1	FATHAH + ALIF جاهلية	ditulis ditulis	<i>ā</i> <i>Jāhiliyah</i>
2	FATHAH + YA'MATI تنسى	ditulis ditulis	<i>ā</i> <i>Tansā</i>
3	FATHAH + YA'MATI كريم	ditulis ditulis	<i>ī</i> <i>Karīm</i>
4	DAMMAH + WĀWU MATI فروض	ditulis ditulis	<i>ū</i> <i>Furuḍ</i>

VI. Vokal Rangkap

1	FATHAH + YA'MATI بينكم	ditulis ditulis	<i>Ai</i> <i>bainakum</i>
2	FATHAH + WĀWU MATI قول	ditulis ditulis	<i>Au</i> <i>qaul</i>

VII. Vokal pendek yang berurutan dalam satu kata dipisahkan dengan apostrof

أنتم	ditulis	<i>a antum</i>
أعدت	ditulis	<i>u'iddat</i>
لإن شكرتم	ditulis	<i>la'in syakartum</i>

VIII. Kata sandang *alif lam* yang diikuti huruf *Qomariyyah* maupun *Syamsiyyah* ditulis dengan menggunakan "al"

القرآن	ditulis	<i>al-Qur'ān</i>
القياس	ditulis	<i>al-Qiyās</i>
السماء	ditulis	<i>al-Samā'</i>
الشمس	ditulis	<i>al-Syams</i>

IX. Penulisan kata-kata dalam rangkaian kalimat ditulis menurut bunyi atau pengucapannya

ذوى الفروض	ditulis	<i>Ẓawl al-Furūd</i>
اهل السنة	ditulis	<i>Ahl al-Sunnah</i>

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

ABSTRAK

Tafsir sufi sebagai salah satu *genre* dalam dunia penafsiran yang dikembangkan oleh kaum sufi tampaknya belum mendapat perhatian yang memadai. Kenyataan ini dimungkinkan karena metode simboliknya yang masih sering mengundang kontroversi. Kontroversi muncul akibat pendekatan yang selama ini dipakai selalu menghadapkan secara dikotomik antara sufi *nazarī* dan *isyārī*, belum pada upaya untuk memahami gagasan simboliknya dalam kaitannya dengan pertumbuhan dan perkembangan metode tersebut dalam lingkungan kaum sufi itu sendiri. Atas latar belakang inilah, penelitian ini dilakukan pada karya tafsir *Gara'ib al-Qur'an wa Raga'ib al-Furqa'n*, karya Niza'm al-Di'n al-Naisaburi, sebuah karya yang masih jarang dijamah, padahal dimensi simboliknya cukup nyata mewarnai kitab tersebut.

Penelitian ini merupakan penelitian literer yang sumber primernya adalah kitab tafsir *Gara'ib al-Qur'an wa Raga'ib al-Furqa'n*, karya Niza'm al-Di'n al-Naisaburi. Mengingat keterbatasan penulis menjangkau karyanya yang lain, penelitian ini hanya ditumpukan pada kitab tafsirnya. Dengan metode pembacaan *deskriptif-interpretatif* terhadap sumber referensi, dipandu dengan perspektif simbolisme sufi dan masih dalam kerangka hermeneutik al-Qur'an (*'ulum al-Qur'an*), penelitian ini dijalankan.

Penelitian ini berakhir pada sebuah kesimpulan bahwa al-Naisaburi lebih banyak mendasarkan penafsiran simboliknya pada tradisi sastra dan teosofi yang berkembang di lingkungan kaum sufi. Berbeda dengan para *mufassir* sufi umumnya yang meletakkan dasar-dasar penafsiran simbolik pada rujukan hadis yang membedakan ayat-ayat al-Qur'an dalam empat kategori, *zahir*, *batin*, *hadd* dan *matla'*, al-Naisaburi meletakkan kerangka hermeneutik simboliknya pada landasan ontologis, bahwa dunia ini terbagi menjadi dua yaitu: dunia persepsi (*'alam al-syahadah*) dan dunia misteri (*'alam al-gaib*). Masing-masing saling melengkapi dan hubungan antara keduanya harus dibina secara harmoni. Dalam dataran teks, perbedaan ini menurunkan perbedaan level teks antara yang lahir (*zahir*) dan yang batin (*batin*). Dengan demikian, yang lahir menjadi simbol atau tanda yang menunjukkan makna simboliknya. Perbedaan ini juga tidak dipandang secara oposisional, melainkan sebagai dua sisi yang saling melengkapi.

Dalam konstruk metode penafsirannya, pandangan tersebut menurunkan apa yang disebutnya sebagai tafsir dan takwil. Tafsir mewakili penafsiran literal (*tafsir al-zahir*) sedangkan takwil merepresentasikan penafsiran simbolik (*tafsir isyari*). Lewat penafsiran literal al-Naisaburi banyak menunjukkan kecendrungan corak rasionalnya dengan melakukan dua langkah analisis, yaitu analisis redaksional (*al-buhus al-lafziah*) dan analisis isi kandungan teks (*al-buhus al-ma'nawiyah*). Sementara penafsiran simboliknya merupakan bagian langkah terakhir dari proses penafsirannya yang digunakan untuk mengintrodusir ajaran-ajaran tasawuf.

Karakteristik penafsiran simbolik al-Naisabūrī lebih lanjut tampak dalam prinsip-prinsip simbolismenya yang banyak dipengaruhi oleh wawasan kosmologi dan sastra sufi. Pengaruh wawasan kosmologi sufi misalnya terlihat dalam pandangannya bahwa alam dunia luar atau jagad raya (makrokosmis) adalah pencitraan dari alam dunia dalam dari diri manusia (mikrokosmis). Pandangan ini mengandaikan pengkaitan teks-teks yang berbicara tentang alam raya dengan unsur-unsur *lata'if* dalam diri manusia. Misalnya, langit dihubungkan dengan hati (*sama' al-qalb*) dan bumi dihubungkan dengan jiwa (*ard al-nafs*).

Sedangkan pengaruh dari tradisi sastra sufi tampak dalam pandangan al-Naisabūrī bahwa dunia bentuk (*alam al-surah*) memiliki kesesuaian dalam dunia makna (*'alam al-ma'na*) dan dunia makna memiliki hakikat dalam dunia yang hak, yaitu *gaib al-gaib*. Prinsip inilah yang membawa penafsiran simboliknya selalu mengkaitkan fenomena makna lahiriyah teks dengan unsur-unsur *lata'if* manusia dalam dunia makna, dan selanjutnya menghubungkan unsur-unsur *lata'if* tersebut dengan Realitas Yang Maha Hak dalam dunia misteri di atas misteri (*gaib al-gaib*).

Kenyataan tersebut sekaligus menempatkan al-Naisabūrī lebih sebagai seorang ahli takwil yang mampu mentransmusikan makna literal teks ke dalam makna simboliknya dengan menggali berbagai khazanah kaum sufi yang pernah hidup dalam sejarah, daripada sebagai seorang *mufassir* sufi yang semata-mata mendasarkan penafsiran simboliknya pada pengetahuan *kasyf*.



KATA PENGANTAR

الحمد لله الذي أنزل على عبده كتابا عجبا. إلى الله أرغب في إبداع غرائب القرآن . وبفضله العميم أتأهب لإبداع رغائب الفرقان. فإليه منتهى الأمل والسؤل .

Hanya kepada Allahlah segala ungkapan tahmid pantas dikumandangkan atas keluasan samudra pengetahuan-Nya yang serba meliputi segalanya, dan luapan syukur layak dihaturkan atas semua nikmat-Nya yang tak terhitung jumlahnya. Di hadapan-Nya penulis selalu mengharap kemurahan uluran tangan-Nya untuk memberikan kemudahan atas upaya untuk memahami sebagian kecil dari apa yang tersimpan dalam buah karya yang lahir enam abad silam yang mengurai berbagai sisi keunikan dan kekayaan mutiara kalam-Nya.

Skripsi ini lebih lanjut berupaya mengkaji dan memahami penafsiran simbolik al-Naisabūrī dalam karya monumentalnya, *Gara`ib al-Qur`ān wa Raga`ib al-Furqān*. Melalui pendekatan hermeneutika al-Qur'an, penelitian ini berusaha menemukan prinsip-prinsip yang mendasari penafsiran simbolik al-Naisabūrī sebagai representasi dari kecenderungannya dalam dunia kaum sufi.

Sungguh, ini bukan pekerjaan yang mudah. Di samping keterbatasan kemampuan penulis, jarak yang memisahkan penulis dengan sang pengarang menjadi persoalan tersendiri, ditambah lagi sumber-sumber sekunder lainnya yang masih sangat terbatas. Meskipun demikian, dengan 'hasil apa adanya' akhirnya tugas penulisan ini pun terselesaikan.

Mengingat selesainya tugas penulisan ini tidak dapat dilepaskan dari peran berbagai pihak, maka kami haturkan terima kasih dan rasa penghargaan sedalam-dalamnya kepada:

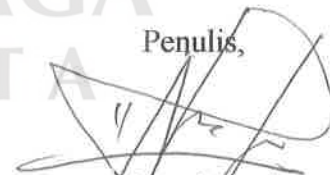
1. Bapak Moh. Fahmi selaku Dekan Fakultas Ushuluddin,
2. Bapak Muhammad Yusuf dan Bapak Fatih Suryadilaga yang masing-masing sebagai Ketua dan Sekretaris Jurusan Tafsir Hadis
3. Bapak Muh. Mansur dan Bapak Ahmad Baidowi selaku pembimbing penulis yang banyak memberikan sumbangan saran maupun kritik terhadap penulisan tugas ini.
4. Ayah, bunda dan kakak yang senantiasa mendorong atas semua upaya ini.
5. Tema-teman, khususnya 'shabat' yang setiap hari terusik oleh kesibukan tugas ini.
6. Dan semua pihak yang tak dapat saya sebutkan satu-persatu.

Mengingat karya ini ditulis dengan segala keterbatasan, maka saran dan kritik yang konstruktif sangat diharapkan guna penyempurnaannya.

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

Yogyakarta, 24 Agustus 2006

Penulis,



Ahmad Jaeni

DAFTAR ISI

	Halaman
HALAMAN JUDUL	i
HALAMAN NOTA DINAS	ii
HALAMAN PENGESAHAN	iii
HALAMAN MOTTO	iv
HALAMAN PERSEMBAHAN	v
PEDOMAN TRANSLITERASI	vi
ABSTRAK	x
KATA PENGANTAR	xii
DAFTAR ISI	xiv
BAB I	
PENDAHULUAN	
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan Masalah	16
C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian	16
D. Telaah Pustaka.....	17
E. Metode Penelitian.....	20
F. Sistematika Pembahasan	21
BAB II	
AL-NAISĀBŪRĪ DAN GARA'ĪB AL-QUR'ĀN WA RAGA'ĪB AL-FURQĀN	
A. Setting Historis-Biografis al-Naisabūrī.....	23
B. Mengenal Kitab Tafsir <i>Gara'ib al-Qur'an wa Raga'ib</i>	

	<i>al-Furqān</i> , dan Karakteristiknya	33
	1. Teks dan Latar Belakang	33
	2. Struktur Dasar Teks dan Karakteristiknya	39
BAB III	SIMBOLISME DAN HERMENEUTIKA SUFI DALAM DISKURSUS TAFSIR	
	A. Pengertian Dasar	49
	B. Simbolisme dalam Tradisi Sufi	53
	C. Takwil dan Hermeneutika Keruhaniaan	60
	D. Takwil dan Simbolisme	65
	E. Simbolisme dalam Penafsiran Sufi	68
	F. Bentuk-bentuk Penafsiran Sufi	70
BAB IV	HERMENEUTIKA DAN MODEL PENAFSIRAN SIMBOLIK AL-NAISABURĪ	
	A. Prinsip-prinsip Penafsiran Simbolik	74
	1. Dasar Ontologis	74
	2. Level-level Makna dan Representasi Simbolik	80
	3. Sumber-sumber Penafsiran Simbolik	85
	a. Al-Qur'an	85
	b. Hadis	86
	c. Tradisi dan Kehidupan Sufi	88
	d. Analisis Filologis	89
	B. Aplikasi Penafsiran Simbolik	90
	a. Simbolisme dalam Huruf-huruf <i>Muqat'a'āī</i>	90
	b. Simbolisme Arak	94

c.	Simbolisme Bangkai, Darah dan Daging Babi.....	97
d.	SimbolismePuasa.....	99
e.	Simbolisme dalam Kisah.....	103
f.	Simbolisme Tingkatan Jiwa Manusia.....	105
C.	Posisi Penafsiran Simbolik	108
BAB V.	PENUTUP	
A.	Kesimpulan	111
B.	Saran-saran.....	112
C.	Penutup	113
DAFTAR PUSTAKA	115
RIWAYAT HIDUP	120



BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Tidak ada buah karya yang memiliki begitu banyak pelayan, menyita sekian banyak waktu dan menghabiskan begitu banyak uang selain al-Qur'an.¹ Ungkapan yang konon dilontarkan seorang *mufassir* terkemuka ini meneguhkan eksistensi al-Qur'an sebagai sebuah maha karya dari Sang Pencipta. Al-Qur'an merupakan 'leksikon unik', buku teks inti bagi segala ilmu, kunci ke arah *weltanschauung* bagi setiap muslim.² Semua yang berkaitan tentang masalah duniawi maupun rohani termaktub dalam al-Qur'an.

Tidak salah kalau kemudian Nasr Abu Zaid menyebut al-Qur'an sebagai teks inti (*core texts, naṣ mahūriyan*) dalam sejarah peradaban Arab³ yang melahirkan berbagai jenis teks sekunder lainnya. Karya tafsir adalah salah satu di antaranya. Sebagai hasil upaya pembacaan umat Islam *par excellence* dengan kitab suci^{nya}, karya tafsir dengan sendirinya juga telah menghadirkan berbagai macam *genre* dalam dunia penafsiran.

Kaum sufi adalah di antara sekian kelompok yang turut memberikan andil dalam perkembangan ilmu-ilmu al-Qur'an, bahkan dianggap sebagai

¹ Badmas 'Lanre Yusuf, "Evolution and Development of Tafsir", *Hamdard Islamicus*, Vol. XVII No. 2, dikutip dari A.R.I Doi, *Tafsir the al-Qur'an*, sebuah artikel yang tidak dipublikasikan untuk umum.

² Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik Dalam Islam* ter. Supardi dkk. (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), hlm. 28.

³ Nasr Abu Zaid, *Mathum al-Nas* (Beirut: al-Markaz al-Ṣaqafi al-'Arabi, 2000), cet. V, hlm. 9.

inspirasi munculnya berbagai pendekatan baru. Menurut Annemarie Schimmel, kontribusi nyata kaum sufi adalah model interpretasi mereka yang luas meliputi penafsiran kata yang sederhana sampai penjelasan simbolis dan alegoris, tanpa mengingkari nilai makna luar kata-kata al-Qur'an. Bahkan, di antara mereka bisa menemukan sampai tujuh puluh ribu makna dalam satu syair al-Qur'an.⁴

Namun di sisi lain, mengingat kehadirannya bersamaan dengan munculnya berbagai aliran dalam tubuh Islam, interpretasi sufi mendapat banyak kecaman, baik dari kalangan ahli hukum (*fuqaha*'), tradisionalis (*ahl hadiṣ*), dan yang lainnya.⁵ Bahkan para pengkaji modern pun belum banyak menaruh perhatian terhadap kontribusinya. Lebih banyak wacana simbolisme dibicarakan dalam konteks tradisi sastra mereka, dibanding dikaitkan dengan tradisi penafsiran al-Qur'annya.

Pembicaraan tentang simbolisme sesungguhnya bukanlah hal yang asing dan eksklusif bagi kaum sufi. Tema ini sesungguhnya lebih dekat dengan dunia kajian sastra. Dalam pengertian dasarnya, simbol adalah sesuatu yang menggambarkan sesuatu yang lain dan umumnya yang dipakai adalah obyek materi untuk menggambarkan sesuatu yang abstrak.⁶ Sebagai suatu perspektif,

⁴ *Ibid.*, hlm. 29

⁵ Para penentang umumnya berasal dari kelompok intelektual muslim, terutama dari kalangan mazhab Hambali. Penentangan ini bermula sejak pertengahan abad dua hijrah dan didasarkan pada tiga alasan yang dianggap mendasar: keberadaan hadis lemah (*da'if*), hadis buatan (*maudu'*) dan ungkapan ekstatik dalam tulisan para tokoh sufi ortodok. Lihat Muhammad Abul Quasem, "Al-Ghazali in Defence of Sufistic Interpretation of The Qur'an", *Islamic Culture*, Vol. LIII, No. 2, April 1979, hlm. 63.

⁶ "symbol", Hornby, *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English* (London: Oxford University Press, 1987), hlm. 876.

simbolisme merupakan sebuah aliran yang menggunakan lambang untuk menggambarkan kualitas, gagasan atau maksud/arti simbolik. Dalam dunia sastra barat, ia menjadi sebuah *genre* yang mulai muncul di akhir abad 19 M dengan memanfaatkan gambaran simbolik atau kesan tidak langsung untuk mengungkapkan suatu gagasan spiritual, emosi, atau kondisi pikiran.⁷

Al-Qur'an sendiri juga sering menggunakan simbolisme untuk menggambarkan realitas yang tidak terjangkau oleh persepsi indrawi manusia. Kata *al-jannah* misalnya, dalam pengertian leksikalnya adalah kebun. Sebagai tanda, *jannah* memiliki makna referensial. Kemudian *al-jannah* yang memiliki rujukan materi ini dipakai al-Qur'an sebagai simbol yang menggambarkan sebagian dari realitas eskatologis. Dengan demikian, kebun (*jannah*) yang semula sebagai tanda yang menunjukkan makna referensialnya, kemudian dipinjam al-Qur'an sebagai simbol yang melukiskan segala bentuk kesenangan dan kenikmatan di alam akhirat.

Arkoun, seorang pemikir kontemporer juga telah memanfaatkan simbolisme sebagai ancangan metodologi interpretasinya. Tema ini menjadi salah satu langkahnya menuju pembacaan mistisnya terhadap al-Qur'an.⁸

⁷ *Ibid.*

⁸ Arkhoun membedakan simbol dengan tanda. Tanda (*sign*) adalah segala sesuatu yang menunjuk di luar dirinya sendiri. Misalnya, lima huruf j, a, l, a dan n dapat dapat menjadi jalan ketika dirangkaikan menjadi satu kata, yaitu 'jalan'. Rangkaian itu telah menjadi tanda, karena ia mempunyai kemampuan untuk menunjuk (*designare, denotare*) sesuatu di luar dirinya sendiri. Secara konvensional tanda 'jalan' berarti tempat untuk lalu lintas orang, kendaraan dan sebagainya. Sedangkan simbol adalah tanda yang memiliki rujukan ganda. Kata 'merah' adalah tanda karena mempunyai makna referensi, yaitu salah satu jenis warna. Ia juga dapat menjadi simbol karena mampu menunjukkan makna simbolik, yaitu keberanian. Lihat St. Sunardi, "Membaca Qur'an Bersama Muhammed Arkoun" dalam Johan Hendrik Meuleman (ed.), *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme* (Yogyakarta: LKiS, 1996), hlm. 81.

Namun, penggunaan terminologi seperti simbol dalam kerangka pemikiran Arkoun adalah bagian dari pendekatannya menuju analisa mistis, sebuah pendekatan yang berpijak pada asas-asas ilmu antropologi.

Sementara dalam lingkungan kaum sufi, simbolisme menjadi cara seorang sufi melukiskan pengalaman spiritualnya dalam menjalin intimitas dengan Allah. Cara ini dianggap paling kompatibel mengingat pengalaman yang begitu *sublim* dari sebuah kesadaran eksistensial subjek tidak mudah dituangkan dalam bahasa verbal, melainkan hanya mungkin dinyatakan secara simbolik.⁹ Pada tahap inilah simbol dalam tradisi sufi berfungsi sebagai sebuah bentuk ekspresi seni (*artistic expression*) dengan meminjam objek-objek materi untuk menggambarkan sublimitas sebuah pengalaman spiritual.¹⁰ Perasaan cinta (*mahabbah*), kerinduan (*'isyq*), dan penyaksian spiritual (*musyāhadah*) yang dialami seorang sufi boleh jadi akan menjadi rumit dan sulit diterima bila digambarkan melalui penjelasan yang panjang lebar berbelit-belit, dan mungkin akan menjadi lebih mudah dicerna bila diungkapkan secara simbolik.¹¹

Pada saat lain, simbolisme juga dipakai untuk membaca teks suci al-Qur'an. Simbolisme dalam tataran ini menjadikan tanda-tanda (*āyāt*) al-Qur'an yang telah memiliki makna referensial -sebagaimana yang dikaji dalam

⁹ Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama* (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 11.

¹⁰ Idries Shah. *The Sufis* (London: The Octagon Press, 1989), hlm. 41.

¹¹ Sejak masa paling awal, para sufi mengadosi kata-kata tertentu untuk menggambarkan pengalaman spiritual mereka. Lihat, Javad Nurbakhsh, *Sufi Symbolism* (London: Khaniqahi Publications, t.th), hlm. 1

penafsiran literal- sebagai simbol untuk mengintrodusir ajaran-ajaran sufi. Atau dengan kata lain, penafsiran simbolik sufi sesungguhnya merupakan upaya *mufassir* untuk meminjam segala tanda (*āyah*) dalam al-Qur'an untuk dijadikan simbol dalam menggambarkan ajaran-ajaran tasawuf. Selain itu, simbolisme juga digunakan sebagai langkah antisipatif terhadap kesalahpahaman masyarakat awam dan kebencian sebagian ulama' yang anti mistisisme.¹²

Dalam perjalanan sejarahnya, perkembangan simbolisme dalam tradisi sufi inheren dengan tumbuhnya upaya penulisan tafsir oleh para sufi sejak masa periode klasik. Seorang sufi pada saat itu tidak jarang juga memiliki kualifikasi sebagai *mufassir* atau sebaliknya, sehingga tidak mengherankan bila kemudian lahir berbagai karya tafsir yang sarat dengan perspektif simbolisme kaum sufi. Sahl 'Abd Allah al-Tustarī (w. 283 H/ 896 M)¹³ adalah salah satu tokoh sufi yang pertama kali menulis penafsiran simbolik terhadap ayat-ayat al-Qur'an. Buah karyanya, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm* dianggap sebagai karya tafsir sufi tertua yang pertama kali muncul. Tesis utamanya menyatakan bahwa tasawuf memiliki kesesuaian dengan ajaran al-Qur'an. Tesis ini sekaligus merupakan salah satu upaya untuk merespon tuduhan ulama masa itu yang memandang tasawuf sebagai ajaran heterodok (*bid'ah*)

¹² Muhsin Labib. *Mengurai Tasawuf, Irfan dan Kebatinan* (Jakarta: Penerbit Lentera, 2004), hlm. 58.

¹³ Mengenai analisa metode simbolisme dalam tafsir ini, lihat. Moh Anwar Syarifuddin, *Sufi Symbolism in the Early Qur'anic Commentary: A Study on Sahl al-Tustari's Tafsir al-Qur'an al-'Azim* (Leiden University, 2000).

yang tidak ada referensinya dalam kitab suci dan hadis Nabi.¹⁴ Dalam karya tafsirnya Sahl membuktikan bahwa al-Qur'an sarat dengan muatan ajaran-ajaran moral yang bisa digali melalui cara penafsiran kaum sufi.¹⁵

Keberadaan Sahl al-Tustari¹⁶ sebagai *mufassir* dan tokoh sufi menunjukkan pengaruh yang cukup kuat dalam sejarah penafsiran sufi. Banyak tokoh sufi yang terilhami dan ikut mengikuti jejak langkahnya. *Laṭā'if al-Isyārāt* karya al-Qusyairī (w. 464 H/1074 M), *Ḥaqāiq al-Tafsīr*, karya al-Sulamī (w. 1021 M), *Misykāt al-Anwār*¹⁶ dan *Jawāhir al-Qur'ān*¹⁷, karya al-Gazālī (w. 505 H/1111 M), *'Arā'is al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*, karya Ruzbihan Baqli (w. 606 H/1209 M), *Baḥr al-Ḥaqāiq*, karya Najm al-Dīn al-Rāzī (w. 654 H/1256 M) yang diselesaikan dan disempurnakan oleh 'Alā'u al-Dawla al-Simnānī (w. 736 H/1336 M) adalah di antara karya-karya tafsir sufi yang sempat muncul dalam panggung sejarah dunia penafsiran sufi. Tren penafsiran semacam ini mencapai puncak masa keemasan (*golden era*) bersamaan dengan lahirnya kitab *Laṭā'if al-Minan*, karya Ibn 'Aṭa'i Allah al-Iskandari¹⁸ (w. 709 H/1390 M).¹⁸

¹⁴Masudul Hasan, *History of Islam* (Delhi: Adam Publishers, t.t), Vol. I, hlm. 616.

¹⁵Moh. Anwar Syarifuddin, *Sufi Symbolism...*, hlm. 5.

¹⁶Abū Ḥamid al-Gazālī, *Misykāt al-Anwār wa Musaffāt al-Asrār* (Beirut: 'Alam al-Kitāb, tt). Kitab ini berisikan penafsiran simbolik al-Gazālī atas dua ayat al-Qur'an; ayat tentang cahaya (Q.S. 24: 34) dan ayat tentang kegelapan (Q.S. 24: 40).

¹⁷Abū Ḥamid al-Gazālī, *Jawāhir al-Qur'an wa Duraruhu* (Beirut: Dār al-Jayl, 1998). Mengenai analisis hermeneutik al-Gazālī dalam kitab ini, lihat. Naṣr Abu Zaid, *Mathum al-Nas* (Beirut: al-Markaz al-Ṣaqāfī al-'Arabī, 2000), hlm. 325-350.

¹⁸Kitab ini memuat beberapa penafsiran al-Qur'an Abu al-Ḥasan al-Syazili (w. 657/1258), pendiri aliran Syadiliyah. Informasi lebih lanjut diberikan oleh murid dan penggantinya, Abu 'Abbas al-Mursi (686/1287). Lihat. Abdurrahman Habil, "Traditional Esoteric Commentary on the

Meskipun realitas sejarah telah menunjukkan eksistensi penafsiran simbolik terhadap ayat-ayat al-Qur'an begitu nyata dalam karya para *mufassir* sufi, akan tetapi masih banyak kalangan keberatan menerima tafsir model ini dengan berbagai argumentasi. Seperti yang diungkapkan Jalaluddin Rakhmat, keberatan mereka berkisar pada beberapa hal. *Pertama*, mereka khawatir dengan hanya mengambil makna simbolik, tafsir sufi mengabaikan makna lahiriah. Akibatnya, syariat bisa dilecehkan atau ditinggalkan sama sekali. Karena dengan menerima *ta'wil*, akhirnya orang cenderung meninggalkan *tanzil*. *Kedua*, pengambilan makna simbolik seringkali mengabaikan hukum-hukum bahasa Arab. Makna denotatif dari berbagai kata ditundukkan pada makna konotatif yang diperoleh seseorang dari pengalaman spiritualnya. Pengalaman seperti ini pada gilirannya sangat subyektif dan irasional (atau suprarasional), sehingga sulit diverifikasi. *Ketiga*, tafsir sufi dicurigai karena tasawuf dianggap sebagai ajaran yang menyimpang dari al-Qur'an dan Sunnah; atau lebih buruk lagi, sebagai ajaran kaum musyrikin yang dimasukkan ke dalam ajaran Islam.¹⁹

Keberatan-keberatan tersebut sangat wajar muncul mengingat dampak yang mungkin akan ditimbulkan. Oleh karena itu, para pakar ilmu al-Qur'an

Qur'an" dalam Sayyed Husein Nasr (ed.), *Islamic Spirituality* (New York: Crossroad, 1991), hlm. 34

¹⁹ Jalaluddin Rakhmat, *Tafsir Sufi Al-Fatihah* (Bandung: Rosdakarya, 2000), hlm.xv. Tuduhan bahwa tasawuf merupakan ajaran menyimpang yang diadopsi dari kaum musyrikin dan dihembuskan oleh sebagian kalangan modernis yang mengklaim diri sebagai gerakan puritan yang rasional dan anti-mistik, bahkan tasawuf juga dianggap sebagai faktor yang mengakibatkan kemunduran dunia Islam. Melakukan kajian terhadap ajaran tasawuf menurut kalangan ini, merupakan bentuk konspirasi dengan para kolonialis. Lebih lanjut lihat. Sayyid Husein Nasr, *Tasawuf, Dulu dan Sekarang*, ter. Abdul Hadi (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), cet. II, hlm. 3.

memberikan kriteria tentang akseptabilitas sebuah penafsiran sufi. Al-Zāhābī misalnya, memberikan beberapa syarat agar sebuah penafsiran sufi bisa diterima. *Pertama*, tidak bertentangan dengan makna lahiriyah (*zāhir*) al-Qur'an; *kedua*, tidak diyakini sebagai satu-satunya makna sehingga mengabaikan makna yang tersurat (*zāhir*); *ketiga*, terdapat koherensi dengan makna yang tersurat (*zāhir*); *keempat*, tidak bertentangan dengan ketentuan hukum syara' dan akal; dan *kelima*, terdapat bukti-bukti dari ketentuan syara' yang menguatkan pengertiannya.²⁰

Sebagai konsekuensinya, kriteria-kriteria tersebut pada gilirannya melahirkan dikotomi antara tafsir sufi *isyārī* dan tafsir sufi *nazārī*. Menurut al-Zāhābī, kedua kelompok tafsir tersebut memiliki nilai akseptabilitas yang tidak sama karena perbedaan landasan metodologinya. Tafsir sufi *nazārī* didasarkan premis-premis ilmiah yang terdapat dalam pemikiran seorang sufi yang kemudian diturunkan untuk menafsirkan al-Qur'an. Berbeda dengan tafsir *nazārī*, tafsir sufi *isyārī* tidak didasarkan pada premis-premis ilmiah melainkan pada hasil perjalanan spiritual seorang sufi. Pada saat mencapai fase penyingkapan (*kasyf*) itulah, seorang sufi mendapatkan isyarat-isyarat suci dari pengetahuan Ilahi yang tercurah dalam hatinya mengenai kandungan ayat yang sedang direnungi. Selain itu dalam tafsir sufi *nazārī*, *mufasssīr*-nya menganggap penafsirannya merupakan satu-satunya kandungan makna ayat, sedangkan dalam tafsir sufi *isyārī*, penafsiran yang didapatkan adalah salah

²⁰ Muḥammad Husain al-Zāhābī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* (Kairo: Dar al-Kutub al-Hadīth, 1961), jilid II, hlm. 352.

satu dari kandungan makna yang mungkin terdapat dalam suatu ayat. Di antara kedua jenis tafsir tersebut, tafsir sufi *isyārī*-lah yang dianggap lebih bisa diterima.²¹

Konsepsi dikotomik dua model penafsiran sufi ini nampaknya masih perlu diuji kembali, mengingat kemunculannya menyimpan nuansa idiologis. Ini bisa dilihat dari kelahiran konsepsi tersebut yang diturunkan dari dikotomi yang muncul dalam dunia tasawuf yang membedakan secara diametrik antara tasawuf *'amali* dengan tasawuf *falsafi*. Tasawuf *'amali* diakui sebagai bentuk yang bisa diterima dan dianggap sebagai tasawuf suni, sementara tasawuf *falsafi* sering ditujukan untuk memfalsifikasi ajaran-ajaran tasawuf yang dianggap bid'ah (heterodok) karena banyak mengadopsi persoalan-persoalan filosofis ke dalam ajarannya. Sehingga kesannya dikotomi tersebut lebih bersifat idiologis ketimbang ilmiah.

Di samping itu, kategorisasi tersebut nampaknya masih belum bisa dipakai untuk memotret ragam penafsiran sufi secara memadai, bahkan mungkin malah terkesan simplifikatif. Setidaknya ada beberapa alasan untuk menguatkan tesis ini. *Pertama*, kriteria yang dipakai masih problematik. *Mufassir* yang banyak terinspirasi teori-teori filsafat belum tentu ia menganggap hasil penafsirannya merupakan satu-satunya makna atau pengertian yang terkandung dalam sebuah ayat. Bahkan, boleh jadi sebaliknya, *mufassir* yang menemukan suatu makna lewat perjalanan spiritual boleh jadi lebih cenderung untuk menganggap penafsirannya yang paling benar

²¹ *Ibid.*, hlm. 352.

dan valid. *Kedua*, kualifikasi *mufassir* dan orisinalitas penafsiran. Tidak semua *mufassir* yang mempunyai penafsiran sufistik memiliki kualifikasi sebagai seorang sufi. Hasil penafsirannya hanya sekedar pengolahan dari sekian sumber kutipan yang diramu sedemikian rupa, bukan buah dari perjalanan spiritualnya. Dengan demikian, dasar epistemologi penafsiran sufinya pun turut kehilangan orisinalitasnya. *Ketiga*, *mufassir* yang hanya mengemukakan penafsiran sufistiknya bukan berarti mengabaikan pengertian lahiriyahnya. Boleh jadi ini dilakukan mengingat penafsiran literal telah banyak ditulis, sementara penafsiran sufistik sangat sedikit ditulis kecuali oleh mereka yang mengalami *kasyf* dalam perjalanan spiritualnya.

Terlepas dari kategorisasi di atas, penafsiran simbolik yang dimaksud dalam penelitian ini meliputi keduanya, baik yang *isyārī* maupun *nazarī*. Alasannya, kedua model tersebut pada dasarnya menggunakan sarana simbolisasi dalam mengekspresikan makna yang dikehendaki. Sekalipun sebuah pengertian mungkin ditemukan lewat pengetahuan *kasyf*, akan tetapi untuk mengungkapkannya dibutuhkan proses simbolisasi. Sedangkan proses simbolisasi itu sendiri melibatkan peran akal untuk melakukan asosiasi atau analogi simbol dengan apa yang disimbolkan. Perbedaannya mungkin terletak pada soal materi dan partisipasi akal. Materi tafsir sufi *nazarī* menyangkut wilayah metafisika, sehingga pengkajiannya pun sarat dengan persoalan-persoalan filsafat. Teori *waḥdah al-wujūd* merupakan di antara produk penafsiran corak ini yang dikembangkan oleh Ibn 'Arabi. Sementara materi tafsir sufi *isyārī* lebih menekankan pada persoalan amaliyah dan moral. Peran

akal dalam tafsir sufi *nazarī* porsi dan intensitasnya lebih tinggi dibanding pada tafsir sufi *isyārī*. Di samping itu, penafsiran sufi baik yang *isyārī* maupun *nazarī* dalam prakteknya menggunakan takwil sebagai landasan metodologinya.

Polemik wacana di atas akan tampak nyata bila dibawa untuk memotret sosok Al-Naisābūrī, seorang *mufasssir* yang turut mewacanakan penafsiran sufi lewat karya monumentalnya, *Tafsīr Garā'ib al-Qur'ān wa Raga'ib al-Furqān*. Berdasarkan kategorisasi yang dibuat, al-Zahabī memasukkan corak penafsiran simbolik Al-Naisābūrī ke dalam tafsir sufi *isyārī*. Penilaian ini dari sudut tertentu mungkin dapat diterima, karena memang al-Naisābūrī tidak menganggap penafsiran sufinya sebagai satu-satunya makna al-Qur'an, melainkan merupakan langkah terakhir dari sekian tahap penafsiran yang dijalankannya. Akan tetapi, secara material beberapa hasil penafsiran simboliknya juga mencerminkan karakteristik penafsiran sufi *nazarī*. Sebagai contoh, ketika menafsirkan surat *al-Nās*, al-Naisābūrī mengkaitkannya dengan tingkatan-tingkatan jiwa yang diintrodusir oleh para teosof, khususnya Ibn Sina. Firman Allah (رب الناس) dipahami sebagai simbol akal material (*al-'aql al-haiyūlānī*); (ملك الناس) dihubungkan dengan *intellectus in habitu* (*al-'aql bi al-malakah*); sementara (اله الناس) dikaitkan sebagai simbol akal aktuil (*al'aql bi al-fi'li*) dan *acquired knowledge* (*al-'aql al-mustafād*).²² Kenyataan ini

²² Nizam al-Din al-Hasan Al-Naisaburi, selanjutnya disebut Al-Naisaburi. *Garā'ib al-Qur'an wa Raga'ib al-Furqan* (Mesir: Mustāfa al-Babi al-Ḥalbi, 1962) juz XXX, hlm 233.

menunjukkan bahwa penafsiran simbolik al-Naisābūrī tidak hanya terbatas pada jenis tafsir sufi *isyārī*, tetapi juga sufi *nazārī*.

Di sisi lain, sebagai seorang *mufassir* yang lahir di bumi Persi ini, sosok al-Naisābūrī tidak sepopuler para *mufassir* sufi lain yang mendahuluiya, seperti al-Gazālī (w. 505H/ 1111 M), Ibn 'Arabī (w. 638 H/ 1240 M), ataupun tokoh-tokoh yang lain. Begitu juga dengan tokoh *mufassir* sufi yang muncul belakangan dan sering dianggap memiliki kecenderungan karakteristik penafsiran sufi yang sama, nama al-Naisābūrī masih kalah populernya dari al-ALūsī (w. 1252 H/ 1848 M) dengan karyanya, *Rūh al-Ma'ānī* yang lebih sering dijadikan subjek kajian para peneliti atau setidaknya-tidaknya mendapat perhatian lebih dari para pakar.²³

Meskipun sebab yang melemahkan popularitas al-Naisābūrī tersebut tidak diketahui secara pasti, namun dapat dimungkinkan terjadi karena beberapa faktor. Kemungkinan pertama adalah implikasi dari penilaian para pakar dalam melihat karya tafsirnya. Al-Zahabī dengan karyanya yang cukup otoritatif dan dianggap sebagai 'Ensiklopedi Tafsir dan Para Penafsir al-Qur'an' menempatkan tafsir ini dalam jajaran tafsir sufi *isyārī* dengan kecenderungan yang paling minim. Kecendrungan *isyārī*-nya masih kalah dengan *mufassir* sufi lainnya, seperti al-Tustarī ataupun al-Sulamī. Dalam kecenderungan sufistiknya ini, karya al-Naisābūrī disejajarkan dengan karya

²³ Penilaian ini berdasarkan hasil survei kajian pustaka penulis yang menunjukkan belum adanya penelitian yang secara utuh mengkaji karya Al-Naisaburi.

al-ALūsī.²⁴ Penilaian seperti ini secara tidak langsung melemahkan posisi karya al-Naisābūrī dari deretan karya tafsir sufi yang lain karena dianggap kurang representatif jika dijadikan sebagai model karya tafsir sufi.

Kemungkinan sebab kedua adalah minimnya informasi tentang biografi al-Naisābūrī yang disajikan oleh para penulis kitab biografi para tokoh pengarang.²⁵ Kenyataan ini pula mungkin yang menyebabkan tafsir karya al-ALūsī lebih mendapat tempat di mata peneliti dibanding karya al-Naisābūrī karena informasi biografinya lebih memadai, meskipun keduanya ditempatkan al-Ẓahabī dalam posisi yang sama.

Penilaian demikian tentunya dapat dipahami sebagai konsekuensi dari pendekatan yang lebih menekankan pada aspek kecenderungan umum hasil penafsiran (*aglabiyah*) dalam melihat khazanah kitab tafsir, sehingga belum menyentuh substansi pandangan dunia pemikiran *mufasssir*-nya sendiri. Sebuah karya tafsir mungkin saja secara kuantitas lebih sedikit muatan penafsiran simboliknya, akan tetapi tidak menutup kemungkinan *mufasssir*-nya memiliki

²⁴ Al-Ẓahabī mengklasifikasikan kitab tafsir dilihat dari kecenderungan sufistiknya ke dalam beberapa kelompok, yaitu:

1. Kitab tafsir tanpa kecenderungan penafsiran sufistik sama sekali dan hanya memuat penafsiran *ẓāhir* saja, seperti tafsir al-Baiḍāwī dan tafsir al-Zamakhsyarī
2. Kitab tafsir dengan kecenderungan penafsiran sufistik *isyārī* yang minim dibanding penafsiran *ẓāhir*-nya, seperti tafsir al-Naisābūrī dan tafsir al-ALūsī
3. Kitab tafsir yang kecenderungan sufistik *isyārī*-nya lebih dominan dibanding penafsiran *ẓāhir*-nya, seperti tafsir karya al-Tustarī
4. Kitab tafsir yang sepenuhnya diisi dengan penafsiran sufistik *isyārī*, seperti tafsir karya al-Sulamī
5. Kitab tafsir yang sepenuhnya diisi dengan penafsiran sufistik, baik *isyārī* maupun *naẓarī* dengan menafikan penafsiran *ẓāhir*. Lihat: Al-Ẓahabī, *al-Tafsir wa al-Mufasssirun ...*, hlm. 379.

²⁵ Informasi yang diberikan seputar tempat kelahiran dan tahun wafatnya, serta beberapa karyanya. Lihat: Umar Riḍa Kaḥḥalah, *Muʿjam Muʿallifin* (Beirut: Iḥyāʾ al-Turāṯ al-ʿArabī, t.t.), juz III, hlm. 281-182. Khair al-Dīn al-Zirkli, *al-ʿĀlam* (Beirut: Dar al-ʿIlm al-Malayyīn, t.t.), juz II, hlm. 216

pandangan dunia (*worldview*) yang sangat sufistik dalam memahami teks al-Qur'an. Hal ini bisa dilihat dari bagaimana seorang *mufassir* memahami konsep teks al-Qur'an dan prinsip-prinsip yang dipegangnya. Di lain pihak, kecenderungan umum hasil penafsiran yang mewarnai sebuah tafsir belum tentu mengekspresikan misi utama sang *mufassir*, boleh jadi hal itu hanya sekedar strategi. Apalagi bila dilihat kenyataan bahwa ajaran sufi dalam sejarahnya belum bisa diterima oleh semua kalangan, sehingga dibutuhkan sebuah strategi penyampaian ke publik agar misi bisa tersampaikan.

Terlepas dari problem di atas, karya tafsir al-Naisābūrī ini pada kenyataannya cukup merefleksikan sebuah kecenderungan pemikiran yang khas dan menarik untuk dikaji. Sebagaimana yang diutarakan Ibrāhīm 'Aṭwāḍ 'Iwāḍ dalam kata pengantar tafsir tersebut, sebagai tokoh ulama yang hidup di akhir abad VIII H, al-Naisābūrī mampu menghimpun berbagai kecenderungan pemikiran masa itu, mulai pemikiran yang bersifat tranferensial (*manqūl* rasional-filosofis (*ma'qūl*), sampai yang bersifat gnostik (*ma'rifah*). Upayanya tersebut pada gilirannya menjadikan tafsirnya seperti ensiklopedia besar (*mausū'ah 'azma*) karena memuat berbagai cabang pengetahuan agama meliputi bahasa, teologi, yuridis (*fiqh*), dan tasawuf.²⁶ Kecenderungan al-Naisābūrī tersebut tentunya tidak dapat dilepaskan dari pengaruh literatur tafsir yang menjadi referensi utamanya. Sebagaimana yang diakuinya sendiri, tafsir *al-Kabīr*, karya Fakhruddīn al-Rāzī (w. 606 H/1209 M) adalah salah satu rujukan pokok dalam penyusunan tafsirnya. Sehingga, tidak mengherankan

²⁶ Ibrahim 'Atwah 'Iwad, "Muqaddimah al-Tafsir" dalam Al-Naisaburi, *Garaib al-Qur'an*, hlm. 14.

kalau cakupan pembahasan dalam tafsirnya tidak jauh berbeda dengan apa yang terdapat dalam tafsir *al-Kabīr*. Selain itu, ia juga banyak merujuk tafsir *al-Kasysyāf*, karya al-Zamaksyarī (w.538 H/ 1144 M) dan karya-karya tafsir lainnya yang tidak ia sebutkan secara rinci.

Nuansa sufistik dalam tafsir al-Naisābūrī tentunya tidak muncul secara tiba-tiba, akan tetapi berangkat dari pengetahuan dan persinggungannya dengan dunia tasawuf yang begitu dekat dan dalam. Secara teoritis, penguasaannya yang begitu luas terhadap berbagai teori terkait dengan ajaran-ajaran tasawuf dari para tokoh sufi, dan secara praktis persinggungannya secara langsung dengan dunia kaum hakekat sangat mungkin mempengaruhi pandangannya dalam memahami tekstualitas al-Qur'an. Faktor-faktor inilah yang menarik untuk ditelusuri, sejauh mana pengaruhnya terhadap hermeneutik al-Qur'annya, terutama yang terkait dengan penafsiran simboliknya.

Dari latarbelakang tersebut, nampak jelas pentingnya penelitian ini diangkat dalam upaya menemukan *fundamental structure* pemikiran al-Naisābūrī terkait dengan hermeneutika al-Qur'annya yang membawa implikasi munculnya penafsiran simbolik dalam karya tafsirnya. Di samping itu, upaya penelitian ini juga untuk memahami model dan posisi penafsiran simbolik dalam karya tafsirnya.

B. Rumusan Masalah

Dari problem dan latar belakang tersebut, dapat dirumuskan beberapa masalah yang akan dikaji dalam penelitian ini.

1. Bagaimana gambaran hermeneutika al-Qur'an al-Naisābūrī terkait dengan penafsirannya yang bercorak simbolik?
2. Bagaimana model dan posisi penafsiran simbolik dalam tafsirnya ?

C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

Sejalan dengan rumusan masalah yang telah disusun, penelitian ini memiliki tujuan sebagaimana berikut :

1. Memahami bagaimana hermeneutika al-Qur'an al-Naisābūrī dalam kitab tafsirnya yang berimplikasi pada penafsirannya yang bercorak simbolik.
2. Memahami model dan posisi penafsiran simbolik dalam tafsirnya.

Sedangkan kegunaan penelitian ini antara lain :

1. Secara umum untuk memberikan arti akademis (*academic significance*) khususnya berkenaan dengan pengembangan wacana tafsir sufi yang masih minim mendapat perhatian.
2. Secara khusus untuk memperkenalkan lebih dekat sosok al-Naisābūrī dengan hermeneutika al-Qur'annya dalam diskursus penafsiran sufi.

D. Telaah Pustaka

Kajian-kajian yang memfokuskan diri pada persoalan penafsiran simbolik dalam wahana tafsir sufi sudah banyak dilakukan, baik menyangkut metodologi maupun produk penafsirannya.

Di antara karya yang cukup memberikan kontribusi terhadap kajian penafsiran simbolik adalah tesis Muhammad Syarifuddin Anwar yang berjudul *Sufi Symbolism in The Early Quranic Commentary : A study on Sahal al-Tustari's Tafsir al-Qur'an al-'Azim*²⁷. Tesis ini mengkaji hermeneutika penafsiran simbolik yang muncul pada masa-masa paling awal dengan mengambil sosok al-Tustari, seorang tokoh *mufassir* sekaligus sufi, sebagai subjek penelitian. Dalam tesis ini ditemukan gagasan penting tentang penafsiran sufistik, bahwa penafsiran simbolik dilakukan *mufassir* sufi pada dasarnya untuk mengungkapkan ajaran-ajaran moral al-Qur'an dan upaya penafsirannya tersebut tidak pernah lepas dari pengertian lahiriyahnya ayat²⁸ Hanya, dalam proses simbolisasi ini melibatkan proses penalaran, baik melalui analogi ataupun asosiasi.

Naṣr Abū Zaid dalam karyanya, *Maḥūm al-Nās* juga telah melakukan kajian terhadap model hermeneutika al-Qur'an al-Gazālī berkenaan dengan penafsiran simboliknya. Dalam karya ini, Naṣr menunjukkan bahwa penafsiran simbolik yang dilahirkan tidak lepas dari konsep teks yang dipahaminya. Konsep teks yang disusun al-Gazālī sangat dipengaruhi oleh pemikiran teologi

²⁷ Mohammad Anwar Syarifuddin, *Sufi Symbolism* ..

²⁸ *Ibid.*, hlm. 79.

asy'ariyah dan ajaran-ajaran tasawuf yang dianutnya. Dan semua bentuk upaya pemikiran al-Gazālī tersebut merupakan bentuk usahanya (ijtihad) untuk mencari jalan keluar terhadap krisis moral yang sedang melanda umat saat itu.²⁹ Di sinilah nampak terlihat bagaimana kelahiran sebuah teks tidak berangkat dari ruang yang hampa atau hanya sekedar hasil ilusi *mufassir*-nya saja, akan tetapi lahir dari tuntutan zamannya untuk memberikan signifikansi tersendiri dalam meghadapi realitas yang dihadapi.

Sementara itu, terkait dengan sosok al-Naisābūrī dan kitab tafsirnya, ada beberapa karya yang telah mengkajinya meskipun bukan karya penelitian yang utuh. Al-Zarqānī dalam kitabnya *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān* yang kemudian juga dikutip oleh Muḥammad 'Alī al-Ṣaḅuṇī³⁰, mengungkapkan karakteristik yang paling menonjol dalam tafsir Al-Naisābūrī. Menurutnya, ada dua ciri khas yang dimiliki al-Naisābūrī dalam tafsirnya; *pertama*, perhatiannya terhadap variasi bacaan dan tanda waqaf sebagai tahap awal penafsiran, dan *kedua*, *concern*-nya terhadap penafsiran simbolik (*tafsīr isyārī*) sebagai tahap paling akhir dari sekian tahap penafsiran yang ditempuhnya.³¹ Sementara itu, dalam *Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, al-Ḍahabī juga memiliki kesimpulan yang tidak jauh berbeda. Penafsiran simbolik adalah

²⁹ Naṣr Abū Zaid, *Mathūm al-Nās* hlm. 245-297.

³⁰ Muḥammad 'Alī al-Ṣaḅuṇī, *al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Jakarta: Dinamika Berkah Utama, 1985), hlm. 198.

³¹ Muḥammad 'Abd 'Azīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirur: Dar al-Fikr, t.th.), Juz II, hlm. 49.

salah satu aspek yang mewarnai tafsir al-Naisābūrī, meskipun porsinya lebih sedikit dibanding tafsir literalnya.

Berbeda dengan penelitian sebelumnya, ‘Abd al-Majid ‘Abd al-Salām al-Muḥtasib menyajikan tinjauan dari sudut pandang yang berbeda dalam melihat sosok al-Naisābūrī. Dengan melihat visi dan paradigmanya, al-Muḥtasib memasukkan al-Naisābūrī ke dalam kelompok *mufasssīr* dengan kecenderungan ilmiah (*ittijāh ‘ilmī*).³² Dikatakan demikian karena dalam tafsir ini al-Naisābūrī berusaha menafsirkan statemen al-Qur’an dengan istilah-istilah yang muncul dalam berbagai cabang ilmu pengetahuan. Dan penafsiran simboliknya merupakan salah satu dari implikasi kecenderungan ilmiah tersebut.

Dari beberapa tulisan tersebut dapat dipahami bahwa al-Ẓahabī dan al-Zarqānī memfokuskan analisis penelitiannya pada sisi produk dan posisi penafsiran simboliknya di antara beberapa karya tafsir sufi lainnya. Sedangkan studi yang dilakukan al-Muḥtasib tidak sebatas melihat bagaimana produk penafsiran simbolik dalam tafsir al-Naisābūrī, melainkan sudah berupaya untuk mencari visi dan paradigma *mufasssīr*-nya. Akan tetapi sayangnya kesimpulan yang dilakukan al-Muḥtasib bukan berdasarkan dari gagasan dan prinsip-prinsip yang dipegang oleh *mufasssīr*-nya, melainkan hanya dari berbagai sampel hasil penafsiran yang telah dilakukan al-Naisābūrī. Boleh

³² Al-Muḥtasib membagi visi dan paradigma para *mufasssīr* ke dalam tiga kecenderungan: klasik (*salaf*), rasional dan ilmiah. Paradigma klasik menekankan pemahaman kaum *salaf salih* dalam menafsirkan; paradigma rasional lebih menekankan rasionalitas dalam memahami al-Qur’an termasuk dalam menilai tradisi. Sedangkan paradigma ilmiah berupaya menjelaskan al-Qur’an dengan berbagai terminologi ilmu pengetahuan, termasuk istilah-istilah tasawuf. Lihat. Abd al-Salam Al-Muḥtasib, *Ittijāh al-Tafsīr fī al-‘Asr al-Ḥadīth* (Beirut: Dar al-fikr, 1973), hlm. 247.

dikatakan, penelitian al-Muhtasib sebenarnya tidak jauh berbeda dengan peneliti yang lain hanya berbeda dalam melakukan klasifikasi.

Sementara mengenai hermeneutika al-Qur'an al-Naisābūrī yang terkait dengan gagasan, teori dan aplikasi penafsiran simboliknya nampaknya belum tersentuh oleh kajian-kajian tersebut. Dalam posisi inilah penelitian ini dilakukan.

E. Metode Penelitian

Penelitian ini bersifat literer (*library research*) yang mendasarkan sumber penelitian pada data-data kepustakaan, baik berupa buku, artikel, ensiklopedi, jurnal dan sebagainya yang berkaitan dengan topik penelitian.

Data primer yang menjadi sumber utama penelitian ini adalah kitab *Garā'ib al-Qur'ān wa Ragā'ib al-Furqān*, karya Nizām al-Dīn al-Ḥasan bin Muḥammad bin al-Ḥasan al-Qummī al-Naisābūrī. Sedangkan karya-karya lain yang berhubungan dengan kitab tersebut dan pemikiran pengarangnya, konsep-konsep tentang tafsir simbolik, hermeneutika al-Qur'an dan karya-karya lain yang mendukung akan menjadi sumber data sekunder.

Mengingat penelitian ini difokuskan untuk menjelaskan mengenai bagaimana penafsiran al-Naisābūrī dijalankan dan asumsi-asumsi metodologis yang melatarbelakangi munculnya penafsiran simboliknya, maka metode pendekatan yang dipakai didasarkan pada analisis *deskriptif-interpretatif*,³³

³³ Metode analisis data ini secara teknis dijalankan dengan cara menghimpun data, kemudian menganalisisnya sampai ditemukan kejelasan arti atau maksud dari konsep pemikiran pengarangnya. Lihat: Anton Baker dan Haris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1994), hlm. 63-64.

yaitu dengan mendiskripsikan dan menjelaskan metode penafsiran al-Naisābūrī sebagaimana yang terdapat dalam kitab tafsirnya melalui kerangka (pendekatan) hermeneutik al-Qur'an (*'ulūm al-Qur'ān*)³⁴. Dengan pendekatan tersebut, penelitian ini tidak dimaksudkan untuk menilai layak tidaknya metode ataupun produk suatu penafsiran (*logic of justification*), melainkan lebih diarahkan untuk memahami alasan-alasan yang menyebabkan sebuah proses penafsiran itu muncul (*logic of discovery*). Lebih dari itu, diharapkan dengan kerangka pendekatan hermeneutik dapat pula ditemukan signifikansi dari penafsiran simbolik yang bisa diambil manfaatnya untuk konteks saat ini.

F. Sistematika Pembahasan

Agar penelitian ini bisa berjalan sesuai dengan arah dan tujuannya, maka dalam pembahasannya perlu disusun *logical sequence* (urutan-urutan logik) yang disistematisasikan sebagaimana berikut :

Bab pertama, sebagai bagian pendahuluan akan menjelaskan seputar latar belakang penelitian ini dilakukan, uraian rumusan masalah, tujuan dan kegunaannya, kajian pustaka serta metodologi penelitian yang akan diterapkan

Bab kedua memfokuskan pembahasan berkaitan dengan biografi al-Naisābūrī dan kitab tafsirnya, *Garā'ib al-Qur'ān wa Ragā'ib al-Furqān*.

³⁴ Dalam studi ini, hermeneutika al-Qur'an didefinisikan sebagai metode, teori dan kefilosofan (*philosophizing*) yang memfokuskan diri pada problem pemahaman dan interpretasi teks al-Qur'an. Lihat, Richard Palmer, "Allegorical, Philological, and Philosophical Hermeneutics: Three Modes in Complex Heritage", dalam Stephanus Kresic. *Contemporary Literary Hermeneutics and Interpretation of Classical Texts* (Ottawa: University of Ottawa Press, 1981), hlm. 15.

Pembahasan ini ditempuh terlebih dahulu untuk untuk memperoleh gambaran tentang setting-historis yang melingkupi kehidupan Naisābūrī sebagai pengarang dan hubungannya dengan kelahiran karya tafsirnya tersebut. Setelah itu, untuk mengetahui gambaran tentang kitab tafsirnya, bab ini akan dilengkapi dengan penyajian tentang struktur dasar teks dan karakteristiknya.

Bab ketiga membicarakan seputar kerangka teoritik penafsiran sufi, terutama kaitannya dengan simbolisme dan hermeneutika spiritual yang berkembang dalam wacana kaum sufi serta hubungannya dalam karya tafsir. Tujuan utama pembahasan ini adalah untuk memahami kerangka hermeneutik kaum sufi, khususnya terkait dengan pembacaan mereka atas teks al-Qur'an yang mengarah ke model penafsiran simbolik. Kerangka inilah nantinya yang akan dipakai untuk memahami dimensi simbolik tafsir al-Naisābūrī.

Bab keempat adalah bagian inti penelitian ini yang akan mendiskusikan tentang hermeneutika al-Qur'an al-Naisābūrī terkait dengan penafsirannya yang bercorak simbolik, mencakup dasar-dasar penafsiran simbolik dan kerangka teoritiknya, berikut dengan contoh aplikasinya. Selain itu, bab ini akan mengkaji pula posisi dan model penafsiran simbolik dalam tafsirnya.

Bab kelima adalah bagian penutup yang akan menyajikan kesimpulan dari hasil penelitian ini, berikut saran-saran yang mungkin bisa dilakukan untuk penelitian selanjutnya.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

1. Kerangka hermeneutik al-Qur'an al-Naisabūrī berangkat dari postulat inti esoterisme dan hermeneutik esoteris (*ta'wīl*) sufisme bahwa untuk setiap hal yang tampak, harfiah, eksternal, eksoteris (*ẓāhir*) selalu terkait dengan sesuatu yang tersembunyi, spiritual, internal, esoterik (*baṭīn*). Dalam metode tafsirnya, prinsip ini membawa pembagiannya secara eksplisit antara *tafsīr* sebagai bentuk interpretasi literal dan *ta'wīl* sebagai representasi jenis interpretasi simbolik. Konsepsi penafsiran simboliknya lebih lanjut dirumuskan dalam pandangannya yang mengandaikan adanya tingkatan-tingkatan dunia, yaitu dunia bentuk (*ālam al-ṣūrah*), dunia makna (*'ālam al-ma'na*) dan dunia misteri segala misteri/ alam transendental (*gaib al-gaib*). Pada tataran teks konsepsi ini mengasumsikan bahwa teks memiliki beberapa level makna. Dunia bentuk merujuk pada pengertian lahir teks (*ẓāhir*, eksoterik). Level kedua sebagai representasi dunia makna merujuk pada makna dalaman teks (*baṭīn*, esoterik). Sedangkan level ketiga sebagai kelanjutan dunia makna pada level kedua merujuk pada makna transendental (*al-gaib*).
2. Dilihat dari posisi dalam penyajiannya, penempatan takwil secara terpisah dari tafsir, memperlihatkan bahwa Al-Naisabūrī memberikan perhatian khusus untuk tema ini. Sebagaimana halnya ketika menempatkan tema-

tema seperti tanda berhenti dalam al-Qur'an (*auqāf al-Qur'ān*) dan variasi bacaan al-Qur'an (*wujuh al-qira'ah*) secara terpisah dengan tema yang lain, Al-Naisābūrī memang memiliki perhatian yang lebih terhadap tema tersebut.

Sedangkan secara metodologis, prinsip-prinsip pemikiran Al-Naisābūrī yang mengharuskan adanya keseimbangan antara dimensi esoterik (batin) dengan dimensi eksoteriknya, atau dengan kata lain tafsir dengan takwilnya menunjukkan bahwa penafsiran simbolik yang terdapat dalam tafsirnya tidak dapat dipandang sebelah mata, atau hanya dianggap sebagai pelengkap semata, melainkan merupakan bagian yang integral dari hermeneutik al-Qur'annya.

Di samping itu, konsep takwil yang dibangun al-Naisābūrī sebagai basis bagi penafsiran simboliknya lebih mempresentasikan gagasan dari para tokoh teosof ataupun sastrawannya, dibanding dari para tokoh *mufassir* sufi, meskipun kenyataannya al-Naisābūrī juga masih mengadopsi hasil penafsiran dari para *mufassir* sufi tersebut.

B. Saran-saran

Penelitian ini hanya sebuah upaya kecil untuk menggambarkan potret sebuah pemikiran yang tercermin dalam karya tafsir. Sungguh pun telah menemukan beberapa hal terkait dengan metode penafsirannya, penelitian ini masih menyisakan banyak persoalan yang tentunya patut ditindaklanjuti.

Pertama, penafsiran simbolik pada hakekatnya erat kaitannya dengan penggunaan bahasa, terutama tentang pemakaian majas. Sementara di sisi lain

Al-Naisābūrī dikenal sebagai seorang ahli bahasa yang menguasai tafsir dan takwil. Sejauh mana kaitan antara aplikasi penafsiran simbolik dengan konsep majasnya, adalah salah satu persoalan yang membutuhkan kajian lebih lanjut. Apalagi dalam sejarahnya, penggunaan majas dalam penafsiran al-Qur'an masih menjadi polemik bagi sebagian kelompok, seperti kelompok Zāhiriyyah.

Kedua, penafsiran simbolik banyak menyajikan ajaran sufistik dan di antaranya terkait dengan persoalan psikologi. Tampaknya akan menjadi menarik kalau penafsiran simbolik dalam tafsir al-Naisābūrī dikaitkan dengan telaah psikologi, mengingat penulis menemukan beberapa persoalan tentang karakter-karakter jelek (*al-ṣifāt al-mufsidah*) yang dijelaskan secara filosofis.

Ketiga, untuk mendapatkan gambaran yang lebih jelas lagi tentang potret penafsiran simbolik al-Naisābūrī ini, sebuah kajian perbandingan tentunya perlu dilakukan lebih lanjut.

C. Penutup

Suatu hal yang lumrah, apabila keterbatasan pengetahuan dan pengalaman penulis membuat karya penelitian ini masih jauh dari sempurna. Meskipun demikian setidaknya apa yang dapat penulis sajikan dalam penelitian ini dapat menjadi stimulan bagi munculnya telaah lanjutan yang lebih baik. Penafsiran simbolik al-Naisābūrī pada hakekatnya terkait dengan eksistensi kemanusiaan, mengingat prosesnya dilakukan dengan menjadikan alam dunia ini dengan segala fenomena yang ada menjadi cermin bagi kehidupan jiwa. Dengan perspektif simbolik, sebenarnya setiap orang dapat menggali pelajaran di balik segala kejadian, seburuk apapun. Bahkan lebih

dari itu, simbolisme juga dapat dipakai sebagai sarana intropeksi, karena selalu mengasumsikan bahwa segala yang muncul di alam fenomenal adalah cermin dari apa yang sesungguhnya terjadi di dalam jiwa manusia. Boleh jadi, kerusakan yang terjadi dalam lingkungan kita sekarang adalah cermin dari jiwa-jiwa kita yang sedang sakit. *Wallāhu A'lam.*



STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

DAFTAR PUSTAKA

1. Buku

- Ahmad, Jamil. *Seratus Muslim Terkemuka*. Jakarta: Pustaka firdaus, 1996.
- Atmosuwito, Subijantoro. *Perihal Sastra dan Religiusitas Dalam Sastra*. Bandung: C.V. Sinar Baru, 1989.
- Aceh, Abu Bakar. *Pengantar Sejarah Sufi dan Tasawwuf*. Solo: Ramadhani, 1996.
- Ahmad, Zuhuruddin. *Mistic Tendencies in Islam*. Pakistan: New Anarkali, 1991.
- Al-Ālūsī, al-Faḍl Syihāb al-Dīn al-Sayyid Maḥmūd. *Rūh al-Ma'ānī*. Beirut: Dār al-Fikr, 1978.
- Ali, Yunasril, *Manusia Citra Ilahi*. Jakarta: Paramadina, 1997.
- Al-Arid, Ali Hasan. *Sejarah dan Metodologi Tafsir*. ter. Ahmad Akrom. Jakarta: Rajawali Press, 1992.
- Amin, Bakrī Syaikh, *al-Balāghah al-'Arabiyah fī Ṣaubihā al-Jadīd*. Beirut: Dār al-Ṣāqafah al-Islāmiyah, t.th.
- Corbin, Henry, *Imajinasi Kreatif Sufisme Ibn 'Arabi*. ter. Muh. Khozim. Yogyakarta: LKIS, 2002.
- Bakker, Anton dan Zubair, Charris. *Metode Penelitian Filsafat*. Jogjakarta: Kanisius, 1990.
- Baldic, Julian. *Mistical Islam: an Introduction to Sufism*. USA: New York University Press, 1992.
- Bowering, Berhard. *The Mistical Vision of Existence in Clasical Islam: The Qur'anic Hermeneutics of the Sufi of Sahl al-Tustari*. German: Walter de Gruyter. 1980.
- Brockelmann, C. *Geschichte der Arabischen Litteratur* . Leiden: E.J. Brill, 1938.
- Cassirer, Ernest. *The Philosophy of Symbolic Form*. London: Yale University Press, t.th.

- _____, Ernest *Manusia dan Kebudayaan: Sebuah Esei Tentang Manusia*, ter. Alois A. Nugroho. Jakarta: PT. Gramedia, 1990.
- Corbin, Henry. *Imajinasi Kreatif Sufisme Ibn 'Arabi*. ter. Hoh. Khozim dan Suhadi. Yogyakarta: LKiS, 2002.
- Al-Dīn, al-Zirkl Khair. *al-'Alām*. Beirut: Dār al-'Ilm al-Malayyīn. t.th.
- Al-Farmawī, 'Abd al-Hayy. *al-Bidayah fi al-Tafsīr al-Mauḍū'ī*. Kairo: Dār al-Kutub al-'Arabiyah, 1976.
- Al-Gazālī, Abū Ḥāmid. *Misykāt al-Anwār wa Musaffāt al-Asrār*. Beirut: 'Alām al-Kitāb, t.th.
- _____, Abū Ḥāmid. *Jawāhir al-Qur'ān wa Durāruhu*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1988.
- Gadamer, Hans George. *Truth and Method*. New York: Crossroad Publishing Cooperation, 1986.
- Gairdner, W.H.T. *al-Ghazali's Misykāt al-Anwār*. New Delhi: Kitab Bhavan, 1981.
- Hasan, Masudul. *History of Islam*. Delhi: Adam Publishers, t.th.
- Hidayat, Komaruddin. *Memahami Bahasa Agama*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- Hadi, Abdul, *Tasawuf Yang Tertindas*. Jakarta: Paramadina, 2001.
- Al-Jūwaynī, Muṣṭafā al-Ṣāwī. *A'lām al-Dirāsiyah al-Qur'āniyah*. Iskandariyah: Mansya'ah al-Ma'ārif, 1982.
- Kaḥḥālāh, 'Umar Riḍā. *Mu'jam Mu'allifin*. Beirut: Ihya' al-Turās al-'Arabī, t.th.
- Al-Khūlī, Amīn. *Manāhij al-Tajdīd*. Mesir: Dār al-Ma'rifah, 1961.
- Kazhim, Musa. *Tafsir Sufi*. Jakarta: Lentera, 2003.
- Labib, Muhsin. *Mengurai Tasawuf, Irfan dan Kebatinan*. Jakarta: Penerbit Lentera, 2004.
- Al-Mausū'ah al-Falāsafah al-'Arabiyah*. Kairo: Ma'had al-Inma' al-'Arabiyah. 1987.
- Al-Naisābūrī, Nizām al-Din al-Ḥasan. *Garāib al-Qur'ān wa Ragāib al-Furqān*. Mesir: Muṣṭafā al-Bābi al-Ḥalbi, 1962.

- Nuwaihid, 'Adil. *Mu'jam Al-Mufassirīn*. Libanon: Muassisah Nuwaihid al-Šaqāfiyah, t.th.
- Nasution, Harun. *Pembaruan dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1996.
- _____, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1995.
- Nasr, Sayyid Husein. *Tasawuf, Dulu dan Sekarang*, ter. Abdul Hadi. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994.
- _____, Sayyed Hossein (ed.). *Islamic Spirituality*. New York: Crossroad, 1991.
- _____, Sayyed Hossein. *Islamic Life and Thought*. Pakistan: Suhail Academy Lahore, t.th.
- _____, *Pengetahuan dan Kesucian*. ter. Suharsono. Jogjakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- _____, Sayyid Husein. dkk (ed.). *Warisan Sufi*. Yogyakarta : Pustaka Sufi, 2002.
- Nurbakhsh, Javad. *Sufi Symbolism*. London: Khaniqahi Publications, t.th
- Jansen, J.J.G. *Diskursus Tafsir al-Qur'an Modern*. Ter. Hairuasalim, Syarif Hidayatullah. Jogjakarta: Tiara Wacana, 1997.
- Jibril, Muḥammad Sayyid. *Madkhal ilā Manāhij al-Mufassirīn*. Mesir: t.th.
- Khalifah, Ḥaji. *Kasf al-Zunūn fī Asāmī al-Kutub wa al-Funūn*. Beirut: al-Maktabah al-Musanna, t.th.
- Meuleman, Johan Hendrik. edit *Tradisi, Kemodernan dan Metamodernisme*., Yogyakarta: LKiS, 1996.
- Muḥammad, Syamsudin. *Ṭabaqāt al-Mufassirīn*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th.
- Al-Muḥtasib, 'Abd al-Salām. *Ittijāhāt al-Tafsīr fī al-'Aṣr al-Ḥadīṣ*. Beirut: Dār al-fikr, 1973.
- Al-Qādir, 'Abd dkk, *Mu'jam Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*. Mansyūrāt al-Munazzamah al-Islāmiyah li al-Tarbiyah wa al-'Ulūm, 1997.
- Poespoprojo, W. *Hermeneutika*. Bandung: Pustaka Setia, 2004.
- Rakhmat, Jalaluddin. *Tafsir Sufi Al-Fatihah*. Bandung: Rosdakarya, 2000.

- Al-Ṣadr, Muḥammad Baqir. *al-Madrasah al-Qur'ānīyah: al-Tafsīr al-Mauḍū'i wa al-Tafsīr al-Tajzi'i fī al-Qur'ān al-Karīm*. Beirut: Dār al-Ta'aruf al-Maṭbū'at, t.th.
- Al-Ṣābūnī, Muḥammad 'Alī. *al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Jakarta: Dinamika Berkah Utama, 1985.
- Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Beirut: Mu'assasah al-Kutub al-Ṣaqafiyah, 1996.
- Schimmel, Annemarie. *Dimensi Mistik Dalam Islam*. ter. Supardi dkk, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000.
- Syarifuddin, Mohammad Anwar. *Sufi Symbolism in The Early Quranic Commentary*, Thesis. Leiden University, 2000.
- Al-Taftazānī, Abu al-Wafā al-Ghanīmī. *Madkhal ilā al-Taṣawwuf al-Islāmī*. Mesir: Dār al-Ṣaqāfah, 1976.
- Al-Taftazani, Abu al-Wafa. *Sufi Dari Zaman Ke Zaman*, ter. A. Rofi' Utsmani. Bandung: Pustaka, 1985.
- Taher, Mohamed (ed.). *Encyclopaedic Survey of Islamic Culture*. New Delhi: Anmol Publications, t.th.
- Wehr, Hans. *A Dictionary of Modern Written Arabic*. Beirut: Maktabah Libanon, t.th.
- Zaid, Naṣr Abu. *Mafhūm al-Nās*. Beirut: al-Markaz al-Ṣaqāfī al-'Arabī, 2000.
- _____, Naṣr Abu. *Menalar Firman Tuhan*. ter. Addurrahman Kasdi dkk, Bandung: Mizan, 2003.
- Al-Zahabī, Muḥammad Ḥusain. *al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*. Kairo: Dār al-Kutub al-Ḥadīṣah, 1961.
- Zaigur, 'Alī. *Al-Karāmah al-Ṣufiyah wa al-Uṣturah wa al-Ḥilm*. Beirut: Dār al-Andalūs, 1984.
- Al-Zarqānī, Muḥammad 'Abd 'Aḍim. *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Fikr, t.th

2. Artikel dan Makalah

Quasem, Muhammad Abul. "al-Ghazali in Defence of Sufistic Interpretation of The Qur'an". *Islamic Culture*. Vol. LIII, No. 2, April 1979.

Schimmel, Annemarie. "The Symbolical Language of Maulana Jalāl al-Dīn al-Rumi". *Studies in Islam*. Vol. I, Januari 1964.

Yaapar, Md. Salleh, "Ziarah ke Timur, Ta'wil Sebagai Bentuk Hermeneutika Islam", *Ulumul Qur'an*. Vol. III, 1992.

Yusuf, Badmas "Lanre. Evolution And Development of Tafsir". *Hamdard Islamicus*, Vol. XVII No. 2



STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

RIWAYAT HIDUP

Nama Lengkap : Ahmad Jaeni
Tempat/ Tanggal Lahir : Banyuwangi, 20 Agustus 1980
Alamat : Simbar II Tampo Rt. 01 Rw. VI Cluring
Banyuwangi Jawa Timur

Nama Orang Tua

- Ayah : Nurkhozin
- Ibu : Khomsatun

Pendidikan

- TK Darma Wanita Tampo lulus 1987
- SDN Tampo III lulus 1993
- MTsN Srono lulus 1996
- MAKN I Jember lulus 1999
- Madrasah Huffadh PP. Al-Munawwir Krapyak
Yogyakarta
- UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA