KONSEP ‘UBUDIYAH DALAM TAFSIR SUFISTIK

(Studi Analisis atas Tafsir *Al Jīlāni* karya Abdul Qādir al Jīlānī)

TESIS

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat
Memperoleh Gelar Magister dalam Program Studi Ilmu al-Qur’an dan Tafsir

Oleh
Muhammadun
NIM: F12517344

PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL
SURABAYA

2019

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama	: Muhammadun
NIM	: F12517344
Program	: Magister (S-2)
Institusi	: Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya

dengan sungguh- sungguh menyatakan bahwa TESIS ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian atau karya saya sendiri, kecuali pada bagian- bagian yang dirujuk sumbernya.

Surabaya, 10 Agustus 2019

Saya yang menyatakan,

METERAI TEMPEL
TGL. 20
E6389AHF153359648
6000
ENAM RIBU RUPIAH

Muhammadun

PERSETUJUAN

Tesis Muhammadun ini telah disetujui

Pada tanggal 11 Agustus 2019

Oleh

Pembimbing

Dr. H. Khotib, M.Ag.

NIP. 196907132000032001

PENGESAHAN TIM PENGUJI

Tesis Muhammadun ini telah diuji

Pada tanggal 29 Oktober 2019

Tim Penguji:

1.	Dr. H. Khotib, M.Ag	(Ketua)	.....
2.	Dr. H. Abd. Kholid, M.Ag	(Penguji)	.....
3.	Dr. H. Abu Bakar, M.Ag	(Penguji)	.....

Surabaya, 20 Desember 2019

Direktur,

KEMENTERIAN AGAMA PASCA SARJANA UIN SUNAN AMPEL SURABAYA

Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag.

NIP. 196004121994031001

KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA
PERPUSTAKAAN
Jl. Jend. A. Yani 117 Surabaya 60237 Telp. 031-8431972 Fax.031-8413300
E-Mail: perpus@uinsby.ac.id

LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI
KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

Sebagai sivitas akademika UIN Sunan Ampel Surabaya, yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : MUHAMMADUN
NIM : F12517344
Fakultas/Jurusan : ILMU AL QUR'AN DAN TAFSIR
E-mail address : muhammadunaslam@gmail.com

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif atas karya ilmiah :
☐ Sekripsi ☑ Tesis ☐ Desertasi ☐ Lain-lain (.....)
yang berjudul :

KONSEP 'UBUDIYAH DALAM TAFSIR SUFISTIK

(Studi Analisis atas Tafsir *Al Jīlāni* karya Abdul Qādir al Jīlānī)

beserta perangkat yang diperlukan (bila ada). Dengan Hak Bebas Royalti Non-Ekslusif ini Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya berhak menyimpan, mengalih-media/format-kan, mengelolanya dalam bentuk pangkalan data (database), mendistribusikannya, dan menampilkan/mempublikasikannya di Internet atau media lain secara ***fulltext*** untuk kepentingan akademis tanpa perlu meminta ijin dari saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan atau penerbit yang bersangkutan.

Saya bersedia untuk menanggung secara pribadi, tanpa melibatkan pihak Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, segala bentuk tuntutan hukum yang timbul atas pelanggaran Hak Cipta dalam karya ilmiah saya ini.

Demikian pernyataan ini yang saya buat dengan sebenarnya.

Surabaya,

Penulis

(Muhammadun)
nama terang dan tanda tangan

ABSTRAK

Muhammadun. 2019. "Konsep 'Ubudiyah Dalam Tafsir Sufistik (Studi Analisis atas Tafsir Al-Jīlāni karya Abdul Qādir al-Jīlānī) Kata Kunci: *Ubudiyyah, Tafsir sufistik, Tafsīr al-Jilani.*

Kitab *Tafsīr al-Jilani* adalah salah satu dari sekian banyak kitab tafsir yang bercorak sufistik atau disebut dengan tafsir ishari yang tentunya dalam menginterpretasikan ayat-ayat menggunakan pengalaman spiritual, namun tidak meninggalkan aturan penafsiran dengan menafsirkan zahir ayat terlebih dahulu.

Abdul Qādir al-Jīlānī selaku penyusun kitab tafsir tersebut menafsiri ayat-ayat 'Ubudiyah dari sudut pandang aturan sufi dalam beribadah, namun sebelum menafsiri dengan sufi al-Jilani lebih mengedepankan aturan shariat terlebih dahulu sebelum menilai sebuah ibadah dari sudut pandang sufi.

Berdasarkan latar belakang tersebut, rumusan masalah dalam penelitian ini adalah: 1) Bagaimana konsep salat menurut tafsir al-Jīlānī ? 2) Bagaimana konsep puasa menurut tafsir al-Jilani ? Bagimana validitas penafsiran sufi al-Jīlānī terhadap ayat-ayat ubudiyah?

Tujuan penelitian yang dilakukan penulis adalah untuk mengetahui penafsiran al-Jilani terhadap ayat-ayat ubudiyah dan mengetahui konsep ubudiyah dalam tafsir al-Jīlānī .

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Penelitian yang dilakukan penulis adalah penelitian kepustakaan (*Library Research*) dengan menggunakan pendekatan kualitatif dan pengambilan data dari sumber-sumber primer dan sekunder dengan menggunakan teknik *Content Analysis* (analisis isi).

Hasil penelitian yang dilakukan penulis adalah dalam menginterpretasikan ayat-ayat ubudiyah, penafsiran tafsir sufi al-Jīlānī terhadap beberapa ayat yang diteliti oleh penulis tidakklah bertentangan dari makna tekstual ayat apabila ditinjau dari penafsiran lughawi-nya, karena bentuk penyembahan kepada Allah diimplemantasikan dengan ibadah secara lahiriyah, sekaligus dengan kekuatan hati melalui rasa tunduk dan ikhlas kepada-Nya. Sangat terlihat sekali bahwa penafsiran para mufassir sufi terhadap ayat-ayat 'ubudiyyah pertama-tama mendahulukan sudut kebahasaan terlebih dahulu, sebelum beranjak ke pemaknaan sufistiknya.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

DAFTAR ISI

SAMPUL DEPAN i
SAMPUL DALAM ii
PERNYATAAN KEASLIAN iii
PERSETUJUAN PEMBIMBING iv
PENGESAHAN TIM PENGUJI v
PEDOMAN TRANSLITERASI v
MOTTO vii
ABSTRAK viii
UCAPAN TERIMA KASIH x
DAFTAR ISI xii

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah 1
B. Identifikasi dan Batasan Masalah 12
C. Rumusan Masalah 13
D. Tujuan Penelitian 14
E. Kegunaan penelitian 14
F. Kerangka Teoritik 15
G. Penelitian Terdahulu 18
H. Metode Penelitian 20
I. Sistematika Pembahasan 22

BAB II TAFSIR SUFISTIK DALAM PENAFSIRAN AL-QUR'AN

A. Diskursus tafsir sufi 25
   1. Tafsir Sufistik 25
   2. Perkembangan Tafsir Sufistik 28
B. Corak Tafsir Sufistik 38
C. Perdebatan dalam tafsir sufi 46

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB III ABDUL QADIR AL-JILANI DAN KARYA TAFSIRNYA

A. Biografi Abdul Qadir al-Jilani 56
1. Sosio Kultural Abdul Qadir al-Jilani 56
2. Telaah otentisitas tafsir al-Jilani..... 69

BAB IV KONSEP UBUDIYAH DALAM TAFSIR SUFISTIK ABDUL QADIR AL-JILANI

A. Konsep 'Ubudiyyah dalam tafsir sufi secara umum 83
B. Penafsiran al-Jilani tentang ayat Ubiudiyah..... 86
1. Sholat 86
2. Puasa 101
3. Haji 114
C. Validitas penafsiran 'ubudiyah dalam tafsir al-Jilani..... 124

BAB V : PENUTUP

A. Kesimpulan 125
B. Saran..... 128

DAFTAR PUSTAKA..... 130

DAFTAR RIWAYAT HIDUP PENULIS 135

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Kajian al-Qur'an selalu berkembang dengan cepat seiring dengan akselerasi perkembangan sosial, budaya, dan gaya hidup masyarakat pada era nya. Begitu juga kajian tafsir al-Qur'an mulai dari tafsir klasik hingga tafsir kontemporer dengan berbagai macam corak, dan metode yang dilatar belakangi oleh kondisi sosio kultural para mufassir, bahkan sebagian corak penafsiran muncul lantaran situasi politik yang dialami oleh mufassir pada semasa hidupnya.[1]

Jika kita tengok ke belakang, sejarah perkembangan penafsiran al-Qur'an, menurut al-Dhahabi terbagi ke dalam tiga fase, yaitu: *Pertama,* adalah fase perkembangan tafsir pada masa nabi Muhammad saw dan para sahabat; *kedua,* adalah fase perkembangan tafsir pada masa tabi'in; *ketiga,* fase perkembangan tafsir pada masa pembukuan dan penyusunan yang diawali pada era 'Abbasiyah sampai pada zaman kontemporer. [2]

Corak penafsiran yang dikembangkan oleh para mufassir juga beraneka ragam mulai dari corak sastra bahasa (*al-Tafsīr al-Lughawi/al Balāghi*), corak filsafat teologi (*al-Tafsīr al-Falsafi*), corak ilmiah (*al-Tafsīr al-'Ilmi*), corak

[1] Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka pelajar,2008), 60
[2] Muhammad Husayn Al-Dhahabi, *al-Tafsîr Wa al-Mufassiruûn*, (al-Qāhirah: Dār al-Hadīt, 2012), 33-134

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tasawuf (*al-Tafsīr al-Ṣūfī*), corak fiqh atau hukum islam (*al-Tafsīr al-Fiqhi*), dan corak sastra kebudayaan masyarakat (*al-Tafsīr al-Adab al –Ijtima'i*).[3]

Dipandang dari sisi yang lain perkembangan tafsir dapat pula dilihat dari sudut metode penafsiran. Meskipun para mufassir mempunyai metode yang berbeda-bebeda, bisa disimpulkan bahwa metode para mufassir dalam menafsirkan al-Qur'an diantaranya dikenal dengan metode *tahlīlī*, metode *ijmālī*, metode *muqāran* dan metode *mauḍū'i.* [4]

Dari sisi sumber penafsiran ada beberapa macam sumber penafsiran, diantaranya tafsir *bi al-ra'y*, tafsir *bi al-ma'tsūr*. Setelah berakhirnya abad ke-3 hijriah dan peradaban semakin maju dengan munculnya beberapa madhhab dan aliran dikalangan umat islam, maka para golongan berusaha mencari kekuatan guna meyakinkan umat mereka dengan cara mencari ayat al-Qur'an lalu mereka tafsiri dengan bentuk tafsir *bi al-ra'y* (tafsir melalui pemikiran dan ijtihad). Para golongan itu memilih tafsir *bi al-ra'y* dengan metode *tahlīlī* karena mereka lebih relatif mendapat kebebasan, sehingga bisa leluasa memberikan interpretasi terhadap ayat al-Qur'an, tentunya masih dalam koridor/batasan yang sesuai dengan aturan shara' dan kaidah penafsiran. Karena faktor tersebut, tafsir *bi al-ra'y* memunculkan beberapa corak penafsiran yang beraneka ragam.[5]

Salah satu fenomena yang menarik untuk dikaji adalah penafsiran bercorak sufistik, kemudian melahirkan ajaran tasawuf dan kerohanian yang

---

[3] Muhammad Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an; Fungsi dan Peran wahyu dalam Masyarakat* (Bandung: Mizan,2013), 107-108.
[4] Abdul Hayy al-Farmāwi, *al-Bidāyah Fi al-Tafsīr Al-Maudhū'iy,* (Kairo: Maktabah Jumhuriya, 1977), 23-24
[5] Nashruddin Baidan, *Metode Penafsiran Al-Qur'an*, (Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2011), 46

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bertujuan membersihkan diri.[6] Banyak penilaian yang bermunculan dalam bentuk gugatan, maupun pembelaan terhadap tafsir sufi. Penafsiran sufi digugat karena penafsirannya mirip dengan metode takwil yang dilakukan kelompok *Shi'ah Bāṭiniyah* namun masih bisa ditolerir, artinya penafsiran sufi ini tidak sampai menjadikan mereka divonis kafir seperti yang dituduhkan kepada aliran *Bāṭiniyah* karena analisis para ulama sufi masih menyertakan makna ẓāhir ayat, yang diperoleh melalui proses ijtihad dengan merujuk kepada pernyataan al-Qur'an dan sunnah, maupun konsepsi pemakaian bahasa secara umum.[7] Sedangkan penafsiran aliran aliran *Bāṭiniyah* lebih parah karena mereka hanya menafsirkan ayat al-Qur'an dengan melihat makna batin setiap ayat tanpa mau menggunakan zāhir ayat. Penafsiran mereka hanya berisi takwil-takwil yang sesat (*al-Ta'wīlāt al-Fāsidat*) yang jelas-jelas bertentangan dengan kaidah-kidah shara' dan konsepsi pemakaian bahasa secara umum. [8]

Menurut kelompok sufi setiap ayat al-Qur'an mempunyai dua nuansa yang berbeda, yaitu Zāhir dan Bātin. Para sufi mempunyai manhaj tersendiri dalam menafsirkan al-Qur'an, yaitu menafsirkan ayat al-Qur'an secara metaforis.[9] Hal ini terjadi Karena para mufassir sufi menilai setiap ayat al-Qur'an mengandung empat pilar makna, yaitu: *Ẓāhir*, *bātin*, *ḥadd* dan *maṭla'*. Ẓāhir ayat diartikan sebagai teks ayat al-Qur'an itu sendiri, batin ayat adalah

---

[6] Mustafa Zahri, *Ilmu Tasawuf: Kunci Memahami Ilmu Tasawuf* (Surabaya: Bina Ilmu, 1983), 64-65.

[7] M. Anwar Syarifuddin, "*Menimbang otoritas sufi dalam menafsirkan al-Qur'an", Jurnal Studi Agama dan Masyarakat*, Vol. 1, no. 2, (2004)

[8] Subḥi Sālih, *Mabāhith fī Ulūm al Qur'ān* (Beirut: Dār al-'Ilm li Al Mālāyin. t.th), 297

[9] Kamīl Mustafā al-Shībī, *al-Silah baina al-Tasawwuf wa al-Tashayyu'* (Kairo: Dār al-Maārif, 1958), 416

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

takwilnya, hadd adalah batasan-batasan atas makna yang terdapat dalam al-Qu''an sesuai dengan apa yang dikehendaki oleh AllaH, atau bisa diartikan sebagai batasan imbalan atas perbuatan manusia, pahala dan siksa. Matla' adalah cara untuk memahami kandungan makna sulit yang terkandung dalam al-Qur'an. [10]

Dalam dunia keislaman perkembangan sufisme ditandai dengan praktik-praktik zuhud (asketisme) dan eskapisme yang dilakukan oleh para sufi generasi awal. Dengan demikian muncullah dua macam praktek sufisme dalam dunia islam yaitu, para praktisi ('*amali*) yang mengedepankan sikap praktis mendekat kepada Allah, dan para teosof (*naẓari-falsafi*) yang lebih mengedepankan pemikiran dan analisis rasional. Selanjutnya model sufisme ini melahirkan dua corak penafsiran yang mempunyai pengaruh kuat dalam model penafsiran sufistik, yaitu tafsir sufi *naẓari* (teoretis) dan tafsir sufi *Ishāri* atau *fayḍi* (amali).[11]

Muhammad Husayn Al-Dhahabi menggambarkan pandangan sufi *naẓari* dengan model penafsiran atas kelompok teoretis-falsafi (*naẓari-falsafi*) untuk mempromosikan salah satu diantara teori mistik yang mereka yakini dengan menggeser al-Qur'an dari makna ẓāhir kepada tujuan dan target mistis mufassirnya. Dalam hal ini mereka menggunakan al-Qur'an hanya sebagai alat untuk memuaskan keinginan mereka guna mencari dukungan dan kepercayaan dari penganutnya.[12] Subḥi Sāliḥ mengartikan tafsir sufistik

[10] Muhammad Husayn Al-Dhahabi, *al-Tafsîr Wa al-Mufassiruûn*, jilid: 2, hal: 309-310
[11] Ibid, 297
[12] Ibid, 302

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sebagai bentuk penakwilan yang berbeda dari makna zahir ayat dengan dasar pemahaman yang ditunjukkan oleh isyarat samar (*al-ishārat al-khafiyyah*) yang terkandung dalam ayat tersebut.[13] Akan tetapi cara pandang aliran tafsir sufistik terhadap al-Qur'an masih bisa diterima secara logika shara' karena mereka meyakini bahwa setiap ayat al-Qur'an mempunyai dua dimensi, ẓāhir ayat dan Bāṭin, beda dengan penafsiran aliran Bāṭiniyyah, bahkan menurut al-Dhahabi penafsiran sufistik bukanlah hal yang baru, melainkan sudah ada mulai al-Qur'an diturunkan kepada nabi.[14]

Realitanya perjalanan tafsir sufi tidak berjalan mulus seperti halnya corak tafsir yang lain, banyak serangan dan kritikan yang muncul dari kaum formalistik para ahli fiqh, dan mufassir *bi ma'thūr*. Khālid Abdurrahmān mengutip pendapat al-Wāhidy al-Tūsi mengatakan bahwa pola penafsiran sufistik merupakan kedustaan yang amat besar kepada Allah. Penafsiran sufi bisa merubah dan memalingkan ayat dari posisi yang semestinya. Pendapat al-Tūsi ini mengomentari salah satu penafsiran kaum sufi bahwa permulaan al-Qur'an diawali dari huruf *'ba'* dalam ayat basmalah dan diakhiri dengan huruf '*Sīn*' dalam ayat : من الجنة والناس (الناس: ٦), sehingga tersusunlah kata ' بس بمعنى كفى, yang artinya mencukupi, maksudnya al-Qur'an sudah sangatlah cukup untuk petunjuk umat manusia di dunia ini, tanpa harus mengambil sumber yang lain.[15]

---

[13] Subḥi Sālih, *Mabāhith fī Ulūm al-Qur'ān,* 296
[14] Muhammad Husayn Al-Dhahabi, *al-Tafsîr Wa al-Mufassiruûn*, jilid: 2, hal: 309-310
[15] Khālid 'Abdurrahman, *Uṣul al-Tafṣir Wa Qowā'iduhu,* (Beirut: Dār al-Nafāis, 1986), 215

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Al-Suyūṭī (W. 911 H) dalam kitabnya *al-Itqān Fi Ulūm al-Qur'ān* juga memberi pernyataan bahwa pandangan kelompok sufi terhadap ayat al-Qur'an bukanlah tafsir.[16]

Ibnu Ṣalāh dalam fatawanya, -seperti yang dikutip oleh al-Zarqāni- mengatakan bahwa ia menemukan pendapat Abu Hasan al-Wāhidi (W.378 H) tentang ketidak setujuan al-Wahidi terhadap tafsir karya Abdurrahman Al-Sulāmi (W.412 H) yang menggunakan pendekatan *ishāri*. Barang siapa yang mempercayai karya al-Sulāmī sebagai kitab tafsir maka sejatinya ia telah menjadi kafir.[17]

Menurut al-Nasafi penafsiran kaum sufi dengan cara pemindahan makna zahir kepada makna batin seperti yang dilakukan oleh kelompok Bāṭiniyah merupakan penyimpangan (*ilhād*). Akan tetapi oleh al-Taftazani dikomentari penyimpangan itu bisa terjadi jika kaum sufi hanya mengungkap sisi batin ayat saja dan mengabaikan aspek shari'at secara keseluruhan. Apabila interpretasi itu sejalan dengan makna ẓahir ayat dan dilakukan oleh orang yang memiliki otoritas dalam bidangnya, maka hal itu merupakan bentuk kesempuraan iman dan '*irfān* yang mendalam. [18]

Dari uraian singkat di atas kita bisa mengetahui apa perbedaan tafsir sufi *ishāri* dengan tafsir bāṭiniyah, yang mana mayoritas ulama tafsir *bi al-Ra'y* sangat tidak setuju terhadap penafsiran baṭiniyyah, beda halnya dengan tafsir sufi ishari.

---

[16] Jālāl al-Din al-Suyūṭī, *Al Itqan fi Ulum al- Qur'an* (Beiru t: Dār al-Kutub al-Ilmiyah), 184
[17] Muhammad 'Abd al-Azhīm al-Zarqānī, *Manâhil al-'Irfân fi 'Ulûm al-Qur'ān* (Beirut: Dâr 'al-Kutub al-'Al Ilmiyyah 2013), 310
[18] Ibid., 311.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Salah satu contoh penafsiran sufi terhadap ayat al-Qur'an adalah:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ

> "Hai orang-orang yang beriman, perangilah orang-orang kafir yang di sekitar kamu itu, dan hendaklah mereka menemui kekerasan daripadamu, dan ketahuilah, bahwasanya Allah bersama orang-orang yang bertaqwa." (Q.S. Al-Tawbah, [9] 123)[19]

Kata "*Yalūnakum*" yang artinya" dekat dengan dirimu" diartikan sebagai hawa nafsu. Para sufi berpendapat bahwa perintah memerangi orang kafir dalam ayat di atas karena berdekatan jaraknya. Sedangkan sesuatu yang paling dekat dengan diri seseorang adalah nafsunya sendiri. [20]

Tafsir *ishāri* sendiri tidak semuanya salah dan harus ditolak. Al-Zarqani dalam kitab *Manâhil al-'Irfân fi 'Ulûm al-Qur'ān* menjelaskan beberapa syarat tafsir *ishāri* bisa diterima sebagai berikut:[21]

1. Tidak bertentangan antara penafsiran zahir ayat dengan batin.
2. Tidak dihendakai makna batin ayat saja dengan mengesampingkan makna zahir.
3. Tidak menggunakan penakwilan yang lemah dari sisi bahasa, seperti penafsiran kaum sufi terhadapa ayat: وَإِنَّ اللهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِيْنَ yang memposisikan *"La Ma 'A"* sebagai fi'il Māḍi, dan *"al-Muhsinīn"* sebagai maf'ulnya.

---

[19] Departemen Agama RI, Al Qur'ān dan terjemahnya, (Kudus: Mubarokatan Thoyyibah, 2014), 206
[20] Al-Zarqānī, *Manâhil al-'Irfân fi 'Ulûm al-Qur'ān,* 310
[21] Ibid, 312

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

4. Tidak kontradiksi antara penafsiran ishāri itu dengan dalil shar'i maupun 'aqli.
5. Dikuatkan oleh salah satu dasar shara'.

Sedangkan al-Shātibi mengakui penafsiran *ishāri* terhadap ayat al-Qur'an dengan dua syarat. *Pertama*, makna *bātin* sesuai dengan tuntutan *ẓāhir* sebagaimana aturan dalam struktur bahasa arab. Kedua, pemaknaan *bātin* harus mempunyai dasar argumentasi shari'at yang mendukungnya kebenarannya tanpa ada pertentangan di dalamnya, jika kedua syarat tidak terpenuhi maka masuk penafsiran yang mengada-ngada dan penuh dengan kebohongan.[22]

Tafsir *ishāri* bukanlah hal yang baru dalam penafsiran al-Qur'an setelah terbentuknya aliran-aliran tasawuf islam, melainkan sebuah penafsiran yang sudah ada sejak diturunkannya al-Qur'an kepada nabi Muhammad saw, berdasarkan beberapa riwayat hadiṭ yang mendasari penafsiran *ishāri*. Para sahabat yang kemampuanya luar biasa mampu menggali penafsiran al-Qur'an secara *ishāri,* sepertai Ibnu Abbās, Abū Bakar dan Umar.[23]

Salah satu riwayat tentang tafsir *ishāri* yaitu riwayat Bukhari dari Ibnu Abbas:

حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ أَبِي بِشْرٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ كَانَ عُمَرُ يُدْخِلُنِي مَعَ أَشْيَاخِ بَدْرٍ فَكَأَنَّ بَعْضَهُمْ وَجَدَ فِي نَفْسِهِ فَقَالَ لِمَ تُدْخِلُ هَذَا مَعَنَا وَلَنَا أَبْنَاءٌ مِثْلُهُ فَقَالَ عُمَرُ إِنَّهُ مَنْ قَدْ عَلِمْتُمْ فَدَعَاهُ ذَاتَ يَوْمٍ فَأَدْخَلَهُ مَعَهُمْ فَمَا رُئِيتُ أَنَّهُ دَعَانِي يَوْمَئِذٍ إِلَّا لِيُرِيَهُمْ قَالَ مَا تَقُولُونَ فِي قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ فَقَالَ بَعْضُهُمْ أُمِرْنَا

[22] Al Shatibi, *Al Muwāfaqāt fī Uṣūl al Shari'ah* (Beirut: Dār al Ma'ārif. t.th) Vol: III hal, 357
[23] Muhammad Husayn Al-Dhahabi, *al-Tafsîr Wa al-Mufassiruûn*, Vol: 2, hal: 309

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

أَنْ نَحْمَدَ اللَّهَ وَنَسْتَغْفِرَهُ إِذَا نُصِرْنَا وَفُتِحَ عَلَيْنَا وَسَكَتَ بَعْضُهُمْ فَلَمْ يَقُلْ شَيْئًا فَقَالَ لِي أَكَذَاكَ تَقُولُ يَا ابْنَ عَبَّاسٍ، فَقُلْتُ لَا قَالَ فَمَا تَقُولُ قُلْتُ هُوَ أَجَلُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَعْلَمَهُ لَهُ قَالَ إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ وَذَلِكَ عَلَامَةُ أَجَلِكَ { فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا } فَقَالَ عُمَرُ مَا أَعْلَمُ مِنْهَا إِلَّا مَا تَقُولُ[24]

Diriwayatkan dari Musa ibn Isma'il, dari Abi 'Awanah dari Abi Bishr dari Sa'id ibn Jubair, dari Ibnu 'Abbas berkata; " suatu ketika Umar membawaku masuk ke suatu tempat berkumpulnya para senior sahabat yang ikut dalam peperangan Badar. Kemudian mereka seolah-olah marah kepada Umar dan berkata: Wahai Umar, kenapa engkau mengajak anak kecil ini masuk ke tempat ini bersama kita, padahal kita juga punya anak seumuran dia, lalu Umar berkata: kalian telah mengenal siapa anak kecil itu (Ibnu 'Abbas), lalu Umar memanggil Ibnu Abbas pada suatu hari dan mengajak bergabung bersama mereka para senior sahabat. Ibnu 'Abbas berkata: Umar tidaklah mengajakku melainkan untuk memperlihatkan kepada mereka kelebihanku dalam bidang tafsir. Umar berkata: Bagaimana penafsiran kalian tentang ayat Allah: Idhā Jā a Naṣrullāhi wa al-Fath ? Maka sebagian mereka menjawab: kami diperintah Allah untuk memuji dan meminta ampun kepada-Nya, apabila kita ditolong dan diberikan kemenangan, dan sebagian sahabat lain memilih diam tidak menjawab. Maka umar berkata kepadaku: Apakah demikian ini pendapatmu wahai Ibnu Abbās ? maka aku menjawab: bukan demikian. Kemudian Umar berkata: Lantas bagaimana pendapatmu ? aku berkata: Ayat tersebut adalah tanda dari ajal Rasulullah, Allah memberi tahu kepada nabi tentang kapan ajalnya tiba. Dan demikian pula tentang ajalmu (fa sabbiḥ bi ḥamdi rabbika wa istaghfir, Innahu kāna tawwābā). Maka Umar berkata; aku tidak mengetahui ayat ini kecuali apa yang kamu katakan.

Dari hadiṭ di atas kita bisa memahami ternyata tidak semua sahabat mampu meresapi makna batin ayat-ayat al-Qur'an, hanya ibnu Abbas, dan Umar yang mampu menggali isyarat-isyarat dalam surat al-Nasr. Ibnu Ḥajar al-'Asqalāni dalam fath al-Bāri mengatakan bahwa hadis ini merupakan landasan bukti bahwa mentakwili al-Qur'an dengan isyarat-isyarat yang tersembunyi di dalamnya sangat diperbolehkan bagi orang yang mampu dan bisa

[24] Muhammad bin Isma'il al Bukhārī, *Ṣaḥih al-Bukharī* (Kairo: Dār al-Hadits,2004), jilid: III h. 339

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dipertanggung jawabkan penafsirannya, semisal Ibnu Abbas.[25] Hal ini menjadi bukti nyata bahwa penafsiran *ishāri* mempunyai akar geneologi yang kuat yang langsung bersumber dari al-Qur'an dan hadiṭ, dan sudah seharusnya tafsir sufistik mendapat pengakuan formalitas dan legalitas dari shara' sebagai corak penafsiran yang boleh kita ikuti. Dengan kata lain, sumber di atas bisa menangkis bantahan kelompok fuqohā' dan mufassir lain yang menyangkal bahwa tafsir sufistik termasuk khurofat dan bukanlah tafsir.[26]

Setelah munculnya kelompok sufi dan corak penafsiran sufistik, seiring berjalannya waktu muncullah kitab-kitab tafsir dengan corak ishari. Sahl al-Tusturi (W. 383 H) dengan karya tafsirnya *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓim,* atau yang tenar dikenal dengan tafsir al-Tusturi. Tafsir ini tidak menyeluruh beberapa ayat setiap surat, namun hanya menafsiri beberapa ayat yang mengandung penafsiran ishāri. Sebetulnya tafsir ini bukanlah tulisan Sahl al-Tusturi sendiri, melainkan perkataan-perkataan yang beliau sampaikan sewaktu ceramah tentang ayat-ayat al-Qur'an, kemudian ditulis dan dirangkum oleh Abu Bakr Muhammad bin Ahmad al-Badawy. Lalu kitab ini diatas namakan kepada Sahl.[27] Tafsir al-Tusturi mendapat penilaian negatif dari beberapa kalangan, karena banyak beberapa penjelasan yang berbau bid'ah bahkan doktrin-doktrin shi'ah, dan juga banyak didapati beberapa hadiṭ maudu' di dalamnya. [28]

---

[25] Ibnu Hajar al-'Asqalani, *Fath al-Bāri 'Ala Sharḥi Ṣaḥih al-Bukharī* (Kairo: Dār al-Bayān al-'Araby, 2007) Vol: 18, 865
[26] Al-Dhahabi, *al-Tafsîr Wa al-Mufassiruûn*, Vol: 2, 311
[27] Ibid., 333
[28] Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LKIS, 2012), 47

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Selanjutnya muncul Ismā'il al-Haqqi al-Bursawi (W 1725 H) seorang sufi dari Turki yang mengarang kitab *Rūh al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān.* Al-Bursawi mengungkap makna setiap ayat secara lahir dengan gamblang, luas dan mendalam dengan sumber riwayat-riwayat yang saḥiḥ dari nabi dan sahabat. Setelah menafsirkan ayat secara lahiriyah baru ia menulis penafsiran *ishāri* nya secara jelas. Oleh sebab itu tafsir ini dianggap berhasil memadukan penafsiran antara tafsir lahir dan tafsir batin dan tidak menyerupai tafsir-tafsir sufi yang sebelumnya. [29]

Penemuan tafsir sufistik yang bernama "*Al-Fawatih al-ilāhiyah wa-al Mafātih al-Ghaibiyyah al-Muwadḍiḥah Li al-Kalim al-Qur'āniyah wa al-Hikam al-Furqoniyah",* atau yang dikenal dengan sebutan *Tafsīr al-Jīlani* karya shekh Abdul Qādir al-Jilāni (W-561 H) menambah daftar jajaran kitab-kitab tafsir sufi. Penemuan tafsir ini oleh cucunya sendiri yang bernama Fādil al-Jilāni di perpustakaan Vatikan Roma membuat kagum para akedemisi dan pengamal tasawuf. Naskah tafsir ini hilang selama 800 tahun lebih, dan pada tahun 2009 *Markaz al-Jilāni li al-buhuṭ al-'Ilmiyyah* menerbitkan tafsir ini.[30] Setelah tafsir ini ditahqiq oleh shekh Fādil al-Jīlāni dan diterbitkan, banyak akademisi yang tertarik dan penasaran untuk meneliti kitab tafsir ini. Melihat sejarah kehidupan shekh Abdul Qādir al-Jīlāni banyak sekali praktek sufi amali atau amalan ubudiyah yang dilaksanakannya setiap hari dengan bentuk mujahadah dan ibadah yang luar biasa, semisal satu malam solat ribuan rokaat

[29] Mani' bin Abdul Halim Mahmud, *Manāhij al-Mufassirīn* (Mesir: Dār al Kitāb al Miṣri , 2000) 267

[30] https://mistikus-sufi.blogspot.com/2015/08/tafsir-al-quran-sufistik-karya-syekh.html, diakses Selasa 1 Januari 2019, pukul 01.00 wib.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

hanya dengan satu kali wudlu. Dari cerita-cerita itulah penulis tertarik bagaimana sebetulnya konsep ubudiyah menurut kaum sufi, khususnya dalam penafsiran-penafsiran ayat ubudiyah yang terdapat dalam tafsir sufi. Melihat sosok syekh Abdul Qādir al-Jīlānī yang sudah tenar di Indonesia maka penulis tertarik untuk mengkaji konsep ubudiyah dalam tafsir al-Jīlāni, dengan penelitian ini yang berjudul: "Konsep 'Ubudiyah Dalam Tafsir Sufistik: Studi Analisis atas Tafsir *Al-Jīlānī* karya Abdul Qādir al-Jīlānī.

B. IDENTIFIKASI DAN BATASAN MASALAH

Merujuk pada latar belakang di atas, permasalahan yang terkait dengan penelitan ini dapat diidentifikasi sebagai berikut:

a. Perbedaan corak tafsir sufi *Ishari* atau *Faidi* dengan corak tafsir sufi *naẓari.*
b. Konsep penafsiran ayat 'ubudiyah menurut mufassir sufi secara umum.
c. Konsep 'ubudiyah menurut tafsir al-Jīlāni karya Abdul Qādir al-Jilāni dalam wilayah batasan penafsiran Sufistik.
d. Validitas penafsiran 'ubudiyah dalam tafsir al-Jīlāni

Dari beberapa permasalahan yang diidentifikasi di atas, maka obyek dalam penelitian ini adalah ayat-ayat al-Qur'an. Dalam hal ini peneliti hanya membatasi penelitian ini pada analisis ayat-ayat tentang ibadah (*ubūdiyah*). Dalam analisis ayat 'Ubudiyah penulis hanya membahas kajian, salāt, puasa dan haji. Zakat tidak masuk dalam kajian penelitian karena menurut penulis zakat lebih condong ke ibadah yang bersifat sosial,

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dari penafsiran al-Jīlāni terhadap ayat *'ubūdiyyah* peneliti menganalisis secara kritis penafsiran-penafsiran tersebut dengan teori validitas sufistik yang diungkapan oleh al-Zarqani, yang memuat lima aspek, yaitu: *Pertama*, penafsiran sufistik tidak boleh bertentangan antara makna zahir ayat. *Kedua*, tidak menafsiri makna batin ayat saja dengan mengesampingkan makna zahir. *Ketiga*, tidak menggunakan penakwilan yang lemah dari sisi bahasa. *Keempat*, Tidak kontradiksi antara penafsiran ishari itu dengan dalil shar'i maupun akal sehat. *Kelima*, Dikuatkan oleh salah satu sumber dasar shara'[31]. Dengan melihat lima aspek tersebut peneliti berharap bisa menggali informasi konsep 'Ubudiyah dalam ayat al-Qur'an menurut penafsiran sufistik al-Jīlānī dalam tafsir nya "*al-Fawātih al-Ilāhiyah wa al-Mafātīh al-Ghaybiyyah al-Muwaḍḍiḥah li al-Kalim al-Qur'āniyah wa al-Hikam al-Furqāniyyah".*

C. RUMUSAN MASALAH.

Berdasarkan batasan masalah di atas, maka rumusan masalah untuk penelitan ini adalah:

1. Bagimana konsep ṣalat menurut tafsir al-Jīlāni ?
2. Bagimana konsep puasa menurut tafsir al-Jīlāni?
3. Bagimana konsep haji menurut tafsir al-Jīlāni?
4. Bagaimana konsep 'ubudiyah secara umum dalam tafsir al-Jīlāni serta bagaimana validitas penafsiran sufistiknya ?

[31] Muhammad 'Abd al-Azhīm al-Zarqānī, *Manâhil al-'Irfân fi 'Ulûm al-Qur'ān*, 310

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

D. Tujuan penelitian

Sesuai yang tertulis dalam rumusan masalah sebelumya maka tujuan yang hendak dicapai oleh peneliti dalam penelitian ini adalah:

a. Menjelaskan konsep salat menurut tafsir sufistik al-Jīlānī.
b. Menjelaskan konsep puasa menurut tafsir sufistik al-Jīlānī.
c. Menjelaskan konsep haji menurut tafsir sufistik al-Jīlānī.
d. Membuktikan kevalidan penafsiran al-Jīlānī terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang terkatit ayat-ayat *'Ubudiyah.*

E. Kegunaan Penelitian:

Apabila konsep 'ubudiyah dalam tafsir sufistik al-Jīlānī sudah bisa diketahui, maka penelitian ini secara keilmuwan akan memberi kontribusi yang signifkan terhadap kajian tasawuf khususnya dalam bidang *tafsir ishāri*, dan juga akan memberikan informasi yang luar biasa tentang konsep 'ubudiyah dalam tafsir al-Jīlānī dengan analisis ayat-ayat 'ubudiyah menurut kaca mata sufi, apalagi amalan tasawuf al-Jīlānī sangat berkembang dan diamalkan di Indonesia, dengan bukti banyaknya kaum nahdliyyin yang melaksanakan manaqib dengan tujuan mendapat berkah dari syaikh Abdul Qadir al-Jīlānī dan mengikuti ajaran tarekat Qādiriyyah. Demikian juga jika konsep penafsiran ayat 'ubudiyah al-Jīlānī sudah diketahui maka hal ini akan memberikan kontribusi yang luar biasa dalam pengembangan ilmu tafsir, sehingga kedepannya bisa menjadi acuan dalam penelitian tafsir-tafsir sufistik khususnya, yang mana pada zaman ini banyak orang yang haus dan kering akan nilai-nilai spiritual.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

F. Kerangka Teoritik.

Dalam sebuah penelitian ilmiah, kerangka teori sangat diperlukan antara lain untuk membantu memecahkan dan mengidentifikasi masalah yang hendak diteliti. Selain itu, kerangka teori juga dipakai untuk memperlihatkan kriteria yang dijadikan dasar untuk membuktikan sesuatu. Dalam penelitian ini ada dua kerangka yang pokok untuk kita kaji yaitu, pertama Ubudiyah, dan kedua tafsir ishari.

1. '*Ubudiyah* '*Ubudah* dan '*ibādah* secara bahasa berasal dari kerangka satu kata yang sama yaitu عبد– يعبد- عبادة–وعبودية yang secara bahasa artinya melayani -patuh, tunduk.[32]

   Sedangkan dalam dunia tasawuf dibedakan antara ibadah dengan ubudiyah, yang mana dalam hal ini banyak beberapa pendapat ulama. Al-Qushairi menjelaskan bahwa 'ubūdiyah lebih tinggi kedudukannya dibanding ibadah. Tingkat mujahadah seorang hamba diawali dengan ibadah, kemudian 'ubudiyah lalu naik pada tingkatan 'ubudah.[33]

   Kata *'ibādah* itu sendiri pun memiliki berbagai macam definisi. Dikalangan orang Arab ibadah diartikan sebagai puncak kedudukan yang tertinggi, yang timbul dari kesadaran hati sanubari dalam rangka mengagungkan yang disembah.[34] Dengan demikian dalam arti lain, orang yang melaksanakan ibadah adalah orang yang memiliki kedudukan yang

[32] Ibrahim Mustafa, *al Mu'jam al-Wasīṭ* (Al-Qāhirah: Maktabah Al Shurūq, 2004), 579.
[33] Al Qusyairi, *al Risālah al Qushairiyyah,* (Beirut: Dār al-Kutub Al-'Ilmiyyah,2013), 232.
[34] Dr. Hj. Zurinal, Z dan Drs. Aminuddin, M.Ag, *Fiqih Ibadah*, (Jakarta: Lembaga Penelitian Universitas Islam Negeri, 2008), 28.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tertinggi. Mengapa? Karena ibadah bukanlah sesuatu yang remeh, melainkan ibadah adalah bentuk perwujudan nyata yang datangnya dari hati yang tentu saja meyakini dan mengagungkan yang disembah, yakni Tuhan.

Ada beberapa definisi ibadah menurut para ahli:

1. Menurut ahli akhlak, ibadah adalah mengerjakan segala bentuk ketaatan badaniyah dan menyelenggarakan segala aturan shari'ah (hukum). Menurut mereka, akhlak dan segala tugas hidup (kewajiban-kewajiban) yang dibebankan kepada tiap individu, baik yang berhubungan dengan diri sendiri, keluarga maupun masyarakat termasuk dalam pengertian ibadah.

   Rasulullah SAW bersabda:

   نَظْرُ الرُّجُلِ اِلَى وَالِدَيْهِ حُبًّا لَهُمَا عِبَادَةٌ

   "Memandang ibu bapak karena cinta kita kepadanya adalah ibadah" (HR Al-Suyuthi).[35]

2. Menurut ahli fiqh, ibadah adalah bentuk ketaatan yang engkau kerjakan untuk mencapai keridhoan Allah dan mengharapkan pahalanya di akhirat.[36]

3. Menurut ahli tauhid, ahli tafsir, dan ahli hadits mengartikan ibadah sebagai berikut:

   a. Ibadah adalah mengesakan Allah, menta'zimkan-Nya dengan sepenuh-penuh ta'zim serta menghinakan diri dan menundukkan jiwa kepada-Nya.

[35] *Ibid.*, hlm. 27
[36] *Ibid.*, hlm. 28

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

b. Ibadah adalah tauhid (mengesakan Allah sekalian alam).

c. Segala lafadz ibadah dalam Al-Qur'an diartikan sebagai tauhid.

d. Tauhid adalah mengesakan Allah, Tuhan yang disembah (mengakui ke-esaan-Nya) serta mengitikadkan pula ke-esaan-Nya pada zat-Nya dan pekerjaan-Nya.[37]

Disini juga dikatakan bahwa seorang mukallaf belum sempurna ibadahnya kalau dia hanya mengerjakan ibadah dalam pengertian ahli fiqih saja. Akan tetapi, seorang mukallaf dapat dikatakan sempurna ibadahnya apabila dia beribadah sesuai dengan pengertian ahli fiqih ditambah dengan pengertian ibadah menurut ahli tauhid, ahli tafsir, ahli hadits, dan ahli akhlak, yaitu dengan memperbaiki akhlaknya. Apabila semuanya dapat terwujud maka disitulah letak kesempurnaan ibadah seseorang.

2. *Tafsir Ishāri*

Secara bahasa *ishārī* berasal dari kata *ishārah* (الإشارة) berarti tanda, petunjuk (indikasi). Secara istilah, tafsir ishārī menurut Muhammad Husayn al-Dhahabī yaitu menakwilkan ayat-ayat al-Qur'ān pada isyarat-isyarat tersembunyi yang tampak bagi ahli-ahli suluk, yang kadang berbeda dengan arti lahiriah atau bersesuaian dengan arti lahiriah.[38]

Sedangkan dalam buku *Manhaj Ibn 'Atiyah Fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, tafsir ishārī yaitu mengalihkan lafal al-Qur'ān dari arti lahirnya ke arti lain berupa isyarat atau tanda, dari cara tersebut tampaklah arti yang

[37] *Ibid.*, 29.
[38] Muhammad Husayn Al-Dhahabi, *al-Tafsîr Wa al-Mufassiruûn*, jilid: 2, 308

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tidak difahami dari lahir lafal. Selain itu dalam buku ini definisi tafsir ishārī diatas juga termasuk dalam definisi *tafsīr bi al-Qawl al-Bātin*.[39]

Dari beberapa pendapat diatas dapat ditarik kesimpulan bahwa inti dari tafsir ishārī adalah mengarahkan kandungan makna dari ayat al-Qur'ān kepada arti terdalam atau isyarat yang tersembunyi, bukan dari arti lahirnya.

G. Penelitian terdahulu yang relevan.

Terkait objek penelitian, penelitian secara khusus yang berkenaan dengan tafsir al-Jīlānī terlihat dalam berbagai penelitian para akademisi yang penasaran dengan kajian tafsir al-Jīlānī.

Irwan Masduki dalam artikel jurnalnya "*Hermeneutika Sufistik Tafsir al-Jīlānī,* berupaya merumuskan konstruksi epistemologi tafsir al-Jīlānī. Irwan menuturkan, tafsir al-Jīlānī pada dasarnya merupakan tafsir yang memadukan genre esoteris dan eksoteris. Harmonisasi antara kedua dimensi ini berkorespondensi dengan keterpaduan antara aspek shari'at dan hakikat dalam ajaran tasawuf. Terkait unsur eksoterisme dalam interpretasi sufistik, hal ini bisa dilihat dari pandangan al-Jīlānī terhadap al-Qur'an, yang baginya merupakan teks sekaligus makna. Disamping itu, Irwan menemukan, al-Jīlānī tidak mengesampingkan urgensi *asbāb al-nuzūl* dalam upaya kontekstualisasi penafsiran. [40]

---

[39] Abd al-Wahāb Fāyid, *Manhaj Ibn 'Atiyyah fī Tafsīr al-Qur'an al-Karīm* (Kairo: Maktabah al-Ashrīyah, 1973), 186.

[40] Irwan Masduqi, *Hermeneutika Sufistik Tafsir al Jīlānī, dalam Tarekat Qodiriyah Naqsyabandiyyah pondok pesantern Suryalaya Membangun peradaban dunia,* ed. Ajid Tohir (Tasikmalaya: Mudawwamah Rohmah Press, 2010), 195-218.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kemudian Irwan Masduqi juga menulis tentang otentisitas dan metodologi Tafsir al-Jīlānī pada tahun 2012.[41] Pada tulisan ini, yang menjadi sorotan utama adalah masalah otentisitas tafsir ini. Kesimpulannya adalah bahwa keaslian tafsir ini masih diperdebatkan di antara para sarjana, namun kemungkinan besar tafsir ini merupakan tulisan tangan al-Jīlānī secara langsung seperti yang dikatakan oleh Sayyid Nūrī, yang ditulis di penghujung hayatnya. Adapun mengenai permasalahan epistemologi, tulisan ini tidak menambahkan data maupun temuan baru. Kesimpulannya sama seperti artikel terdahulu, bahwa tafsir al-Jīlānī merupakan tafsir sufi yang mendamaikan antara unsur eksoteris dan esoteris teks secara bersamaan, tanpa elaborasi lebih dalam mengenai proses produksi makna.

Sansan Ziaul Haq dalam tesisnya yang berjudul " Dimensi eksoteris dalam Tafsir *Ishārī*" mengkaji penafsiran al-Jīlānī dari beberapa aspek, diantaranya aspek Keimanan, Ibadah, dan Amal Sosial. Secara singkat bisa disimpulkan bahwa metode penafsiran al-Jīlānī serta aplikasinya dalam dalam mengkonstruk dogma Islam tidak bertentangan dengan tuntutan eksoterisme al-Qur'an, karena sebetulnya dalam proses penafsiran ishari pengalaman spiritual dalam ibadah sehari-hari secara pribadi yang dialami oleh seorang sufi tidak kemudian menyebabkan pemaknaan dan pemahaman al-Jīlānī melampui batas-batas penafsian tekstual. Dalam ranah ibadah al-Jīlānī menjelaskan bahwa salat disamping bentuk formalnya berupa aktifitas ibadah lahiriyah, namun sebetulnya salat adalah media seorang hamba untuk

[41] Irwan Masduqi, "*Menyoal Otentisitas dan Epistomologi Tafsir al Jīlānī*," Jurnal Analisa, Vol. 19 No: 01(Januari-Juni 2012): 83-94

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bermunajat kepada Allah dan mengingat kehadiran Allah setiap waktu. Menurut al-Jīlānī salat jika dilaksanakan setiap hari secara lahir dan batin maka implikasinya tidak hanya sebatas perbaikan moral hamba, namun juga berakibat pada kesalehan moral sosial, dan inilah yang dimaksud dari firman Allah bahwa salat bisa mencegah seorang hamba dari perbuatan munkar.[42]

Dari beberapa penelitian yang telah ada, penulis belum menemukan secara lengkap tentang konsep ubudiyah dalam tafsir al-Jīlānī, serta validitas penafsiran al-Jīlānī yang berkaitan dengan penafsiran ayat 'ubudiyah.

Secara garis besar, penelitian ini bertujuan untuk meneliti lebih dalam tentang tafsir al-Jīlānī yaitu dengan meneliti konsep 'ubudiyah penafsiran sufistik al-Jīlānī, serta menguji validitas interpretasi sufistik al-Jīlānī yang terdapat dalam tafsirnya, dan juga membandingkan bagaimana penafsiran al-Jīlānī tentang ubudiyah dalam tafsirnya dengan penafsiranya dalam karya-karya al-Jīlānī yang lain. Oleh Karena itu penelitian ini disajikan guna untuk melengkapi kajian tentang tafsir al-Jīlānī yang telah ada sebelumnya.

H. Metodologi Penelitian:

Sebagai penelitian yang memfokuskan diri konsep 'ubudiyah serta validitas penafsiran sufistik al-Jīlāni, maka penelitian ini menggunakan prosedur dan alur sebagi berikut:

1. Jenis penelitian.

Jenis penelitian ini termasuk dalam bentuk penelitian pustaka (*Library research*), maksud dari kajian pustaka disini meliputi

[42] Sansan Ziaul Haq, "Dimensi Eksoteris Dalam Tafsir *Ishari*" studi atas metode Tafsir Al Jīlāni" (Tesis –UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta,2016) 259

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pengidentifikasian secara sistematis. Penemuan dan analisis dokumen yang memuat informasi serta data-data yang berkaitan dengan masalah penelitian.[43] Karena penelitian ini termasuk dalam kajian tokoh-tokoh dalam hal ini Abdul Qadir al-Jīlānī maka ada dua metode penting untuk memperoleh informasi yang valid tentang tokoh tersebut, yang mana metode ini berjalan secara bersamaan. Pertama, Biografis, menjelaskan tentang kehidupan, lingkungan, serta sosio kultural yang melatar belakangi sejarah tokoh tersebut. Kedua, Taksonomis, menelaah tentang gagasan dan pemikiran salah satu tokoh dengan melihat karya-karyanya, khususnya dalam penelitan ini *Tafsīr al Jīlānī.* [44]

Penelitian ini bersifat eksplanatoris-kategoris, yaitu suatu penelitian yang berusaha memberikan gambaran secara detail terhadap penjelasan-penjelasan terhadap aspek yang berhubungan dengan permasalahan seputar corak dan metode penafsiran oleh Abdul Qadir al-Jīlānī untuk kemudian berikutnya dianalisis dengan agar memberikan pemahaman yang jelas tentang eksistensi dan pandangan al-Jīlānī terhadap corak dan metode penafsiran serta aplikasinya dalam penafsiran sufistik al-Jīlānī.

2. Sumber Data

Sumber data primer dalam penelitian ini adalah karya tafsir al-Jīlānī yang berjudul "*al-Fawātih al-Ilāhiyah wa al-Mafātīh al-*

[43] S. Margono, *Metodologi Penelitian Pendidikan.* (Jakarta: PT Asdi Mahasatya, 2000) cet. 2, 8.
[44] A. Mukti Ali, "Metodologi Ilmu Agama" dalam Taufiq Abdullah dan Rusli Karim, *Metodologi Penelitian Agama: Suatu pengantar* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2004), 59.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ghaybiyyah al-Muwaḍḍiḥah li al-Kalim al-Qur'āniyah wa al-Hikam al-Furqāniyyah" dan karya-karya al-Jīlānī yang lain, seperti *al-Ghunyah li ṭālibī ṭarīq al-Haqq, Sirr al-Asrār, Fath al-Rabbāni, al-Mukhtasar fi 'Ulūm al Dīn dan Futūh al-Ghayb.*

Adapun data sekunder dari penelitian ini yaitu literature yang berkaitan dengan tasawuf, *ulūm al-Qur'ān* maupun tafsir sufistik, dengan tujuan untuk menambah penyempurnaan pembahasan dalam penelitian ini.

3. Teknik Analisis Data

Teknik analisisi data yang dipakai dalam penelitian ini adalah dengan *Content Analisis* dan Komparatif Analisis.[45] Data yang diperoleh kemudian dianalisis dan diolah secara objektif dengan mengkomparasikan pendapat yang satu dengan pendapat yang lain, sehingga bisa didapati konklusi dari permasalahan tentang penelitian.

I. Sistematika Pembahasan.

Untuk memudahkan penulisan dan memberi gambaran yang jelas dalam tesis ini, maka penulisan tersusun dalam lima bab. Masing-masing bab terdiri dari beberapa bagian yang tidak bisa terpisahkan dan saling terkait satu sama lain. Sistematika penulisannya sebagai berikut:

[45] Dengan demikian penelitan ini dapat dikategorikan sebagai metode kualitatif, karena metode kualitatif adalah metode penelitian pada objek yang bersifat alamiah yaitu peneliti merupakan instrument kunci, teknik pengumpulan data dilakukan secara gabungan , analisis data bersifat induktif. Metode kualitatif ini digunakan untuk mendapat data yang mendalam, suatu data yang mengandug makna. Makna adalah data yang sebenarnya, data yang pasti merupakan suatu nilai dibalik data yang tampak. Oleh karena itu penelitian kualitatif tidak menekankan pada generalisais, tetapi lebih menekankan pada makna. Lihat Beni Ahmad Saebani dan Yana Sutisna *Metode Penelitian:* (Bandung, Pustaka Setia, 2018), 122-123.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Bab pertama, merupakan bab pendahuluan yang mana di dalamnya menjelaskan tentang latar belakang munculnya permasalahan dari penelitian ini. Kemudian selanjutnya permasalahan yang muncul dibatasi dan diidentifikasi, lalu masalah yang dibatasi dirumuskan ke dalam rumusan masalah utama. Kemudian dijelaskan tentang kajian kepustakaan yang relevan untuk menunjukkan distengsi dari penelitian ini. Kemudian setelah itu memaparkan tujuan dan signifitasi penelitian ini. Berikutnya dalam bab ini juga dijelaskan metode penelitiannya yang tediri dari jenis, sumber data, teknik analisis data, dan pendekatan yang diambil, lalu diakhiri dengan sistematika pembahasan.

Bab kedua. Pada bab ini pembahasan berkisar pada hakikat atau definisi tafsir sufi, lalu corak pemikiran tafsir sufi yang berkembang dengan berbagai macamnya seperti sufi nazari dan sufi faiḍi atau ishāri. Lalu berikutnya dijelaskan perbedaan yang mendasar antara tafsir ishari dengan tafsir bathiniyah. pembahasan selanjutnya tentang sejarah tafsir sufi yang termasuk di dalamnnya kajian tentang validitas tafsir sufi. Hal ini tertujuan untuk membangun kerangka teori sebelum penulis menganalisa konsep dan validitas konsep ‘ubudiyah dalam penafsiran sufistik Abdul Qādir al-Jīlānī.

Bab ketiga. Bab ini membahas tentang Abdul Qādir al-Jīlānī dan karya tafsirnya. Pembahasan ini dibagi menjadi beberap poin, yaitu biografi yang meliputi riwayat hidup, sosio kultural, tasawuf dan karya-karya Abdul Qādir al-Jīlānī. Selanjutnya kajian tentang tafsir al-Jīlānī, yang dibagi pada beberapa poin, meliput ia alasan pemilihan nama kitab, sumber penafsiran, metode

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

penafsiran dan corak penafsirannya. Hal ini bertujuan untuk mengenalkan lebih dalam lagi tentang kitab tafsir al-Jīlāni, yang mana penulis kitab ini sudah sangat terkenal di bumi Indonesia, namun masih sedikit yang mengenal tafsir al-Jīlānī.

Bab keempat. Bab ini merupakan salah satu bab yang sangat urgent dalam penelitian ini, Karena bab ini membahas tentang konsep ‘ubūdiyah secara umum dan konsep ‘ubudiyah menurut penafsiran al-Jīlāni serta validitas penafsiran Abdul Qādir al-Jīlānī terhadap ayat-ayat *‘ubūdiyah*. Dalam menentukan validitas penafsiran ini peneliti menggunakan teori al-Zarqani dalam menilai tafsir sufistik. Setelah penafsiran Abdul Qādir al-Jīlānī tentang ayat ubudiyah bisa diketahui maka akan mudah melihat dan menilai validitas penafsiran sufistiknya terhadap ayat ‘ubudiyah.

Bab kelima. Bab ini merupakan penutup yang berisi tentang kesimpulan uraian yang menyajikan hasil dalam penelitian ini. Dalam bab ini juga ditulis saran untuk penulis dan tesis ini dengan harapan bisa dikembangkan menjadi lebih baik dan sempurna.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB II

TAFSIR SUFISTIK DALAM PENAFSIRAN AL-QUR'AN

Dalam bab II ini penulis menyusun dari beberapa sub bab, yaitu diskursus tentang tafsir sufi; corak tafsir sufi; dan perdebatan tentang tafsir sufi. Pada sub bab kajian tentang tafsir sufi mencakup beberapa pembahasan, antara lain tentang definisi tafsir sufi yang meliputi definisi secara etimologis dan terminologis. Sedangkan perkembangan tafsir sufi menjelaskan tentang awal munculnya tafsir sufi hingga perkembangannya sampai munculnya tafsir al-Jīlāni karya Abdul Qadir al-Jīlāni. Pada sub bab kedua menjelaskan tentang corak tafsir sufi, yang mencakup corak tafsir sufi *Ishārī* dan sufi *naẓarī* dan juga menjelaskan tentang validitas tafsir sufi. Ketiga item ini perlu dikaji secara mendalam guna untuk menemukan konsep yang jelas tentang penafsiran 'Ubudiyah dalam tafsir al-Jīlāni, serta validitas penafsirannya. Sedangkan pada sub bab terakhir menjelaskan tentang seputar perdebatan tafsir sufi yang meliputi kontroversial makna ishari, serta perbedaan yang jelas antara sufi *ishari* dan penafsiran *bāṭiniyah* serta menjelaskan makan ẓahir dan batin dalam penafsiran sufi.

A. Diskursus Tafsir Sufi.

1. Tafsir Sufistik.

Tafsir adalah bentuk *maṣdar* dari kata *fassara-yufassiru-tafsīran* yang artinya menafsirkan. Tafsir dalam pengertian etimologi diambil dari kata al-fasru, yang artinya *al-īḍāh* (keterangan), *al-bayān* (penjelasan) dan *al-Kashf*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

(mengungkap).[1] Menurut al-Zarqāni *tafsīr* secara terminologi adalah suatu ilmu yang membahas tentang cara memahami al-Qur'an dari segi kandungan isinya sesuai dengan apa yang dihendaki oleh Allah, dengan sebatas kemampuan mufassir.[2] Al-Zarkasyi mendefinisikan tafsir sebagai ilmu yang digunakan untuk memahami isi ayat al-Qur'an, serta menjelaskan makna-makna, hukum, dan hikmah yang terkandung di dalamnya.[3] Jika kita mengacu pendapat al-Zarqani maka siapapun mampu dan boleh menafsirkan al-Qur'an tanpa ada batasan tertentu, dengan kemampuannya untuk menafsirkan al-Qur'an.

Setelah definisi tafsir diketahui, selanjutnya dijelaskan arti dari kata sufistik. Secara etimologis (kebahasaan) ada yang berpendapat bahwa kata tasawuf atau sufi diambil dari kata *Ṣaff,* yang artinya barisan. Dikatakan demikian karena sufi selalu berada pada barisan pertama dalam salat.[4] Ada juga yang berpendapat bahwa kata sufi berasal dari kata *Ṣafā'* yang artinya bersih atau jernih. Dari beberapa pendapat di atas mayoritas ulama berpendapat bahwa katau sufi berasala dari *ṣuf* yang artinya adalah pakaian yang terbuat dari bulu domba. Orang yang memakai pakaian tersebut disebut sebagai *mutaṣawwif,* sedangkan perilaku kehidupannya disebut dengan taṣawwuf. Pada dasarnya para pengamal tasawuf lebih memilih pakaian kasar

[1] Al Fairuzābādī, *al Qamūs Al Muhīṭ,* (Beirut: Dar al Fikr, t.t) Jilid: 2, 114.
[2] Muhammad 'Abd al-Azhīm al-Zarqānī, *Manâhil al-'Irfân fi 'Ulûm al-Qur'ān* (Beirut: Dâr 'al-Kutub al-'Al Ilmiyyah 2013), 265.
[3] Badr al-Dīn Muhammad al Zarkashī, *Al Burhān fi 'Ulūm al Qur'ān* (kairo: Maktabah Dār al-Turāth, t.th) Jilid II, 148.
[4] Muhammad Ghalab, *Al Tasawuf al Muqaran* (Kairo: Maktabah Nahdiyyah, t.th) 26-27

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dari bulu domba sebagai bentuk kesederhanaan dalam menjalani hidup, dan sebagai bentuk perlawanan perilaku orang kaya yang suka berpakaian sutra.

Sedangkan secara istilah terminologi ada banyak pengertian tentang tasawuf. Abu Hasan al-Shādhili (1258-M) guru spiritual terkenal dari Afrika mengartikan tasawuf sebagai praktik-praktik amalan dan latihan dalam diri seseorang melalui ibadah dan penyembahan lain guna mengembalikan diri kepada Allah.[5] Ibrāhīm Hilāl dalam bukunya mendefinisikan tasawuf adalah memilih jalan hidup secara zuhud, menjauhkan diri dari perhiasan hidup dalam segala bentuknya. Cara hidup bertasawuf beraneka ragam, bisa dengan ibadah, wiridan lepas, berjaga dimalam hari dengan memperbanyak zikir, salat, dan amalan-amalan ibadah lain, sehingga unsur jasmaniah dalam diri seseorang menjadi lemah, dan unsur ruhaniah atau jiwanya menjadi kuat.[6] Harun Nasution menyatakan bahwa intisari tasawuf adalah kesadaran akan adanya komunikasi dan dialog antara ruh manusia dan Tuhan dengan cara mengasingkan diri (*khalwat*), sehingga manusia bisa mengenal lebih dalam kepada Tuhan (*Ma'rifat*), bahkan lebih dari itu manusi bisa menyatu dengan Tuhan (*Ittihad*). Lebih lanjut Harun Nasution mengatakan bahwa landasan filsafat tasawuf adalah tuhan bersifat *Immateri* dan maha suci. Oleh karena itu unsur dari manusia yang dapat bertemu dengan tuhan adalah unsur Immateri manusia yaitu ruh, dan ruh manusia harus suci jika ingin bertemu dengan

[5] Syamsun Ni'am, *Tasawuf Studies Pengantar Belajar Tasawuf,* (Yogyakarta: Ar Ruzz Media, 2014) 28
[6] Ibrahim Hilal, *al Tasawwuf al Islāmy Bain al Dīn wa Falsafah* (Kairo; Dār an Nahḍah al Arabiyyah, 1979), 1

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tuhan, karena yang bisa mendekat kepada yang maha suci hanyalah jiwa yang suci.[7]

Dari beberapa pengertian di atas bisa disimpulkan bahwa sufi atau tasawuf adalah upaya melatih jiwa dengan ber-*mujāhadah* mendekatkan diri kepada Allah agar manusia terbebas dari belenggu duniawi. Tasawuf bukan berarti jumud dan terbelakang, melainkan tasawuf adalah menguatkan jiwa dalam menghadapi problematika kehidupan yang tidak ada habisnya.

Setelah arti tafsir dan tasawuf diketahui maka tafsir sufistik bisa kita artikan dengan sebuah ta'wil ayat al-Qur'an menggunakan makna dibalik *ẓahir* ayat dengan mengemukakan isyarat-isyarat yang terkandung dalam setiap ayat, dimana isyarat itu hanya tampak bagi orang yang sudah menjalani mujāhadah dan menempuh jalan sufi. [8] Dari pengertian ini bisa disimpulkan bahwa pemahaman terhadap ayat al-Qur'an yang bercorak tasawuf muncul dari pemahaman tasawuf itu sendiri. Tentunya penafsiran isyarat-isyarat itu diarahkan sesuai dengan konsep dan pengalaman sufistik yang diperoleh oleh penafsirnya, karena latar belakang mufassir itu adalah seorang tokoh sufi.

2. Perkembangan tafsir Sufistik

Perkembangan tafsir sufistik tidak lepas dari sejarah perkembangan tasawuf itu sendiri. Perilaku tasawuf sudah ditemukan mulai sejak zaman sahabat nabi, banyak sekali para sahabat yang hidup berpaling dari gemerlapnya dunia. Mareka lebih memilih hidup dengan kezuhudan, memperbanyak ibadah, puasa berhari hari, bahkan ketika merasa lapar mereka

[7] Harun Nasution, *Islam Rasional; Gagasan dan Pemikiran* (Bandung: Mizan, 1995), 360
[8] Muhammad Husayn Al-Dhahabi, *al-Tafsîr Wa al-Mufassiruûn*, (al-Qāhirah: Dār al Hadīts, 2012), Jilid: II, 308

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mengganjal perutnya dengan batu dengan tujuan melatih diri nafsunya sehinggga bisa bersih jiwanya. Namun kehidupan dengan cara itu belum dikenal dengan istilah tasawuf, karena munculnya istilah tasawuf mulai dikenal pada abad kedua hijriah, yang dikenalkan oleh Abu Hāshim al-Ṣufi (w. 150 H). perilaku tasawuf inilah yang akhirnya menjadi acuan utama dalam tafsir sufistik.[9]

Selain itu, pekembangan tafsir sufistik juga dipengaruhi oleh situasi dan kondisi yang menjadi latar belakang corak dan sifat gerakan tasawuf pada masa setelah wafanya Rasulullah saw. M. Anwar Syarifuddin dalam jurnalnya mengutip pendapat Muhammad Iqbal bahwa tasawuf merupakan sebuah proses bisu melawan kekuatan politik, ketidak adilan sosial, dogma-dogma agama yang cenderung formal dan kering. Menurut Iqbal, dalam tahap inilah para sufi berhasil menyelamatkan warisan spiritual islam. Lebih dari itu, para sufi juga memberikan warna baru bagi khazanah penafsiran al-Qur'an ketika mereka mampu menunjukkan orisinalitas tasawuf sebagai ajaran islam.[10]

Melihat perjalanan sejarah islam mulai era nabi, sebetulnya penafsiran sufistik sudah ada sejak zaman nabi, seperti yang diisyaratkan dalam sebuah hadits Nabi saw:

الْحَدِيْثُ الَّذِى أَخْرَجَهُ الفَرْيَابِى مِنْ رِوَايَةِ الْحَسَنِ مُرْسَلاً عَنْ رَسُوْلِ الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: "لِكُلِّ آيَةٍ ظَهْرٌ وَبَطْنٌ، وَلِكُلِّ حَرْفٍ حَدٌّ، وَلِكُلِّ حَدٍّ مَطْلَعٌ"، وَفِى الْحَدِيْثِ الَّذِى أَخْرَجَهُ

[9] Muhammad Husayn Al-Dhahabi, *al-Tafsîr Wa al-Mufassiruûn*, Jilid: II, 296
[10] M. Anwar Syarifuddin, "*Menimbang otoritas sufi dalam menafsirkan al-Qur'an", Jurnal Studi Agama dan Masyarakat*, Vol. 1, no. 2, (2004: 13

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

الدَّيْلَمِى مِنْ رِوَايَةِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بن عَوْفٍ مَرْفُوْعاً إِلى رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: "القُرْآنُ تَحْتَ الْعَرْشِ، لَهُ ظَهْرٌ وَبَطْنٌ يُحَاجُّ الْعِبَادُ".[11]

"Dalam sebuah hadiṭ yang diungkapkan oleh al Faryabi dari riwayat Hasan yang berupa hadits mursal, dari Rasulullah saw bahwa Rasulullah bersabda: Setiap ayat mempunyai arti *zāhir* dan *bāṭin*, setiap huruf mempunyai batasan, dan setiap batasan mempunyai mathla'. Sedangkan dalam hadiṭ yang dikeluarkan oleh al-Dailami dari riwayat Abdurrahman bin 'Auf melalui hadiṭ marfu' kepada Rasulullah, bahwa beliau bersabda, bahwa al-Qur'an ada di bawah 'Arsy, dan ia mempunyai makna zahir dan batin yang bisa digunakan untuk argument kepada seorang hamba.

Meskipun riwayat hadits di atas masih kontroversi karena riwayatnya berupa hadiṭ mursal, namun secara tidak langsung hadiṭ ini memberi informasi yang sangat berharga bahwa sejak dulu para sahabat nabi juga memaknai ayat al-Qur'an di luar dari maka *zāhir* nya ayat, seperti cerita yang dialami oleh sahabat Umar bin Khattab ketika bersama Ibnu 'Abbas dalam sebuah majlis, lalu Umar menyuruh Ibnu Abbas menafsiri ayat pertama dari surat al-Naṣr, yang termaktub dalam kitab Sahih Bukhari berikut ini:

حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ أَبِي بِشْرٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ كَانَ عُمَرُ يُدْخِلُنِي مَعَ أَشْيَاخِ بَدْرٍ فَكَأَنَّ بَعْضَهُمْ وَجَدَ فِي نَفْسِهِ فَقَالَ لِمَ تُدْخِلُ هَذَا مَعَنَا وَلَنَا أَبْنَاءٌ مِثْلُهُ فَقَالَ عُمَرُ إِنَّهُ مَنْ قَدْ عَلِمْتُمْ فَدَعَاهُ ذَاتَ يَوْمٍ فَأَدْخَلَهُ مَعَهُمْ فَمَا رُئِيتُ أَنَّهُ دَعَانِي يَوْمَئِذٍ إِلَّا لِيُرِيَهُمْ قَالَ مَا تَقُولُونَ فِي قَوْلِ اللَّهِ تَعَالَى إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ فَقَالَ بَعْضُهُمْ أُمِرْنَا أَنْ نَحْمَدَ اللَّهَ وَنَسْتَغْفِرَهُ إِذَا نُصِرْنَا وَفُتِحَ عَلَيْنَا وَسَكَتَ بَعْضُهُمْ فَلَمْ يَقُلْ شَيْئًا فَقَالَ لِي أَكَذَاكَ تَقُولُ يَا ابْنَ عَبَّاسٍ فَقُلْتُ لَا قَالَ فَمَا تَقُولُ قُلْتُ هُوَ أَجَلُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَعْلَمَهُ لَهُ قَالَ إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ وَذَلِكَ عَلَامَةُ أَجَلِكَ { فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا } فَقَالَ عُمَرُ مَا أَعْلَمُ مِنْهَا إِلَّا مَا تَقُولُ.[12]

[11] Muhammad Husayn Al-Dhahabi, *al-Tafsîr Wa al-Mufassiruûn*, Jilid: II, 309

[12] Muhammad bin Isma'il al Bukhārī, *Ṣaḥih al-Bukharī.* jilid: III, Kitab tafsir al-Qur'an, bab surat Idhā Jā'a nashrullah, no.hadis 4970, h. 339

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Diriwayatkan dari Musa ibn Isma'il, dari Abi 'Awanah dari Abi Bishr dari Sa'id ibn Jubair, dari Ibnu 'Abbas berkata; "suatu ketika Umar membawaku masuk ke suatu tempat berkumpulnya para senior sahabat yang ikut dalam peperangan Badar. Kemudian mereka seolah-olah marah kepada Umar dan berkata: Wahai Umar, kenapa engkau mengajak anak kecil ini masuk ke tempat ini bersama kita, padahal kita juga punya anak seumuran dia, lalu Umar berkata: kalian telah mengenal siapa anak kecil itu (Ibnu 'Abbas), lalu Umar memanggil Ibnu Abbas pada suatu hari dan mengajak bergabung bersama mereka para senior sahabat. Ibnu 'Abbas berkata: Umar tidaklah mengajakku melainkan untuk memperlihatkan kepada mereka kelebihanku dalam bidang tafsir. Umar berkata: Bagaimana penafsiran kalian tentang ayat Allah: Idhā Jāa Naṣrullāhi wa al-Fath ? Maka sebagian mereka menjawab: kami diperintah Allah untuk memuji dan meminta ampun kepada-Nya, apabila kita ditolong dan diberikan kemenangan, dan sebagian sahabat lain memilih diam tidak menjawab. Maka umar berkata kepadaku: Apakah demikian ini pendapatmu wahai Ibnu Abbās ? maka aku menjawab: bukan demikian. Kemudian Umar berkata: Lantas bagaimana pendapatmu ? aku berkata: Ayat tersebut adalah tanda dari ajal Rasulullah, Allah memberi tahu kepada nabi tentang kapan ajalnya tiba. Dan demikian pula tentang ajalmu (fa sabbih bi hamdi rabbika wa istaghfir, Innahu kāna tawwābā). Maka Umar berkata; aku tidak mengetahui ayat ini kecuali apa yang kamu katakan.

Pada hadiṭ di atas tidak semua sahabat bisa menafsiri ayat ke 1 surat al-Nasr dengan penafsiran ishari, karena keterbatasan kemampuan para sahabat dalam menafsiri ayat al-Qur'an. Ada salah satu sahabat yang mencoba menafsiri ayat ke 1 dengan mengatakan bahwa kita semua diperintah oleh Allah untuk bersyukur dan meminta ampunan kepada-Nya. Akan tetapi Ibnu Abbas dengan umur yang sangat muda memberikan penafsiran yang berbeda melalui metode tafsir ishari bahwa ayat itu merupakan tanda akan datangnya ajal Rasulullah saw yang diberitahukan oleh Allah melalui ayat itu. Dari kejadian dalam hadiṭ ini sangatlah jelas bahwa penafsiran ishari sudah ada sejak zaman sahabat, bahkan ketika nabi Muhammad masih hidup. [13]

[13] Muhammad Husayn Al-Dhahabi, *al-Tafsîr Wa al-Mufassiruûn*, Jilid: II, 311

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Riwayat lain tentang panafsiran sahabat dengan tafsir ishari adalah ketika turun ayat 3 surat al-Ma'idah:

الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلامَ دِيناً (المائدة: ٣)

> Pada hari ini telah Kusempurnakan untuk kamu agamamu, dan telah Ku-cukupkan kepadamu nikmat-Ku, dan telah Ku-ridhai Islam itu Jadi agama bagimu. (Q.S. Al-Maidah [5], 3)[14]

Para sahabat merasa sangat gembira dengan sempurnanya agama islam melalui turunya ayat tersebut, namun tidak dengan sahabat Umar bin Khattab, justru ia menangis dan mengatakan: jika kesempurnaan telah datang, maka tampaklah kekurangan, sambil ia membayangkan ketika nabi Sakit. Ibnu Abi Shaibah meriwayatkan: bahwa ketika ayat al Ma'idah ayat 3 diturunkan Umar menangis, lalu Nabi Muhammad bertanya kepada Umar: wahai Umar, apa yang menyebabkan kamu menangis ? Umar menjawab: yang menjadikan aku menangis adalah sempurnanya agama ini, karena ketika sesuatu menjadi sempurna akan tampak kekurangannya, kemudian nabi berkata: "Kamu benar".

Dari pernyataan Umar pada hadis di atas merupakan sebuah bentuk kesedihannya, karena kesempurnaan agama ini merupakan tanda bahwa pengajaran nabi kepada para sahabat sudah selesai, dan nabi akan meninggalkan kita semua. Hanya Umar yang mempu memahami isharat-isharat lembut yang terkandung dalam ayat di atas, sebaliknya para sahabat merasa bahagia karena agama islam telah sempurna. [15]

---

[14] Departemen Agama RI, *Al Qur'ān dan terjemahnya*, (Kudus: Mubarokatan Thoyyibah, 2014), 106

[15] Muhammad Husayn Al-Dhahabi, *al-Tafsîr Wa al-Mufassiruûn*, Jilid: II, 311

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Riwayat-riwayat di atas memberi satu bukti nyata kepada kita bahwa al-Qur'an mempunyai makna sisi batin yang hanya dipahami oleh orang-orang yang mempunyai kemampuan yang luar biasa, dan makna zahir yang bisa dipahami oleh orang-orang yang mempunyai kemampuan dalam bidang bahasa arab.

Perkembangan tafsir ishari mempunyai riwayat yang sangat panjang, kecenderungan para ulama tafsir untuk berfikir secara sufistik sudah muncul sejak zaman dinasti 'Abbasiyah, tetapi penulisan tafsir sufistik secara sistematis baik yang menggunakan metode mauḍu'i maupun tahlili muncul setelah itu. [16]

Al-Dhahabi, dalam kitabnya *al-Tafsîr Wa al-Mufassiruûn* mengatakan bahwa awal munculnya kitab tafsir ada beberapa mufassir yang hanya menafsirkan zhāhir ayat tanpa menfasiri dengan penfasiran ishāri, seperti Al-Baiḍawi, al-Zamakhshari. Ada pula yang tafsirnya mayoritas dipenuhi dengan tafsir zhāhir ayat, akan tetapi kadang pula menggunakan tafsir ishari seperlunya saja seperti An-Naisābūri, Al-Alūsi. Ada pula yang tafsirnya memang banyak menfasiri ishari, akan tetapi tetap menyertakan tafsir zhahir ayat, seperti al-Tustari. Ada pula yang seluruhnya berupa tafsir ishari tanpa menafsirkan zhahir ayat, seperti mufassir Abu Abdurrahman Al-Sulamy, bahkan ada pula yang memang berpaling dari tafsir zhahir, dan semuanya berupa tafsir ṣufi naẓari dan ṣufi ishāri, seperti tafsirnya Ibnu 'Araby.[17]

Mufassir dengan corak sufistik pertama yang menafsirkan al-Qur'an adalah Sahl ibn Yūnus ibn 'Īsā ibn 'Abdillah ibn Rafī' al-Tustarī. Lahir di daerah Tustar, sebuah desa yang berada si wilayah Ahwaz, propinsi Khuzistan,

---

[16] Manna' al Qaṭṭan, *Mabāhith fi 'Ulum al-Qur'an,* 326-333
[17] Muhammad Husayn Al-Dhahabi, *al-Tafsîr Wa al-Mufassiruûn*, Jilid: II, 332

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Persia, pada tahun 200 H, menurut riwayat lain menyebutkan 201 H.[18] Tokoh sufi yang lebih dikenal dengan sebutan al-Tustarī ini pernah bertemu dan belajar langsung dari seorang sufi terkenal Dhū al-Nūn al-Misrī. Al-Tustarī menghabiskan sebagian hidupnya di kota Basrah sampai ia meninggal di tempat yang sama pada tahun 283 H. Karya al-Tustarī yang paling fenomenal adalah Tafsīr al-Qur'an al-'Aẓīm, tafsir ini dianggap sebagai karya tertua yang berkenaan dengan tafsir sufi. Dalam kitab ini, al-Tustarī tidak menafsirkan semua ayat al-Qur'an, tapi hanya beberapa ayat tertentu saja yang ditafsirkannya, karena ayat-ayat tersebut dianggap mengandung petunjuk atau isyarat yang tersembunyi disamping makna ẓāhir-nya. Meskipun tafsir ini berukuran kecil, tetapi dianggap sebagaian kalangan sebagai tafsir sufi yang sangat istimewa.[19]

Dalam muqaddimah tafsirnya, al-Tustarī mengklasifikasikan ada empat aspek yang berhubungan secara langsung dengan al-Qur'an: Pertama, al-Qur'an terdiri dari beberapa informasi, berita, tidak hanya sejarah dan cerita umat terdahulu, tapi juga tentang prediksi terhadap kejadian yang nyata terjadi di masa mendatang. Kedua, al-Qur'an mengandung doktrin ajaran agama, yang mana dengan ajaran agama ini manusia bisa menyembah Tuhan dan khusus orang tertentu, mereka bisa komunikasi secara langsung dengan Tuhan melalui jalan ma'rifah. Ketiga, al-Qur'an adalah petunjuk. Dengan petunjuk tersebut Tuhan menunjukan kepada hambanya jalan yang lurus agar mereka selamat. Keempat,

---

[18] Mani' 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *Manāhīj al-Mufassirīn* (Cairo: Dār al Kitab al Miṣri, 2000), 29.
[19] M. Anwar Syarifuddin, "Hermenetika Sufi Sahl Ibnu Abdullah Al-Tustari" dalam Kusmana dan Syamsuri (eds.), Pengantar Kajian Pengantar Kajian Al-Qur'an: Tema Pokok, Sejarah dan Wacana Kajian (Jakarta: PT Pustaka Al-Husna Baru, 2004), 243.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

al-Qur'an adalah firman Tuhan yang sudah ada dalam lauḥ maḥfūẓ sebelum penciptaannya. Al-Tusturi juga mengklasifikasikan karakter tanzīl (proses pewahyuan) al-Qur'an, menjadi lima bagian: ayat yang jelas (*muḥkam*), ayat yang samar (*mutashābih*), *ḥalāl, ḥarām,* dan kiasan (*amthāl*). Kemudian al-Tustari menjelaskan bahwa ayat muḥkam harus dipraktekan dan ayat mutashābih harus diyakini. Halal dan haram harus dipatuhi serta diikuti, dan amthāl harus senantiasa direnungkan.[20]

Konsep umum interpretasi al-Tustarī dapat ditemukan dalam perkataannya bahwa masing-masing setiap ayat al-Qur'an mempunyai empat tingkatan makna: *ẓāhir, bāṭin, ḥadd, dan maṭla'*. Al-Tustarī melanjutkan bahwa *ẓāhir* adalah bacaan (*tilāwah*), *bāṭin* adalah pemahaman (*fahm*), adapun *ḥadd* adalah hal-hal yang dibolehkan dan yang dilarang (*ḥalaluhā wa ḥaramuhā*), dan *maṭla'* adalah pencapaian hati terhadap maksud dari ayat al-Qur'an sebagai suatu pemahaman yang datang dari Allah swt. (*ishrāq al-qalb 'alā al-murād bihā faqahan minallāh* 'azza wa jalla).[21]

Dari konsep umum interpretasi tersebut, model interpretasi yang ada dalam Tafsir al-Tustarī dapat diklasifikasikan kedalam tiga bentuk. Pertama, interpretasi literal (*lughawī*) yang menuntun kepada penjelasan sebuah ayat menurut arti ẓāhir. Kedua, interpretasi alegoris (*ishārī*) yang menggabungkan interpretasi literal berdasarkan makna ẓāhir-nya dengan penajaman bāṭin. Dengan kata lain, ayat al-Qur'an ditafsirkan dengan cara membuat asosiasi antara ẓāhir yang nampak dan bāṭin yang tersembunyi dalam kerangka ta'wīl. Ketiga,

[20] M. Anwar Syarifuddin, "Hermenetika Sufi Sahl Ibnu Abdullah Al-Tustari", 247-248
[21] Muhammad Husayn Al-Dhahabi, *al-Tafsîr Wa al-Mufassiruûn*, Jilid: II, 333

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

interpretasi simbolis yang mendorong makna bāṭin memahami ayat al-Qur'an yang tidak ditemukan indikasi ẓāhir-nya. Dalam kerangka ta'wīl tersebut, al-Tustarī membuat simbolisasi huruf yang membentuk kata.[22]

Pada era berikutnya muncul tafsir yang berjudul *Haqāiq al-Tafsir* atau yang lebih tenar dengan sebutan *tafsir al-Sulami* yang ditulis oleh Abū Abd Rahmān Muhammad ibn Ḥusain ibn Musā al-Azdi al-Sulami. Al-Sulami lahir pada tahun 330 H, dan wafat pada tahun 412 H. ia adalah seorang tokoh sufi dari daerah Khurasan, dan ia juga termasuk ahli hadiṭ. Ada salah satu pendapat mengatakan bahwa ia menulis tentang hadiṭ lebih dari 40 tahun, melalui metode imla' dan dibaca secara langsung. Tidak heran jika banyak para pengkaji hadiṭ yang mengambil hadiṭ dari al-Sulami, seperti al-Hākim Abū 'Abdillah, dan Abu al-Qāsim al-Qushayri. Al-Sulami dikenal sebagi sufi yang produktif dan rajin menulis. Tercatat ada seratus lebih judul kitab yang ia tulis mulai dari ilmu al-Qur'an, tasawuf, hadiṭ, dan tārikh.[23]

Penulisan *tafsir al-Sulami* tidak lengkap menyeluruh ayat al-Qur'an, tetapi hanya ayat-ayat tertentu dari setiap surat. Penafsirannya murni hanya menafsiri makna batin yang terkandung dalam ayat, tapi bukan berarti al-Sulami menolak makna zahir setiap ayat. Hal ini sesuai dengan keinginan al-Sulami bahwa ia ingin menghimpun ayat sekaligus tafsir ahli hakikat ke dalam kitab khusus, seperti yang dilakukan oleh ahli tafsir zahir ayat.[24]

---

[22] M. Anwar Syarifuddin, "Hermenetika Sufi Sahl Ibnu Abdullah Al-Tustari", 252-253
[23] Muhammad Husayn Al-Dhahabi, *al-Tafsîr Wa al-Mufassiruûn*, Jilid: II, 336
[24] Muhammad Husayn Al-Dhahabi, *al-Tafsîr Wa al-Mufassiruûn*, Jilid: II, 337

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kemunculan *tafsir al-Sulami* dalam dunia tafsir sufi menuai banyak kritikan dan penilaian dari beberapa kalangan. Abu Hasan al-Wāhidī pernah mengungkapkan atas ketidak setujuannya terhadap tafsri karya ‘Abd ‘Al-Rahman al-Sulami yang lebih cenderung banyak menggunakan pendekata *ishāri* , ia mengatakan bahwa siapapun yang mempercayai tafsir ini, maka ia divonis kufur dan keluar dari Islam. Pernyataan ini dibantah oleh al-Dhahabi, bahwa ketika menulis *tafsir al-Sulami*, al-Sulami menganggap bahwa itu bukan tafsir, melainkan hanya kumpulan isharat-isharat yang sangat lembut yang terdapat dalam ayat, dan tidak semua orang mampu mengungkapnya, seperti yang dijelaskan dalam mukaddimah *tafsir al-Sulami.* [25]

Pada abad ke-12 muncul tafsir sufi yang berjudul *Rūh al-Ma’ani* karya Shihāb al-Dīn al-Sayyid Muhammad al-‘Alūsī al-Baghdadi. Ia dilahirkan dari keluarga yang sangat terpelajar pada tahun 1217 H. Al-Alūsī sejak kecil hidup di bawah bimbingan pendidikan oleh orang tuanya secara langsung, dan ia juga pernah mengaji kepada al-Naqshabandi, maka tidak asing lagi jika penafsirannya berbau hal-hal tasawuf. Al-Alūsī pernah diangkat menjadi wali wakaf di madrasah al-Suwaydi , namun pada saat tahun 1263 H ia melepaskan seluruh pakaian jabatan yang diberikan kepadanya karena ia ingin fokus menulis tafsir al-Qu’ran hingga sempurna yang akhirnya dikenal dengan tafsir *Rūh al-Ma’ānī.* Al-Alūsi wafat pada hari Jum’at di bulan Dhu al-Qa’dah tahun 1270 H, dan dimakamkan di sekitar makam keluarganya di daerah Kurkhi. [26]

---

[25] Muhammad Husayn Al-Dhahabi, *al-Tafsîr Wa al-Mufassiruûn*, Jilid: II, 338

[26] Jum’ah ‘Ali Abd al-Qādir , *Zād al-Raghibin fi Manāhij al-Mufassirīn* (Kairo: Kuliyah Uṣūl al-Dīn Jāmiah al-Azhar, 1986), 127

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Metode yang digunakan oleh Al-Alūsi dalam menafsirkan ayat yaitu dengan cara menjelaskan makna secara *zāhir* terlebih dahulu sebelum memasuki penafsiran secara batin, lalu mensinergikan antara kedua penafsiran tersebut. Salah satu contoh penafsirannya pada Q.S surat al-Baqarah ayat 55:

وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ

> "Dan (ingatlah), ketika kamu berkata: "Hai Musa, Kami tidak akan beriman kepadamu sebelum Kami melihat Allah dengan terang-terangan karena itu kamu disambar halilintar, sedang kamu menyaksikannya" (Q.S. Al-Baqarah [2]: 55)[27]

Penafsiran ishari dalam ayat ini menurut al-Alūsi adalah: "ketika kalian berkata, wahai inti hati, kami tidak akan beriman dengan iman yang hakiki sehingga hati kami sampai pada tingkatan mushahadah, lalu kalian tertimpa kematian yang disebut dengan *fana'fi tajalli al-Dhāti,* padahal kalian sendiri menyaksikannya. Kemudian kami membangkitkan kalian dalam kehidupan yang kekal dari kehidupan yang fana' sebelumnya, agar kalian bersyukur kepadaku atas segala kenikmatan yang telah aku berikan. Setelah itu kami melindungimu dengan perlindungan sifat *tajallī* karena dengan sifat *tajallī* mampu menghalangi dari cahaya tuhan.[28]

B. Corak Tafsir Sufistik

Ketika membicarakan tentang corak tafsir sufistik, maka kita tidak bisa terlepas dari sejarah perkembangan dan kemajuan paham tasawuf itu sendiri.

---

[27] Departemen Agama RI, *Al-Qur'ān dan terjemahnya*, (Kudus: Mubarokatan Thoyyibah, 2014), 7

[28] *Rūh al-Ma'āni fi Tafsīr al-Qur'ān al-Aẓim wa al-Sab'i al-Mathani* (Beirut: Dār Ihyā al-Turath al-'Araby, T.th) Juz: 1, 262

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Seperti yang telah diketahui bersama, bahwa tasawuf terbagi menjadi dua kelompok, yaitu: tasawuf naẓari -falsafi dan tasawuf 'amali. Tasawuf naẓari adalah tasawuf didasarkan pada pengkajian keilmuan tasawuf. Dari kelompok tasawuf ini lahirlah para peneliti dan ulama yang mencurahkan waktunya untuk meneliti, mengkaji, memahami dan mendalami al-Qur'an dengan sudut pandang yang bisa diterapkan dan disesuaikan dengan teori-teori tasawuf mereka, seperti *mahabbah, ḥulul, fana' wahdat al-wujūd* dan lain sebagainya. Mereka menafsiri al-Qur'an berdasarkan teori-teori tasawuf yang dipegang dalam hidupnya. Sedangkan tasawuf amali adalah tasawuf yang didasarkan pada ranah praktis saja, yaitu cara hidup yang meninggalkan kesenangan duniawi, zuhud, hidup menyendiri ('uzlah), menggunakan seluruh waktu hanya untuk melakukan ibadah kepada Allah. Orang yang menjalankan ajaran tasawuf ini adakan mendapatkan keseimbangan dalam hidupnya antara material, spiritual juga dunia dan akhirat. Masing- masing dari dua kelompok tasawuf ini memiliki pengaruh yang sangat besar terhadap penafsiran al-Qur'an. Hal ini juga yang menyebabkan penafsiran sufistik terbagi ke dalam dua macam, yaitu tafsir sufistik *naẓarī* dan tafsir sufistik *ishārī* atau *faydi*.[29]

1. Tafsir Sufi Naẓarī

Tafsir sufi naẓarī adalah kelompok ahli tafsir yang menjelaskan ayat al-Qur'an dari aspek tasawuf berdasarkan kajian teori dan ajaran filsafat. Dalam hal ini, al-Dhahabī mendefinisikan tafsir sufi naẓarī sebagai sebuah perangkat tafsir yang dilakukan oleh kelompok teoretis-

[29] Muhammad Husayn Al-Dhahabi, *al-Tafsîr Wa al-Mufassiruûn*, Jilid: II, 297

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

falsafi dengan berpegang pada ilmu atau teori-teori yang telah dibangunnya. Bahkan pemikiran dan teori tasawuf tersebut dalam beberapa kasus dapat menggeser makna al-Qur'an dari maksud dan tujuannya kepada tujuan yang diinginkan oleh sang mufassir. Oleh karena itu, al-Dhahabī dengan keras mengatakan bahwa kelompok tasawuf teoritis-falsafi ini telah menjadikan filsafat sebagai khadam dari teori tasawuf mereka.[30] Karena al-Qur'an diturunkan tidak untuk menjustifikasi suatu pandangan tertentu, hal yang seharusnya diupayakan adalah mencari pemahaman al-Qur'an yang bisa dipakai sebagai pegangan bagi pandangannya.

Salah satu tokoh yang dikategorikan ke dalam corak penafsiran ini adalah Muḥyiddīn Ibn 'Arabī. Walaupun Ibn 'Arabi sendiri mengakui bahwa penafsirannya bercorak sufi isharī, namun kenyataannya dilihat dari beberapa contoh penafsirannya dinilai oleh beberapa kalangan kerap menyandarkan beberapa teori-teori tasawufnya kepada ayat al- Qur'an. Sebagaimana yang dinyatakan oleh al-Dhahabī bahwa Ibn 'Arabī adalah salah seorang mufassir yang secara representatif mewakili kelompok sufi naẓarī. Apa yang dinyatakan oleh al-Dhahabī tersebut bukan tanpa alasan, hal itu mengacu kepada beberapa contoh penafsiran Ibn 'Arabī yang disinyalir terdapat indikasi bahwa penafsirannya itu dipengaruhi oleh teori tasawuf-filsafatnya. Salah satu contohnya ketika Ibn 'Arabī menafsirkan Q.S. Maryam ayat 57:

[30] Ibid. 297

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا

"Dan kami telah mengangkatnya (Nabi Idris A.S) ke martabat yang tinggi" (Q.S Maryam[19]: 57)[31]

Ibn 'Arabī mengatakan bahwa kedudukan yang paling tinggi adalah tempat yang menjadi poros alam semesta, yaitu tempat yang dikelilingi oleh bintang-bintang, dan disitulah tempat matahari. Di sana terdapat maqam ruhani nabi Idris a.s. Di bawahnya ada tempat matahari dan tujuh tempat peredaran bintang dan diatasnya ada tujuh peredaran bintang-bintang. Kesemuanya terdapat lima belas tempat peredaran termasuk di dalamnya matahari. [32]

2. Tafsir Sufi Ishārī atau Fayḍī

Al-Zarqāni dalam Manāhil al-'Irfān fi 'Ulūm al-Qur'ān mendefinisikan Tafsir *ishārī* atau *fayḍī* dengan penakwilan al-Qur'an yang berbeda dengan makna ẓāhir-nya melalui isyarat-isyarat tersembunyi dan hanya tampak bagi ahli sulūk dan ahli tasawuf serta memungkinkan adanya penggabungan antara makna yang tersembunyi dan makna yang tampak.[33]

Al-Dhahabi mengatakan bahwa tafsir sufi fayḍī adalah penakwilan ayat-ayat al-Qur'an yang berbeda dengan makna lahirnya sesuai dengan petunjuk khusus yang diterima melalui jalan suluk, tetapi antara kedua

[31] Departemen Agama RI, *Al Qur'ān dan terjemahnya*, (Kudus: Mubarokatan Thoyyibah, 2014), 308.
[32] Muhammad Husayn Al-Dhahabi, *al-Tafsîr Wa al-Mufassiruûn*, Jilid: II, 298
[33] Muhammad 'Abd al-Azhīm al-Zarqānī, *Manâhil al-'Irfân fi 'Ulûm al-Qur'ān* (Beirut: Dār 'al-Kutub al-'Al Ilmiyyah 2013), 310

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

makna tersebut dapat dikompromikan, sehingga tidak diketegorikan menjadi tafsir kelompok baṭiniyah. [34]

Sedangkan ‘Alī al-Ṣābūnī memahami tafsir sufi faydī dengan menakwilkan al-Qur’an yang berbeda dengan ẓāhir-nya untuk mengetahui isyarat-isyarat yang tersembunyi yang hanya tampak bagi orang yang memiliki ilmu makrifat atau orang *al-‘ārif billāh* seperti ahli sulūk dan ber-mujāhadah dengan menundukkan nafsunya sehingga mereka memperoleh cahaya Allah yang menyinari serta menembus rahasia al-Qur’an. Atau mereka telah dikaruniai di dalam pikirannya makna yang dalam melalui ilham Ilahi yang memungkinkannya untuk memadukan antara makna *ẓāhir* dan yang tersembunyi (*bāṭin*).[35]

Berdasarkan sumber definisi yang diungkapkan di atas, dapat disimpulkan bahwa tafsir sufi faydī adalah menakwilkan ayat-ayat al-Qur’an di luar makna ẓāhir ayat sehingga dapat menyingkap isyarat-isyarat yang tersembunyi di balik ayat tersebut. Kemampuan menangkap makna yang tersembunyi itu tidak akan tampak kecuali bagi orang yang telah dibukakan mata hatinya oleh Allah swt. Karena bagi kaum sufi, isyarat-isyarat yang tersembunyi tersebut hanya dapat disingkap setelah melakukan berbagai bentuk *riyāḍah ruḥāniyah*.

Salah satu mufassir yang dikategorikan ke dalam corak penafsiran fayḍī adalah Sahl al-Tustarī (w. 283 H) dengan karyanya

[34] Muhammad Husayn Al-Dhahabi, *al-Tafsîr Wa al-Mufassiruûn*, Jilid: II, 308
[35] Muḥammad ‘Ali al-Ṣabūnī, *al-Tibyān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, (Teheran: Dār Ihsān, 2003), 171

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Tafsīr al-Qur'ān al-'Adhīm. Di antara contoh penafsiran al-Tustāri adalah ketika ia menafsirkan Q.S. al-Baqarah [2] ayat 22:

الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ (٢٢)

"Dialah yang menjadikan bumi sebagai hamparan bagimu dan langit sebagai atap, dan Dia menurunkan air (hujan) dari langit, lalu Dia menghasilkan dengan hujan itu segala buah-buahan sebagai rezki untukmu; karena itu janganlah kamu Mengadakan sekutu-sekutu bagi Allah, Padahal kamu mengetahui. (Q.S Al Baqarah, [2]: 22).[36]

Dalam ayat ini, al-Tustārī menafsiri kata *"andāda*" dengan "hawa nafsu". Karena dalam ayat tersebut, Allah melarang hamba-Nya untuk menjadikan sekutu terhadap Allah seperti berhala, hawa nafsu dan lain-lain. Nafsu menurut al-Tustārī masuk ke dalam kategori "*andāda*" tatkala manusia terjerumus oleh nafsunya untuk melanggar hukum Allah, maka pada saat itu nafsu manusia bagaikan sekutu bagi-Nya.[37]

3. Validitas tafsir sufistik.

Untuk menilai seberapa validnya korelasi antara syariat dan hakikat secara legal formal yang bersumber dari al-Qur'an dah hadiṭ maka kita perlu menentukan seberapa batasnya validitas penafsiran sufistik. Hal yang sangat penting dalam tradisi penfsiran sufistik adalah argumentasi-argumentasi yang dibangun atas tradisi tersebut, baik yang

[36] Departemen Agama RI, *Al-Qur'ān dan terjemahnya*, (Kudus: Mubarokatan Thoyyibah, 2014), 3

[37] Sahl al-Tustari, *Tafsīr al-Qur'ān al-'aẓīm* ('Utbah: Dār al-Harām li al-Turaṭ, 2004), 90

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bersumber dari al-Qur'an dan hadit, maupun yang bersumber dari dalil aqli atau rasio.[38]

Al-Dhahabi mengungkapkan bahwa penafsiran sufistik bisa terhindar dari penyimpangan jika penafsiran tersebut mampu memenuhi beberapa kriteria, yaitu: *pertama*, tidak bertentangan dengan makna zahir ayat al-Qur'an. *Kedua*, didukung oleh argumen yang rasional dan dikuatkan dengan salah satu dalil syar'i. *ketiga*, tidak bertentangan dengan akal dan syariat. Keempat, tidak adanya klaim bahwa penafsiran itu adalah satu-satunya tafsir yang dikehendaki oleh Allah dari ayat tersebut, dan mufassir yang menulis tafsir itu masih mengakui bahwa ayat tersebut mempunyai makna zahir, sebelum ia menafsirinya dengan tafsir *ishāri*.[39]

Banyaknya syarat yang diungkapkan oleh al-Dhahabi merupakan bentuk kehawatiranmya yang amat besar akan adanya penyimpangan yang dilakukan oleh para penafsir sufi, karena pada kenyataannya banyak penafsiran itu yang lebih menekankan pada tafsir isharinya dari makna yang *ẓāhir*.

Menurut al-Taftazani apabila penafsiran sufistik hanya mengambil dan meyakini makna batin ayat saja, serta mengabaikan aspek syari'at nya, maka hal ini bisa masuk dalam kategori inkar terhadap syariat. [40]

---

[38] Aik Iksan Ansori, *Tafsir Ishari: Pendekatan Hermeneutika Sufistik Tafsir sheikh Abd Qādir al-Jīlānī* (Ciputat: Referensi, 2012), 72
[39] Muhammad Husayn Al-Dhahabi, *al-Tafsîr Wa al-Mufassiruûn*, Jilid: II, 313-314
[40] Jālāl al-Din al-Suyūṭī, *Al-Itqān fi Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 2018), 583

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Al-Shatibi mengatakan bahwa penafsiran al-Qur'an dengan metode *ishāri* bisa dilakukan dengan dua syarat, yaitu: pertama, makna batin ayat sesuai dengan tuntutan zahir sebagaimana yang terdapat dalam struktur aturan bahas arab. Kedua, pemaknaan batin tersebut mempunyai argumentasi dari sisi shari'at yang mendukung keabsahan penafsiran itu, tanpa adanya pertentangan di dalamnya. [41]

Dari beberapa uraian di atas hampir para ulama sepakat terhadap syarat-syarat bisa diterimanya penafsiran sufi, karena jika syarat itu tidak ditetapkan dihawatirkan para sufi terlalu jauh dalam menafsirkan ayat al-Qur'an, bahkan kemungkinan tidak mengindahkan makna zahir sama sekali. Hal ini menunjukan bahwa penafsiran sufi sangatlah tergantung pada orientasi dan penggunakan takwil dari para mufassirnya. Jika mereka hanya menggunakan teori tasawufnya tanpa memperhatikan dalil-dalil syar'i, maka akan terlihat seolah penafsiran mereka dipaksakan. Demikian juga ketika menggunakan takwil yang jauh dari prinpsip-prinsip yang telah ditetapkan, maka akan menyeret pada kesesatan. Dan sebaliknya jika penakwilan dan penafsiran ishari dilakukan sesuai dengan ketentuannya maka akan menambah nilai *i'jāz* dalam al-Qur'an, oleh karena itu syarat-syarat penafsiran ishari yang telah diungkap di atas dapat dijadikan pedoman oleh para sufi dalam menafsirkan al-Qur'an.

[41] Al-Shāṭibī, *al-Muwāfāqāt fi Uṣūl al-Sharīah* (Beirut: Dār al-Ma'arif, t.t) Jilid III 357

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

C. Perdebatan dalam Tafsir Sufi

1. Kontroversi Makna Ishārī

Kemunculan tafsir sufistik menimbulkan adanya beberapa penilaian dari berbagai kalangan, otoritas para sufi dalam menafsirkan al-Qur'an juga dipertanyakan. Kontroversi penafsiran sufistik terletak pada penggunaan takwil baik dalam corak *naẓarī* maupun *ishārī*. Jika corak *naẓarī* berorientasikan pada teori-teori tasawuf dan filsafat yang dijadikan pijakan mereka dalam menafsirkan al-Qur'an. Maka corak *ishārī* atau *fayḍi* berorientasikan pada ranah praktis seperti *riyāḍah ruhānī, asketisme* untuk memperoleh pengetahuan (*ma'rifah*) hingga mencapai tingkatan yang disebut *kashaf* hingga akhirnya seorang sufi mampu mangungkap isyarat yang terkandung dalam setiap ayat al- Qur'an. Namun, penggunaan makna *ishārī* dinilai terlalu jauh dari makna ẓāhir ayat. Selain itu, penafsiran sufistik juga dianggap seringkali mengabaikan kaedah-kaedah bahasa Arab. Karena makna ishārī tidak bisa didapat sebelum memahami makna tekstual terlebih dahulu. Inilah yang menjadi dasar ketidak setujuan beberapa kalangan terhadap penafsiran sufistik.

Al-Alūsi dalam mukaddimah tafsirnya menyatakan bahwa penafsiran dan perkataan para sufi mengenai al-Qur'an termasuk ke dalam kategori isyarat terhadap pengertian-pengertian rumit yang berhasil diungkapkan melalui proses latihan ruhani agar dapat mengungkap makna ishārī tersebut, untuk kemudian dipadukan dengan pengertian-pengertian tekstual yang

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dikehendaki.[42] Al-Alūsī menambahkan, bahwa penafsiran sufi pada dasarnya memiliki beberapa tahapan, pada tahap pertama sebelum beranjak kepada pemaknaan secara ishārī, makna tekstual ayat harus terlebih dahulu diketahui. Setelah makna ẓāhir ayat diketahui, barulah pada tahap berikutnya beranjak kepada pemaknaan secara ishārī. Para sufi berkata: Barangsiapa mengklaim dapat mengetahui rahasia-rahasia al-Qur'an sebelum mengetahui pengertian ẓāhir-nya, maka ia seperti orang yang mengaku telah sampai ke dalam Ka'bah sebelum melewati pintunya'.[43]

Sementara itu, al-Dhahabī bependapat bahwa penafsiran mufassir sufi *naẓarī* pada umumnya memalingkan makna al-Qur'an dari maksud dan tujuan yang sebenarnya. Karena al-Qur'an pada hakikatnya memiliki maksud dan tujuan tertentu, tetapi para sufi dari kelompok ini memalingkannya kepada maksud dan tujuan lain yang sesuai dengan pandangan dan ajaran tasawuf mereka, sehingga terdapat kontradiksi antara kedua maksud dan tujuan tersebut.[44]

Al-Dhahabī mencotohkan penafsiran Ibn 'Arabī yang cenderung menyandarkan konsep *wahdāt al-wujūd*-nya kepada al-Qur'an. Ini bisa terlihat dari pendapat Ibn 'Arabī yang mengatakan bahwa anak sapi yang disembah oleh bani Israil merupakan manifestasi (*tajalli*) Allah yang sekaligus

---

[42] 'Al-Alūsi, *Rūh al-Ma'āni fi Tafsīr al-Qur'ān al-Aẓim wa al-Sab'i al-Mathani* (Beirut: Beirut: Dār Ihyā al-Turath al-'Araby, T.th) Juz: 1, 7

[43] Al-Alūsi, *Rūh al-Ma'āni fi Tafsīr al-Qur'ān al-Aẓim wa al-Sab'i al-Mathani* , Juz: 1, 109

[44] Muḥammad Husayn al-Dhahabī, *Al-Ittijāh al-Munḥarifah fi Tafsīr al-Qur'ān: Dawāfi'uhā wa Daf'uhā* (Kairo: Dār al-I'tiṣām, 1978), 78.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dijadikan sebagai tempat (ḥulūl) bagi-Nya.[45] Contoh penafsiran Ibn ‘Arabī yang lain, ketika ia menafsirkan Q.S. al- Baqarah [2] ayat 163:

وَاِلٰهُكُمْ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ

Dan Tuhanmu adalah Tuhan Yang Maha Esa..ʿ (Q.S. al-Baqarah [2]: 163)[46]

Menurut Ibn ‘Arabī, dalam ayat ini Allah berbicara kepada kaum muslimin bahwa orang yang menyembah benda-benda selain Allah dalam rangka mendekatkan diri kepada-Nya, pada hakikatnya sama dengan menyembah Allah juga. Ingatlah, ketika mereka berkata: “kami menyembah benda-benda ini hanya untuk lebih mendekatkan kami kepada Allah. Kemudian Allah berfirman: “Sesungguhnya Tuhanmu dan Tuhan yang disembah oleh orang-orang musyrik, dengan perantara benda-benda sesembahan dalam rangka mendekatkan diri kepada- Nya adalah sama. Karena pengakuanmu terhadap Tuhan yang Maha Esa tidaklah berbeda.” [47]

Penafsiran Ibn ‘Arabi tersebut beresiko untuk menimbulkan kontroversi, karena penafsiran semacam itu dapat merusak akidah umat Islam. Jalaluddin Rakhmat mengemukakan beberapa penyebab ketidak setujuan sebagian kalangan terhadap keberadaaan penafsiran sufistik yang lebih menekankan pada makna ishārī. Pertama, penafsiran para sufi seringkali hanya mengambil makna bāṭin. Dikhawatirkan ketika orang sudah

[45] Muḥammad Husayn al-Dhahabī, *Al-Ittijāh al-Munḥarifah fī Tafsīr al-Qur’ān: Dawāfi’uhā wa Daf’uhā*, 95.
[46] Departemen Agama RI, *Al Qur’ān dan terjemahnya*, (Kudus: Mubarokatan Thoyyibah, 2014), 23
[47] Muḥammad Husayn al-Dhahabī, *Al-Ittijāh al-Munḥarifah fī Tafsīr al-Qur’ān: Dawāfi’uhā wa Daf’uhā*, 79

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menerima takwil, ia akan meninggalkan tanzīl. Kedua, pengambilan makna ishārī seringkali mengabaikan kaedah-kaedah bahasa arab. Makna denotatif dari berbagai kata ditundukkan pada makna konotatif yang diperoleh seseorang dari pengalaman rohaninya. Karena pengalaman rohaniah pada gilirannya sangat subyektif dan irasional yang sulit untuk diverifikasi. Ketiga, kecurigaan terhadap ajaran tasawuf yang dianggap sebagai ajaran yang menyimpang dari al-Qur'an dan sunnah, lebih buruk lagi, tasawuf dianggap sebagai ajaran dari luar Islam yang dimasukkan ke dalam Islam.[48] Lebih lanjut Jalaluddin Rakhmat mengatakan, para pengkritik tafsir sufi tampaknya tidak dapat membedakan antara takwil yang sesat dengan takwil yang benar. Terkadang tafsir tidak cukup menjelaskan makna suatu ayat, oleh karena itu diperlukan sebuah penakwilan. Sebab jika hanya bersandar pada tafsir dapat membawa seseorang pada keraguan dan kesesatan. Karena pada praktiknya, takwil dilakukan untuk menggali berbagai dimensi makna yang terkandung al-Qur'an. Membatasi al-Qur'an hanya dengan makna ẓāhirnya saja, akan mendangkalkan samudra Ilahiyah yang kedalaman dan keluasannya tak terhingga.[49]

2. Tafsir *Ishārī* dan *Bāṭiniyah*

Para pengkritik tafsir sufi menganggap bahwa penafsiran yang dilakukan oleh para sufi mirip dengan penafsiran sekte Bāṭiniyah, seperti pernyataan yang dilontarkan Ibn Ṣalāḥ (w. 643 H), bahwa tafsir ishārī tidak layak untuk disebut sebagai tafsir. Orang yang menafsirkannya tersebut

[48] Jalaluddin Rakhmat, *Tafsir Sufi al-Fatihah* (Bandung: Mizan, 2012) 17-18
[49] Jalaluddin Rakhmat, *Tafsir Sufi al-Fatihah* (Bandung: Mizan, 2012) 19

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

termasuk kedalam golongan Bāṭiniyah.[50] Abū Ḥasān al-Wāḥidī (w. 468 H) juga pernah menyatakan ketidaksetujuannya terkait penafsiran 'Abd al-Raḥmān al-Sulāmī (w. 412 H) yang menggunakan pendekatan ishārī. Dengan keras ia menfonis siapapun yang mempercayai tafsir al-Sulāmī berarti ia telah keluar dari Islam.[51]

Nampaknya pernyataan Ibn Ṣalāḥ dan al-Wāḥidī diamini oleh Al-Nasafī (w. 537 H) yang menyatakan bahwa pemindahan makna denotatif (ẓāhir) kepada makna konotatif (bāṭin) yang dilakukan oleh para sufi sama seperti yang dimunculkan oleh ahli Bāṭiniyah, dan hal tersebut merupakan bentuk penyimpangan (*ilḥād*). Menurut al-Taftāzanī (w. 792 H), ilḥād tersebut terjadi jika penafsiran sufi hanya mengungkapkan makna bāṭin saja dengan mengingkari ẓāhir ayat disertai dengan pengabaian aspek syari'at. Apabila interpretasi para sufi tersebut sejalan dengan makna ẓāhir, tidak melepaskan dari aspek syari'at dan dilakukan oleh orang-orang yang memiliki otoritas untuknya, maka hal ini merupakan keteguhan iman dan kesempurnaan 'irfān yang mendalam.[52]

Lanjut al-Taftāzanī (w. 792 H), penafsiran esoterik tidak otomatis dapat dikategorikan sebagai tafsir *Bāṭiniyah*, tetapi ada juga yang tergolong ke dalam tafsir ishārī. Menurutnya, pola penafsiran tersebut dilakukan oleh ahli ma'rifah, dan mereka tidak meninggalkan shari'ah. Berbeda dengan

[50] Taqiy al-Dīn Ibn Ṣalāh, *Fatāwa wa Masāil Ibn Salah,* (Beirut: Dār al-Ma'rifat, 1986) jil: 1, 196-197
[51] Taqiy al-Dīn Ibn Ṣalāh, *Fatāwa wa Masāil Ibn Salah,* (Beirut: Dār al-Ma'rifat, 1986) jil: 1, 196-197
[52] Jālāl al-Din al-Suyūṭī, *Al-Itqān fi Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 2018), 584

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

penafsiran *Bāṭiniyah* yang tidak menyandarkan interpretasi teks al- Qur'an melalui indikator yang tertuang dalam ẓāhir ayat, dan hanya mengambil makna bāṭin yang hanya diketahui oleh para imam mereka. Sebagaimana al-Nasafī (w. 537 H), al-Taftazānī (w. 792 H) pun menolak penafsiran sekte Bāṭiniyah dan menganggap interpretasi mereka terhadap al-Qur'an sebagai sebuah penyimpangan, karena pada dasarnya interpretasi dengan pola tersebut sama dengan mengubah makna-makna al-Qur'an.[53]

Dari pernyataan al-Taftāzanī (w. 792 H) tersebut, dapat disimpulkan bahwa penafsiran yang dilakukan ahli Bāṭiniyah berbeda dengan penafsiran para sufi. Hal ini disebabkan ahli Bāṭiniyah dalam menafsirkan ayat hanya meyakini makna bāṭin dan mengingkari makna ẓāhir ayat. Berbeda dengan para sufi, ketika menafsirkan al-Qur'an tidak mengingkari makna ẓāhir ayat serta tidak mengabaian aspek syari'ah. Penganut aliran Bāṭiniyah berkeyakinan bahwa ayat-ayat al-Qur'an memiliki makna esoterik, dan makna itulah yang dikehendaki oleh Allah. Selain itu, mereka juga meyakini bahwa setiap masa harus ada seorang imam yang dijadikan sumber rujukan dalam penakwilan makna ẓāhir ayat al-Qur'an. Hal itu disandarkan pada sebuah hadis:

مَا فِيْ الْقُرْآنِ إِلَّا وَلَهَا ظَهْرٌ وَبَطْنٌ[54]

Menurut Ja'far al-Bāqir (w. 114 H), maksud "*ẓāhir*" dalam hadis tersebut adalah tanzīl-nya, sedangkan "*bāṭin*" adalah takwilnya. Dalam

[53] Muḥammad 'Ali al-Ṣabūnī, *al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (Teheran: Dār Ihsān, 2003), 172
[54] Arti dari hadis ini adalah: *"Setiap ayat al-Qur'an mempunyai makna zahir dan batin'.*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tradisi takwil kaum Bāṭiniyah, Nabi Muhammad saw diasumsikan sebagai orang pertama yang menafsirkan al-Qur'an secara esoterik. Atas dasar inilah mereka berkeyakinan bahwa makna esoterik al-Qur'an hanya dapat disingkap oleh Nabi saw, kemudian diteruskan oleh imam dari ahl al-bayt yang ma'ṣum yang diklaim oleh mereka sebagai penerus spiritual kenabian Muhamad saw. Bahkan, mereka meyakini bahwa semua ayat dalam al-Qur'an adalah mutashābihāt yang dimungkinkan untuk ditakwilkan.[55]

Salah satu mufassir dari aliran Bāṭiniyah adalah Nu'mān ibn Manṣūr ibn Aḥmad al-Tamīmī (w. 363 H). Ia secara eksplisit menonjolkan pemaknaan al-Qur'an dengan makna esoterik. Hal ini terlihat dalam penafsirannya terhadap Q.S. al-Jum'ah [62] ayat 2-3:

هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ

"Dialah yang mengutus kepada kaum yang buta huruf seorang Rasul di antara mereka, yang membacakan ayat-ayat-Nya kepada mereka, mensucikan mereka dan mengajarkan mereka Kitab dan Hikmah (al-Sunnah). Dan sesungguhnya mereka sebelumnya benar-benar dalam kesesatan yang nyata. Dan (juga) kepada kaum yang lain dari mereka yang belum berhubungan dengan mereka. Dan Dialah Yang Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana." (Q.S. al-Jum'ah [62]: 2-3)[56]

Menurut Nu'man, dalam ayat ini Allah mengutus seorang Rasul kepada mereka yang memenuhi seruan para Imam. Muhammad adalah Rasul pada masanya, dan akan selalu ada rasul setelah kewafatannya, yaitu para imam. Mereka yang hidup pada masa Rasul tapi tidak bertemu dengannya,

---

[55] Nasaruddin Umar, *"Konstruksi Takwil dalam Tafsir Sufi dan Syiah."* Jurnal Studi al-Qur'an, Vol. II, No. 1 (2007), 44.

[56] Departemen Agama RI, *Al Qur'ān dan terjemahnya*, (Kudus: Mubarokatan Thoyyibah, 2014), 552

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mereka akan bertemu dengan rasul-rasul sesudahnya, yaitu para imam. Imam adalah karunia Allah yang dianugerahi kepeda mereka pengikut yang setia, sebagaimana dimaksudkan oleh ayat setelahnya:

ذَٰلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ ۚ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ

"Demikianlah karunia Allah, diberikan-Nya kepada siapa yang dikehendaki-Nya; dan Allah mempunyai karunia yang besar." (Q.S. al-Jum'ah [62]:4)[57]

Adapun yang dimaksud dengan orang-orang yang memikul Taurat dalam ayat selanjutnya:

مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا ۚ بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ ۚ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ

"Perumpamaan orang-orang yang dipikulkan kepadanya Taurat, kemudian mereka tiada memikulnya adalah seperti keledai yang membawa kitab-kitab yang tebal. Amatlah buruknya perumpamaan kaum yang mendustakan ayat-ayat Allah itu. Dan Allah tiada memberi petunjuk kepada kaum yang zalim." (Q.S. al-Jum'ah [62]:5)[58]

Adalah orang-orang ẓāhir, perumpamaan orang-orang ẓāhir tersebut seperti keledai yang memahami kitab-kitab sesuai dengan hujjah mereka.[59]

Dari penafsiran Nu'man tersebut, terlihat bahwa penakwilannya sangat sulit dipahami meskipun ditinjau dari segi bahasa sekalipun. Penakwilan esoteriknya sangat jauh dari makna ẓāhir serta terkesan

[57] [57] Departemen Agama RI, *Al Qur'ān dan terjemahnya*, (Kudus: Mubarokatan Thoyyibah, 2014), 552
[58] Ibid.
[59] Nu'mān al-Tamīmi, *Ta'wīl al-Da'ā'īm* (Kairo: Da al-Ma'ārif, t.th), Jilid I, 314.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menafikan makna ẓāhir ayat. Makna-makna esoterik yang diungkapkan terkesan hanya untuk menjustifikasi doktrin ajaran kelompoknya semata. Dan bila dicermati lebih seksama, penafsiran semacam ini dapat menimbulkan keresahan dikalangan umat Islam, karena tidak sejalan dengan koridor syari'at.

Persamaan antara penafsiran para sufi dan sekte Bāṭiniyah terletak pada penggunaan takwil sebagai metode dalam memaknai ayat al-Qur'an. Selain itu, Nabi Muhammad saw sama-sama diposisikan sebagai pemegang otoritas utama dalam penakwilan al-Qur'an. Baik Bāṭiniyah maupun sufi sebagai kalangan yang menerima takwil mensyaratkan penakwilannya dari kalangan 'al-rāsikhūn fī al-'ilm yang diterangkan dalam hadis Abū al-Dardā':

قَالَ : حَدَّثَنَا أَبُو الدَّرْدَاءِ ، وَأَبُو أُمَامَةَ ، وَوَاثِلَةُ بْنُ الْأَسْقَعِ ، وَأَنَسُ بْنُ مَالِكٍ ، قَالُوا : سُئِلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ " مَنِ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ؟ قَالَ : هُوَ مَنْ بَرَّتْ يَمِينُهُ ، وَصَدَقَ لِسَانُهُ ، وَعَفَّ فَرْجُهُ وَبَطْنُهُ ، فَذَلِكَ الرَّاسِخُ " .

Dalam konteks hadis di atas, kalangan Bāṭiniyah berkeyakinan bahwa makna-makna esoterik al-Qur'an hanya dapat ditakwilkan oleh Nabi saw., kemudian diteruskan oleh para imam ahl bayt. Sedangkan kaum sufi beranggapan bahwa hanya orang yang telah memperoleh *kashaf*-lah yang pantas menakwilkan al- Qur'an.[60] Di sinilah terlihat perbedaan mencolok antara Bāṭiniyah dan sufi. Kalangan Bāṭiniyah mematok kriteria yang dianggap *al-rāsikhūna fī al-*

[60] Nasaruddin Umar, *"Konstruksi Takwil dalam Tafsir Sufi dan Syiah."*, 45-46.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

'ilm hanya pada imam kalangan ahl bayt yang ma'sum. Hal ini jelas mengabaikan karakter yang disebutkan hadis di atas, karena hanya imam ahl bayt sajalah yang dapat menakwilkan al-Qur'an. Berbeda dengan kaum sufi yang tidak membatasi pada golongan tertentu, melainkan terpenuhinya karakter yang disebutkan oleh hadis tersebut.[61] Selain masalah otoritas penakwilan, perbedaan lain antara kedua kelompok tersebut terletak pada perhatian terhadap makna ẓāhir. Para sufi dalam menyibak makna bāṭin masih mengkompromikan makna teks ayat. Bertolak belakang dengan kalangan Bāṭiniyah yang kerap menafikan makna ẓāhir ayat dan hanya meyakini makna esoterik saja.

[61] Nasaruddin Umar, *"Konstruksi Takwil dalam Tafsir Sufi dan Syiah."*, 46.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB III

ABDUL QĀDIR AL JĪLĀNI DAN KARYA TAFSIRNYA

TAFSIR AL-JĪLĀNI

Sebelum membahas pada permasalahan tentang tafsir al-Jīlāni, terlebih dahulu bab ini akan mendeskripsikan biografi al-Jīlāni beserta latar belakang sosio-kultural yang mana hal itu menjadi salah satu pembentuk karakter pribadi-nya, khususnya kota Baghdad yang menjadi tempat pengembaraan sekaligus tempat dedikasi intelektual spiritualnya. Pada masa dan keadaan itulah al-Jīlāni menulis tafsirnya sehingga pemahaman terhadap kondisi sosio kultural kota Baghdad sedikit banyak akan membantu pembaca untuk memahami motif inti dan tujuan utama dibalik penulisan kitab *tafsir al Jīlānī*. Selanjutnya mengingat banyaknya kontroversi dari para sarjana mengenai otentisitas *tafsir al Jīlānī*, maka dalam bab ini penulis juga akan memaparkan telaah mengenai permasalahan ini, sekaligus menampilkan sumber-sumber otoritatif yang bisa menguatkan keaslian penisbatan tafsir ini kepada Abdul Qādir al Jīlānī.

A. Biografi Abdul Qādir al Jīlānī.

1. Sosio kultural al-Jīlāni

Penulis tafsir al-Jīlāni ini bernama Abu Muhammad Muhyiddin Abdul Qādir bin Abī Ṣālih Mūsa Janki Dausat bin Abdullah al-Jīly bin Yahya al-Zāhid bin Muhammad bin Dāwud bin Musa bin Abdullah bin Mūsa Al-Jūn

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bin Abdullah al Mahdi bin Hasan al-Muṭanna bin al-Hasan bin Ali bin Abi Ṭālib.[1] Sedangkan Ibunda shekh Abdul Qādir al-Jīlānī adalah seorang syarifah (perempuan keturunan Rasulullah), yang bernama Fāṭimah binti Abdullah al-Ṣauma'i bin Jamāluddin bin Muhammad bin Mahmūd bin Abdullah bin Kamāluddin 'Isa bin Muhammad al-Jawwad bin Ali Ridha bin al-Imam Mūsa al-Kāzhim bin Imam Ja'far Ṣādiq bin Imam Muhammad al-Bāqir bin Imam Ali Zainal 'Ābidīn bin al-Husayn bin Ali bin Abi Ṭālib.[2]

Dari kedua jalur nasab ayah dan ibu, berarti Abdul Qādir al Jīlānī adalah keturunan Ḥasan dan Ḥusayn, dua cucu nabi Muhammad saw dari putri kesayangan beliau yaitu al-Sayyidah Fāṭimah. Al-Jīlānī dilahirkan di sebuah kota kecil yang bernama Nif, masuk kawasan daerah Jīlan atau Kaylān, bagian utara Iran, sebelah selatan laut Kaspia. Daerah ini merupakan daerah yang subur dan memiliki banyak sungai serta daerah yang memiliki cukup tinggi curah hujannya.[3] Kebanyakan pakar sejarah berpendapat bahwa al Jīlānī dilahirkan pada tahun 470 H, bertepatan dengan tahun 1077 M. Data tahun kelahiran al-Jīlānī didapatkan dari ucapannya sendiri ketika ditanya mengenai tahun kelahirannya. Ketika itu beliau menjawab, "Aku tidak tahu secara pasti, tetapi aku masuk kota Baghdād pada tahun kematian al-Tamīmi, dan usiaku pada saat itu delapan belas tahun. Al-Tamīmi yang dimaksud adalah Abu Fāḍil Abd al-Wāhid al-Tamimi, yang wafat pada tahun 488 H. Dengan

1 Abd Qādir al Jīlānī, Tafsīr al Jilany, ed. Muhammad Fāḍil Jīlānī (Istanbul: Markaz al Jīlānī li al-Buhuth al 'Ilmiyyah, 2009),vol. 1,19-20
2 Ibid, 20
3 Abd al Razzaq al Kaylani, al Shaykh 'Abd Qādir al Jīlānī al Imām al Zāhid al Qudwah (Beirut: Dār al Qalam, 1994), 92

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

demikian, maka kelahiran al Jīlānī pada tahun 470 H.[4] Riwayat lain menyebutkan bahwa al Jīlānī dilahirkan pada tahun 471 H, tepatnya dimasa kekuasaaan khalifah al-Mustadhir Billah Abu al-Abbas Ahmad bin Abdullah al 'Abbasy.[5] Sedangkan mengenai tahun wafatnya Abdul Qadir al-Jīlāni para pakar sejarah sepakat bahwa beliau wafat di kota Baghdad pada tahun 561 H/1165 M, tepatnya malam Sabtu tanggal delapan bulan Rabi' al-Akhīr. beliau dimakamkan pada malam hari di daerah Bāb al-Azaj, kota Baghdad.[6]

Di daerah kelahirannya al-Jilāni tumbuh sebagai remaja yang saleh kepribadiannya, dan ia hidup dilingkungan keluarga yang terkenal dengan ketaqwaanya. Ayah al-Jilāni wafat ketika al-Jilāni masih sangat belia usianya, sehingga ia dibesarkan oleh kakek dari pihak ibunya sayyid Abdullah Sawma'i, seorang yang sangat saleh dan dianggap sebagai wali. Lingkungan keluarga yang saleh sangat berpengaruh dalam membentuk karakter positif seorang anak, sehingga al-Jīlāni mempunyai kepribadian yang baik dan berbudi luhur. Al-Jīlāni sangat gemar dalam mendalami penguasaan ilmu-ilmu agama, namun sayangnya kota Jilan bukan kota yang dipenuhi oleh orang-orang alim dan bukan kota ilmu, sehingga al-Jīlāni memutuskan untuk pindah ke kota Baghdad dalam rangka mendalami ilmu agama. Kota Baghdad menjadi kota yang sangat menarik untuk dituju menurut al-Jīlāni, karena disanalah pusat keilmuwan islam, terutama kajian maẓhab Ahmad bin Hanbal,

4 Abd Qādir al Jīlānī, Kitab al Mukhtaṣar fi 'Ulūm al Dīn ed. Muhammad Fāḍil Jīlānī (Istanbul: Markaz al Jīlānī li al-Buhuth al 'Ilmiyyah, 2010), 18
5 Muchlas Al Farabi, Kitab Nasihat Syekh Abdul Qadir al Jailani, (Yogyakarta: Araska, 2018), 8
6 Abd Qādir al Jīlānī, Tafsīr al Jilany, ed. Muhammad Fāḍil Jīlānī, 22-23.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang menjadi mazhab mayoritas penduduk Jilan, karena imam Ahmad hidup di kota Baghdad. [7]

Ada kisah menakjubkan yang mengiringi kepergian al-Jīlāni ke Baghdad. Kisah ini diceritakan oleh murid beliau yang bernama shekh Muhammad bin Qāid, ketika itu sang murid bertanya kepada gurunya, " dengan apa anda meraih kesuksesan ? al-Jīlānī menjawab: dengan kejujuran, aku tidak berbohong sama sekali, tidak juga selama aku di tempat belajar. [8]

Dalam sebuah kisah diceritakan bahwa pada suatu hari sewaktu kecilnya al-Jīlāni ia sedang bermain. Hari itu bertepatan dengan hari Arofah. Al-Jīlāni bermain dengan mengikuti seekor sapi yang biasa dipakai oleh petani untuk membajak sawah, tiba-tiba sapi itu berkata kepada al-Jīlāni, "Hai Abdul Qadir al-Jīlāni, dirimu diciptakan bukan untuk bermain-main". Al-Jīlāni ketakutan dan berlari pulang menghampiri ibunya seraya berkata: wahai Ibuku, izinkan aku pergi ke Baghdad untuk mencari ilmu dan menziarahi orang-orang saleh. Sang ibu bertanya kepada al-Jīlāni tentang sebab kenapa ia ingin pergi ke Baghdad, lalu ia menceritakan kejadian sapi yang bisa berbicara sewaktu ia sedang bermain, lalu sang ibu menangis seraya memberi uang delapan puluh dinar peninggalan sang ayah. Lalu al-Jīlāni hanya mengambil empat puluh dinar dan sisanya ia kasihkan kepada adiknya.[9] Ibunya menyelinapkan uang empat puluh dinar pada lipatan pakaian di bawah ketiak baju al-Jīlāni, lalu

7 Abd al Razzaq al Kaylani, al Shaykh 'Abd Qādir al Jīlānī al Imām al Zāhid al Qudwah, 93-94
8 Muchlas Al Farabi, Kitab Nasihat Syekh Abdul Qadir al Jailani, , 8
9 Abd al Razzaq al Kaylani, al Shaykh 'Abd Qādir al Jīlānī al Imām al Zāhid al Qudwah, 96

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dijahit dengan tujuan supaya tidak diambil oleh perampok. Sang ibu mewanti-wanti agar al-Jīlāni selalu berkata jujur dalam kondisi apapun, lalu al-Jīlāni pun berjanji untuk selalu menepatinya. Di tengah perjalanan menuju Baghdad rombongannya dihadang rampok, dan salah seorang dari perampok itu bertanya kepada al-Jīlāni, apakah ia mempunyai harta benda. Dengan sangat jujurnya al-Jīlāni menjawab bahwa ia mempunyai uang keeping emas empat puluh dinar. Lalu perampok itu tidak mempercayainya, dan salah satu perampok yang menanyakan lagi, oleh al-Jīlāni dijawab dengan jawaban yang sama. Lalu pemimpin dari komplotan perampok itu turun langsung untuk mengintrogasi al-Jīlāni dan menyuruh untuk menunjukkan dimana letak uang emasnya itu. Kemudian al-Jīlāni melepaskan jubahnya dan membuka uang tersebut. Semua orang terkejut dan kebingungan dengan kejujuran al-Jīlāni. Lalu perampok itu bertanya, kenapa ia jujur, padahal bisa saja ia berbohong untuk menyelamatkan harta yang ia miliki. Al-Jīlāni menjawab bahwa ia telah berjanji kepada ibunya untuk selalu berkata jujur dalam kondisi apapun. Jawaban itu membuat hati pemimpin perampok itu tersadarkan dan bergoncang, hingga ia jatuh bersimpuh lalu bertaubat dari segala perbuatan jeleknya seraya berkata "wahai anak kecil, engkau menjaga janjimu kepada ibumu, sedangkan kami melupakan janji kami kepada tuhan. [10]

Al-Jīlāni pertama kali masuk Baghdad saat beliau berumur 18 tahun, tepatnya pada masa kepemerintahan khalifah al-Mustadir Billah Abu al 'Abbas Ahmad bin Abu al-Qāsim al-'Abbasy, tahun 488 H atau 1095 Masehi.

10 Ibid, 98

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Di kota Baghadad al-Jilāni menghabiskan waktu kurang lebih tiga puluh tahun untuk belajar kepada para ulama besar dengan berbagai macam disiplin ilmu. Dalam ilmu fiqh Abdul Qādir al-Jilāni berguru kepada ulama-ulama maẓhab Hanābilah, diantaranya kepada Abū al Wafā Ali ibn ‘Aqīl al-Hanbali, Abu al Khitāb Mahfūẓ ibn Ahmad al Kalwadhāni al-Ḥanbali dan al-Shaykh Abu Sa’id al-Makhzūmi, sehingga Abdul Qadir betul menguasai maẓhab Hanbali baik, *uṣul* maupun *furū’nya*. Dalam ilmu hadith beliau belajar kepada al-shaykh Abu Ghalīb Muhammad ibn Al-Hasan bin Ahmad ibn al-Hasan al-Bāqilāny, Ibn Khunays, dan Abu Hanā’im al-Rāsi. Dalam ilmu al-Qur’an dan tafsir beliau menimba ilmu dari Abu Wafa ‘Ali ibn ‘Aqil Abu Khitab Maḥfuz al-Kalwadhani, Abu Ghanaim dan lainya. Sedangkan dalam bidang tasawuf dan bahasa al-Jilānī berguru kepada beberapa guru, diantaranya shaykh Abū Zakariya Yahya ibn Ali al-Tibrizi, serta berbaiat tariqah kepada shaykh Abi al-Khair Muhammad ibn Muslim al-Dabbas, selain itu ia mendapatkan izin mursyid dan berhak menggunakan *khirqah sufiyyah* dari shaykh al-Qādli Sa’id al-Mubārak dan Ali al-Makhzūmi. [11]

Dalam masa pencarian ilmu yang sangat panjang ini al-Jilāni menjalani kehidupan dengan penuh kekurangan dan kemiskinan, hingga ia mengalami berbagai kesulitan yang luar biasa. Al-Jīlāni dalam salah satu majlisnya menceritakan bahwa, “aku memakan ilalang, tumbuhan berduri, sampah sayuran dan daun slada di pinggiran sungai Eufrat. Suatu ketika ketika terjadi

11 Abi Lutfi al Hakim Muslih bin Abdurrahman Al Maraqi, Al Nūr al Burhāni fi Manaqibi al Shaykh Abdul Qādir al Jilany (Semarang: Toha Putra, t.t) 22-23

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

krisis ekonomi karena mahalnya harga bahan pokok di kota Baghdad, al-Jilāni tidak bisa makan sehari-hari, hingga ia mencari sisa-sisa makanan yang dibuang supaya bisa dimakan untuk mengisi kekosongan perutnya dengan harapan ia bisa mendapatkan daun slada atau sayuran yang lain. Namun setiap mendatangi tempat pembuangan makanan ia selalu didahului oleh orang lain. Dengan kesulitan seperti itu, hebatnya al-Jīlāni tidak pernah meminta-minta atau berbelas kasihan dengan pemberian orang lain. [12]

Meskipun demikian, keadaan seperti itu tidak membuat al Shaykh Abdul Qādir al-Jīlāni putus asa hingga memutuskan untuk berhenti mencari ilmu. Melalui kasih sayang Allah, al-Jīlāni semakin tekun dengan belajar terus menerus kepada para ‘ulama dengan berbagai macam disiplin ilmu hingga akhirnya menguasai beberapa macam ilmu uṣūl dan cabang-cabang ilmu fiqh, ilmu perbandingan mazhab (*ilm al-Khilāf*), ilmu bahasa, sastra, ilmu Tafsir, dan ilmu-ilmu lain disamping ilmu tasawuf.

Jika kita lihat dari tahapan belajar al-Jīlāni, ia membelajari tasawuf setelah keilmuannya mapan dalam berbagai ilmu shari’at. Dari tahapan ini seolah-olah al-Jīlāni memberi petunjuk bahwa belajar tasawuf adalah bentuk dari tahapan final sebuah proses pembelajaran keilmuan islam, dan tasawuf harus berdiri kokoh di atas pondasi shari’at yang kuat. Penjelasan ini selaras dengan yang dikatakan oleh al-Ḍhahabi dalam *Siar al-‘A’lam al-Nubalā’* bahwa setelah menguasai berbagai disiplin ilmu keislaman yang skunder, seperti ilmu

12 Abdul Bāqi Miftāh, Aḍwā’ ‘Ala al Shaykh Abdul Qādir al Jilany wa Intishari Ṭariqatihi, (Beirut: Dār al Kutub al ‘Ilmiyyah, 2014), 31

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

fiqh, hadiṭ, al-usul, al-Jīlāni seringkali melakukan khalwat (menyendiri) dan melatih diri dengan jalur riyadah, serta mengembara menuju reruntuhan kota tua dan di padang sahara, dan beliau berguru kepada Abu al-hayr Hammād ibn Muslim al-Dabbās tentang ilmu spiritual tasawuf. Al-Dabbas adalah tokoh sufi yang dikenal dari kesempurnaan spiritualnya.[13]

Dalam bidang ilmu tarīqah al-Jilānī tidak hanya belajar dengan Ad Dabbas, tetapi juga berguru kepada Abi Sa'id al-Mubārak bin Ali al-Mukharramī (w.513 H). Al-Jīlānī belajar kepada Abi Sa'id hingga sang guru wafat. Selama di Baghdad al-Jīlāni banyak belajar di madrasah yang didirikan oleh al-Mukharrami. Al -Jīlānī belajar di madrasah tersebut sejak tahun 521, madrasah tersebut di bangun di Bab al-Azaj. Ketika sang guru sudah masuk usia uzur, Al-Jīlānī membantu sang guru mengajar di sekolah itu hingga al-Mukharrami wafat. ketika gurunya wafat tidak ada murid lain yang dinilai lebih menonjol dari dari pada al-Jīlāni, hingga akhirnya dipasrahi tanggung jawab untuk melanjutkan madrasah ini.[14]

Muhamamd Fādil Jaylani menceritakan bahwa Abdul Qādir al Jīlānī menerima *khirqah* kemursyidan dari al-Mukharrami, yang mana dengan ini al-Jīlānī sudah mendapat legalitas dari gurunya untuk mengajarkan amalan tarikat, dan ijazah, yang sanadnya bersambung kepada amalan spiritual

13 Al Dhahabi, Siyar al A'lam al Nubalā', (Beirut: Muassasah al Risālah, 1996), Vol: 20, 443-444

14 Muchlas Al Farabi, Kitab Nasihat Syekh Abdul Qadir al Jailani, , 47

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Rasulullah saw.[15] Pada fase ini al-Jīlānī memulai tahapan baru dalam aktiftas kehidupan sehari-harinya. Setiap harinya al-Jīlāni sibuk dengan mengajar, mendidik dan memperbaiki kehidupan sosial masyarakat dan menguatkan ajaran keagamaan umat islam.[16]

Ketika Abdul Qādir al-Jīlāni dilahirkan kondisi kota Baghdad yang menjadi pusat peradaban umat islam dalam kondisi carut marut dan kacau balau. Dinasti Abbasiyah pada saat itu berada di titik nadir dan secara perlahan kekuasaan politik keagamaan berpindah ke Dinasti Saljuk. Dan keeadaan semakin parah dengan terjadinya perpecahan dan konfilik internal dalam pada Dinasti Saljuk dalam merebutkan keuasaan. Konfilk itu secara tidak langsung juga berpengaruh terhadap perilaku orang istana terhadap rakyat, dan rakyat menjadi korban atas konflik itu, bahkan tidak jarang pula ditemukan adanya politisasi agama demi memenuhi ambisi pribadi dari orang dalam dan mereka juga membebani rakyat dengan tanggungan pajak yang sangat mahal, sementara pelayanan orang dalam terhadap kebutuhan sangatlah minim. [17]

Pada ranah kehidupan sosial keagamaan banyak terjadi perseteruan dan konflik yang luar biasa antara aliran dan mazhab fiqh. Misalnya ulama mazhab Hanafi berseteru dengan ulama mazhab Hanbali hanya karena perbedaan penafsiran ayat al-Qur'an atau Karena suatu hukum halal atau haramnya meminum *nabidh.* Begitu juga konflik antara ulama mazhab Hanafi

15 Abd Qādir al Jīlānī, Kitab al Mukhtaṣar fi 'Ulūm al Dīn ed. Muhammad Fāḍil Jīlānī (Istanbul: Markaz al Jīlānī li al-Buhuth al 'Ilmiyyah, 2010), 29-30
16 Abd al Razzaq al Kaylani, al Shaykh 'Abd Qādir al Jīlānī al Imām al Zāhid al Qudwah, 118-119
17 Sa'id bin Musfir al Qaḥṭāni, Al Shaykh Abd Qādir al Jīlānī Wa Arāuhū al I'itiqadiyyah wa Ṣufiyyah, (Riyad: Maktabah al Malk Fahd, 1997) 31-32

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dengan ulama mazhab Shafi'i tentang membaca *basmalah* pada solat *jahriyyah*. Konflik-konfik itu rata-rata disebabkan oleh permaslahan yang sepele, namun dampaknya luar biasa hingga menjadikan perpecahan antar umat islam, terutama di masyarakat awam. Para ulama'nya sibuk dengan perdebatan masalah furu'iyyah, sementara substandi shari'at tidak tersentuh, akhirnya agama hanya sebatas formalitas, namun tidak memiliki esensi yang jelas. Dampaknya adalah para ulama semakin hilang wibawanya di mata masyarakat, hingga masyarakat tidak begitu mempan dengan ceramah-ceramah yang ia dengar dari para ulama, dengan bukti para masyarakat tetap saja berbuat yang tercela meskipun sering mendengar nasehat dan petuah dari para ulama.[18]

Pada saat itu situasi politik islam di kota Baghdad mengalami kegoncangan yang luar biasa, serta kehidupan masyarakat Baghdad yang cenderung lebih memikirkan kenikmatan duniawi serta lemahnya aspek-aspek moralitas merupakan musibah yang hampir dialami oleh semua kelompok elemen masyarakat. Permusuhan antar kelompok dan paham agama sudah meruncing Karena para pemimpin hanya sibuk mengurusi permusuhan dan adu argumentasi, hingga masyarakat terlantar, akhlak masyarakat keropos dan kehidupan beragama tanpa bimbingan yang memadai karena para ulama'nya sibuk dengan adu argumentasi, terutama dalam soal akidah dan ilmu kalam.[19]

---

18 Abd al Razzaq al Kaylani, al Shaykh 'Abd Qādir al Jīlānī al Imām al Zāhid al Qudwah, 118-102

19 Muchlas Al Farabi, Kitab Nasihat Syekh Abdul Qadir al Jailani, , 34

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Hal inilah yang membuat al-Jīlāni merasakan kekecewaan dan merasakan kebingungan yang mendalam hingga ia sempat merasakan dilema antara bertahan hidup di Baghdad atau pindah ke daerah yang lain. Al-Jīlāni ingin meninggalkan Baghdad dengan tujuan menyelamatkan agamanya dan menjauhkan dirinya dari penyakit masyarakat, supaya ia tidak terjerumus dalam kehidupan duniawi terlalu mendalam, hinga akhirnya ia berangkat meninggalkan Baghdad. namun di tengah perjalanan tiba-tiba ada kekuaatan gaib yang mengajak ia harus kembali tinggal di Baghdad dengan tujuan ingin memperbaiki kondisi masyarakat dan membimbing mereka hingga menjadi masyarakat yang bersih dan saleh. Kondisi masyarakat secara umum tersebut tentu sangat membebani hati al-Jīlāni, hingga akhirnya ia semakin mantap untuk kembali ke Baghdad guna menekankan pentingnya amar ma'ruf nahi munkar secara khusus yang ditekankan pada perbaikan moral dan akhlak masyarakat serta dengan melalui penekanan keilmuan sufistik dan spiritual.[20]

Mengenai karya-karya tulisnya, Sa'id bin Musfir mengatakan bahwa al-Jīlānī tidak begitu aktif dalam menuangkan keilmuannya dengan cara menulis. Ada beberapa alasan kenapa al-Jīlāni hanya mempunyai tulisan yang sedikit, tidak seperti ulama-ulama semisal al-Ghazali, diantaranya adalah kesibukan al-Jīlāni dalam dunia dakwah, ibadah, dan mendekat kepada Allah sudah menyita banyak waktunya. Kemudian menurut al-Jīlānī warisan keilmuan tidak hanya bisa direalisasikan dengan cara menulis saja tetapi juga bisa dengan cara membangun madrasah yang manfaatnya bisa terus menerus

20 Abd al Razzaq al Kaylani, al Shaykh 'Abd Qādir al Jīlānī al Imām al Zāhid al Qudwah, 113

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dirasakan oleh generasi setelahnya, terbukti al-Jīlāni membangun madrasah yang sangat besar di kota Baghdad yang mana madrasah tersebut telah mampu mengajarkan kajian islam dalam beberapa bidang ilmu dan mampu mewariskan beberapa naskah keilmuan-keilmuan yang langka saat ini. [21]

Namun dengan kesibukan yang padat al-Jīlānī tetap menyempatkan waktunya untuk menulis kitab. Tulisan al-Jīlānī mencakup beberapa bidang ilmu yang secara runtutannya penulisan al-Jīlānī terhadap karyanya ada dua macam. [22]

Pertama, kitab yang ditulis sendiri oleh al-Jīlānī karena ada permintaan dari para murid dan orang terdekatnya, seperti yang diceritakan oleh al-Jīlānī dalam pendahuluan kitabnya "al-Ghunyah".

Kedua, kitab-kitab yang tidak ditulis sendiri oleh al-Jīlāni, namun disusun oleh para murid-muridnya yang bersumber dari kata-kata mutiara dan nasehat-nasehat yang didengar oleh para muridnya saat al-Jīlāni mengajar, lalu tulisan itu dirangkum jadi satu dan diatas namakan kepada al-Jīlāni, seperti kitab *al-Aurād al Qādiriyyah, al-Safīnah al-Qādiriyyah, al-Fuyudāt al-Rabbāniyyah.*

Berbeda dengan Sa'id bin Musfir, Abd Razzaq al-Kaylāni justru menuturkan bahwa al-Jīlāni mempunyai kitab-kitab dan karya tulis dengan bahasa arab dan non arab yang banyak sekitar 21 karya tulis, namun sayangnya tidak semua tulisan itu sampai kepada tangan kita karena banyak

21 Sa'id bin Musfir al Qaḥṭāni, Al Shaykh Abd Qādir al Jīlānī Wa Arāuhū al I'itiqadiyyah wa Ṣufiyyah, 51-52
22 Ibid, 54-61.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tulisan-tulisan itu yang hilang sebab ulah tangan tentara Tartar yang menghancurkan kota Baghdad tepatnya pada tahun 656 H, atau sekitar seratus tahun setelah wafanya al-Jīlānī. Hancurnya kota Baghdad juga meluluh lantahkan perpustakaan al-Qādiriyyah, yang mana di dalamnya terdapat banyak sekali tulisan al-Jīlāni. Tulisan al-Jīlānī yang salinan naskahnya terdapat di luar kota Baghdad bisa terselamatkan hingga bisa dibaca sampai sekarang, sedangkan naskah yang hanya berada di Baghdad sudah dipastikan hilang dan tidak akan kembali lagi. Diantara tulisan al-Jīlānī yang populer adalah *al-Ghunyah, Fathu al-Rabbāni, Futuh al-Gayb, al-Fuyuḍat al-Rabbāniyyah, al-Mukhtasar fi 'Ulūm al Dīn* dan *Hizib Bashāir al Khairāt.*[23]

Mengenai kitab tafsir al-Jīlāni tidak banyak penulis sejarah al-Jīlāni yang mencatumkan bahwa tafsir al-Jīlānī merupakan salah satu karya tulis Abdul Qadir al-Jīlānī , bahkan Husayn Al-Dhahabi dalam *al-Tafsīr Wa al-Mufassirūn* tidak menyingung sama sekali terhadap *tafsir al-Jīlānī* merupakan salah satu kitab tafsir sufi atau tafsir ishari. Pada akhir *muqaddimah al Mukhtasar fī 'Ulūm al-Dīn* , selaku editor dan keturunan dari Abdul Qadir al-Jīlānī mengatakan: "dalam penelitian yang tiada henti kami lakukan selama bertahun tahun, kami mendapati banyak beberapa karya al-Jīlānī, bahkan sebagian tulisan itu penulisnya diatas namakan orang lain. Selama ini kami masih berusaha memproses penelitan itu guna mendapatkan kesimpulan yang sebenarnya, dan kelak kami akan menjelaskan semua itu, dengan tujuan untuk

23 Abd al Razzaq al Kaylani, al Shaykh 'Abd Qādir al Jīlānī al Imām al Zāhid al Qudwah, 319-320

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menyebarkan kitab-kitab al-Jīlānī supaya bisa bermanfaat kepada umat Islam dengan mengupayakannya atas izin Allah. [24]

Abd Razzāq Al-Kaylani dalam bukunya *al-Shaykh 'Abd Qādir al Jīlānī al Imām al Zāhid al Qudwah* mengatakan bahwa al Jīlānī mempunyai kitab tafsir yang bernama *Misk al-Khitām fi Tafsir al-Qur'an al Karim.* Naskah ini terdiri dari dua juz yang tersimpan di perpustakaan shaykh Rashid Karamy, di Negara Syam, disana tertulis tahun penulisannya 622 H. kemudian ditemukan juga naskah yang tidak sempurna di daerah India.[25] Melihat dari sejarah kehidupan al-Jīlānī selama di Baghdad mulai 488 H hingga al-Jīlānī melihat sosio kultural masyarakat kota Baghdad bisa disimpulkan bahwa tulisan-tulisan al-Jīlānī merupakan respon positif atap keprihatinan al-Jīlānī terhadap kondisi masyarakat Baghdad pada saat itu. Dengan memahami latar belakang tersebut dari lahirnya karya-karya al-Jīlānī bisa dipastikan tafsir al-Jīlānī merupakan karya al-Jīlānī dan ditulis dengan tujuan kritik sosial yang bertujuan untuk meningkatkan moral spiritual.[26]

2. Telaah otentisitas Tafsir Al-Jīlānī

Para peneliti kajian sufi terutama pengkaji pemikiran Abdul Qadir Al-Jīlānī jarang sekali mereka yang membicarakan secara umum karya-karya Al-Jīlānī, apalagi menyinggung tentang tafsir al-Jīlānī sebagai tafsir sufi peninggalan al-Jīlānī. Realita ini sangat wajar, mengingat alasan yang telah

24 Abd Qādir al Jīlānī, Kitab al Mukhtaṣar fi 'Ulūm al Dīn ed. Muhammad Fāḍil Jīlānī , 34
25 Abd al Razzaq al Kaylani, al Shaykh 'Abd Qādir al Jīlānī al Imām al Zāhid al Qudwah, 317-320
26 Ibid., 320.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dibahas di atas bahwa dengan adanya serangan tentara Tartar banyak karya-karya al-Jīlānī yang hilang sehingga sulit untuk dijangkau oleh para sarjana untuk mentelaah lebih dalam pemikiran dan kehidupan sufinya. Akibatnya karya-karya al-Jīlānī secara menyeluruh tidak mungkin untuk diteliti, apalagi menurut al-Kaylani, bahwa tulisan al-Jīlānī yang naskahnya hanya berada di kota Baghdad tidak mungkin bisa ditemukan lagi. [27]

Ibn Hajar al-'Asqalani (w. 852) menulis kitab yang bernama *Ghibṭat al-Nāẓir Fi Tarjamat al-Saykh 'Abd al-Qādir* yang mana kitab ini khusus menceritakan sejarah al-Jīlānī berdasarkan riwayat dan pendapat para ulama sebelumnya. Dalam tulisan ini Ibn Hajar secara luas menceritakan berbagai sisi kehidupan dan kepribadian al-Jīlānī sejak beliau dilahirkan sampai wafatnya, termasuk juga menjelaskan tentang kapasitas keilmuan al-Jīlānī yang mendalam dalam bidang tafsir, hadis, fiqh dan keramat-keramat yang dimiliki al-Jīlānī. Namun sayangnya Ibn Hajar tidak membahas sedikitpun tentang karya-karya al-Jīlānī.[28]

Dalam ensiklopedi islam *Siar al-'A'lam* al-Dhahabi menulis tentang pribadi al-Jīlānī, namun tidak sedikitpun menyinggung tentang tulisan-tulisan al-Jīlānī. Al-Dhahabi lebih menyinggung soal sisi kehidupan al-Jīlānī mulai lahir sampai wafatnya serta menulis riwayat-riwayat dari para murid al-Jīlānī. Yang menggambarkan sisi kepribadian al-Jīlānī sebagi ulama yang disiplin dalam kezuhudan, banyak karomahnya dan menjadi pemimpin para wali.

27 Ibid.
28 Ibn Hajar al 'Asqalānī, *Ghibṭat al-Nāẓir Fi-Tarjamat al-Saykh 'Abd al-Qādir* (Dār al Kutub al 'Ilmiyyah, 2002) 19-46

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dalam ensiklopedi ini al-Dhahabi tidak jauh beda dengan al-'Asqalāni ketika menceritakan al-Jīlānī.[29]

Sa'id ibn Musfir al-Qahṭani dalam disertasinya yang berjudul *Al-Shaykh Abd Qādir al-Jīlānī Wa Arāuhū al-I'itiqadiyyah wa Ṣūfiyyah* mengupas beberapa pemikiran al Jīlānī dalam berbagai bidang, terutama tentang akidah, ketauhidan baik tauhid ulūhiyyah maupun nubuwwah. Dalam bidang tasawwuf al-Jīlānī membicarakan banyak sekali tentang etika seorang sufi, ahwal, maqāmāt, dan juga membicarakan tentang karomah. Namun ketika berbicara tentang karya-karya al-Jīlānī al-Qahṭani tidak banyak mengupasnya, justru ia mengatakan bahwa al-Jīlānī memang sengaja tidak menulis karya yang banyak karena menurut al-Jīlānī sudah banyak tulisan-tulisan ulama terdahulu yang hal itu dirasa sudah cukup untuk menambah literatur keislaman. Dalam disertasinya ini al-Qahṭani hanya menyebut tiga kitab yang ditulis sendiri oleh al-Jīlānī yaitu *al-Ghunyah li Ṭalibi al-Haq, Futūh al-Ghaib,* dan *al-Fathu al-Rabbani wa Al-Faidh al-Rahmāni.*[30]

Dalam salah satu artikel "Tarekat Qādiriyyah" tulisan Khaliq Ahmad Nizami yang dimuat dalam ensklopedi Spiritualistas Islam, Khaliq menjelaskan sebuah proses terbentuknya lembaga tarekat Qādiriyyah yang dinisbatkan kepada Abdul Qādir al Jīlānī. Dalalm artikelnya ini ia menyorot al-Jīlānī sebagai ahli sufi paling berpengaruh bahkan sampai era sekarang, ajaran mistik dan sudut pandang metafisisnya dan juga *riyadoh* melalui

29 Al Dhahabi, Siar al A'lām al Nubalā, (Beirut: Muassasah al Risālah, 1985) Vol. 20, 349-351
30 Sa'id bin Musfir al Qaḥṭāni, Al Shaykh Abd Qādir al Jīlānī Wa Arāuhū al I'itiqadiyyah wa Ṣufiyyah, 51-52

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

amalan-amalan dan wirid yang selalu diamalkan dan diajarkan kepada murid-muridnya. Artikel ini sangat detail dan jeli, apalagi ketika mengupas tentang ajaran-ajaran al-Jīlānī yang dianggap sebagi respon sufistik atas kritik sosial yang terjadi masyarakat islam pada masanya, khususnya di kota Baghdad. Namun ketika berbicara tentang karya-karya al-Jīlānī Khaliq hanya menyebut tiga kitab al-Jīlānī yang paling tenar yaitu *al-Ghunyah li Ṭalibi al-Haq, Futūh al-Ghayb,* dan *al-Fathu al-Rabbani wa Al-Faidh al-Rahmāni.* Tidak ada satupun kitab tafsir yang disebut oleh Khaliq dalam artikelnya sebagai tafsir karya al Jīlānī.[31]

Dari penelusuran kepustakaan singkat terhadap karya al-Jīlānī diatas, dapat disimpulkan bahwa para akedimisi ketika membicarakan tentang al Jīlānī pada umumnya hanya fokus terhadap kajian spiritual dan mistiknya, yang kemudian membentuk sebuah tarekat yang populer hingga di dunia timur dan barat. Jika kita melihat kembali sejarah Baghdad sebetulnya banyak sekali karya-karya al-Jīlānī, yang sayangnya karena berbagai alasan karya itu tidak sampai di tangan kita, tapi setidaknya masih ada harapan ditemukannya manuskrip yang bisa terselamatkan dari serangan tentara Tartar dan manuskrip itu tersebar di beberaap perpustakaan di dunia. Munculnya lembaga riset yang diberi nama *Markaz al-Jīlānī li-al-Buḥuth al-'Ilmiyyah* yang berpusat di Istanbul Turki adalah satu satu lembaga yang memilik perhatian yang sangat luar biasa terhadap usaha untuk menemukan karya-karya al-Jīlānī serta

31 Khaliq Ahmad Nizami, "Tarekat Qādiriyyah" dalam ensklopedi Tematis Spiritualitas Islam, ed. Sayyed Hossein Nasr, (Bandung: Mizan 2003) 7-33

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mempublikasikan kembali kepada pembaca setelah melalui penelitan yang memakan waktu tidak sedikit.

Kitab tafsir al-Jīlānī karya Abdul Qadir al-Ji>la>ni> yang nama lengkapnya adalah "*Al-Fawatih al-Ilāhiyah wa al-Mafātih al-Ghaibiyyah al-Muwadḍiḥah Li al-Kalim al-Qur'āniyah wa al-Hikam al-Furqoniyah*" mulai diperkenalkan oleh Markaz al-Jīlānī pada tahun 2009. Lembaga ini menyatakan bahwa penerbitan tafsir al-Jīlānī ini merupakan penerbitan yang pertama dalam sejarah keilmuan islam. Editor atau pen-*taḥqiq* tafsir ini adalah Muhammad Fādil al-Jīlānī al-Hasani, yang mana beliau adalah keturunan ke 23 dari shaykh Abdul Qādir al-Jīlānī.[32]

Setelah tafsir ini diterbitkan oleh markaz al-Jailani tidak semua pakar akademik dan para sarjana mengakui bahwa ini tafsir karya al-Jīlānī, bahkan banyak diantara mereka yang mengatakan bahwa tafsir ini karya Nikmatullah al-Nakhjuwāni karena kitab dengan judul *Al Fawatih al ilāhiyah wa al Mafātih al Ghaibiyyah* sudah dikenali oleh banyak pembaca ahli sebagai kitab karya Nikmatullah, sebelum markaz Jailani mengumumkan nama asli kitab tafsir al-Jīlānī dengan judul tersebut. Informasi kabar ini sangat cepat menyebar melalui media online, atau internet, namun meskipun demikian sosok kitab ini belum banyak dikenali oleh para pembaca buku di Indonesia

32 Irwan Masduqi, "Hermeneutika Sufistik Tafsir al Jīlānī" 195

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

umumnya. Bahkan versi cetak kitab asli yang dinisbahkan kepada shaykh Nikmatullah juga sulit untuk didapatkan lagi.[33]

Salah satu diantara pakar penulis sejarah yang meragukan keaslian tafsir al-Jīlāni adalah Yūsuf Muhammad Ṭaha Zaydan. Dalam bukunya yang berjudul *Abd Qadir al-Jīlāni Bāz Allah al-Ashhab* , Zaydan berpendapat bahwa selama ini banyak sekali kitab-kitab yang bukan tulisan al-Jīlānī akan tetapi dinisbahkan kepada al-Jīlānī, salah satunya adalah *Tafsir Al Qur'ān* yang masih berupa manuskrip dua jilid. Zaydan tidak menuturkan secara jelas apa nama kitab tafsir tersebut. Namun ada beberapa sumber yang menyatakan bahwa mansukrip yang utuh yang tertanggal pada tahun 622 H tersimpan di perpustakaan Rāshid Karāmah, dan ada juga dua manuskrip yang tersimpan di salah satu perpustakaan di India. Menurut Zaydan tafsir tersebut dianggap palsu karena dalam karya-karya al-Jīlānī yang lain, al-Jīlānī tidak pernah mengisyarahkan bahwa ia memiliki karya tulis dalam bentuk tafsir al-Qur'an. Begitu juga para penulis sejarah al-Jīlānī terdahulu seperti al-'Asqalāni juga tidak pernah pernah mengatakan bahwa al-Jīlānī mempunyai karya tafsir.[34]

Khayru al-Dīn al-Zirikly dalam *al-A'lam*-ny juga sependapat dengan Taha Zaydan, bahwa selama ini kitab *Al-Fawatih al-Ilāhiyah wa al-Mafātih al - Ghaibiyyah* yang selama ini dianggap sebagai tafsir al-Jīlānī adalah kitab tafsir yang terdiri dari dua jilid karya Ni'matulllāh ibn Mahmud al-

33 M.G. Sungatno, Kitab Tafsir al Jailani, Menyelami Lautan Hikmah dan Makna dari Tafsir Sufi Syaikh Abdul Qadir Jailani (Yogyakarta: Araska, 2018) 4-5
34 Yūsuf Muhammad Ṭaha Zaydan, Abd Qadir al-Jīlāni Bāz Allah al-Ashhab (Beirut: Dār al Jail, 1991), 103

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Nakhjawānī (w.920 H/1514 M). Ia dikenal dengan sebutan al-shaykh ‘Ulwān, seorang ahli tasawuf dari daerah Aksehir masuk wilayah Qirman. Ia menulis *Al-Fawatih al-Ilāhiyah* tanpa merujuk beberapa kitab tafsir yang sudah ada sebelumnya, dan ia menambahai beberapa kajian hikmah yang sangat luar biasa dan tidak mudah dipahami oleh sebagian kalangan.[35]

Sa’īd Ramaḍan al-Būṭī menulis artikel singkat yang dimuat secara online, dengan judul *Katlah min al-Zandaqah Yulṣiquhā Majhūlun bi-Nasīr al-Qur’ān wa al-Sunnah al-Ālim al-Rabbāni al-Shaykh Abdul Qādir al-Jīlānī,* yang isinya bahwa kitab tafsir al-Jīlānī tidaklah cocok jika dinisbahkan kepada Abdul Qādir al-Jīlānī. Sebab konten yang terdapat dalam tafsir itu sangat kental dengan penafsiran Baṭiniyah, yang jelas-jelas bertentangan dengan akidah islam. Apalagi ketika tafsir itu menjelaskan tentang surga dan neraka, karena satu tempat tafsir itu terkesan menolak penafsiran lahir dari surga dan neraka. Hal itu tidak mungkin ditulis oleh Sulṭan al-Auliyā’ Abdul Qādir al-Jīlānī.[36]

Berdasarkan informasi yang terdapat dalam bagian pendahuluan kitab tafsir al-Jīlānī cetakan Markaz al-Jīlānī, tafsir al-Jīlānī ini mempunyai nama asli *Al-Fawatih al-Ilāhiyah wa al-Mafātih al-Ghaibiyyah* dan judul ini memang sama dengan judul kitab yang lebih dulu ternisbat kepada shaykh Ni’matullah ibn Mahmud al-Nakhjawānī (w.920 H/1514 M). Selain

35 Khayru al-Dīn al-Zirikli, al-A’lam: Qāmūs Tarājim li-Ashhar al-Rijāl wa al-Nisā’ min al-‘Arab wa al-Musta’ribīn wa al-Mustashriqīn (Beirut: Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn, 2002), vol.8, 39
36 https://www.naseemalsham.com/subjects/view/25397. Diakses pada Minggu, 19 Mei 2019, pukul. 12.04 Wib.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

perbedaan beberapa dokumentasi yang ada di dalam kitab itu, judul kedua buku yang tertulis di sampul luar kitab juga berbeda. Buku yang ternisbat kepada shaykh Ni'mat Allah tertulis *Al-Fawatih al-Ilāhiyah wa al-Mafātih al-Ghaibiyyah*, sedangkan yang ternisbat kepada al-Jīlāni sampul luarnya tertulis dengan judul *Tafsir al-Jīlānī.*

Jika kita telaah lebih dalam lagi, tentunya masih banyak perbedaan antar keduanya, khususnya kalimat-kalimat isi dari dalam dua kitab ini. Secara pribadi penulis tidak dapat memastikan tepat atau kurang tepatnya antara keduanya ketika penulis berada di simpang perbedaan. Secara umum memang hampir bisa dikatakan bahwa kedua kitab ini sama, sehingga sangat maklum jika kedua kitab ini dianggap sebagai satu penulis.

Kesimpulanya dari beberapa sudut pandang yang berbeda sangat wajar jika para sarjana dan peneliti di atas mengatakan bahwa tafsir al-Jīlānī merupakan kitab yang sebenarnya ditulis oleh Ni'mat Allah Al-Nakhjawani.

Namun tak sedikit pula para peneliti menyatakan bahwa tafsir al-Jīlānī merupakan asli tulisan shaykh Abdul Qādir al-Jīlānī dengan beberapa bukti yang kuat. Dalam bukunya yang berjudul *al Shaykh 'Abd Qādir al Jīlānī al Imām al Zāhid al Qudwah,* Abd al-Razzāq al-Kaylāni mengatakan bahwa al Ji>la>ni> mempunyai kitab tafsir yang bernama *Misk al Khitām,* yang berupa manuskrip dua jilid yang tersimpan di perpustakaan shaykh Rashid Karamy, di Negara Syam, disana tertulis tahun penulisannya 622 H. Kemudian ditemukan juga naskah yang tidak sempurna di daerah India. Meskipun nama

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

judul tafsir yang dikatakan oleh al-Kaylāni berdeda dengan nama asli tafsir al-Jīlānī, namun setidaknya ia mengakui bahwa Al-Jīlāni dalam sejarah keilmuannya pernah menulis kitab tafsir secara sempurna.[37]

Pengakuan berikutnya yang menyatakan bahwa kitab yang bernama *Al-Fawatih al-Ilāhiyah wa al-Mafātih al-Ghaibiyyah al-Muwadḍiḥah Li al-Kalim al-Qur'āniyah wa al-Hikam al-Furqoniyah"* adalah merupakan kitab tafsir tafsir al-Jīlānī berasal dari lembaga Riset *Markaz al-Jīlānī li al-Buhūth al-'Ilmiyyah* Istanbul Turki. Editor tafsir al-Jīlānī dan juga ketua dari lembaga riset ini Muhammad Fāḍil al-Jīlānī menemukan naskah tafsir ini pada tahun di perpustakaan Vatikan Roma Italia. Pencarian ini itu dimulai sekitar tahun 1977, ia memulai pencarian itu dari Madinah sampai pada tahun 2002. Ia mengunjungi lima puluh perpustakaan umum dan puluhan perpustakaan pribadi yang tersebar di dua puluh Negara, bahkan ada beberapa negara yang sempat ia kunjungi lebih dari dua puluh kali. Dari penelititan yang panjang ini akhirnya ia berhasil menemukan tujuh belas kitab karya al-Jīlāni, dan salah satunya adalah kitab *tafsir al-Jīlānī* yang menurut Fad}il kitab tafsir ini tidak ada yang menyamai dari tulisan siapapun. [38]

Ada cerita yang menarik saat kunjungan Fạdil ke perpustakaan Vatikan guna pencarian kitab-kitab al Jīlāni. Ia ditanya salah satu penjaga perpustakaan ini tentang apa tujuan ia masuk ke sini. Ia menjawab, "saya mau mencari dan meneliti kitab-kitab kakek saya yang bernama Abdul Qādir al-

37 Abd al Razzaq al-Kaylani, al Shaykh 'Abd Qādir al Jīlānī al Imām al Zāhid al Qudwah, 320
38 Muhammad Fādil al-Jīlani dalam Muqaddimah "Abd Qādir al Jīlānī, Tafsir al-Jīlānī ed. Muhammad Fāḍil Jīlānī (Istanbul: Markaz al Jīlānī li al-Buhuth al-'Ilmiyyah, 2009), 23-24

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Jīlānī", lalu penjaga itu dengan sangat santun mempersilahkan Faḍil untuk mencarinya. Penjaga itu sempat mengatakan *"Failasuf al-Islam Abdul Qadir al-Jīlāni".* Sesampainya Faḍil di dalam perpustakaan ia terkagum karena beberapa daftar isi dan beberapa kitab tertulis dalam bahasa Italia "*Failasuf al-Islam".* Yang artinya dalam bahasa arab adalah *"Shaykh al-Islām wa al-Muslimīn".* [39]

Dalam pencarian tafsir ini Fāḍil menemukan tiga naskah, yang mana setiap akhir dari naskah ini tertulis bahwa tafsir ini adalah karya Abdul Qādir al-Jīlānī. Namun hal ini belum menjadikan yakin lantas ia berani mempublikasikan secara umum, dan ia masih berusaha untuk memperkuat keaslian tafsir ini dengan mencari bukti-bukti yang lain. Diantara para ulama yang menyatakan keaslian tafsir ini adalah al Sayyid Abd al-Muṭallib al-Kaylāni, bersumber dari al-Hāj Nuri pengelola perpustakaan Qādirriyyah di kota Baghdad, dan juga dari keluarga Shaykh Abdul Qādir al-Jīlānī di Madrasah Watakiyyah dan pengelola wakaf Abdul Qādir al-Jīlānī di Baghdad, dan juga Shaykh Umar Rifa'i dari Sayid Yūsuf al-Kaylani dan ustadz Mustafa al-Jīlāni al-Halabi pemilik perpustakaan pribadi di kota Baghdad. Semua pihak ini menyatakan tentang keberadaan naskah tafsir dengan tulisan Abdul Qādir al-Jīlānī di perpustakaan al-Qadiriyyah Baghdad, namun naskah itu hilang semenjak beberapa abad yang lalu, kemudian ditemukan kembali di kawasan Shām, namun hilang lagi.

39 Ibid, 25

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pengakuan di atas juga dikuatkan oleh pernyataan dari al-Sayyid Nuri Muhammad Ṣabri seorang mufti sekaligus pengelola perpustakaan umum al-Qadiriyyah dalam kitabnya yang berjudul *Maktabat al-Madrasah al-Qādiriyyah al-'Āmmat fi Baghdād* pada halaman dua puluh tiga bahwa tafsir al-Qur'an merupakan asli tulisan pribadi Abdul Qādir al-Jīlānī.[40]

Usaha Faḍil al-Jīlāni dalam menemukan status keaslian tafsir al-Jīlānī melalui lembaga risetnya ternyata menemukan dukungan yang luar biasa dari salah satu sejarawan dan pakar al-Jīlāni dari Universitas Baghdad. Jamāl al-Dīn Fālih al-Kaylani dalam salah satu artikelnya dalam majalah di Baghdad pada tahun 2011 dan kemudian ringkasan dan intisari dari artikel tersebut dimuat situs online *Multaqa Ahli Tafsir* menyatakan bahwa setelah melalui pengamatan dan penelitian dengan membandingkan gaya bahasa dan isi dalam tafsir al Ji>la>ni, ternyata banyak kesamaan dan kemiripan dari segi bahasa dan kandunganya dengan kitab-kitab al-Jīlāni yang lain semisal *al-Ghunyah, al Futūh al Ghayb, dan Fatḥ al Rabbani*. Penulisan al-Jīlāni terhadap tafsir ini merupakan fakta yang sangat jelas dan mutawatir bagi orang mau mempelajari karya-karya peninggalan Abdul Qādir al-Jīlānī. Para pakar tarekat Qadiriyyah juga mengisyaratkan tentang keberadaan tafsi al-Jīlānī ini. Salah satunya yang diceritakan oleh al-Kaylani bahwa Shaykh 'Abd Karīm al Bayyarah sorang mufti dari Iraq dalam kitabnya *Isnād al-A'lam Ila Ḥadrat Sayyid al-Anām* menyatakan bahwa al-Jīlānī mempunyai beberap karya yang luar biasa, dan salah satunya tafsiral-Qur'an sebanyak enam jilid, dan manuskripnya terdapat

40 Ibid, 26.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

di salah satu perpustakaan Tripoli Libia, dan tafsir itu belum diterbitkan sampai sekarang karena beberapa kendala.[41]

Setelah kita bandingkan dan kita buktikan secara logika pendapat pertama yang mengatakan bahwa *Fawatih al-Ilāhiyah wa al-Mafātih al-Ghaibiyyah* adalah karya Al Nakhjawāni yang wafat pada tahun 910 H, sangatlah tidak bisa diterima secara logis, sebab dua naskah asli tafsir ini yang ditemukan di perpustakaan Tripoli dan India tertanggal pada tahun 622 H atas nama Abdul Qādir al-Jīlānī. Penisbatan kitab ini kepada al-Nakhjawani kemungkinan terjadi karena ia menulis kembali naskah kitab ini pada awal abad kesembilan Hijriyah dan sangat wajar bila ia menulis kembali karenai ia sebagai penganut tasawuf tarekat Qadiriyyah.

Bukti nyata yang kuat bisa kita lihat dari beberapa manuskrip yang terdapat dalam beberapa akhir volume dari manuskrip kitab tafsir al-Jīlānī yang dicetak dalam bentuk aslinya oleh percetakan markaz al-Jīlāni. Misalnya dalam akhir manuskrip volume ketiga disana terdapat penjelasan dalam tulisan arab kuno :

قد تم الجزء الثالث من تفسير سلطان العارفين سيدي عبد القادر الجيلاني قدس الله سره

Begitu pula tertulis dalam manuskrip volume pertama pada halaman pertama: [42]

41 Jamal al-Dīn Fālih al-Kaylāni, "al-Tafsīr al-Jīlani" Ru'yah fi Nisbat al-Tafsīr al-Jīlān," Multaqa Ahli Tafsīr, https://vb.tafsir.net/tafsir27386ŏ/.XOMKtdgxWt8. Diakses pada 21 Mei 2019, pukul 03.15 WIB.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

الجزء الأول من تفسير القرآن العظيم لمولانا ذي النور الرباني والهيكل الصمداني فذلكة طروس الدفتر النوراني إمام العارفين، تاج الدين، القطب الكامل السيد عبد القادر الجيلاني.

Namun meskipun banyak bukti dan kesaksisan terhadap keaslian kitab tafsir al-Jīlānī, penolakan terhadap otentisitas tafsir ini tetap terjadi, dan mungkin salah satu penyebabnya adalah tidak adanya kesaksian dari al-Jīlānī sendiri dalam karya-karyanya yang lain bahwa ia juga menulis sebuat kitab tafsir al-Qur'an secara utuh, ditambah lagi beberapa pengamat tentang al-Jīlānī lebih menitikberatkan kajiannya dalam kajian mistik dan tarekat Qadiriyyah, sangat sedikit sekali para penulis sejarah tentang al-Jīlānī yang membahas secara panjang dan lengkap tentang karya-karya al-Jīlānī dalam beberapa bidang ilmu, khususnya tafsir. Namun hanya dengan alasan di atas, rasanya tidak adil jika kita secara tergesa-gesa mengatakan bahwa *Fawatih al-Ilāhiyah wa al-Mafātih al-Ghaibiyyah* adalah karya al-Nakhjawani, kalau kita bandingkan dengan penelitian riset yang dilakukan Fādil al-Jīlānī selama hampir tiga puluh tahun guna untuk mencari kebenearan atas siapa sebetulnya penulis tafsir al-Jīlānī.

42 Muhammad Fādil al-Jīlani dalam Muqaddimah "Abd Qādir al Jīlānī, Tafsir al-Jīlānī ed. Muhammad Fāḍil Jīlānī (Istanbul: Markaz al Jīlānī li al-Buhuth al-'Ilmiyyah, 2009), 6-14

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB IV

KONSEP ‘UBUDIYAH DALAM TAFSIR SUFISTIK ABDUL QADIR AL-JILANI.

Bab IV ini membahas tentang konsep ‘ubūdiyyah secara umum yang bersumber dari penafsiran ayat-ayat ‘ubūdiyyah dalam beberapa kitab tafsir ishāri, karena penafsiran tersebut merupakan bentuk representasi kelompok sufi ‘*amali* hingga penafsiran itu melahirkan sebuah istilah yang dikenal dengan tafsir sufi *Ishāri/faydi.*

Selanjutnya, setelah dikaji secara umum konsep ‘ubūdiyyah dalam beberapa tafsir sufi, kajian berikutnya adalah konsep ‘ubūdiyyah menurut Abdul Qādir al-Jilānī melalui beberapa penafsirannya yang terdapat dalam tafsir al-Jīlānī. Kemudian konsep dan penafsiran tersebut dibuktikan validitasnya melalui teori al-Zarqāni dalam menilai tafsir sufistik, dengan lima kriteria, yaitu: 1) tidak bertentangan antara penafsiran zahir ayat dengan batin; 2) tidak dihendaki makna batin ayat saja dengan mengesampingkan makna zahir; 3) tidak menggunakan penakwilan yang lemah secara bahasa; 4) tidak kontradiksi antara penafsiran ishari itu dengan dalil shar’i maupun ‘akli; 5) didukung oleh argumentasi dalil ‘aqli.[1]

Dengan memenuhi lima kriteria di atas, maka akan terlihat seberapa validitas penafsiran Al-Jīlānī terhadap ayat-ayat ‘ubudiyah dan konsep-nya dalam tafsir Al-Jīlānī.

[1] Muhammad ‘Abd al-Azhīm al-Zarqānī, *Manâhil al-‘Irfân fi ‘Ulûm al-Qur’ān*, 310

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

a. Konsep 'ubudiyyah dalam tafsir sufi secara umum

'Ubūdiyyah dan *ibādāh* sering kali diartikan sebagai bentuk atas pelaksanaan perintah-perintah Allah, menjauhi larang-larang-Nya, merasa hina dan tunduk di hadapan Allah. Menurut al-Rāghib al-Isfahāni di dalam *Mufradāt al-Qur'an* mengatakan bahwa makna *al-'ubūdiyyah* adalah *izhār al-tadzallul* atau menampakkan kehinaan, sedangkan *'ibādah* yang sesungguhnya merupakan manifestasi dari 'ubudiyyah itu sendiri.[2] Meskipun keduanya memiliki pengertian yang sama oleh sebagian orang, namun banyak juga para ahli terutama dari kalangan ulama tasawuf menyatakan bahwa kedua kata ini berbeda artinya sebagaimana keduanya berbeda dalam bentuknya.

Al-Fairuzābadi, di dalam *Qāmus al-Muhiṭ* mengatakan, kata *'abd, 'abudah,* dan *'ubudiyyah* memiliki satu makna, yaitu ketaatan.[3]

Sebagian ulama tasawuf berpendapat bahwa *'ubu>diyyah* dan *iba>da>h* sebetulnya satu rumpun, yang artinya adalah perbuatan ibadah seorang hamba kepada Allah, dengan cara melakukan semua perintahnya dan menjauhi larangannya, namun ketika dilakukan oleh kalangan awam disebut dengan 'ibādah, dan ketika dilaksanakan oleh kalangan orang yang khās disebut dengan *'ubūdiyyah*. Jadi bisa dikatakan bahwa *'ubūdiyyah* lebih tinggi tingkatannya dari pada *ibādāh.* [4]

Dalam hal ini penulis tidak akan membahas panjang lebar tentang perbedaan antara keduanya, karena ubudiyyah yang dimaksud dalam tulisan ini adalah

---

[2] Al-Rāghib al Isfahani, *Mufradat al-Qur'an,* 542
[3] Al-Fairuzabadi, *al Qamus al Muhith* (Beirut: Muassasah al Risālah, 2005) 296
[4] Al-Qusyairi, *Risālah Qushairiyyah,* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2013) 232

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

'ubudiyyah yang satu arti dengan ibadah yaitu bentuk pengamalan seorang hamba terhadap perintah-perintah Allah yang harus dilakukanya setiap hari, baik ibadah yang wajib maupun sunnah, seperti ibadah salat, puasa, zakat dan haji.

Dalam al-Qur'an banyak sekali ayat-ayat yang menjelaskan tentang *'ubudiyyah* baik secara umum yang artinya menyembah Allah, ataupun secara perinci meliputi ibadah-ibadah ṣalat, zakat, puasa, haji dan zikir. Penafsiran tentang ayat-ayat 'ubudiyyah sangat beraneka ragam dari beberapa kelompok ahli tafsir, baik dari penafsiran ṣufi, penafsiran fiqhi, dan penafsiran mutakallimin. Konsep 'ubudiyyah secara umum bisa dipahami dari beberapa penafsiran sufi, kemudian kita temukan titik temu dari beberapa penafsiran tersebut hingga penulis mampu membut satu kesimpulan yang bisa disepakati.

Salah satu firman Allah yang menjelaskan tentang 'ubudiyyah adalah ayat ke 21 dari Surat al-Baqarah:

يَاأَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

Hai manusia, sembahlah Tuhanmu yang telah menciptakanmu dan orang-orang yang sebelummu, agar kamu bertakwa (QS. Al-Baqarah, 2: 21)

Al-Qushairi dalam tafsirnya menjelaskan bahwa ayat ini secara umum artinya adalah perintah ibadah kepada Allah, menjalani semua perintahnya dengan mengerahkan segala kemampuan. Termasuk juga meng-esakan Allah dalam keyakinan kita serta memurnikan tujuan kita kepada Allah saat kita menyembahnya melalui ibadah salat, puasa dan ibadah yang lain, sekaligus menerima dan tunduk terhadap hukum-hukum Allah yang telah diwajibkan kepada manusia. Salah satu hak kewajiban manusia atas 'ubudiyah-nya juga

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

diartikan oleh al-Qusyairi dengan melaksanakan ibadah secara sempurna dalam penafsiranya terhadap surat al Baqarah ayat 200.[5] Jadi bisa dikatakan bahwa al-Qusyairi setuju dengan istilah bahwa *ibādah* secara sempurna merupakan manifestasi dari 'ubudiyyah itu sendiri.

Al-Jilānī dalam tafsirnya mengatakan bahwa perintah menyembah dalam ayat ini artinya kita disuruh untuk merendah, merasa hina dan tunduk terhadap perintah-perintah Allah.[6] Penafsiran ini selaras dengan pendapat seorang ahli sufi imam Al-Qushairi dalam Risalah Qushaririyyah bahwa 'Ubudiyah adalah melakukan segala ketaatan namun dengan mengakui bahwa kita seorang hamba adalah makhluq yang hina di hadapan Allah.[7]

Penafsiran dari beberapa kitab tafsir sufi terhadap surat al-Baqarah ayat 21 tidak jauh beda dengan tafsir *bi al-riwāyat* yang terdapat dalam tafsir al-Tabari. Ibnu Jarīr al-Ṭabarī meriwayatkan dari Ibnu Abbas bahwa arti dari *u'budū* adalah sembahlah tuhanmu dengan cara beribadah secara ikhlas serta taat melaksanakan perintah-perintahnya dan menjauhi larangannnya, karena salah satu fungsi dari menyembah Allah adalah menjadikan seorang hamba menjadi orang yang bertaqwa.[8]

Penafsiran tafsir sufi secara umum terhadap surat al-Baqarah ayat 21 tidakklah bertentangan dari makna tekstual ayat apabila ditinjau dari penafsiran lughawi-

---

[5]Teks asli:

قوله جلّ ذكره : { فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَّنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا } . { قَضَيْتُمْ مَّنَاسِكَكُمٍ } إشارة إلى القيام بحق العبودية .

Lihat, al qushairi, *Tafsir al Qushairi, Vol. 1, 191*

[6] Abd Qādir al Jīlānī, *Tafsīr al Jilany,* vol. 1,19-54

[7] Al-Qusyairi, *Risālah Qushairiyyah,* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2013) 232

[8] Al-Tabari, *Jami' al Bayan fi Ta'wil al Qur'an* (Beirut: Dār al fikr, 2001) Vol: 1, 363

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

nya, karena bentuk penyembahan kepada Allah diimplemantasikan dengan ibadah secara lahiriyah, sekaligus dengan kekuatan hati melalui rasa tunduk dan ikhlas kepada-Nya. Sangat terlihat sekali bahwa penafsiran para mufassir sufi terhadap ayat-ayat ‘ubudiyyah pertama-tama mendahulukan sudut kebahasaan terlebih dahulu, sebelum beranjak ke pemaknaan sufistiknya. Jika hal ini kita cocokkan dengan validitas penafsiran sufi menurut al-Zarqani, maka penafsiran di atas tidak ada kontardiksi sedikitpun, dan justru menambah nilai positif dalam penafsiran sufistiknya.

b. Penafsian al-Jīlānī tentang ayat *‘ubudiyyah*

1. Sholat: Ibadah Penyangga Agama

Ibadah sholat merupakan media bermeditasi kepada Tuhan, inti dari berbagai macam ibadah, dan cahaya dari ketaatan. Seseorang belum bisa dikatakan taat sepenuhnya jika masih belum bisa menjaganya. Ia menjadi salah satu bagian terbesar dalam agama Islam, juga menjadi salah satu rukun paling urgen setelah syahadat. Sholat pertama kali diwajibkan di tanah Makkah pada awal masa keislaman, namun perintah itu masih belum mencakup keseluruhan sholat yang ada sekarang. Perintah itu kemudian disempurnakan tatkala Rasulullah tengah melaksanakan Isrā’ Mi’rāj.[9] Seperti keterangan dalam hadist riwayat Bukhari-Muslim, “Allah mewajibkan atas umatku untuk melaksanakan sholat sebanyak

[9] Jama’ah. *Mausu’ah Fiqh Al-Kuwaitiyah.* (Kuwait: Wizaratul Awqaf Was-Syu’un, 2012), Vol 17, 50

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

lima puluh raka'at dalam sehari. Lantas aku tak henti-hentinya meminta keringanan kepada-Nya, hingga Dia mewajibkan kepadaku sebanyak lima kali.[10]

Sholat diwajibkan kepada setiap orang islam, baligh, dan berakal, berdasarkan dalil yang tidak terbantahkan lagi di dalam agama *(ma'lūmun min al-dīn bi al-ḍarūrati)*. Secara etimologi, sholat bermakna do'a. Karena komponen paling besar dalam salat adalah berdo'a kepada Allah[11]. Sedangkan menurut istilah fiqhi, ṣalāt bermakna ucapan dan perbuatan yang diawali dengan takbir dan diakhiri dengan salam, dengan tata cara tertentu.[12]

Pelaksanaan salat dengan memenuhi syarat, rukun dan cara-cara tertentu merupakan obyek kajian fiqh dalam mengesahkan suatu ibadah dan supaya pelaksanaan salat itu sesuai dengan cara yang diajarkan oleh Nabi, yang disabdakan dalam hadisnya *"Solatlah kalian semua, seperti kalian semua melihat cara solat yang saya ajarkan"*. Jadi peranan fiqh sebatas menghukumi sah dan tidak nya solat dengan melihat dari cara yang diajarkan nabi. Namun kenyataannya cara salat yang diajarkan nabi tidak hanya sebatas cara lahiriyyah saja akan tetapi juga menjangkau aspek khusu' dan ikhlas dalam menjalani salat, meskipun secara kajian ilmu fiqh khusu' dan ikhlas tidak menjadi syarat sahnya salat. [13]

Menurut Imam Ghazali, dalam pelaksanaan ṣalāt setidaknya ada tiga hal penting yang perlu diperhatikan dengan sungguh-sungguh. Pertama, sucinya pelaku dari hadaṭ dan najis, dimulai dari melakukan wuḍu beserta

---

[10] Al-Imām al-Bukharī, *Ṣahīh al-Bukhāri,* Kitab al-Ṣalāt, No. 342,
[11] Ibnu Manẓūr, *Lisān al-'Arab.* (Beirut: Dār al-Sādir, 2008), Vol 8, 275 - 276
[12] Ibnu Rif'ah. *Kifāyatun Nabīh* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2009), Vol 2, 293.
[13] Asep Salahudin, *Salat bukan sekedar ritual* (Bandung: Rosdakarya, 2006,) 1-2

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menyempurnakan seluruh rukun, sunnah, dan doa-doa yang terlaku, dan sucinya badan, pakaian, tempat ṣalāt, juga sucinya air untuk berwudhu'. Kedua, menjaga seluruh rangkaian ibadah ṣalat, baik berupa gerakan lahir, sunnah, dzikir, tasbih, dan do'a-do'a yang terangkum di dalamnya, karena dibalik setiap gerakan dan ucapan yang terkandung di dalamnya pasti terdapat rahasia Allah. Ketiga, menjaga ruh dari sholat itu sendiri, yakni khusu' dan ikhlas, beserta hadirnya hati pada setiap bacaan salat yang diucapkan.[14]

Imam al-Ghazāli, dalam menjabarkan betapa pentingnya khusyu' dalam ṣalāt dengan mengutip firman Allah dalam al-Qur'an,

يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ.

> "Wahai orang-orang yang beriman. Janganlah kamu ṣalāt, sedang kamu dalam keadaan mabuk, sehingga kamu mengerti apa yang kamu ucapkan..." (Q.S. al-Nisa', [4].43)[15]

Al-Ghazāli menafsiri kata *sukārā* bukan sebagaimana mabuk sebab khamr, melainkan mabuk karena terlalu banyak angan-angan sehingga mengakibatkan lalai dari gerakan ṣalāt itu sendiri dan mabuk karena kecintaan terhadap harta duniawi. Penafsiran ini diperkuat dengan potongan ayat selanjutnya yang bermakna "Sehingga kalian mengetahui apa yang kalian ucapkan." Kata al-Ghazali. Ingatlah ! Betapa banyak orang sholat yang tidak meminum khamr namun dia lalai dari apa yang diucapkan di dalam sholatnya. Dan barang siapa yang tidak khusyuk dalam ṣalātnya -sedangkan tujuan utama

[14] Imam al-Ghazali. *Al-Arba'in Fi Ushulid-Diin.* (Damaskus: Darul Qolam, 2003), 45
[15] Departemen Agama RI, *Al Qur'ān dan terjemahnya*, (Kudus: Mubarokatan Thoyyibah, 2014), 84

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

salat adalah agar seseorang mengingat-Nya-, lantas bagaimana dia bisa dikatakan telah mendirikan ṣalāt ? [16]

Masih tentang pandangan al-Ghazali, Ibadah sholat ibarat hadiah berupa budak yang diberikan oleh seorang rakyat jelata kehadirat sang raja. Hilangnya niat dan khusu' dari sholat ibarat hilangnya ruh dari seorang hamba. Maka, seseorang yang menghadiahkan tubuh bangkai kepada raja, sama saja dengan menghinanya dan layak untuk ditebas menggunakan pedang. Hilangnya ruku' dan sujud ibarat hilangnya sepasang anggota badan. Hilangnya dzikir ṣalāt ibarat hilangnya sepasang mata, telinga, dan hidung dari budak yang dihadiahkan. Begitu pula, hilangnya khusyuk dan lalainya orang yang ṣalāt akan makna dzikir dan ayat-ayat al-Qur'an ibarat hilangnya pendengaran dan penglihatan beserta tetapnya kedua mata dan telinga. Dan sudah tidak diragukan lagi, bagaimana mungkin hadiah itu akan diterima di hadirat sang raja.[17] Maka, jika raja yang ada di dunia saja tidak mungkin menerima hadiah sedemikian rupa, bagaimana dengan Raja dari para Raja akan menerima ṣalātnya seseorang yang tidak khusyuk ?

Lebih lanjut, beliau menjelaskan praktek empiris dari khusyuk. Janganlah kamu sujud dan ruku' kecuali hatimu telah benar-benar khusyuk dan tunduk sebagaimana gerakan lahirmu, karena intisari dari ruku' dan sujud adalah tunduknya hati, bukan sekedar tunduknya anggota badan. Dan jangan pula kamu mengucapkan lafadz *takbir* jika dalam hatimu masih ada yang lebih kamu agungkan selain Allah. Jangan pula kamu ucapkan do'a *inni wajjahtu* kecuali

[16] Imam al-Ghazāli, *Ihya' Ulūm al-dīn.* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2015), Vol. 1, 213.
[17] Imam al-Ghazali. *Al-Arba'īn Fi Uṣūl al-Dīn.* (Damaskus: Dār al-Qolam, 2003), 46

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kamu benar-benar telah menghadapkan wajahmu kepada-Nya dan berpaling dari selain-Nya. Jangan pula ucapkan *Alhamdulillah* kecuali hatimu telah terpenuhi dengan perasaan syukur kepada-Nya dan bergembira sebab nikmat-Nya. Dan jangan pula kamu membaca ayat *iyyaka nasta'inu* kecuali dirimu telah benar-benar merasa lemah dan tak berdaya, sehingga kamu sangat membutuhkan pertolongan dari-Nya, dan tak ada satupun selain-Nya yang dapat membantumu.[18]

Selaras dengan apa yang dijabarkan oleh al-Ghazali, Syeikh Abdul Qodir Jīlānī juga menjelaskan dengan rinci mengenai tata cara khusuk dalam ṣalāt. Bedanya, al-Jīlānī lebih menitik-beratkan penjabaran khusyuk pada makna yang tercantum dalam surat al-Fatihah. Karena al-Fatihah merupakan representasi dari keseluruhan kandungan al-Qur'an yang ditampilkan dalam wajah paling sastrawi dan penjelasan yang ringkas. Intinya, seseorang yang telah mampu menghayatinya dengan sungguh-sungguh, maka ia hakikatnya telah menghayati kandungan al-Qur'an seluruhnya. Maka tak heran jika membaca al-Fatihah kemudian menjadi elemen penting dalam penentuan sah-tidaknya ibadah ṣalāt, yang merupakan *mi'rajnya* orang yang akan menghadap Allah.[19] Sebagaimana telah disabdakan Nabi Muhammad Saw, "Sholat adalah media berbisik antara hamba dan Tuhannya. Dan ia adalah mi'rajnya seorang mukmin".[20]

Dalam tafsirnya, al-Jīlānī menggambarkan bahwa ketika seseorang membaca surat al-Fatihah, sesungguhnya terdapat interaksi lembut antara dia dan Tuhan-Nya, yang tidak dapat dirasakan kecuali oleh orang-orang yang benar

---

[18] al-Ghazali, *Al-Arba'īn Fi Uṣūl al-Dīn.* (Damaskus: Darul Qolam, 2003), 47
[19] Abd Qādir al-Jīlāni. *Tafsir al-Jīlānī.* Vol 1, 40.
[20] Ali al-Qari. *Mirqatul Mafatih Syarh Misykatul Mashabih.* (Beirut: Darul Fikr, 2002), Vol 2, 523

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

khusyuk dalam sholatnya. Tatkala engkau melakukan *takbiratul ihram,* dengan mengucapkan "*Allahu Akbar",* maka hatimu benar-benar mengagungkan-Nya. Dialah Dzat Yang Maha Besar tanpa harus dinisbatkan kepada selain-Nya, karena pada saat itu dihadapanmu sudah tak ada yang lain selain-Nya. Ketika engkau membaca *basmalah,* maka bangkitlah segala kecintaanmu kepada-Nya. Ketika engkau memuji "yang Maha Pengasih", hembusan kasih sayang Allah telah mengantarkanmu dekat menuju hadirat-Nya. Ketika engkau memuji dengan "Yang Maha Penyayang", maka engkau akan merasa tenang disebabkan sifat lembut-Nya, dan menyeruaklah rindu akan nikmat yang telah Dia berikan kepadamu. Ketika engkau bersyukur akan nikmat-Nya dengan mengucapkan "Segala puji bagi Allah", hakikatnya engkau telah menjadikan sebuah lantaran agar sampai kehadiratnya. Ketika engkau mengucapkan "Tuhan semesta alam", maka sesungguhnya engkau telah mengakui akan segala sifat mencakup-Nya dan penguasaan-Nya atas segala yang ada di alam. Ketika engkau kembali memujinya dengan mengucapkan "yang Maha Pengasih dan Maha Penyayang", maka engkau telah mengharap akan luasnya kasih sayang-Nya. Dan engkau telah selamat dari adzab yang pedih. Adzab disini diartikan sebagai sikap berpaling dari-Nya. Didalam ayat selanjutnya, ketika engkau mengucapkan ayat "yang memiliki hari pembalasan", maka dalam benakmu tidak lagi terbersit hukum kausalitas. Dan engkau telah sampai pada maqam *kasyf* dan *syuhud.*[21] Maqam ini diistilahkan pula oleh Imam Abu al-Qāsim al-Qushairi dengan sebutan maqam *mushāhadah* dan *mukāshafah.* Maqam *mushāhadah* adalah hadirnya hati hamba kehadirat

[21] Abd Qādir al-Jīlāni. *Tafsir al-Jīlānī.* Vol 1, 40-41

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Tuhan-Nya, tanpa butuh mengangan-angan dalil akan wujud-Nya dan tidak ada keraguan di dalamnya. Sedangkan maqam *mukāshafah* adalah ketika Dzat Allah yang Haq telah hadir dan mencorong di hati hambanya.[22]

Dimakam inilah, tatkala engkau berkata "Hanya kepada-Mu kami menyembah, dan hanya kepada-Mu kami memohon pertolongan", maka dalam hatimu benar-benar nampak bahwa engkau hanya kepada-Nya lah berseru demikian. Dan hanya kepada pertolongan-Nya engkau memohon pertolongan. Ketika engkau berkata, "Bimbinglah kami ke jalan yang lurus", telah sampailah engkau pada maqam penghambaan sepenuhnya. Ketika engkau berkata "yaitu jalan orang-orang yang telah Engkau beri nikmat", sampailah pada *maqam al-jam'u.* Maqam *jam'u* adalah suatu maqam dimana seorang hamba bisa merasakan wujudnya dan wujud Tuhan-Nya dalam saat yang bersamaan, namun dalam benaknya ia melihat bahwa semua yang ada berada di bawah naungan-Nya.[23]

Ketika engkau berkata "bukan jalan orang-orang yang Engkau murkai", takutlah engkau akan sifat keagungan-Nya. Ketika engkau melafalkan "bukan orang-orang yang tersesat", timbullah perasaan takut akan terpukul mundur setelah engkau berjalan sekian jauhnya. Barulah kemudian, tatkala kata "amin" diucapkan, selamatlah engkau dari godaan syetan yang terkutuk.[24]

Dengan tatacara demikianlah engkau harus terus melaksanakan ṣalāt. Niscaya ṣalātmu akan menjadi *mi'raj* yang mengantarmu menuju puncak Dzat-Nya yang Maha Esa, menjadi jembatan atas perjalananmu menuju langit-Nya

---

[22] Abu al-Qasim al-Qusyairi. *Risalah al-Qusyairiyyah.* (Jakarta: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 2010), Hal 113.
[23] Abu al-Qasim al-Qusyairi. *Risalah al-Qusyairiyyah.* (Jakarta: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 2010), Hal 104.
[24] Abd. Qadir Jīlānī. *Tafsir al-Jīlānī.* (Istanbul: Maktabah al-Istanbuli, 2009), 41.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang abadi, dan menjadi pembuka akan kerajaan-nya yang ada sejak zaman Azali.[25] Dan demikianlah para ahli tasawwuf mendirikan ṣalāt, tentu saja, tata cara di atas tidak akan pernah dijelaskan dalam kitab-kitab fiqih. Karena para pakar fiqih tidak pernah mencurahkan pembahasannya ke dalam urusan batin. Mereka membangun pokok-pokok hukum agama hanya berdasarkan pandangan lahir semata. Dan amal lahiriyah hanya bisa menyelamatkan manusia di dalam kehidupan dunia saja. Adapun apakah kemudian ṣalāt tersebut bermanfaat baginya di akhirat, itu sudah diluar koridor pembahasan ulama fiqih.[26] Alhasil, ada kalanya ṣalāt seseorang sah berdasarkan pandangan fiqih, namun batal menurut pandangan tasawuf.

Pandangan Abdul Qodir al-Jīlānī tentang salat juga bisa dilihat dari beberapa penafsirannya terhadap ayat-ayat berikut ini:

a. Q.S Surat al-Baqarah [2]: 238.

حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ

"Peliharalah semua salat dan salat wusta. Dan laksanakanlah (salat) karena Allah dengan khusyuk. (Q.S. al-Baqarah [2]: 238.)[27]

Menurut al-Jīlānī, perintah melaksanakan ṣalāt secara fiqh (selanjutnya disebut dengan salat shariat) terletak pada potongan ayat *"Hāfiẓū".* Yang dimaksud kata memelihara disini adalah dengan melaksanakan ṣalāt fardhu tepat

[25] Abd. Qadir Jīlānī. *Tafsir al-Jīlānī.* (Istanbul: Maktabah al-Istanbuli, 2009), 42.
[26] Imam Al-Ghazali, *Ihya'u Ulumiddin.* (Beirut: Dar al-Kutub Al-Ilmiyyah, 2015), Vol 1, 213.
[27] Departemen Agama RI, Al Qur'ān dan terjemahnya, (Kudus: Mubarokatan Thoyyibah, 2014), 38

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pada waktu yang telah ditentukan, dan sesuai dengan rukun lahirnya dan menggerakan badan sesuai tuntunannya. Seperti berdiri, membaca ayat, ruku', sujud, dan duduknya, serta suara dan lafadznya.[28] Adapun yang dimaksud dengan *'ala al-ṣalawāti* (shalat-shalat) tersebut adalah shalat fardhu yang berjumlah lima kali dalam sehari semalam. Bilangan shalat tersebut sebagaimana yang telah ditetapkan dalam ayat al-Qur'an dan hadis- hadis mutawatir.

Adapun ṣalāt tasawwuf (selanjutnya disebut dengan ṣalāt tarekat) adalah ṣalātnya hati. Jika ṣalāt shariat diwajibkan sebanyak lima kali dalam sehari, ṣalāt tarekat diwajibkan sepanjang masa, selama detak jantung belum berhenti. Kewajiban melaksanakan ṣalāt tarekat ditunjukkan oleh potongan ayat "*wa al-ṣalāt wustha"* . Menurut al-Jīlānī , ṣalāt wustha adalah ṣalāt hakikat yang mengungkapkan kondisi hati yang jernih dan selalu khusu' menghadap Allah secara total dalam setiap hembusan nafas.[29] Dalam *Sirr al-Asrār* al-Jīlānī juga memberi alasan, kenapa "*wa al-ṣalāt wustha*" diartikan sebagai salatnya hati, Karena hati diciptakan sebagai organ tubuh yang paling tengah diantara organ tubuh kiri dan kanan, antara yang paling atas dan paling bawah.[30]

Dari penafsiran al-Jīlānī dan penjelasan dalam *Sirr al-Asrār*, terlihat bahwa al-Jīlānī dalam menjelaskan kata *al-wusṭā* sangat berpegang pada argumentasi rasio. Selain itu, ia memahami kalimat "Peliharalah shalat" dengan selalu melaksanakan shalat tersebut tepat pada waktu yang telah

---

[28] Abd. Qadir Jīlānī. *Tafsir al-Jīlānī.* Vol. 1, 202.

[29] Teks asli:

فقال (حافِظُوا) اى واظبوا وداوموا ايها المتوجهون نحو توحيد الذات (عَلَى الصَّلَواتِ) المكتوبة لكم في الأوقات المقدرة المحفوظة (وَ) خصوصا (الصَّلاةِ الْوُسْطى) التي هي عبارة عن التوجه الرقيق المعنوي بين كل نفسين من أنفاسكم

Lihat: Abd. Qadir Jīlānī. *Tafsir al-Jīlānī.* Vol. 1, 202.

[30] Abd al-Qādir al-Jīlānī. *Sirr al-Asrār.* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2017) Hal 40.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ditetapkan. Penafsirannya tersebut selaras dengan rambu- rambu syari'at yang menganjurkan pelaksanaan shalat tepat waktu. Selain itu, jika ditinjau dari makna tekstual ayat, apa yang dijelaskan al-Jīlānī dalam tafsirnya tidaklah bertentangan dengan makna tekstual yang terkandung pada ayat tersebut.[31]

Hal senada juga diungkapkan oleh al-Qushayrī dalam memaknai *ḥāfiẓū 'alā ṣalawāti* dengan menjaga shalat sepenuh hati dan dengan penuh kepatuhan. Apabila seorang hamba melakukan hal itu, maka ia akan selalu diiringi dengan sifat, karakter atau perilaku yang ditimbulkan dari pelaksanaan shalat.[32]

Sebagaimana al-Jīlānī, penjelasan al-Qushayrī tersebut masih berpijak pada koridor shar'i. Sehingga apabila seseorang selalu berpegang kepadanya, maka shalatnya itu akan mengantarkan kepada sifat, karakter dan perilaku yang baik.

Penafsiran al-Jīlānī dan al-Qushayrī mengenai kata *ḥāfiẓū 'alā ṣalawāti* di atas sejalan dengan penjelasan al-Alūsī yang menyatakan bahwa maksud kalimat tersebut adalah perintah untuk selalu melaksanakan shalat tanpa adanya pelanggaran. Perintah itu dapat berarti permohonan ampunan yang terkandung di dalamnya dan juga larangan untuk meninggalkan keutamaan shalat. Karena shalat dapat menjauhkan seseorang dari keburukkan

---

[31] Teks Asli:

أما صلاة الشريعة فقد علمت بهذه الآية (حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ) المراد منها أركان الجوارح الظاهرة بحركة الجسمانية مثل القيام، والركوع والسجود والقعود، والصوت والألفاظ.....وأما صلاة الطريقة فهي صلاة القلب وهي مؤبدة فقد علمت بهذه الآية (وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى) والمراد من الصلاة الوسطى صلاة القلب، لأن القلب خلق في وسط الجسد بين اليمين والشمال وبين العلوي والسفلى وبين السعادة والشقاوة

Lihat Abd al-Qādir al-Jīlānī. *Sirr al-Asrār,* 40.

[32] Abd al-Karīm al-Qushayrī, *Laṭāif al-Ishārāt* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2007), Jilid 1, 111.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dan kemunkaran. Atau dapat pula berarti mengumpulkan keutamaan perintah Allah dan kasih sayang Allah kepada hamba-Nya.[33]

Dari Penjelasan al-Alūsī itu, terlihat bahwa ia sangat memperhatikan aspek syariat, hal ini bertujuan agar seseorang dalam shalatnya harus senantiasa berpijak pada ketentuan-ketentuan syariat. Apabila hal tersebut diperhatikan dan dilaksanakan,maka ia akan dianugerahi keutamaan dari perintah Allah tersebut, yaitu kasih sayang-Nya.

Penjelasan al-Jīlānī berikutnya adalah berkenaan dengan kalimat *wa al-ṣalāti al-wusṭā* pada ayat di atas. Dalam penjelasannya itu, ia mecoba memaknai kalimat itu dengan melihat dari aspek kebahasaan sebelum kemudian beranjak kepada pemaknaan sufistiknya. Selain itu, ia juga memperkuat penafsirannya dengan mengutip hadis mengenai makna hati pada hadist riwayat Imam Muslim.

إِنَّ قُلُوبَ بَنِي آدَمَ كُلَّهَا بَيْنَ إِصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ، كَقَلْبٍ وَاحِدٍ، يُصَرِّفُهُ حَيْثُ يَشَاءُ

"Sesungguhnya hati Bani Adam berada diantara dua jari jemari Dzat Yang Maha Pengasih. Seperti hati yang satu. Dan Dia menggerakkan sesuai kehendak-Nya. (HR. Muslim 2654)"[34]

Kata "jari-jemari" dalam hadist di atas tentu tidak bisa diartikan jari-jemari sebagaimana milik manusia pada umumnya. Karena Allah Swt pasti disucikan dari keserupaan-Nya dengan makhluk. Alhasil, al-Jīlānī menafsiri dua jari jemari ini dengan makna dua sifat Allah. Yakni sifat Maha Menguasai dan

---

[33] Al-Alūsi, *Rūh al-Ma'āni fi Tafsīr al-Qur'ān al-Aẓim wa al-Sab'i al-Mathani* (Beirut: Muassasah al-Risālah, 2010) Juz: 1, 236-237

[34] Imam Muslim. *Shohih Muslim.* (Beirut: Daru Ihya' al-Turats, 2016). Vol 4, Hal 2045

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sifat Lembut. Dari rangkaian logika ayat dan hadis tersebut kemudian al-Jīlānī menyimpulkan bahwa ṣalāt yang pokok adalah ṣalātnya hati. Maka apabila seseorang lalai dari sholatnya hati, maka sholat hatinya akan batal, dan diikuti pula dengan batalnya sholat anggota badan. Sebagaimana sabda Nabi Muhammad Saw, "*Tidak diterima ṣalātnya seseorang kecuali dengan hadirnya hati.*" Karena ibadah ṣalāt merupakan media bermunajat kepada Tuhannya. Sedangkan tempatnya munajat adalah hati. Dan hati merupakan asal, sedangkan gerakan badan hanyalah pengikut gerakan hati.[35] Sebagaimana juga yang terkandung dalam sabda Nabi Muhammad Saw.

أَلاَ وَإِنَّ فِي الجَسَدِ مُضْغَةً: إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الجَسَدُ كُلُّهُ، وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الجَسَدُ كُلُّهُ، أَلاَ وَهِيَ القَلْبُ

"Ingatlah, bahwa dalam jasad manusia terdapat segumpal daging. Yang apabila segumpal itu baik maka seluruh jasadnya akan baik pula. Dan apabila segumpul itu rusak, akan rusak pula jasad seluruhnya. Ingatlah! Segumpal daging itu adalah hati. (HR. Bukhari. Nomor 52).[36]

Penjelasan umum al-Jīlānī mengenai makna dari ayat ayat *"Hāfiẓū 'ala al-ṣalawāti"* adalah perintah untuk selalu menjaga salat dengan cara membiasakan diri untuk melaksanakan salat pada waktunya. Penafsiran yang dilakukan oleh al-Jīlānī tidaklah bertentangan apabila ditinjuau dari makna tekstual ayat tersebut. Karena pelaksanan salat pada waktunya merupakan bentuk kita menjaga perintah salah itu sendiri. Namun penafsiran al-Jīlānī tentang "*wa al-ṣalāt wustha* corak metode tafsir ishāri yang dianut oleh al-Jīlānī dalam ayat ini terasa amat kental. Pasalnya, penafsiran "ṣalāt wustha" sebagai ṣalāt tarekat atau salatnya hati sangat bertentangan dengan mayoritas ahli *tafsir bi al-ma'tsūr*. Ibnu Katsir semisal,

[35] Abd al-Qādir al-Jīlānī. *Sirr al-Asrār*. (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2017) Hal 41
[36] Imam Bukhori. *Shohih Bukhori*. (Beirut: Daru Tauqin Najah: 2002). Vol 1. Hal 18.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dalam tafsirnya beliau menuqil banyak riwayat mengenai makna ṣalāt wustha. Menurut mayoritas ulama dari golongan sahabat menafsiri ṣalāt wustha sebagai ṣalāt ashar. Pendapat ini didukung pula oleh al-Tirmidzi dan al-Baghowi. Sedangkan menurut al-Māwardi, penafsiran sebagai ṣalāt ashar ini merupakan pendapat mayoritas golongan tabi'in.[37]

Lebih dari itu, salat menurut al-Jilāni merupakan ibadah yang hakikatnya merupakan keseriusan dan fokus dengan total menghadap kepada Allah dengan melibatkan seluruh anggota badan seraya merasa hina dan tunduk kepada Allah. [38] Maka dari itu dalam melaksanakan salat seseorang tidak boleh sembarangan dalam melaksanakannya, disamping memenuhi hak-haknya secara fiqhi, seseorang juga harus menjaga etika dan adab ketika akan menjalani salat.

Dalam tafsirnya surat al-Baqarah ayat 43 al-Jīlānī memberi paparan, kenapa orang yang sedang mabuk tidak boleh melaksanakan salat ? karena dalam melaksanakan salat seseorang harus dalam pikiran yang kosong, kondisi hati yang bersih dari segala kotoran tabi'at kemanusiaan. [39] Maka menurut al-Jīlānī salat yang sempurna merupakan salat yang di dalamnya memadukan antara ketentuan teknis seperti yang dirumuskan oleh fiqh, sekaligus dengan kondisi hati yang bersih, khusu' dan selalu penuh ingat kepada Allah. Semua cara ini didapatkan dari praktik salat yang diajarkan oleh Nabi, lalu diajarkan oleh para sahabat, ulama dan para auliya'.

---

[37] Imam Ibnu Katsir. *Tafsir Ibnu Katsir.* (Riyadh: Dar al-Thaybah, 1999). Vol 1. Hal 647
[38] Abd. Qadir Jīlānī. *Tafsir al-Jīlānī.* Vol. 1, 153.
[39] Abd. Qadir Jīlānī. *Tafsir al-Jīlānī.* Vol. 1, 397.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

b. Q.S al-‘Ankabūt [29]: 45

اتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ

“Bacalah apa yang telah diwahyukan kepadamu, Yaitu Al kitab (Al Quran) dan dirikanlah shalat. Sesungguhnya shalat itu mencegah dari (perbuatan-perbuatan) keji dan mungkar”. (Q.S al-‘Ankabūt [29]: 45)[40]

Dalam penafsiran ayat ini kita akan menemukan satu kesimpulan yang sangat menarik bisa bisa ditangkap dari berbagai tulisan al-Jilānī tentang salat, bahwasanya jika salat seseorang dilakukan dengan benar, ikhlas dan khusu’ maka akan berimplikasi pada perbaikan jiwa dan moral seseorang. Ketika menafsirkan ayat ini al-Jīlānī mengatakan bahwa jika salat seseorang mampu pada tingkat kecondongan subtansial dan seluruh anggota tubuh, maka cara salat seperti inilah yang mampu menjadikan pelakunya menjauhui perbuatan-perbuatan keji dan munkar. [41]

Salat jika dilakukan dengan benar sesuai ketentuan syari’ dan diartikan secara mendalam sesuai dengan kepatutan ‘ubudiyah maka akan mampu menyalakan spiritual seseorang sekaligus menambah ruh kemanausiaan. Justru menurut al-Jīlānī barometer bagi diterima atau tidaknya salat adalah dilihat dari efek moral sosial yang muncul dari pelaku salat itu sendiri.

c. Q.S. al-Nisā’ [4]: 103

فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ فَاذْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ فَإِذَا اطْمَأْنَنتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا

[40] Departemen Agama RI, *Al-Qur’ān dan terjemahnya*, (Kudus: Mubarokatan Thoyyibah, 2014), 400

[41] Abd. Qadir Jīlānī. *Tafsir al-Jīlānī.* Vol. 4, 141.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> Apabila kalian telah menyelesaikan shalat, maka ingatlah Allah (ketika) berdiri, duduk dan berbaring. Kemudian apabila kalian merasa aman, maka dirikanlah shalat, sesungguhnya shalat itu merupakan kewajiban bagi Kaum Mukminin yang ditentukan waktunya.'(Q.S. al- Nisā' [4]: 103)[42]

Menurut al-Jilāni¯, yang dimaksud dengan *faidhā qaḍaytum al- ṣalāta* adalah shalat khawf menurut cara (shalat) yang sudah diterangkan. Dari sini tampak bahwa kata qaḍā digunakan untuk suatu perbuatan yang telah habis waktu pelaksanaannya. Penggunaan semacam itu juga terdapat pada firman Allah lainnya: "Apabila kalian telah menyelesaikan manasik kalian."[43]

Kemudian maksud dari *fa aqīmu al-ṣalāta* menurut al-Jīlānī adalah shalat yang sudah memasuki waktunya, dengan menyempurnakan rukun-rukunnya serta memelihara syariatnya, sekaligus dengan menjaga keadaan hati dengan cara ikhlas, khusyu' dan tidak memikirkan urusan duniawi. [44]

Dari penafisran al-Jilānī tentang *faidhā qadhaytum al-ṣalāta* di atas, dapat dipahami bahwa ia memaknai kalimat tersebut dengan shalat khawf, yaitu shalat yang dilakukan ketika dalam keadaan perang. Kemudian ia melanjutkan penjelasannya mengenai kata qaḍā. Menurutnya, penggunaan kata tersebut mengindikasikan tentang suatu amalan yang telah habis masa

---

[42] Departemen Agama RI, *Al Qur'ān dan terjemahnya*, (Kudus: Mubarokatan Thoyyibah, 2014), 94

[43] Q.S. al-Baqarah [2]: 200.

[44] Teks asli:

فَإِذا قَضَيْتُمُ الصَّلاةَ عند الخوف على الوجه المأمور فَاذْكُرُوا اللَّهَ بعد الفراغ منها قِياماً قائمين وَقُعُوداً قاعدين وَعَلى جُنُوبِكُمْ مضطجعين جبرا لما فوتم من أركانها وأبعاضها وآدابها حالة اضطرابكم واضطراركم فَإِذَا اطْمَأْنَنْتُمْ وزال خوفكم وارتفع رعبكم فَأَقِيمُوا الصَّلاةَ واتموها وأدوها مراعين جميع شرائطها وآدابها محافظين عليها مهتمين بشأنها إِنَّ الصَّلاةَ المقربة لكم الى ربكم قد كانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ الموقنين بوحدانية الله المتوجهين نحو فردانيته بجميع الأعضاء والجوارح كِتاباً مَوْقُوتاً اى فرضا موقتا محدودا لازم الأداء لكل مكلف جبل على نشأة التوحيد

Lihat: Abd. Qadir Jīlānī. *Tafsir al-Jīlānī.* Vol. 1, 433

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pelaksanakannya. Hal itu didasarkan pada firman Allah dalam surat al-Baqarah ayat ke-200. Dari penjelasan tersebut, tampak bahwa al-Jilānī mencoba menafsirkan kata qaḍa¯ dengan menggunakan pendekatan tafsīr Qur'ān bī al-Qur'ān. Metode ini biasa dipakai oleh kalangan mufassir bī al-ma'thūr yang biasa menafsirkan ayat dengan al-Qur'an atau yang bersumber dari periwayatan. Walaupun al-Jilānī bukan termasuk dari kalangan mufassir bī al-ma'thūr, namun dalam penafsirannya kerap memakai metode itu untuk menemukan makna sufistik yang terkandung pada suatu ayat.

2. Puasa: Sebuah Usaha Menyucikan Jiwa dari Nafsu Duniawi.

Secara bahasa, puasa (*al-shaum*) adalah *al-imsak* atau menahan diri. Sebagaimana Q.S Maryam [19]: 26 yang menceritakan ucapan Maryam:

فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَٰنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنسِيًّ

> Maka katakanlah wahai Maryam: *"Aku bernadzar kepada Dzat yang Maha Pengasih untuk berpuasa."* (Q.S Maryam [19]: 26)[45]

Yakni dia menahan diri untuk tidak berkata apa-apa. Secara istilah, puasa menahan diri dari segala hal yang dapat membatalkan puasa, dilakukan pada siang hari, pada hari-hari yang diperbolehkan berpuasa. Maka dikecualikan hari-hari yang dilarang untuk berpuasa. Seperti hari raya dan tiga hari tasyriq.[46]

Berbeda dengan ibadah lainnya yang melibatkan gerakan anggota badan, puasa merupakan ibadah yang halus, tak nampak secara kasat mata. Tanpa puasapun, sebenarnya sah-sah saja semisal seseorang tidak makan dan minum

---

[45] Departemen Agama RI, *Al-Qur'ān dan terjemahnya*, (Kudus: Mubarokatan Thoyyibah, 2014), 306

[46] Kamaluddin al-Damiri al-Syafi'i. *Najmul Wahhaj.* (Jeddah: Dar al-Minhaj, 2004), Vol 3, Hal 271.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sejak terbit sampai tenggelamnya matahari. Satu-satunya yang membedakan antara mana yang kategori ibadah puasa dan mana yang merupakan adat (kebiasaan) semata adalah niat. Karena memang fungsi monumental dari adanya niat adalah membedakan antara ibadah dan adat, dan membedakan antara tingkatan satu ibadah dengan ibadah yang lainnya.[47]

Ibadah puasa yang diwajibkan oleh Allah Swt. Kepada hambanya hanyalah dikhususkan pada hari-hari tertentu, yakni setiap kali Bulan Ramadan Tiba. Dan Allah tidak mewajibkan selama setahun penuh demi untuk memberi keringanan dan rasa kasih sayang-Nya kepada umatnya.[48]

Pandangan al-Jīlānī mengenai puasa dapat dilihat dari penafsirannya sebagai berikut:

a. Q.S al-Baqarah [2] : 183

يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

> "Wahai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kalian berpuasa, sebagaimana telah diwajibkan pada umat sebelum kalian supaya kalian bertaqwa." (QS. al-Baqarah [2]: 183)[49]

Dalam menafsiri *al-ṣaum* al-Jīlāni menjelaskan bahwa menurut syariat puasa adalah pengekangan jiwa dari hal-hal yang membatalkan puasa, mulai fajar sampai terbenamnya matahari selama bulan Ramadlan. Sementara menurut ahli tasawuf yang mampu menyibak rahasia dibalik fenomena, puasa adalah pengekangan mutlak dan berpaling total dari segala hal selain Allah. Pada

[47] Jalaluddin al-Suyuthi. *Al-Asybah wa al-Nadzair.* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah), Hal 12.
[48] Ali al-Shabuni. *Tafsir Ayat al-Ahkam.* (Beirut: Dar Ibnu 'Asasah, 2004.) Vol 1 Hal 135.
[49] Departemen Agama RI, *Al-Qur'ān dan terjemahnya*, (Kudus: Mubarokatan Thoyyibah, 2014), 27

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

penafsiran ini al-Jīlāni tidak menyinggung puasa tariqat, namun menggambarkan tahapan dan tata cara puasa secara haqiqat dengan singkat. Berdasarkan ini, maka puasa hakikat menurut al-Jīlāni merupakan disiplin lahir dan batin yang dilakukan seseorang untuk memalingkan dirinya dari selain Allah.[50]

Imam al-Ghazāli, dalam pembukaan *Kitabu Asrār al-Siyam* dari *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, memiliki konklusi menarik tentang posisi puasa dalam pandangan Islam. Menurut beliau, puasa adalah seperempat keimanan seseorang. Beliau berkesimpulan demikian setelah mengkolaborasikan dua hadist Nabi Muhammad Saw. Pertama, hadist *"Puasa adalah separuh dari kesabaran"*.[51] Kedua, hadist, *"Sabar adalah separuh keimanan."*[52] Dengan demikian, kesimpulannya adalah; puasa merupakan seperempat dari keimanan.[53] Menurut al-Jīlānī yang dimaksud dengan *kutiba 'alaikum al-ṣiyām* adalah difardlukan atau diwajibkan puasa bulan Ramaḍān. Hal ini mengacu kepada ayat sesudahnya yang berbunyi: *"Barangsiapa di antara kalian yang menjumpai bulan ini (Ramaḍān), maka hendaklah ia berpuasa"*. Dari penjelasan al-Jīlānī di atas, ia menafsirkan kalimat "kutiba 'alaikum al-ṣiyām" dengan mengacu pada ayat selanjutnya, hal ini memberikan indikasi bahwa al-Jīlāni mencoba mengunakan metode *tafsīr al-Qur'ān bī al-Qur'ān*. Selain itu, metode penafsiran sufistiknnya selalu berpegang pada aspek zahir dan batin. Hal ini sejalan dengan apa yang

---

[50] Abd. Qadir Jīlānī. *Tafsir al-Jīlānī.* Vol. 4, 157-158.

[51] Teks Asli: وَالصَّوْمُ نِصْفُ الصَّبْرِ

Lihat, Imam Tirmidzi, *Sunan al- Tirmidzi.* (Mesir: Maktabah Musthafa al-Babi, 1975), Vol 5, Hal 536

[52] Teks Asli, الصَّبْرُ نِصْفُ الْإِيمَانِ

Lihat, Imam Thabrani. *Mu'jam al-Kabir.* (al-Qahirah: Maktabah Ibnu Taymiyah, 1994), Vol 9, Hal 104

[53] Imam al-Ghazali. *Ihya'u Ulum al-Din.* (Beirut: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 2015), Vol 1, Hal 324.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dinyatakan oleh Al-Alūsī bahwa dalam tradisi penafsiran sufistik harus melalui beberapa tahapan. Pada tahap pertama sebelum beranjak kepada pemaknaan secara ishārī, makna tekstual ayat harus terlebih dahulu diketahui. Setelah makna ẓāhir ayat diketahui, barulah pada tahap berikutnya beranjak kepada pemaknaan secara ishārī.[54] Selain itu, al-Jīlāni dalam penjelasannya mengenai puasa sangat memperhatikan aspek syariat sebelum berlanjut kepada tahapan hakikat. Hal ini tampak ketika ia memaknai puasa dengan mengacu pada perspektif fuqahā'.

b. Q.S. al-Baqarah [2]: 184

أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُ وَأَن تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ

Beberapa hari tertentu. Barangsiapa di antara kalian ada yang sakit atau dalam perjalanan, maka (ia diwajibkan berpuasa sebanyak hari-hari yang ditinggalkan) di hari-hari lain. Dan bagi orang yang tak kuat menjalankannya, maka ia harus membayar fidyah, memberi makan seorang yang miskin. Barangsiapa yang suka rela mengerjakan kebaikan, itulah yang lebih baik baginya. Dan jika kalian berpuasa, maka itu lebih baik jika kalian mengerti.' (Q.S. al-Baqarah [2]: 184)[55]

Dalam menafsirkan kalimat wa antaṣūmū, al-Jilāni terlebih dahulu menganalisis kalimat itu dari aspek kebahasaan. Menurut al-Jilānī, kalimat wa antaṣūmū dapat di-ta'wil maṣdar-kan menjadi wa ṣiyāmakum. Kalimat itu di-rafa'-kan karena merupakan mubtada'. Dengan begitu, kalimat tersebut bermakna berpuasalah kalian wahai orang- orang yang mampu berpuasa,

[54] Al-Alūsi, *Rūh al-Ma'āni fi Tafsīr al-Qur'ān al-Aẓim wa al-Sab'i al-Mathani* , Juz: 1, 109
[55] Departemen Agama RI, *Al-Qur'ān dan terjemahnya*, (Kudus: Mubarokatan Thoyyibah, 2014), 27

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

meskipun kamu mampu membayar fidyah sebagai ganti puasa yang kalian laksanakan. Dalam ayat ini al-Jilānī mengaitkan ayat ini dengan redaksi sebelumnya yang menjelaskan bahwa pada permulaan islam orang-orang yang mampu berpuasa mempunyai dua pilihan antara berpuasa atau membayar fidyah. Namun jika kalian mengetahui rahasia dan manfaat positif dalam berpuasa maka kalian lebih baik berpuasa. Akan tetapi hukum dibolehkanhya membayar fidyah sebagi ganti puasa telah dinaskh dan diganti dengan wajibnya puasa bagi siapapun yang melihat hilal, yang tertera dalam ayat 185.[56]

Dari penjelasan di atas, tampak bahwa al-Jilānī sangat memperhatikan sisi kebahasaan. Karena pada hakikatnya pemaknaan ishārī dilakukan setelah seorang mufassir mengetahui terlebih dahulu makna zahir yang terkandung di dalam suatu ayat. Selain itu, pengutipan dalil syara' yang bersumber dari al-Qur'an dan hadis serta pembahasan terhadap permasalahan teori naskh hukum fiqh memberikan bukti bahwa ia sangat concern terhadap aspek syariat dalam penafsirannya.

Dasar kewajiban puasa itu menurut al-Jilānī berdasarkan ayat al-Qur'an:

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ

> "Bulan Ramadan adalah bulan yang didalamnya diturunkan al-Qur'an sebagai petunjuk bagi manusia penjelasan-penjelasan mengenai petunjuk itu. Dan pembeda (antara yang haq dan yang bathil). Dan barangsiapa menyaksikan diantara kamu di bulan itu, maka berpuasalah. (QS. al-Baqarah [2]: 185)[57]

---

[56] Abd. Qadir Jīlānī. *Tafsir al-Jīlānī.* Vol. 4, 158-159.
[57] Departemen Agama RI, *Al-Qur'ān dan terjemahnya*, (Kudus: Mubarokatan Thoyyibah, 2014), 27

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ayat di atas menjelaskan keutamaan bulan Ramadhan dibandingkan dengan bulan lainnya. Bulan Ramadhan adalah bulan diturunkannya al-Qur'an yang menjadi petunjuk dan pembeda antara yang baik dan batil bagi manusia. Bahkan menurut al-Jīlānī al-Qur'an pertama kali diturunkan pada bulan Ramadhan, dan bahkan kitab suci yang berjumlah empat semua diturunkan pada bulan Ramadhan, sesuai penjelasan dalam sebuah hadiṭ. Karena itu, siapapun yang berada pada bulan itu, maka wajib atasnya untuk berpuasa. Apabila orang yang berada dalam bulan tersebut dalam keadaan sakit atau dalam perjalanan, maka ia diwajibkan untuk membayarsebanyak hari yang ia tinggalkan pada hari-hari di bulan lainnya.[58]

Al-Jīlānī menuturkan bahwa perintah Allah "*fa al-yaṣumh*" dalam ayat ini bermakna perintah wajib. Kewajiban ini berlaku selama tiga puluh hari bulan Ramadhan tanpa boleh dilanggar dan tanpa boleh dibayar dengan fidyah, karena ayat ini me-naskh ayat sebelumnya. Penetapan ini juga didukung oleh sebuah hadist Rasulullah Saw. yang berbunyi, "Puasa di bulan Ramadan adalah suatu kewajiban. Barang siapa melaksanakannya atas dasar keimanan dan mengharap ridha Allah, maka dosa-dosanya yang telah lalu diampuni oleh-Nya.[59] Dan kewajiban puasa disini merupakan sesuatu yang harus diketahui secara pasti menurut Agama (*ma'lūmun min al-dīn bi al-darūrat*). Alhasil, seseorang yang mengingkari kewajiban tesebut dihukumi kufur, kecuali dia kategori orang yang hidup di pedesaan yang jauh dari Ulama atau dia hidup di masa fatrah.

---

[58] Abd. Qadir Jīlānī. *Tafsir al-Jīlānī.* Vol. 4, 157-159.
[59] Abdul Qodir al-Jīlānī. *Al-Mukhtasar fi Ulum al-Dini.* Hal 188

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Penjelasan al-Jīlānī terhadap kalimat *fa al-yaṣumh* yang ia maknai dengan perintah berpuasa Ramadhan mengacu pada penggalan kalimat pertama yang terdapat pada ayat tersebut, yaitu shahru Ramaḍān. Kemudian *shahida* ia maknai dengan orang yang berakal, baligh, sehat, dan orang yang tidak ada uzur untuk meninggalkan puasa. Karena selain ketiga hal itu adalah tidak diwajibkan berpuasa pada Ramadhan dalam hukum fikih. Oleh karena itu, ketika seseorang tidak mampu melaksanakan puasa disebabkan halangan yang telah disebutkan dalam ayat itu, maka pilihannya adalah berpuasa sebanyak jumlah hari yang ditinggalkan di bulan lain atau membayar fidyah. Tergantung halangan apa yang dihadapinya.

Dalam Bulan Ramadan, Allah memang melarang manusia untuk memenuhi kebutuhan kebutuhan biologisnya seperti makan, minum, dan bersetubuh pada siang hari. Namun Allah telah mengalokasikan waktu khusus demi melaksanakan itu semua pada malam hari. Sehingga, puasa tetap tidak menghalangi aktifitas manusia sedikitpun, justru dia mendapat manfaat untuk kehidupan dunianya dan akhiratnya. Namun inti dari puasa bukanlah sekedar mendapatkan manfaat itu, akan tetapi puasa dan Ramadan merupakan latihan dan waktu yang tetap demi memperjuangkan usaha menjadi hamba yang bertaqwa. Taqwa sendiri adalah budi pekerti yang selamat atau tidaknya seseorang di dunia maupun diakhirat digantungkan.[60]

Dalam *al-Ghunyah* al-Jīlānī mengatakan bahwa ketika seseorang telah mengetahui masuknya bulan Ramadan, baik dengan cara melihat hilal, atau

[60] Muhammad bin Ibrahim al-Taujiri. *Mawsu'ah Fiqh al-Qulub.* (Baitul Afkar), Vol 3, Hal 2824.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

persaksian seorang laki-laki yang adil, atau dengan menyempurnakan hitungan bulan Sya'ban menjadi 30 hari, maka seseorang harus melaksanakan niat puasa. Dan niat ini bisa dilakukan sejak tenggelanya matahari, di waktu malam kapan saja, sampai terbitnya fajar kedua (fajar sidiq). Seseorang harus berniat bahwa esok dia akan melaksanakan puasa. Begitu terus yang harus dilakukan setiap hari sepanjang bulan Ramadan. Baru kemudian apabila telah masuk waktu shubuh, maka dia harus menahan diri dari makan, minum, berhubungan badan, dan sampainya makanan pada lambung, baik melalui jalan mana saja. Diwajibkan pula menahan diri dari memaksa untuk muntah dan memaksa mengeluarkan sperma (masturbasi). Apabila dia tidak melaksanakan ketentuan puasa diatas, maka puasanya dihukumi batal. Namun dia masih tetap harus *imsak* sampai terbenamnya matahari dan wajib meng-*qodho'* puasa yang ditinggalkan. Berbeda lagi hukumnya jika batalnya sebab berhubungan badan. Maka disamping dia harus *qadha'* juga wajib membayar *kafarat* berupa memerdekakan budak mukmin yang selamat dari cacat. Jika tidak menemukannya, bisa diganti dengan puasa selama dua bulan berturut-turut, atau memberi makan enam puluh orang miskin dengan jatah satu mud per individu.[61]

Tidak diragukan lagi, bahwa ibadah puasa memiliki faidah dan hikmah yang sangat banyak sekali. Melaksanakannya merupakan salah satu bentuk kepasrahan secara total terhadap perintah Allah dan penjauhan diri atas larangan-Nya. Dan rasa pasrah itulah yang kemudian akan mengantarkan manusia menjadi hamba seutuhnya. Karena pasrah merupakan dasar dan alasan atas penciptaan

[61] Abdul Qadir al-Jīlānī, *al-Ghunyah.* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. 1997) Vol 1, Hal 24-25

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

manusia di dunia. Sebagaimana firman Allah, "*Dan kami diperintahan agar pasrah kepada Tuhan semesta alam.* Oleh karena itu, dalam sebuah hadist Qudsi Rasulullah bersabda,

كُلُّ عَمَلِ ابْنِ آدَمَ يُضَاعَفُ، الْحَسَنَةُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا إِلَى سَبْعِمِائَة ضِعْفٍ، قَالَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ: إِلَّا الصَّوْمَ، فَإِنَّهُ لِي وَأَنَا أَجْزِي بِهِ، يَدَعُ شَهْوَتَهُ وَطَعَامَهُ مِنْ أَجْلِي

"Semua amal ibadah Anak Adam akan dilipatgandakan. Satu kebaikan bernilai sepuluh sampai tujuh ratus kali lipat. Allah berkata: kecuali puasa. Karena puasa itu untuk-Ku, dan Aku yang akan membalasnya. (Orang yang berpuasa) rela meninggalkan syahwatnya dan makanannya karena-Ku.[62]

Dalam Ihya'nya, al-Ghazali membuat sebuah konsep menarik tentang puasa. Menurut beliau, puasa terbagi menjadi tiga tingkatan. *Pertama*, puasa 'umum. Puasa pada tingkatan ini hanyalah puasa yang sekedar menahan perut dan farji dari syahwat dunia. Sekedar melaksanakan puasa sesuai tata cara para fuqaha'. Puasanya sah secara fiqh, namun belum sampai bisa menghasilkan tujuan dan hikmah dari puasa itu sendiri. Untuk golongan ini, al-Ghazali berisyarat akan hadist,

كَمْ مِنْ صَائِمٍ لَيْسَ لَهُ مِنْ صَوْمِهِ إِلَّا الْجُوعُ وَالْعَطَشُ

"Betapa banyak orang puasa namun dia tidak mendapatkan bagian apa-apa dari puasanya selain lapar dan dahaga."

Disinilah al-Ghazali juga memberikan kritikan keras terhadap para Fuqaha'. Beliau berkata, "Ketahuilah bahwa para fuqaha' telah menetapkan syarat-syarat lahir puasa berdasarkan dalil-dalil yang sangat lemah. Mereka hanya memberikan ketentuan yang mudah bagi orang-orang awam untuk memahaminya. Sedangkan para Ulama Akhirat lebih dalam lagi. Mereka tidak

[62] Imam Muslim. *Shohih Muslim.* (Beirut: Dar Ihya' al-Turas), Vol 2 Hal 807

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sekedar menjelaskan bagaimana agar puasa sah, namun sampai menjelaskan bagaimana agar puasa itu diterima. Dan sebab puasa diterima itulah, seseorang akan sampai pada maksud dan tujuan dari puasa.

Mengenai puasa yang diterima, al-Ghazali menjelaskan bahwa itu berada di derajat kedua. Yakni puasa *khusus.* Puasa ini adalah ketika seseorang mampu menahan pendengaran, penglihatan, ucapan, tangan, kaki, dan semua anggota tubuh lahirnya dari perbuatan dosa. Golongan inilah yang paham bahwa tujuan inti dari berpuasa adalah menghiasi akhlaq dengan salah satu akhlaq Allah Swt. yakni bergantung dan pasrah, dan mengikuti sifat para malaikat dalam hal menahan diri dari nafsu. Ya, derajat manusia memang berada dia antara malaikat dan hewan. Satu derajat dibawah para malaikat, yang notebene dibersihkan dari hawa nafsu dan syahwat duniawi, namun tidak dihiasi dengan cahaya akal, dan satu derajat diatas binatang yang tidak memiliki akal dan dipenuhi dengan hawa nafsu. Alhasil, jika seseorang terjerumus dalam jurang syahwat duniawi, maka tidak ada bedanya dengan kehinaan binatang. Sebaliknya, jika ia berhasil meluluhlantahkan bangunan syahwat dalam dirinya, maka ia akan naik ke derajat yang lebih tinggi dan duduk dalam derajat yang sama dengan malaikat. Sedangkan malaikat, sebagaimana yang telah masyhur, merupakan makhluk pilihan Allah dan yang paling dekat dengan-Nya. Maka barang siapa mengikuti akhlaq para malaikat, dia akan dekat kepada Allah sebagaimana dekatnya malaikat pada-Nya.

Derajat puasa tertinggi menurut al-Ghazali, adalah puasa *khusus al-khusus.* Yakni tatkala seseorang berhasil mempuasakan hatinya dari ambisi dan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pikiran duniawi, serta mencegahnya dari apa saja selain Allah Swt. secara *kulliyyah* (keseluruhan). Puasa yang demikian ini akan batal ketika seseorang kembali berpaling dari Allah Swt. dan memikirkan hasrat duniawinya. Dan puasa ini hanya mampu dilakukan oleh para Nabi, *shiddiqin,* dan orang-orang yang dekat dengan-Nya (*muqarrabin*). [63]

Abdul Qadir al-Jīlānī juga membagi orang berpuasa menjadi tiga tingkatan. Namun bedanya, al-Jīlānī menggunakan diksi syariat, tarekat, dan hakikat. Puasa syariat menurut al-Jīlānī adalah ketika seseorang hanya menahan diri makanan, minuman, dan bersetubuh di siang hari. Puasa tarekat adalah memenjarakan nafsunya dan mencegah seluruh anggota badannya dari perbuatan haram dan tercela. Seperti *'ujub* (berbagga diri), *kibir* (sombong), *bakhil* (pelit) dan lainnya, baik secara lahir maupun batin. Karena semua hal itu dalam pandangan ahli tarekat dapat membatalkan puasa.[64]

Jika puasa syariat hanya terbatasi oleh waktu, yakni Bulan Ramadan saja, maka puasa tarekat dilakukan tanpa batas, abadi selamanya. Dalam hadist Rasulullah pernah bersabda,

وَلِلصَّائِمِ فَرْحَتَانِ: فَرْحَةٌ حِينَ يُفْطِرُ، وَفَرْحَةٌ حِينَ يَلْقَى رَبَّهُ، وَلَخُلُوفُ فَمِ الصَّائِمِ أَطْيَبُ عِنْدَ اللَّهِ مِنْ رِيحِ المِسْكِ

"Orang yang berpuasa mendapatkan dua kebahagiaan. Pertama, bahagia ketika berbuka. Kedua, bahagia tatkala bertemu Tuhannya. Dan sesungguhnya bau mulut orang yang berpuasa lebih harum di mata Allah daripada parfum misik. (HR. Bukhori 7492). [65]

---

[63] Ihya' Ulum al-Din. 332
[64] Abd Qadir al-Jīlānī, *Sirr al-Asrar* (Beiru: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2017),44
[65] Shohih Bukhori. Vol 9. Hal 143.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Puncak tertinggi dari tingkatan orang puasa adalah puasa hakikat, ketika seseorang telah menahan hatinya dari mencintai selain-Nya. dan menahan *sirri*-nya dari menyaksikan cinta selain Allah. Sebagaimana Allah berkata dalam hadist Qudsi, *"Manusia adalah rahasiaku. Dan aku adalah rahasianya."* [66]

Ditempat lain al-Jīlānī menjelaskan bahwa ketika waktu buka puasa telah tiba, dan seseorang menyatukan beberapa menu makanan dan minuman yang bermacam-macam maka hal ini bisa membatalkan pahala puasa, justru pada saat datagn waktu buka puasa seseorang sebanyak mungkin untuk menjatkan doa-doa karenwa waktu buka puasa dalah waktu mustajab.[67]

Puasa menurut al-Jīlānī lebih lebih pada proses pembersihan jiwa dari kotoran-kotoran nafsu hewani. Larangan untuk makan dan minum yang berupa fisik saja tidak akan menghasilkan apa-apa kecuali hanya rasa lapar dan dahaga. Ketentuan puasa secara fiqhi hanya berfungsi untuk menghukumi puasa sah dan tidak menurut sharia't, namun signfikasi puasa tidak berhenti pada pada lahiriahnya saja akan tetapi menembus dimensi moral dan spiritual puasa yang tidak hanya menjadikan pantangan (*al-Imsāk*) sebagai entitas ibadah yang terbatas dan temporal. Seseorang berbuat baik dan setaat mungkin tidak hanya sebatas dalam bulan Ramadlan saja, namun puasa Ramadlan dianggap sebagi benteng dalam menjaga diri secara lahir batin, sebagaimana yang dijelaskan oleh al-Jīlānī tentang definisi puasa Tarekat, yaitu menjaga diri dari semua bentuk dosa yang berlaku sepanjang hayat, dimanapun dan kapanpun, tidak hanya dalam bulan Ramadlan. Pada tingkat signifikasi paling tinggi puasa naik pada tingkatan

[66] Abd Qadir al-Jīlānī, *Sirr al-Asrar* (Beiru: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2017),44
[67] Abd Qadir al-Jīlānī, *al-Mukhtaṣar fi 'Ulum al-Din,* 204

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Hakikat, yaitu seseorang yang berpaling dari segala sesuatu yang dapat menjadikan dirinya lupa dari Allah.

Dari penjelasan al-Jīlānī di atas, terihat bahwa metode penafsiran sufistiknya selalu didasari oleh dalil-dalil syar'i. Ini menunjukkan bahwa ia sangat memperhatikan aspek tersebut sebelum beranjak pada esensi atau hakikat dari puasa itu sendiri. Pada dasarnya, para sufi memandang syariat sebagai sesuatu yang datang dengan beban hukum dari Maha Pencipta, sedangkan hakikat bersumber dari dominasi kreativitas al-Haqq. Selain itu, syariat merupakan penyembahan makhluk pada Khaliq, sedangkan hakikat adalah kesaksian makhluk akan kehadiran-Nya. Terakhir, syariat merupakan bentuk penegakkan terhadap apa yang diperintahkan kepadanya. Sedangkan hakikat adalah kesaksian terhadap sesuatu yang telah ditentukan dan ditakdirkan Allah serta yang disembunyikan dan yang ditampakkan-Nya.[68]

3. Haji: Perjalanan Suci Menghadap Ilahi

Ibadah haji merupakan penyempurna dari empat rukun Islam sebelumnya. Keislaman seseorang belum bisa dikatakan sempurna jika ia belum melaksanakan haji. Haji juga merupakan representasi kesempurnaan cara berislam, karena dalam ibadah haji terdapat ragam bentuk ibadah lainnya, baik yang berupa aktifitas fisik, lisan, hati dan juga cakupan finansial.[69]

---

[68] Abd al-Karīm al-Qushayrī, *al-Risālah al-Qushayriyah*, 118-119.
[69] Nūr al-Din 'Ali Jum'ah , *Taysīr al-Nahj fī Manāsik al-Hajj* (Kairo: Shirkat al-Wabil al-Sayyib, 2006), 7

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Haji juga merupakan momen dimana umat Islam dari seluruh dunia berkumpul menjadi satu. Mereka berkumpul tanpa membawa identitas apapun selain identitas muslim, mereka juga tidak saling memperdulikan latar belakang apapun selain latar belakang Islam. Tubuhnya tidak memakai pakaian apapun selain sehelai kain yang tidak dijahit yang sekedar cukup untuk menutupi aurat saja. Tidak ada perbedaan diantara mereka, baik itu suku, ras, kulit, bahkan jenis kelamin. Mereka bersatu di bawah syiar agama yang sama; Agama Allah.

Secara bahasa, haji diartikan sebagai maksud, tujuan. Secara istilah syariat, definisi haji adalah menyengaja berkunjung ke Baitullah pada bulan-bulan haji untuk melaksanakan ibadah tertentu dengan tata cara yang tertentu pula. Pertama kali diwajibkan pada tahun ke-9 H. Hukum melaksanakannya adalah fardu ‘ain. Sebagaimana kesepakatan ‘Ulama berdasarkan dalil dari al-Qur’an QS. Ali Imran [3]: 97, dan al-Hadist.

Sebagaimana rukun Islam yang lain, kewajiban melaksanakan haji juga termasuk sesuatu yang harus diketahu secara pasti di dalam agama (*ma’lūmun min al-dīni bi al-darūrati*). Akibatnya, seseorang yang mengingkari kewajiban haji dihukumi kufur.[70]

Adapun landasan filosofis dari kewajiban menuanaikan ibadah haji ialah: pertama, mengakui akan ke-esaan Tuhan serta menolak terhadap segala macam bentuk kemusyrikan; kedua, keyakinan terhadap adanya neraka keadilan Tuhan dalam kehidupan yang dimana puncaknya akan diperoleh setiap makhluk pada hari kebangkitan kelak; ketiga, keyakinan tentang kemanusiaan yang

[70] Jama’ah. *Mausu’ah Fiqh Al-Kuwaitiyah.* (Kuwait: Wizaratul Awqaf Was-Syu’un, 2012), Vol 17, Hal 24

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bersifat universal, setiap perbedaan dalam sisi kemanusiaan seseorang dengan lainnya, betapapun terdapat perbedaan antara mereka dalam hal-hal lainnya.[71]

Sedangkan haji menurut pandangan al-Jilānī dapat dilihat dari penafsiran-penafsirannya berkaitan ayat-ayat haji sebagai berikut:

وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ فَإِذَا أَمِنتُمْ فَمَن تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ ذَٰلِكَ لِمَن لَّمْ يَكُنْ أَهْلُهُ حَاضِرِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ

"Dan sempunakanlah ibadah haji dan 'umrah kalian karena Allah. Apabila kalian terkepung (musuh atau terkena sakit), (sembelihlah qurban) yang mudah didapat, dan janganlah kalian mencukur kepala kalian sebelum hewan qurban sampai di tempat penyembelihan. Jika ada di antara kalian yang sakit atau ada gangguan di kepalanya (lalu mencukur) dia wajib mengeluarkan fidyah, yaitu; puas atau bersedakah atau berqurban. Apabila kalian telah aman, maka bagi orang yang ingin mengerjakan 'umrah sebelum ibadah haji, wajib menyembelih qurban yang mudah didapat. Tapi apabila tidak menemukannya, ia wajib berpuasa tiga hari di tempat haji dan tujuh hari lagi apabila kalian telah kembali. Itulah sepuluh hari yang sempurna. Yang demikian itu bagi orang-orang yang keluarganya tidak berada di sekitar masjidil haram (orang-orang yang bukan penduduk Mekkah). Dan bertaqwalah kepada Allah dan ketahuilah bahwasannya Allah sangat keras siksaan-Nya." (Q.S. al-Baqarah [2]: 196)[72]

Al-Jīlānī memulai penjelasannya dengan menguraikan makna kalimat *wa atimmu al-ḥajja wa al-'umrah*. Dalam uraiannya ia menjelaskan tentang hukum dari pelaksanaan ibadah 'umrah. Kemudian ia melanjutkan

[71] M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an; Fungsi dan peraan wahyu dalam kehidupan masyarakat* (Bandung: Mizan, 2013), 521-522

[72] Departemen Agama RI, *Al-Qur'ān dan terjemahnya*, (Kudus: Mubarokatan Thoyyibah, 2014), 29

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

penafsirannya tentang makna lillāh. Dalam menyibak kata tersebut, ia memulai dengan menganalisa dengan menggunakan perspektif bahasa, kemudian ia masuk kepada pemaknaan secara sufistik. Hal ini terlihat dari penafsirannya sebagai berikut:

Abdul Qodir al-Jīlānī menafsiri *wa atimmū al-ḥajja* dengan uraian bahwa salah satu rukun islam yang harus dilakukan adalah penyempurnaan ibadah haji dan umrah secara sempurna, yang mana ibadah ini semua dilakukan karena Allah. Al-Jīlānī juga mengungkapkan bahwa yang dimaksud haji karena Allah adalah kita melaksanakan haji dengan tujuan mendekat dan menghadap kepada pintu Allah, karena sejatinya haji yang hakiki adalah sampai kepada ka'bah yang hakiki yaitu dzat Allah yang esa. Dari penafsiran ini bisa dipahami bahwa pelaksanakan haji dan umrah haru berorientasikan ibadah dan tidak dicampur dengan urusan bisnis duniawi lainnya.[73]

Abdul Qodir al-Jīlānī dalam al-Ghunyah menuturkan bahwa ada delapan syarat seseorang wajib melaksanakan haji. Yaitu Islam, merdeka, berakal, baligh, memiliki kemampuan dalam hal harta dan kendaraan, tersedianya jalan yang aman dari musuh yang menghalangi, mampu melakukan perjalanan haji, dan fisik yang kuat dalam mengarungi perjalanan. Apabila delapan syarat ini kemudian telah sempurna, maka seseorang harus segera melaksankan haji.[74]

Dari penjelasan al-Jīlānī di atas, dapat dipahami bahwa makna dari *wa atimmu al-ḥajja wa al-'umrata lillāhi* adalah perintah untuk menyempurnakan rukun-rukun haji dan 'umrah, syarat-syaratnya, dan perbuatan lainnya sesuai

[73] Abd. Qadir Jīlānī. *Tafsir al-Jīlānī.* Vol. 1, 168-169.
[74] Abdul Qodir al-Jīlānī. *Al-Ghunyah.* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. 1997), Vol 1. Hal 26.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dengan ketentuannya. Pelaksanaan kedua ibadah itu harus berorientasikan ibadah dan tidak dicampur adukkan dengan urusan duniawi. Selain itu, biaya pelaksanaan keduanya harus berasal dari harta yang halal.

Apabila dicermati, penafsiran al-Jīlāni tersebut sejalan dengan makna zahir yang terkandung dari ayat itu. Karena ayat tersebut menerangkan tentang perintah untuk menyempurnakan rukun-rukun, syarat-syarat serta amalan lainnya yang terdapat pada ibadah haji dan 'umrah. Selain itu, ayat ini juga mengandung perintah untuk senantiasa memelihara ketakwaan kepada Allah. Hal ini menjadi bukti bahwa al-Jīlāni¯ dalam penafsiran sufistiknya selalu mencoba untuk menyelaraskan pemaknaan zahir dan batin. Sebagaimana yang diungkapkan al-Taftāzanī bahwa apabila sebuah penafsiran sufistik hanya meyakini makna bāṭin dengan mengingkari ẓāhir ayat, hal tersebut bisa tergolong kepada ilḥād (penyimpangan). Sebaliknya, jika interpretasinya sejalan dengan makna ẓāhir, maka hal tersebut merupakan suatu bentuk keteguhan iman dan kesempurnaan 'irfān yang mendalam.[75]

Mengenai landasan kewajiban ibadah haji Allah berfirman:

وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلً وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ

> *"Mengerjakan haji adalah kewajiban manusia terhadap Allah, Yaitu (bagi) orang yang sanggup Mengadakan perjalanan ke Baitullah. Barangsiapa mengingkari (kewajiban haji), Maka Sesungguhnya Allah Maha Kaya (tidak memerlukan sesuatu) dari semesta alam.* (Q.S ali-Imrān [3]: 97)[76]

[75] Jālāl al-Din al-Suyūṭī, *Al-Itqān fī Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 2018), 584
[76] Departemen Agama RI, *Al-Qur'ān dan terjemahnya*, (Kudus: Mubarokatan Thoyyibah, 2014), 61

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ayat ini menurut al-Jīlāni adalah ayat yang menjadi landasan kewajiban haji. Dalam tafsirnya al-Jīlāni menjelaskan bahwa haji merupakan salah satu jalan untuk wusul menuju *tauhīd Allah.* [77]

Berdasarkan ayat ini al-Jīlāni dalam *mukhtaṣor* nya menjelaskan bahwa haji merupakan kewajiban yang hanya dilakukan sekali dalam seumur hidup, bagi setiap muslim yang dewasa, merdeka waras, dan mampu memenuhi biaya bekal, ongkos perjalanan dan kebutuhan keluarganya sampai ia pulang dari haji.[78]

Imam Nawawi menganalogikakan rangkaian ibadah haji dan umroh sejak awal berangkat sampai pulangnya sebagai miniatur kehidupan dalam durasi yang sempit. Setiap gerakannya merupakan guru kehidupan yang sebenarnya (*the real life's teacher).* Berangkatnya seseorang dari tanah kelahirannya menuju Kota Mekkah mengajarkan dia bagaimana menanggung beratnya beban kehidupan dan pentingnya mengusahakan kesabaran. Ihramnya dari miqot menggugah kesadarannya dan mengajarkannya bahwa dia harus benar-benar fokus menjalani kehidupan dan tidak lalai. Posisi ihram bagi orang haji sama fungsinya sebagaimana takbiratul ihram dalam ṣalāt. Keduanya merupakan titik awal dimana pelaku ibadah dilarang melakukan hal-hal yang dapat membatalkan ibadahnya. Oleh karena itu, fokus dan terus waspada kemudian menjelma sebagai kunci utama ibadahnya akan diterima.

Menahan diri dari larangan-larangan ihram mengajarkannya agar terus menghias diri dengan akhlaq yang baik serta menjauhi akhlaq yang tercela. Dalam *talbiyyah* nya mengajarkan agar selalu ingat kepada Allah dan menunjukkan sifat

---

[77] Abd. Qadir Jīlānī. *Tafsir al-Jīlānī.* Vol. 1, 204.
[78] [78] Abd. Qadir Jīlānī. *al-Mukhtaṣar fi 'Ulum al-Din,* 209

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

penghambaan sepenuhnya kepada-Nya. Ketika seseorang melaksanakan wuquf di Padang Arafah, dengan berbagai macam bahasa, jenis kelamin, warna kulit yang berbeda, tanpa memandang derajatnya, baik dia pemimpin ataupun rakyat, baik orang berkedudukan maupun rakyat jelata, miskin ataupun kaya, dengan serempak mereka terus berdo'a dan mengucapkan talbiyyah, hati mereka dipenuhi rasa takut kepada Tuhannya, tangan mereka selalu memanjangkan do'a, lisan mereka tak henti-hentinya melangitkan pujian kepada yang Maha Kuasa, disitulah persaudaraan *bain al-muslimin* benar-benar akan terasa. Wuquf juga mengajarkan bahwa pada hakikatnya semua manusia adalah sama, tidak ada perbedaan derajat diantara mereka kecuali orang yang bertaqwa.[79]

Syeikh Abdul Qadir al-Jīlānī, seperti pembahasan sebelumnya, juga membagi haji menjadi dua tingkatan. Haji syariat dan haji tarekat. Haji syariat adalah sebagaimana haji menurut ulama fiqh pada umumnya, dengan menyempurnakan semua gerakan, rukun, syarat, dan sunnahnya. Apabila terdapat sesuatu yang kurang dari syarat-syaratnya, maka akan berdampak pula pada kurangnya pahala orang yang berhaji. Karena Allah telah memerintahkan agar menyempurnakan haji.

وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ

"Dan sempurnakanlah haji dan umrah karena Allah . . . ." (QS. al-Baqarah [02]: 196).[80]

---

[79] Muhyiddin an-Nawawi. *al-Idah fi manasik al-Hajji wa al-Umrah.* (Beirut: Dar al-Basya'ir, 1994), Hal 36.

[80] Departemen Agama RI, *Al-Qur'ān dan terjemahnya*, (Kudus: Mubarokatan Thoyyibah, 2014), 29

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Haji tarekat adalah hajinya hati. Rangkaian ibadahnya diawali dengan condongnya hati kepada guru tarekatnya, dilanjutkan dengan membiasakan dzikir lisan dan meresapi maknanya, sehingga dengan begitu hatinya bisa hidup. Kemudian seseorang menyibukkan diri mengingat Allah dengan batinnya, sehingga hatinya menjadi suci karena terus-menerus menghayati asma' dan sifat Allah. Rangkaian dzikir ini kemudian akan berakhir dengan terbukanya Ka'bah yang rahasia. Sebagaimana Allah dulu memerintahkan Nabi Ibrahim dan Nabi Isma'il AS. untuk menyucikan kakbahnya terlebih dahulu.[81]

Mengenai ketentuan waktu dan adab pelaksanaannya, Allah berfirman:

الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ اللَّهُ

"(Musim) haji itu (pada) bulan-bulan yang telah dimaklumi. Barangsiapa mengerjakan (ibadah) haji dalam (bulan-bulan) itu, maka janganlah dia berkata jorok, berbuat maksiat dan bertengkar dalam (melakukan ibadah) haji. Segala yang baik yang kamu kerjakan, Allah mengetahuinya. (Q.S. Al-Baqarah [2]: 197)[82]

Dalam hal ini al-Jīlānī menafsirkan (Haji) yakni waktu-waktu haji (pada bulan-bulan yang telah dimaklumi), yang diberkati dan dikenal,yaitu Shawwāl, Dhū al-Qa'dah, dan Dhū al-Ḥijjah secara utuh atau sebagiannya, sebagaimana diperselisihkan [para ulama]. Barangsiapa mengerjakan haji dalam bulan-bulan itu, dengan melaksanakan semua sarat dan rukunnya, dengan bermaksud mengerjakannya selama bulan-bulan ini, maka wajib kepadanya untuk

[81] Abdul Qodir al-Jīlāni, *Sirr al-Asrar*. Hal 45
[82] [82] Departemen Agama RI, *Al-Qur'ān dan terjemahnya*, (Kudus: Mubarokatan Thoyyibah, 2014), 30

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menyempurnakannya, tanpa pembatalan tekad, tanpa perubahan niat, ataupun menghalalkan hal-hal yang diharamkan dalam haji, (maka janganlah ia berbuat *rafath*), yakni jima' dan bersetubuh, meskipun masa hajinya lama, (berbuat fasik), yakni keluar dari batasan-batasan Allah dengan melakukan berbagai larangan, (dan bertengkar), beradu mulut dan berdebat dengan pelayan maupun teman (dalam) masa-masa (haji).[83]

Abd al-Qādir al-Jīlānī mengistilahkan dimensi haji yang dimaknai secara spiritual dengan sebutan haji tarīqah. Dalam kontek ini, al-Jīlānī mengkategorikan haji menjadi dua jenis; haji syariat dan haji tarekat. Haji syariat adalah melakukan perjalanan menuju Bayt Allāh, dengan menyempurnakan semua syarat dan rukunnya. Sementara haji hakikat ditempuh secara spiritual, dengan diawali oleh kecondongan hati kepada guru spiritual (ṣāḥib al-talqīn), yang membina dan menempa dirinya mensucikan niat. Lalu setelah itu, ia senantiasa membiasakan zikir lā ilāha illa Allāh dengan lisan, disertai upaya meresapi maknanya sehingga hatinya menjadi hidup. Kemudian, ia menyibukan diri mengingat Allah secara batin sampai menyucikan hatinya, dengan selalu menjiwai nama-nama dan sifat-sifat Allah, sehingga akan tersingkap Ka'bah Tersembunyi, melalui cahaya-cahaya sifat-Nya.[84] Maka demikian, di samping mengerjakan ketentuan-ketentuan syariat, kesempurnaan ritual haji dicapai dengan mengikhlaskan niat, tanpa ditunggangi kepentingan dan obsesi duniawi, yang dapat mengecoh pikirannya dan mengeruhkan hatinya.

---

[83] Abd. Qadir Jīlānī. *Tafsir al-Jīlānī.* Vol. 1, 170-171

[84] Abd al-Qādir al-Jīlānī, *Sirr al-Asrār wa Maẓhar al-Anwār fī Mā Yaḥtāju ilayhi al-Abrār*, 50.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ibadah haji juga merupakan ibadah yang menggabungkan dua dimensi sekaligus. Dimensi *badaniyyah* dan *maliyyah.* Jika ṣalāt dan puasa hanya berkutat pada dimensi fisik saja, dan zakat hanya berkutat pada harta saja, maka haji menggabungkan keduanya. Oleh karena itu, ibadah haji kemudian menjadi momen penting dalam rangka mengekspresikan rasa syukur kita kepada Allah. Satu kali bersyukur dalam haji sama dengan dua kali bersyukur. Pertama, bersyukur karena telah diberikan kemampuan secara fisik. Dan kedua, bersyukur telah diberikan kemampuan secara finansial. Oleh karena itu, hendaknya dalam melaksanakan ibadah haji seseorang harus benar-benar menjaga segala tingkah laku dan adabnya. Karena Rasulullah bersabda,

مَنْ حَجَّ لِلَّهِ، فَلَمْ يَرْفُثْ وَلَمْ يَفْسُقْ، رَجَعَ كَيَوْمِ وَلَدَتْهُ أُمُّهُ

> "Barang siapa melaksanakan haji karena Allah, kemudian dia tidak berkata kotor dan berbuat kefasiqan, maka dia akan pulang dalam keadaan seperti hari kelahirannya (bersih tanpa dosa)." [85]

Haji bagi al-Jīlānī merupakan wujud kepatuhan seorang hamba dalam menyambut seruan Allah untuk berkunjung ke rumah-Nya (bayt Allāh). Namun institusi haji sebagai konstruksi legal-material, bukan merupakan tujuan akhir, karena kunjungan seseroang kepada suatu rumah adalah untuk bertemu tuan-Nya, bukan untuk sekedar melihat model rumahnya. Semua praktik dan amalan lahir yang dilakukan selama ibadah haji berlangsung bukan merupakan maksud final, melainkan berperan sebagai wasilah untuk mengunjungi Ka'bah Hakiki, yang tak lain adalah Zat Tuhan itu sendiri. Dengan demikian, Allahlah yang merupakan tujuan puncak dari segala amal ibadah yang dilakukan manusia. Semua ketentuan

[85] *Mawsu'ah Fiqh al-Qulub.* Vol 3, Hal 2835.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

eksoterik haji merupakan batu loncatan, yang jika maknai secara mendalam dan dijalankan secara tulus, akan menuntun menuju perjumpaan dengan Tuhan. Kesempurnaan haji bagi al-Jīlānī sebagai penegas status kehambaan dapat direalisasikan dengan memadukan kedua dimensi ini, di mana konstruksi eksoteris merupakan jembatan pengubung yang menjamin prioritas keselamatan pesuluk dari penyimpangan, sementara jangkauan esoteris merupakan cerminan dari keterpatutan dan keterikatan hati kepada Tuhan. Realiasi kesadaran ilāhiyyah ini menempa dirinya bertransformasi menjadi manusia yang awas diri, yang selalu tertambat pada keta'atan kepada Tuhan dan amal kebaikan kepada sesama.

c. Validitas penafsiran 'ubudiyah dalam tafsir al-Jilānī

Secara umum, setelah dilakukan uji validasi terhadap penafsiran al-Jīlānī pada tema-tema ayat ubudiyah yang telah dipaparkan di atas meliputi shalat, puasa, haji dengan menggunakan empat kriteria tafsir sufistik al-Zarqāni[86], yaitu: 1) tidak bertentangan dengan makna zahir ayat, 2) tidak bertentangan dengan syariat dan akal sehat, 3) didukung argumentasi rasional dan dalil syar'i, 4) tidak mengkalaim bahwa tafsir sufistiknya adalah yang dimaksudkan oleh ayat, maka kecenderungan penafsiran al-Jilānī tersebut layak dikategorikan ke dalam corak tafsir sufi ishārī. Secara lebih rinci, uji validasi tersebut dapat dilihat pada tabel di bawah ini:

[86] Muhammad 'Abd al-Azhīm al-Zarqānī, *Manâhil al-'Irfân fi 'Ulûm al-Qur'ān,* 310

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

No	Tema Penafsiran	Validitas Penafsiran Sufistik al-Zarqani			
		Tidak bertentangan dengan makna zahir ayat	Didukung argumentasi rasional dan dalil syar'i	Tidak bertentangan dengan syariatdan akal sehat	Tidak ada klaim kebenaran
1.	Shalat				
	a. Q.S. al-Baqarah: 238	✓	✓	✓	✓
	b. Q.S. Al-Ankabut: 45	✓	✓	✓	✓
	c. Q.S al Nisa': 103	✓	✓	✓	✓
2.	Puasa				
	a. Q.S. al-Baqarah: 183	✓	✓	✓	✓
	b. Q.S. al-Baqarah: 184	✓	✓	✓	✓
	c. Q.S. al-Baqarah: 185	✓	✓	✓	✓
3.	Haji				
	a. Q.S. al-Baqarah: 196	✓	✓	✓	✓
	b. Q.S. al-Baqarah: 197	✓	✓	✓	✓
	c. Q.S. Ali Imran: 97	✓	✓	✓	✓

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan data yang telah dipaparkan oleh penulis sebagai jawaban dari rumusan masalah yang dikemukakan, maka dapat ditarik beberapa kesimpulan sebagai berikut:

1. Konsep ṣalat menurut tafsir al-Jīlāni.

   Ibadah salat, di samping bentuk formalnya berupa ragam aktifitas lahir, merupakan media bermunajat dan mengingat kehadiran Tuhan pada setiap hela nafas. Bagi al-Jīlānī, ketika salat dilaksanakan secara lahir-batin, implikasinya tidak hanya sebatas perbaikan pribadi hamba, namun juga berakibat pada kesalehan moral. Abdul al-Qādir al-Jīlānī menjelaskan bahwa salat harus dikerjakan pada waktunya dengan mempertimbangkan syarat-syarat salat, rukun salat, tata cara salat, dan kehadiran hati ketika ber-tawajjuh (menghadap) kepada Allah. Dalam hal ini, beliau mewarisi adanya salat syarīah dan salat ṭarīqah. Salat syarīah didirikan pada waktu tertentu, lima kali sehari semalam (Salat Subuh, Zuhur, Asar, Magrib, dan Isya), Sedangkan salat ṭarīqah merupakan salat adalah hati, jamaahnya adalah kekuatan ruhani yang selalu sibuk mengingat Allah dan mengucapkan nama-nama Allah di dalam batinnya, imamnya adalah

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kerinduan hati yang paling dalam, kiblatnya adalah khuḍūr (kehadiran kalbu) kepada Dzat yang Maha Esa. Seorang hamba bisa berada dalam tingkatan salat ṭarīqah jika dia telah sempurna dalam melakukan salat syarīah. Pada tingkatan salat ṭarīqah, seorang hamba telah tenggelam dalam lautan tauhid dan berpadu dengan Allah. Jika salat syarīah dan salat ṭarīqah bersatu, maka seorang hamba akan menjadi sempurna dan akan mendapat kebaikan di sisi Allah.

2. Konsep puasa menurut tafsir al-Jīlāni.

Puasa secara spiritual bukan sebatas prosesi menahan lapar dan dahaga, namun merupakan pantangan total dari segala hal yang menjurus kepada perbuatan dosa, lahir maupun batin. Pada realisasi puncak, puasa adalah berjuang untuk selalu mengingat dan mencintai Allah dan berpaling dari segala hal yang dapat membuat lupa terhadap-Nya.

3. Konsep haji menurut tafsir al-Jīlāni.

Sementara haji, bagi al-Jīlānī, bukan sekedar berkunjung ke Mekkah untuk melakukan ragam aktifitas lahiriyah, namun hakikatnya merupakan perwujudan sikap patuh seorang hamba kepada Tuhan sebagai Ka‘bah Ḥaqīqah; Allah-lah yang merupakan tujuan segala tujuan dari segala gerak semesta raya. Kesadaran ilāhiyyah ini pada gilirannya dapat mendorong diri seseorang bertransformasi menjadi pribadi yang ta’at dan giat beramal kebaikan.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

4. Konsep ‘ubudiyah secara umum dalam tafsir al-Jīlāni serta validitas penafsiran sufistiknya.

Konsep ‘ubudiyyah dalam tafsir al-Ji>la>ni> mengajarkan bahwa ibadah bukan sebatas ucapan lisan, gerak fisik, ataupun aktivitas lahir semata, namun hakikatnya merupakan wahana untuk menempa pribadi agar menjadi suci, sehingga layak berjumpa dengan Tuhan. Penjelasan ini tidak hanya tertulis dalam tafsirnya saja akan tetapi beberapa kitab tulisan al-Ji>la>ni> juga menjelaskan hal yang sama, sepeti al-Ghunyah, Sirr al-Asrar, dan al-Fath ar-Rabbani. Kesamaan uraian tentang konsep ubudiyah dalam tafsir ini dan beberapa kitab al-Jīlānī yang lain semakin menguatkan bukti bahwa tafsir al-Jīlānī merupakan buat tangan asli dari Abd Qādir al-Jīlānī.

Penafsiran tafsir sufi secara umum tentang ubudiyah tidakklah bertentangan dari makna tekstual ayat apabila ditinjau dari penafsiran lughawi-nya, karena bentuk penyembahan kepada Allah diimplemantasikan dengan ibadah secara lahiriyah, sekaligus dengan kekuatan hati melalui rasa tunduk dan ikhlas kepada-Nya. Sangat terlihat sekali bahwa penafsiran para mufassir sufi terhadap ayat-ayat ‘ubudiyyah pertama-tama mendahulukan sudut kebahasaan terlebih dahulu, sebelum beranjak ke pemaknaan sufistiknya. Jika hal ini kita cocokkan dengan validitas penafsiran sufi menurut al-Zarqani, maka penafsiran di atas tidak ada kontardiksi sedikitpun, dan justru menambah nilai positif dalam penafsiran sufistiknya.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sedangkan hasil uji validasi terhadap penafsiran al-Jīlānī pada tema-tema ayat ubudiyah yang telah dipaparkan di atas meliputi shalat, puasa, haji dengan menggunakan empat kriteria tafsir sufistik al-Zarqāni, yaitu: 1) tidak bertentangan dengan makna zahir ayat, 2) tidak bertentangan dengan syariat dan akal sehat, 3) didukung argumentasi rasional dan dalil syar'i, 4) tidak mengkalaim bahwa tafsir sufistiknya adalah yang dimaksudkan oleh ayat, maka kecenderungan penafsiran al-Jilānī tersebut layak dikategorikan ke dalam corak tafsir sufi ishāri, karena penafsiran al-Jilānī tidak hanya menafsiri sisi batin ayat saja, namun ia juga menggunakan penafsiran zahir ayat.

B. Saran

Penelitan ini bagaimanapun masih memiliki banyak kekurangan, utamanya disebabkan kekurangan penulis sendiri, sehingga masih perlu dilanjut-kembangkan. Kajian utama tesis ini adalah membahas konsep 'Ubudiyah Dalam Tafsir Sufistik Tafsir *Al Jīlāni* karya Abdul Qādir al Jīlānī. Bagaimana proses pemaknaan ayat ubudiyah berlangsung dalam kaitannya dengan makna tekstual al-Qur'ān dan metode penafsiran ishāri. apakah saling menafikan atau malah saling melengkapi. Sehingga demikian, yang menjadi perhatian utama adalah asumsi-asumsi yang terdapat dalam karya-karya al-Jīlānī, di samping karya-karya master sufi seperti al-Alusī, al-Ghazālī, Ibn 'Arabī, dan lain-lain, yang dijadikan sebagai sumber perbandingan dan pengayaan materi penelitian.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Di luar kekurangan-kekuarangan yang disadari, tesis ini kiranya masih membutuhkan berbagai perbaikan dan penyempurnaan. Oleh karenanya, penulis sangat mengharapkan berbagai saran, kritik, dan masukan yang konstruktif dan bertanggung jawab, demi kebaikan dan kemaslahatan penelitian. Secercah harapan penulis, semoga karya akademik ini bisa memberikan manfaat dalam memperkaya khazanah metodologi tafsir ishārī, dan sedikitnya mampu meluruskan sementara pra-konsepsi negatif terhadap beberapa konsep dan ajaran tasawuf.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

DAFTAR PUSTAKA

Abdurrahman, Khālid, *Uṣul al-Tafṣir Wa Qowā'iduhu,* (Beirut: Dār al-Nafāis, 1986)

Abd al-Qādir, Jum'ah 'Ali , *Zād al-Raghibin fi Manāhij al-Mufassirīn* (Kairo: Kuliyah Uṣūl al-Dīn Jāmiah al-Azhar, 1986)

Ali, A. Mukti, "Metodologi Ilmu Agama" dalam Taufiq Abdullah dan Rusli Karim, *Metodologi Penelitian Agama: Suatu pengantar* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2004).

Alūsi (Al), *Rūh al-Ma'āni fi Tafsīr al-Qur'ān al-Aẓim wa al-Sab'i al-Mathani* (Beirut:Dār Ihyā al-Turath al-'Araby, T.th) Vol, 1

Aminuddin, Zurinal, Z, *Fiqih Ibadah*, (Jakarta: Lembaga Penelitian Universitas Islam Negeri, 2008)

Ansori, Aik Iksan, *Tafsir Ishari: Pendekatan Hermeneutika Sufistik Tafsir sheikh Abd Qādir al-Jīlānī* (Ciputat: Referensi, 2012)

'Asqalani (al) Ibnu Hajar, *Fath al-Bāri 'Ala Sharḥi Ṣaḥih al-Bukharī* (Kairo: Dār al-Bayān al-'Araby, 2007) vol: 8

_____.*Ghibṭat al Nāẓir Fi Tarjamat al Saykh 'Abd al Qādir* (Beirut: Dār al Kutub al 'Ilmiyyah, 2002).

Baidan, Nashruddin, *Metode Penafsiran Al-Qur'an*, (Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2011)

Bukhāri (al), Muhammad bin Isma'il, *Ṣaḥih al-Bukharī* (Kairo: Dār al-Hadits, 2004).

Damiri (al) Kamaluddin, *Najmul Wahhaj.* (Jeddah: Dar al-Minhaj, 2004), Vol 3,

Dhahabi (al), Muhammad Husayn, *al-Tafsîr Wa al-Mufassiruûn*, (al-Qāhirah: Dār al-Hadīt, 2012)

_____, *Al-Ittijāh al-Munḥarifah fi Tafsīr al-Qur'ān: Dawāfi'uhā wa Daf'uhā* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1986)

Dhahabi (Al) Shamsuddin Muhammad ibn Ahmad ibn Uṭman, *Siyar al A'lam al Nubalā',* (Beirut: Muassasah al Risālah, 1996), Vol: 20.

Fairuzābādi, (al) *al-Qamūs Al Muhīṭ,* (Beirut: Dar al Fikr, t.t) Vol: 2

Farmāwi (al), Abdul Hayy, *al-Bidāyah Fi al-Tafsīr Al-Maudhū'iy,* (Kairo: Maktabah Jumhuriya, 1977)

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Farabi (al) Muchlas, *Kitab Nasihat Syekh Abdul Qadir al Jailani,* (Yogyakarta: Araska, 2018)

Fāyid, Abd al-Wahāb, *Manhaj Ibn 'Atiyyah fī Tafsīr al-Qur'an al-Karīm* (Kairo: Maktabah al-Ashrīyah, 1973)

G

Ghalab, Muhammad, *Al-Tasawuf al-Muqaran* (Kairo: Maktabah Nahdiyyah, t.th)

Ghazali (al) Abi Hāmid Muhammad ibn Muhammad, *Al-Arba'in Fi Ushul ad-Dīn.* (Damaskus: Darul Qolam, 2003)

_____, *Ihya' Ulūm al-dīn.* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2015), Vol. 1

Hajjaj (al) Muslim ibn, *Shohih Muslim.* (Beirut: Daru Ihya' al-Turats, 2016). Vol 4

Haq, Sansan Ziaul, "Dimensi Eksoteris Dalam Tafsir *Ishari*" studi atas metode Tafsir Al Jīlāni" (Tesis –UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2016)

Hilal, Ibrahim, *al-Tasawwuf al-Islāmy Bain al Dīn wa Falsafah* (Kairo; Dār an-Nahḍah al-Arabiyyah, 1979)

https://mistikus-sufi.blogspot.com/2015/08/tafsir-al-quran-sufistik-karya syekh.html, diakses Selasa 1 Januari 2019, pukul 01.00 wib.

https://www.naseemalsham.com/subjects/view/25397. Diakses pada Minggu, 19 Mei 2019, pukul. 12.04 Wib.

Jīlāni (al) Abd Qādīr, *Tafsīr al-Jilany,* ed. Muhammad Fāḍil Jīlānī (Istanbul: Markaz al Jīlānī li al-Buhuth al 'Ilmiyyah, 2009)

_____*Kitab al Mukhtaṣar fī 'Ulūm al Dīn,* ed. Muhammad Fāḍil Jīlānī (Istanbul: Markaz al Jīlānī li al-Buhuth al 'Ilmiyyah, 2010)

_____ *Sirr al-Asrār.* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2017).

_____*al-Ghunyah.* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah. 1997).

Jama'ah. *Mausu'ah Fiqh Al-Kuwaitiyah.* (Kuwait: Wizaratul Awqaf Was-Syu'un, 2012), Vol 17

Jum'ah, Nūr al-Din 'Ali, *Taysīr al-Nahj fī Manāsik al-Hajj* (Kairo: Shirkat al-Wabil al-Sayyib, 2006).

Katsir, Imam Ibnu. *Tafsir Ibnu Katsir.* (Riyadh: Dar al-Thaybah, 1999). Vol 1.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kaylāni (al) Jamal al-Dīn Fālih, "*al-Tafsīr al-Jīlani" Ru'yah fi Nisbat al-Tafsīr al-Jīlān,"* *Multaqa Ahli Tafsīr,* https://vb.tafsir.net/tafsir27386/.XOMKtdgxWt8. Diakses pada 21 Mei 2019, pukul 03.15 WIB.

Manẓūr, Ibnu, *Lisān al-'Arab.* (Beirut: Dār al-Sādir, 2008), Vol 8

Maraqi (al) Abi Lutfi al Hakim Muslih bin Abdurrahman, *Al Nūr al Burhāni fi Manaqibi al Shaykh Abdul Qādir al Jilany* (Semarang: Toha Putra, t.t)

Masduqi, Irwan, Jurnal, *Hermeneutika Sufistik Tafsir al Jīlānī, dalam Tarekat Qodiriyah Naqsyabandiyyah pondok pesantern Suryalaya Membangun peradaban dunia,* ed. Ajid Tohir (Tasikmalaya: Mudawwamah Rohmah Press, 2010)

_____, Jurnal, "*Menyoal Otentisitas dan Epistomologi Tafsir al Jīlānī,*" Jurnal Analisa, Vol. 19 No: 01(Januari-Juni 2012)

Miftāh, Abdul Bāqi, *Aḍwā' 'Ala al-Shaykh Abdul Qādir al-Jilany wa Intishari Ṭariqatihi,* (Beirut: Dār al Kutub al 'Ilmiyyah, 2014)

Margono, S, *Metodologi Penelitian Pendidikan.* (Jakarta: PT Asdi Mahasatya, 2000)

Mustafa, Ibrahim, *al Mu'jam al-Wasīṭ* (Al-Qāhirah: Maktabah Al Shurūq, 2004)

Mahmud, Mani' bin Abdul Halim, *Manāhij al Mufassirīn* (Mesir: Dār al Kitāb al Miṣri , 2000)

Mustaqim, Abdul, *Pergeseran Epistemologi Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka pelajar,2008)

_____, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LKIS, 2012), 47

Nasution, Harun, *Islam Rasional; Gagasan dan Pemikiran* (Bandung: Mizan, 1995), 360

Nawawi (al) Muhyiddin, *al-Idah Fi Manasik al-Hajji Wa al-Umrah.* (Beirut: Dar al-Basya'ir, 1994)

Ni'am, Syamsun, *Tasawuf Studies Pengantar Belajar Tasawuf,* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2014)

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Nizami, Khaliq Ahmad, "*Tarekat Qādiriyyah*" dalam ensklopedi Tematis Spiritualitas Islam, ed. Sayyed Hossein Nasr, (Bandung: Mizan, 2003) Vol: 1

Qari (al) Ali, *Mirqatul Mafatih Syarh Misykatul Mashabih.* (Beirut: Darul Fikr, 2002), Vol 2

Qaṭṭān (al), Mannā'. *Mabāḥith fī 'Ulūm al-Qur'ān.* (Kairo: Maktabah Wahbah, t.th)

Qushairi (Al) Abu al-Qasim, *Risālah Qushairiyyah,* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2013)

Qusyairi (al) Abd Karim, *Laṭāif al-Ishārāt,* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2017)

Rif'ah, Ibnu. *Kifāyatun Nabīh* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2009), Vol 2.

Rakhmat, Jalaluddin, *Tafsir Sufi al-Fatihah* (Bandung: Mizan, 2012).

RI, Departemen Agama, Al Qur'ān dan terjemahnya, (Kudus: Mubarokatan Thoyyibah, 2014)

Ṣabūni (al) Muḥammad 'Alī, *al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (Teheran: Dār Ihsān, 2003)

_____, *Tafsir Ayat al-Ahkam.* (Beirut: Dar Ibnu 'Asasah, 2004.)

Salahudin, Asep, *Salat bukan sekedar ritual* (Bandung: Rosdakarya, 2006)

Ṣalāh, Taqiy al-Dīn ibn , *Fatāwa wa Masāil Ibn Salah,* (Beirut: Dār al-Ma'rifat, 1986) Vol, 1

Sālih, Subḥi, *Mabāhith fī Ulūm al Qur'ān* (Beirut: Dār al-'Ilm li Al Mālāyin. t.th)

Shatibi (Al), *Al Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Shari'ah* (Beirut: Dār al Ma'ārif. t.t) Vol: 3

Shihab, Muhammad Quraish , *Membumikan al-Qur'an; Fungsi dan Peran wahyu dalam Masyarakat* (Bandung: Mizan,2013)

Shībi (al), Kamīl Mustafā, *al-Silah baina al-Tasawwuf wa al-Tashayyu'* (Kairo: Dār al-Maārif, 1958)

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Shihab, M. Quraish, *Membumikan al-Qur'an; Fungsi dan peraan wahyu dalam kehidupan masyarakat* (Bandung: Mizan, 2013)

Suyūti (al), Jālāl al-Dīn, *Al Itqan fi Ulum al- Qur'an* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 2018)

_____. *Al-Asybah wa al-Nadzair.* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah 2013).

Sungatno, M.G., *Kitab Tafsir al Jailani, Menyelami Lautan Hikmah dan Makna dari Tafsir Sufi Syaikh Abdul Qadir Jailani* (Yogyakarta: Araska, 2018)

Syarifuddin, M. Anwar, "*Menimbang otoritas sufi dalam menafsirkan al-Qur'an", Jurnal Studi Agama dan Masyarakat*, Vol. 1, no. 2, (2004)

Taujiri (al) Muhammad bin Ibrahim. *Mawsu'ah Fiqh al-Qulub.* (Beirut: Baitul Afkar al-Dauliyyah), Vol 3.

Tamīmi (al) Nu'mān, *Ta'wīl al-Da'ā'īm* (Kairo: Da al-Ma'ārif, t.th), Vol, 1.

Tirmidzi, Imam, *Sunan al- Tirmidzi.* (Mesir: Maktabah Musthafa al-Babi, 1975), Vol 5.

Tustari (al) Sahl, *Tafsīr al-Qur'ān al-'aẓīm* ('Utbah: Dār al-Harām li al-Turaṭ, 2004),

Umar, Nasaruddin, *"Konstruksi Takwil dalam Tafsir Sufi dan Syiah."* Jurnal Studi al- Qur'an, Vol. II, No. 1 (2007)

Zahri, Mustafa, *Ilmu Tasawuf: Kunci Memahami Ilmu Tasawuf* (Surabaya: Bina Ilmu, 1983)

Zarqāni (al), Muhammad 'Abd al-Azhīm, *Manâhil al-'Irfân fi 'Ulûm al-Qur'ān* (Beirut: Dâr 'al-Kutub al-'Al Ilmiyyah 2013)

Zarkashi (al) Badr al-Dīn Muhammad, *Al Burhān fi 'Ulūm al Qur'ān* (kairo: Maktabah Dār al-Turāth, t.th) Vol, 2.

Zaydan, Yūsuf Muhammad Ṭaha, *Abd Qadir al-Jīlāni Bāz Allah al-Ashhab* (Beirut: Dār al Jail, 1991).

Zirikli (al), Khayru al-Dīn, *al-A'lam: Qāmūs Tarājim li-Ashhar al-Rijāl wa al-Nisā' min al-'Arab wa al-Musta'ribīn wa al-Mustashriqīn* (Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 2002), vol.8

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id