

PROBLEMATIKA TAFSIR SUFISTIK AL-JILANI:  
ANALITIS KRITIS TERHADAP OTENTISITAS TAFSÎR AL-JÎLÂNÎ

TESIS

Diajukan kepada Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
Sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan Studi Strata Dua  
untuk memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag)



Disusun Oleh:  
AHMAD MUSHAWWIR  
NIM: 212510106

PROGRAM STUDI MAGISTER ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR  
KONSENTRASI ILMU TAFSIR  
PASCASARJANA UNIVERSITAS PTIQ JAKARTA  
2023 M./1444 H.



## ABSTRAK

*Tafsîr al-Jilânî* yang diterbitkan pertama kali pada tahun 2009, masih menimbulkan seriusnya masalah autentisitas. Khususnya, tafsir ini, yang memiliki genre sufi falsafi dengan judul lengkap *Al-Fawâtiḥ al-Ilāhiyyah wa al-Mafatih al-Ghaybiyyah al-Muwadhdhiḥ li al-Kalim al-Qur'aniyyah wa al-Hikam al-Furqâniyyah*, mengandung materi dan isi yang tidak sejalan dengan profil 'Abd al-Qadir al-Jilani (w. 1166), terutama dalam penafsiran ayat sifat. Sebaliknya, tafsir ini lebih cocok dengan profil tokoh lain yang bermazhab Hanafi, yaitu Ni'mat Allah al-Nakhjuwani (w. 1514). Masalah otentisitas ini mendorong kajian lebih lanjut untuk menetapkan asal-usul dan penulis sebenarnya dari *Tafsîr al-Jilânî*.

Al-Jilani, sebagai tokoh Hanbali, dikenal dengan pendekatannya yang tekstualis, yang menekankan interpretasi harfiah dan merujuk pada Al-Qur'an dan sunah. Ajarannya yang lebih mengedepankan naskah-naskah keagamaan (*nash*) tanpa banyak melibatkan elemen filsafat atau tasawuf menjadi ciri khas mazhab Hanbali yang dianutnya. Sementara itu, Tafsir yang disebutkan memiliki ciri-ciri filosofis yang lebih mencolok, dan ini tidak sejalan dengan konsepsi ajaran tasawuf al-Jilani. Tasawuf yang dianut oleh al-Jilani lebih condong kepada pengalaman mistis dan kepatuhan pada petunjuk langsung dari Alquran dan sunah, tanpa banyak melibatkan elemen filsafat spekulatif.

Perbedaan karakteristik gaya bahasa, metode penafsiran, dan sumber penafsiran antara Tafsir tersebut dengan gaya al-Jilani, yang terlihat dalam karya-karya otoritatif seperti al-Ghunyah, menjadi indikator kuat bahwa Tafsir tersebut tidak dapat diatribusikan kepada al-Jilani. Gaya bahasa al-Jilani yang terekam dalam kitab-kitabnya cenderung jelas, lugas, dan mengutamakan kejelasan ekspresi. Namun, Tafsir yang disebutkan memiliki nuansa filosofis dan sufi yang lebih rumit dalam gaya bahasanya. Selain itu, pandangan dan komentar para pakar tafsir serta tokoh tafsir dalam banyak buku ensiklopedia tafsir yang (nyaris) secara konsisten menyatakan bahwa tafsir tersebut adalah karya al-Nakhjuwani, memberikan konfirmasi eksternal terhadap identitas sebenarnya dari Tafsir tersebut.

Kesimpulan dari penelitian ini menegaskan bahwa *Tafsîr al-Jilânî* bukanlah karya dari al-Jilani, melainkan lebih tepat diatribusikan sebagai karya dari al-Nakhjuwani. Temuan-temuan penelitian, seperti perbedaan karakteristik gaya bahasa, metode penafsiran, dan sumber penafsiran, bersama dengan konfirmasi dari pandangan para pakar tafsir, memberikan landasan yang kuat untuk memahami identitas sebenarnya dari Tafsir tersebut.

**Kata Kunci:** Abd Qadir al-Jilani, al-Nakhjuwani, Otentisitas, *Tafsîr al-Jilânî*



## ABSTRACT

*Tafsîr al-Jilânî*, first published in 2009, still raises serious issues of authenticity. This particular sufi philosophical interpretation, titled *Al-Fawatih al-Ilahiyyah wa al-Mafatih al-Ghaybiyyah al-Muwadhdhahah li al-Kalim al-Qur'aniyyah wa al-Hikam al-Furqaniyyah*, contains content and material inconsistent with the profile of 'Abd al-Qadir al-Jilani (d. 1166), especially in the interpretation of the attributes of God. Instead, this tafsir is more in line with the profile of another figure from the Hanafî school, namely Ni'mat Allah al-Nakhjuwani (d. 1514). The issue of authenticity has prompted further studies to determine the origin and actual author of Tafsir al-Jilani.

Al-Jilani, as a follower of the Hanbali school, is known for his textualist approach, emphasizing a literal interpretation and referencing the Qur'an and the Sunnah. His teachings prioritize religious texts (*nash*) without involving much philosophy or Sufi elements, characteristic of the Hanbali school he follows. On the other hand, the mentioned Tafsir exhibits more pronounced philosophical features, which do not align with the conception of Al-Jilani's Sufi teachings. Al-Jilani's Tasawwuf leans towards mystical experiences and obedience to direct guidance from the Qur'an and Sunnah, with minimal involvement in speculative philosophy.

Differences in the characteristics of language style, interpretation methods, and sources of interpretation between *Tafsîr al-Jilânî* and Al-Jilani's style, evident in his authoritative works such as *al-Ghunya*, serve as strong indicators that Tafsir cannot be attributed to Al-Jilani. Al-Jilani's recorded language style in his books tends to be clear, straightforward, and prioritizes expressive clarity. However, the mentioned Tafsir has a more complex philosophical and Sufi nuance in its language style. Furthermore, the views and comments of tafsir experts and scholars consistently state that this tafsir is the work of al-Nakhjuwani, providing external confirmation of the true identity of Tafsir.

The conclusion of this research emphasizes that *Tafsîr al-Jilânî* is not the work of Al-Jilani but is more accurately attributed to al-Nakhjuwani. The research findings, including differences in language style, interpretation methods, and sources of interpretation, along with confirmation from tafsir experts, provide a strong foundation for understanding the true identity of Tafsir.

**Keyword:** Abd Qadir al-Jilani, al-Nakhjuwani, Authenticity, *Tafsîr al-Jilânî*



## تجريدي

تفسير الجيلاي، الذي نُشر لأول مرة في عام ٢٠٠٩، لا يزال يثير قضية جدية بشأن الأصالة. يتميز هذا التفسير الصوفي الفلسفي، الذي يحمل عنوان "الفواتح الإلهية والمفاتيح الغيبية الموضحة للكلم القرآنية والحكم الفرقانية"، بالمحتوى والمواد التي لا تتفق مع ملامح عبد القادر الجيلاي (ت. ١١٦٦)، خاصة في تفسير صفات الله. بدلاً من ذلك، يتناسب هذا التفسير أكثر مع ملامح شخصية آخر من المذهب الحنفي، وهو نعمة الله النخجواني (ت. ١٥١٤). قضية الأصالة دفعت إلى إجراء دراسات إضافية لتحديد أصل والكتاب الفعلي لتفسير الجيلاي.

يُعرف عبد القادر الجيلاي، كمتبع للمذهب الحنبلي، بنهجه التأويلي، حيث يؤكد على التفسير الحرفي والرجوع إلى القرآن والسنة. تفضل تعاليمه النصوص الدينية (النص) دون الاعتماد كثيرًا على عناصر الفلسفة أو الصوفية، وهي خاصية للمذهب الحنبلي الذي يتبعه. من ناحية أخرى، يظهر التفسير المذكور ملامح فلسفية أكثر وضوحًا، والتي لا تتناسب مع تصورات تعاليم الجيلاي الصوفية. يميل تصوف الجيلاي نحو التجارب الروحية والطاعة للتوجيه المباشر من القرآن والسنة، مع تقليل مشاركته في الفلسفة التأملية.

تختلف السمات في أسلوب اللغة وأساليب التفسير ومصادر التفسير بين تفسير الجيلاي وأسلوب الجيلاي، الذي يتجلى في أعماله الهامة مثل "الغنية"، وتشكل علامات قوية على أن التفسير لا يمكن أن يُنسب إلى الجيلاي. يميل أسلوب اللغة المسجل للجيلاي في كتبه إلى الوضوح والبساطة والتركيز على وضوح التعبير. ومع ذلك، يحمل التفسير المذكور نغمة فلسفية وصوفية أكثر تعقيدًا في أسلوب اللغة. علاوة على ذلك، تأكيد وجهات نظر خبراء التفسير وعلماء التفسير في العديد من كتب موسوعات التفسير التي (بالكاد) تُظهر أن التفسير هو عمل للنخجواني، يقدم تأكيدًا خارجيًا للهوية الحقيقية للتفسير.

اختتام هذا البحث يشدد على أن تفسير الجيلاي ليس من صنع الجيلاي، وإنما يمكن تنسيبه بدقة أكبر إلى النخجواني. نتائج البحث، بما في ذلك الاختلافات في أسلوب اللغة وأساليب التفسير ومصادر التفسير، جنبًا إلى جنب مع تأكيد من خبراء التفسير، توفر أساسًا قويًا لفهم الهوية الحقيقية لتفسير الجيلاي.

كلمات مفتاحية: الأصالة، تفسير الجيلاي، عبد القادر الجيلاي، النخجواني،



## PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Ahmad Mushawwir  
Nomor Induk Mahasiswa : 212510106  
Program Studi : Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
Konsentrasi : Ilmu Tafsir  
Judul : Problematika Tafsir Sufistik Al-Jilani: Analitis  
Kritis Terhadap Otentisitas *Tafsîr Al-Jilâni*  
Karya 'Abd Qadir Al-Jilani

Menyatakan bahwa:

1. Tesis ini adalah murni hasil karya sendiri. Apabila saya mengutip dari karya orang lain, maka saya akan mencantumkan sumbernya sesuai dengan ketentuan yang berlaku
2. Apabila di kemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan tesis ini hasil jiplakan (plagiat), maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai dengan sanksi yang berlaku di lingkungan Universitas PTIQ dan peraturan perundang-undangan yang berlaku

Jakarta, 06 Desember 2023  
Yang Membuat Pernyataan,



Ahmad Mushawwir



## TANDA PERSETUJUAN TESIS

PROBLEMATIKA TAFSIR SUFISTIK AL-JILANI: ANALITIS KRITIS TERHADAP  
OTENTISITAS TAFSIR AL-JILANI KARYA 'ABD QADIR AL-JILANI

### TESIS

Diajukan kepada Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta  
Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
Sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan Studi Strata Dua  
untuk memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag)

Disusun Oleh:  
AHMAD MUSHAWWIR  
NIM: 212510106

Telah selesai dibimbing oleh kami, dan menyetujui  
untuk selanjutnya dapat diujikan.

Jakarta, .....

Menyetujui

Pembimbing I,



Prof. Dr. H.M. Darwis Huda, M.Si

Pembimbing II,



Dr. Mulawarman Harnase, Lc, MA, Hum

Mengetahui,  
Ketua Program Studi



Dr. Abdul Muid N., M.A



## TANDA PENGESAHAN TESIS

### PROBLEMATIKA TAFSIR SUFISTIK AL-JILANI: ANALITIS KRITIS TERHADAP OTENTISITAS TAFSIR AL-JILANI

Disusun oleh:

Nama : Ahmad Mushawwir  
Nomor Induk Mahasiswa : 212510106  
Program Studi : Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

Telah diajukan pada sidang munaqasah pada tanggal

Jumat, 29 Desember 2023

No	Nama Penguji	Jabatan dalam Tim	Tanda Tangan
1	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude	Ketua	
2	Dr. Nur Arfiyah Febriani, M.A	Penguji I	
3	Dr. Abd Muid N, M.A	Penguji-II	
4	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude	Pembimbing I	
5	Dr. Mulawarman Hannase, MA.Hum	Pembimbing II	
6	Dr. Abd Muid N, M.A	Panitera/Sekretaris	

Jakarta, 13 Januari 2023

Mengetahui,  
Direktur Pascasarjana



Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si



## PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Penggunaan transliterasi Arab-Indonesia ini berpedoman pada Transliterasi Arab-Indonesia yang dibakukan berdasarkan Surat Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia tanggal 22 Januari 1998.

Arab	Latin	Arab	Latin	Arab	Latin
ا	‘	ز	t	ق	q
ب	b	س	s	ك	k
ت	t	ش	sy	ل	l
ث	ts	ص	sh	م	m
ج	j	ض	dh	ن	n
ح	ḥ	ط	th	و	w
خ	kh	ظ	zh	هـ	h
د	d	ع	‘	ء	a
ذ	dz	غ	gh	ي	y
ر	r	ف	f	-	-

Keterangan:

1. Konsunan yang ber-syaddah ditulis dengan rangkap, misalnya (رَبِّ) ditulis *rabba*.
2. Vokal panjang (*mad*): *Fathah* (baris di atas) ditulis â atau Â, *kasrah* (baris di bawah) ditulis í atau Î, serta *dhammah* (baris depan) ditulis dengan û atau Û, misalnya: (القارعة) ditulis *al-qâri’ah*, (المساكين) ditulis *al-masâkîn*, (المفلحون) ditulis *al-muflihûn*.
3. Kata sandang alif + lam (ال) apabila diikuti oleh huruf *qamariyah* ditulis al, misalnya: (الكافرون) ditulis *al-Kâfirûn*. Sedangkan bila diikuti oleh huruf *syamsiyah*, huruf lam diganti dengan huruf yang mengikutinya, misalnya (الرجال) ditulis *ar-rijâl*. atau boleh ditulis dengan transliterasi *Qamariyyah* dengan ditulis *al-rijâl*.
4. *Ta' marbutah* (ة), apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan h misalnya: (البقرة) ditulis *al-Baqarah*. Bila di tengah kalimat ditulis t, misalnya (زكاة المال) ditulis *zakat al-mâl* atau contoh (سورة النساء) ditulis *sûrat an-Nisâ’*. Sedangkan penulisan kata dalam kalimat ditulis sesuai tulisannya, misalnya: (وهو خير الرازقين) ditulis *wa huwa khair ar-râziqîn*.



## KATA PENGANTAR

Segala puji dan syukur kami panjatkan kepada Allah SWT, Yang Maha Pengasih dan Maha Penyayang, yang telah memberikan limpahan rahmat-Nya serta kekuatan lahir dan batin, sehingga peneliti berhasil menyelesaikan perjalanan penelitian tesis ini.

Shalawat dan salam sejahtera senantiasa kami haturkan kepada junjungan kita, Nabi Besar Muhammad *Shallallahu 'alaihi wasallam*, keluarga beliau, sahabat-sahabat yang mulia, dan seluruh pengikut yang setia mengikuti petunjuk-petunjuk luhur beliau hingga akhir zaman. Semoga kita senantiasa mendapatkan keberkahan dari Allah SWT. Amin.

Peneliti tidak bisa mengabaikan fakta bahwa setiap perjalanan menyelesaikan tesis selalu dihadapkan pada berbagai tantangan dan kesulitan. Namun, di balik segala hal tersebut, terdapat sinar harapan dan semangat juang yang memandu peneliti melewati setiap rintangan. Dengan kerendahan hati, peneliti ingin menyampaikan apresiasi dan penghargaan yang tak terhingga kepada semua pihak yang turut berkontribusi dalam kesuksesan penyelesaian tesis ini.

Dari itu, peneliti menyampaikan rasa hormat dan menghaturkan terima kasih yang sedalam-dalamnya kepada:

1. Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, MA sebagai Rektor Universitas PTIQ Jakarta juga Imam Besar Masjid Istiqlal
2. Prof. Dr. H.M Darwis Hude selaku Direktur Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta juga selaku Pembimbing I yang senantiasa hadir mengarahkan, mengevaluasi peneliti untuk menyelesaikan Tesis ini.

3. Prof. Dr. KH. Ahmad Thib Raya selaku Direktur Pendidikan Kader Ulama Masjid Istiqlal (PKUMI)
4. Dr. Mulawarman Hannase, Lc. MA. Hum selaku Manager Pendidikan Kader Ulama Masjid Istiqlal (PKUMI) serta Pembimbing II yang juga senantiasa memudahkan peneliti untuk menyelesaikan Tesis ini.
5. Dr. Abdul Muid N., M.A selaku Ketua Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir yang senantiasa memberikan arahan, bantuan dan motivasi kepada peneliti selama perkuliahan.
6. Lembaga Pengelola Dana Pendidikan (LPDP) yang juga telah memberikan peneliti kesempatan besar mengikuti program beasiswa PKUMI.
7. Segenap Civitas Akademika Universitas PTIQ Jakarta, para dosen yang telah banyak memberikan support dan arahan serta kemudahan dalam penyelesaian Tesis ini.
8. Segenap Civitas Pendidikan Kader Ulama Masjid Istiqlal, para dosen dan juga staff yang hadir selama perkuliahan di Masjid Istiqlal.
9. Abi dan Umi, cinta dan kasihnya yang tidak akan pernah lekang oleh waktu. Mereka lah orang yang selalu memberikan dukungan dan tidak pernah alpa menyertakan nama peneliti dalam setiap lantunan do'anya. Peneliti juga berterima kasih kepada dua adik tercinta, Zain Ulumuddin dan Muhammad Hafiz Hidayat, yang selalu memberikan semangat dan keceriaan tersendiri bagi peneliti.
10. Keluarga Besar Muhammad Qasim Abd Madjid yang senantiasa memberikan motivasi dan doa kepada peneliti
11. Teman, Sahabat, keluarga kecil tercinta PKUMI yang selalu memberikan semangat saat peneliti merasa *down* dan mendengarkan keluhan peneliti.
12. Misnama, yang senantiasa mendampingi dan menjadi pelipur lara bagi peneliti di saat duka dan duka peniliti

Dengan penuh kerendahan hati, peneliti ingin menyampaikan terima kasih yang tak terhingga serta doa yang tulus kepada semua pihak yang telah turut berjasa dalam penyelesaian tesis ini. Semoga Allah SWT membalas kebaikan mereka dengan limpahan keberkahan-Nya.

Peneliti juga dengan ikhlas mengakui adanya kekurangan dan keterbatasan ilmu yang dimiliki, baik dalam metode penelitian, pengumpulan data, maupun referensi pustaka. Kesadaran ini mengakibatkan adanya potensi kekurangan dalam tesis ini. Oleh karena itu, peneliti dengan rendah hati menerima dan menghargai setiap masukan dan kritik yang dapat membantu perbaikan dan pengembangan tesis ini ke arah yang lebih baik.

Sebagai seorang peneliti yang senantiasa haus akan pengetahuan, peneliti sangat mengharapkan bimbingan dan masukan yang konstruktif untuk pengembangan penelitian di masa mendatang serta penelitian karya ilmiah lainnya. Dengan demikian, peneliti dapat terus belajar dan berkembang dalam mengeksplorasi bidang ilmu yang lebih luas.

Sebagai penutup, harapan besar peneliti adalah agar tesis ini tidak hanya menjadi sebuah karya tulis semata, tetapi lebih dari itu, dapat memberikan manfaat yang nyata bagi umat, khususnya bagi para pemerhati Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir. Semoga hasil penelitian ini dapat memberikan sumbangan positif dan menjadi pijakan untuk penelitian-penelitian mendatang yang lebih berkualitas. Terima kasih kepada semua yang telah mendukung dan membantu dalam perjalanan penelitian ini.

Jakarta, 06 Desember 2023

Ahmad Mushawwir



## DAFTAR ISI

Judul.....	i
Abstrak.....	iii
Pernyataan Keaslian Tesis.....	ix
Halaman Persetujuan Pembimbing.....	xi
Halaman Pengesahan Penguji.....	xiii
Pedoman Transliterasi.....	xv
Kata Pengantar.....	xvii
Daftar Isi.....	xxi
<b>BAB I PENDAHULUAN.....</b>	<b>1</b>
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Identifikasi Masalah.....	5
C. Pembatasan dan Perumusan Masalah.....	6
D. Tujuan Penelitian.....	6
E. Manfaat Penelitian.....	7
F. Signifikansi Penelitian.....	7
G. Kerangka Teori.....	9
H. Tinjauan Pustaka.....	12
I. Metode Penelitian.....	15
1. Sumber dan Teknik Pengumpulan Data.....	15
2. Analisis Data dan Pendekatan Penelitian.....	15
J. Sistematika Penulisan.....	17
<b>BAB II CORAK SUFISTIK DALAM PENAFSIRAN AL-QUR'AN.....</b>	<b>19</b>
A. Embriologi Corak Tafsir Sufistik.....	19

1. Definisi Tafsir Sufistik.....	19
2. Evolusi Corak Tafsir Sufistik.....	22
B. Ragam Corak Tafsir Sufistik.....	35
1. Tafsir Sufistik Isyari.....	35
2. Tafsir Sufistik Nazhari.....	39
C. Polemik Tentang Tafsir Sufistik.....	42
1. Kontraversi Makna Isyari.....	42
2. Makna Zahir dan Makna Batin dalam Tafsir Sufistik.....	47
D. Dimensi Kajian Tasawuf dalam Penafsiran Sufistik.....	50
<b>BAB III SKETSA TENTANG SYEKH ‘ABD AL-QADIR AL-JÎLANI</b>	
<b>DAN KITAB <i>TAFSÎR AL-JÎLÂNÎ</i></b> .....	53
A. Sketsa tentang Syekh ‘Abd Al-Qadir al-Jilani.....	53
1. Historiografi ‘Abd Al-Qadir al-Jilani.....	53
2. Para Pewaris Warisan Ajaran Syekh al-Jilani dalam Berbagai Bidang Ilmu.....	69
3. Karakteristik Jalan Spiritual al-Jilani : Kombinasi antara <i>Falsafi</i> dan ‘ <i>Amali</i> .....	71
4. Karya Tulis serta Ajarannya dalam <i>Magnum Opus</i> ‘Abd Al-Qadir al-Jilani.....	75
5. Urgensi Kitab dan Risalah al-Jilani serta Latar Belakangnya...	84
B. Sketsa tentang Kitab <i>Tafsîr al-Jilânî</i> .....	90
1. Mukadimah Penerbitan <i>Tafsîr al-Jilânî</i> .....	90
2. Karakteristik <i>Tafsîr al-Jilânî</i> .....	93
3. Metodologi Penafsiran <i>Tafsîr al-Jilânî</i> .....	94
a) Tinjauan dalam Aspek Sumber Penafsiran.....	95
b) Tinjauan dalam Aspek Metode Penafsiran.....	95
c) Tinjauan dalam Aspek Cakupan Penafsiran.....	96
d) Tinjauan dalam Sistem Penafsiran.....	96
4. Dimensi Penafsiran <i>Tafsîr al-Jilânî</i> .....	96
a) Dimensi Teologi.....	97
b) Dimensi Tasawuf.....	98
c) Dimensi Fiqih.....	99
d) Dimensi Filsafat.....	100
e) Dimensi <i>Irsyâdât</i> .....	101
f) Dimensi Majas.....	102
g) Dimensi Hikayat/Kisah.....	103
<b>BAB IV ANALITIS KRITIS TERHADAP OTENTISITAS <i>TAFSÎR</i></b>	
<b><i>AL-JÎLANI</i></b> .....	107
A. Analisis Dimensi Internal.....	107
1. Komparasi Dimensi Teologis <i>Tafsîr al-Jilânî</i> dengan Akidah al-Jilani.....	108
a) Penafsiran Ayat-ayat Eskatologi.....	109

b) Penafsiran Ayat-ayat Sifat .....	110
2. Komparasi Dimensi Tasawuf <i>Tafsîr al-Jilâni</i> dengan Ajaran al-Jilani .....	115
a) <i>Maqâmât dan Ahwâl</i> .....	115
b) <i>Akhlâk</i> .....	121
3. Komparasi Dimensi Fiqih <i>Tafsîr al-Jilâni</i> dengan Mazhab yang dianut al-Jilani .....	123
a) Salat.....	124
b) Puasa.....	127
4. Komparasi Dimensi <i>Irsyâdât Tafsîr al-Jilâni</i> dengan Karyanya yang lain .....	128
5. Komparasi Dimensi Rasionalitas <i>Tafsîr al-Jilâni</i> dengan Karyanya yang lain.....	131
6. Komparasi Dimensi Majas/Gaya Bahasa <i>Tafsîr al-Jilâni</i> dengan Karyanya yang lain.....	136
7. Komparasi Dimensi Hikayat/Kisah <i>Tafsîr al-Jilâni</i> dengan Karyanya yang lain.....	138
B. Analisis Dimensi Eksternal.....	146
1. Tanggapan Para Cendekiawan Terhadap <i>Tafsîr al-Jilâni</i> .....	147
a) Syekh Muhammad Sa'id Ramadan al-Buthi .....	147
b) Omar Ahmad Qabawa .....	151
2. Jamaluddin Falih al-Kailani Penisbahan Penulis <i>Tafsîr al-Jilâni</i> dalam Kitab-kitab Ensiklopedia Mufasir.....	152
a) <i>Mu'jam al-Mufassirîn min Shadr al-Islam Ilâ 'Asrina al-Hadhir</i> .....	153
b) <i>Al-Mufassirûn Hayâtuhum wa Manhâjuhum</i> .....	153
c) <i>Al-'A'lâm: Qâmûs Tarâjim li Asyhari al-Rijâl wa al-Nisâ' Min al-Arab wa al- Musta'ribîn wa al-Musytasyriqîn</i> .....	154
d) <i>Mu'jam al-Mu'allifîn: Tarâjimu Musannifi Kutubi al-'Arabiyyati</i> .....	155
e) <i>Kasyf al-Zunûn 'an Usami al-Kutub wa al-Funun</i> .....	156
f) <i>Hadiyyât al-'Arifîn: Asmâ' al-Mua'allifîn wa Athâru al-Mushannifîn</i> .....	156
g) <i>Jam'u al-'Abîr fî Kutubi al-Tafsîr</i> .....	157
C. Kejanggalan dalam <i>Tafsîr al-Jilâni</i> : Sitasi dari Kitab <i>Fushûsh al-Hikam</i> dan Ketidakakuratan Data .....	158
BAB V PENUTUP .....	165
A. Kesimpulan.....	165
B. Saran.....	167
DAFTAR PUSTAKA.....	169
LAMPIRAN	
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	



## **BAB I**

### **PENDAHULUAN**

#### **A. Latar Belakang Masalah**

Salah satu ciri unik dari bahasa yang digunakan dalam Al-Qur'an adalah sifat multi-interpretatif, untuk tidak menyebutnya sebagai ambiguitas. Keadaan ini memiliki konsekuensi bahwa Al-Qur'an dapat diartikan dan ditafsirkan secara sangat beragam, dari berbagai sudut pandang yang sesuai dengan kualifikasi dan latar belakang intelektual masing-masing penafsirnya. Sejalan dengan pemikiran tersebut, Quraish Shihab mengambil pandangan dari 'Abdullah Darraz yang menggambarkan Al-Qur'an sebagai permata yang memancarkan cahaya yang beragam dari setiap sudutnya, bahkan setiap mata yang melihatnya akan membuka tabir kilauan cahaya yang beragam pula.<sup>1</sup>

Berdasarkan pernyataan bahwa Al-Qur'an memiliki beragam makna, hal ini berdampak pada banyaknya variasi tafsir dan karya tafsir yang ada. Sampai saat ini, perkembangan tafsir, beserta kitab-kitab tafsirnya, telah mengalami pertumbuhan yang sangat signifikan, tanpa menyinggung kata "radikal". Fenomena ini ditegaskan oleh banyaknya karya tafsir yang dihasilkan dengan beragam corak, gaya, dan kecenderungan para mufasir.

Terminologi "madzhab tafsir" pertama kali diperkenalkan oleh Ignaz Goldziher, seorang orientalis Jerman yang hidup pada periode 1850-1921 M, melalui karyanya yang berjudul "*Die Richtigungen der Islamischen Koranauslegung*". Pada tahun 1995 M, buku tersebut

---

<sup>1</sup> M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 1999, hal. 72.

diterjemahkan oleh Ali Hasan Abdul Qadir dengan judul "*Madzhâhib al-Tafsîr al-Islâmî*". Meskipun Goldziher tidak secara eksplisit mendefinisikan istilah "*madzhâhib al-tafsîr*", namun melalui serangkaian tema yang ada dalam bukunya, *madzhâhib al-tafsîr* diartikan sebagai corak atau kecenderungan yang digunakan oleh seorang mufasir dalam usahanya menafsirkan Al-Qur'an.<sup>2</sup>

Di antara corak karya tafsir yang telah ikut berkontribusi dalam mewarnai peradaban Islam adalah hadirnya penafsiran bercorak sufi yang kemudian dikenal dengan istilah tafsir isyârî. Beberapa kitab tafsir penting bercorak sufi yang diklasifikasikan oleh al-Zahabi di antaranya adalah tafsir Al-Qur'an karya al-Tustari (200/201 - 273/283 H.) *Haqâ'iq al-Tafsîr* karya al-Sulami (330 - 412 H), *al-Ta'wîlât al-Najmiyyah* karya Najm al-Din Dayah (w. 654 H), *'Arâ'is al-Bayân fi Haqâ'iq Al-Qur'an* karya Abu Muhammad al-Shirazi (w. 666 H), dan 'Ala' al-Dawlah al-Samnani (659 - 736 H).<sup>3</sup>

Sekitar empat belas tahun silam (2009), umat Islam di seluruh dunia, termasuk Indonesia- menyambut dengan penuh euforia terhadap kabar diterbitkannya karya tafsir (baru) bercorak isyari yang dipercaya merupakan mahakarya seorang sufi berkebangsaan Baghdad, 'Abd Qadir al-Jilani. Ditambah lagi penemuan, penyuntingan, juga penerbitan manuskrip tafsir itu dilakukan secara langsung oleh keturunan al-Jilani sendiri, Syekh Muhammad Fadhil al-Jilani.<sup>4</sup> Penerbitan tersebut merupakan hasil dari penelitian yang dilakukan olehnya dari 50 lebih perpustakaan resmi negara-negara di dunia serta puluhan perpustakaan khusus di 20 negara, termasuk Vatikan-Italia. Dari penelitian tersebut, Fadhil al-Jilani bersama timnya berhasil menemukan 17 karya al-Jilani serta enam buah *risâlah* (semacam artikel yang lebih tipis dari kitab)

Beberapa aspek yang meyakinkan Fadhil al-Jilani tentang otentisitas tafsir ini dari 'Abd Qadir al-Jilani, sehingga ia mantap untuk menerbitkannya dengan memberikan nama al-Jilânî, adalah kesuksesannya menemukan tiga manuskrip. Pada bagian akhir manuskrip

---

<sup>2</sup> Ahmad Izzan, *Metodologi Ilmu Tafsir*. Bandung, Tafakur, 2007, hal. 46

<sup>3</sup> Muhammad Husain al-Zahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Vol. II, Kairo: Maktabah Wahbah, t.th, hal. 292.

<sup>4</sup> Ketua Lembaga penelitian markaz *al-Jilani li al-Buhus al-Ilmiyah*. Senada dengan namanya, Lembaga tersebut mempunyai tujuan untuk mengidentifikasi karya-karya al-Jilani yang hilang dan berupaya untuk menerbitkannya. Selang beberapa tahun melakukan rihlah ke berbagai perpustakaan di penjuru negeri, Fadhil al-Jilani mengumumkan hasil temuannya, bahwa karya al-Jilani yang masih berupa manuskrip dan telah berhasil mereka kumpulkan tak kurang dari 9725 lembar. Lihat: Abd al-Qadir al-Jilânî, *Tafsîr al-Jilânî*, ed. Muhammad Fadhil al-Jilani, Istanbul: Markâz al-Jilani li al-Buhûth al-'Ilmiyah, 2009, hal. 24.

tersebut terdapat tulisan yang menyatakan bahwa tafsir ini merupakan karya *Sultan al-Auliya*, 'Abd Qadir al-Jilani.

Selanjutnya, terdapat informasi lain yang mengungkapkan bahwa di perpustakaan Qadiriyyah Baghdad, pernah ada sebuah kitab tafsir yang dikarang oleh 'Abd Qadir al-Jilani. Namun, kitab tersebut hilang dan kemudian ditemukan kembali di Syuriah (Syam), hanya untuk kemudian hilang lagi untuk yang kedua kalinya. Berdasarkan penjelasan dari Fadhil al-Jilâni, tafsir yang diyakini ditulis langsung oleh 'Abd Qadir al-Jilani masih dalam proses pencarian olehnya.

Meskipun demikian, penemuan *Tafsîr al-Jilâni* dengan nama lengkap *al-Fawâtiḥ al-Ilâhiyyah wa al-Mafâtiḥ al-Ghaybiyyah al-Muwaddhiḥah li al-Kalim Al-Qur'aniyah wa al-Hikam al-Furqâniyyah* menimbulkan pertanyaan di kalangan sebagian publik Islam. Ini disebabkan oleh fakta bahwa dari beragam karya 'Abd Qadir al-Jilani yang telah ada, tidak ada catatan dalam biografi al-Jilani yang mencatat bahwa ia pernah menciptakan sebuah karya tafsir secara khusus, apalagi yang begitu komprehensif.

Selain itu, para cendekiawan kajian tafsir dalam berbagai karya mereka juga tak ada satu pun yang menyematkan nama al-Jilâni ketika mengindeks kitab-kitab tafsir. Misalnya kitab *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, karya monumental Muhammad Husain al-Dzahabi (w. 1977) yang berusaha untuk memproyeksikan dan mengulas begitu banyak kitab tafsir, al-Dzahabi tidak menyinggung sama sekali nama al-Jilani sebagai tokoh yang mempunyai kitab tafsir tertentu.

Senada dengan al-Dzahabi, Muhammad 'Ali Ayâzi<sup>5</sup> dalam kitabnya *Al-Mufasssîrûn: Hayâtuḥum wa Manhâjuḥum* yang mengumpulkan dan mengulas tidak kurang dari 121 buah karya tafsir, juga tidak mencantumkan al-Jilâni sebagai pemilik karya tafsir tertentu. Ayazi bahkan menisbatkan tafsir *al-Fawâtiḥ al-Ilâhiyyah wa al-Mafâtiḥ al-Ghaybiyyah* sebagai karya dari Ni'mat Allah bin Mahmud al-Nakhjuwani (w. 920), seorang sufi bermadzhab Hanafi.<sup>6</sup>

Kemudian *Software Maktabah al-Syamilah*, yang memuat kitab-kitab digital juga menisbatkan tafsir tersebut kepada al-Nakhjuwani. Pada keterangan metadata yang memuat informasi kitab, selain dikatakan bahwa kitab ini merupakan karya al-Nakhjuwani yang dikenal dengan sebutan *Syekh 'Ilwân*, juga terdapat informasi bahwa kitab yang termuat dalam *Software* ini sesuai dengan versi aslinya (cetak), yang pernah

---

<sup>5</sup> Seorang cendekiawan Islam asal Iran. Dari berbagai sumber bacaan. Peneliti memiliki asumsi bahwa ia seorang menganut madzhab Syiah Imamiyah yang juga menjadi mazhab utama negara Iran.

<sup>6</sup> Muhammad Ali Ayaziy, *Al-Mufasssîrûn: al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Teheran: Wuzarat al-Thaqafah wa al-Irshad al-'Islamiy, t.th., hal. 560.

diterbitkan di Mesir oleh penerbit *Dâr al-Rikâbi li al-Nashr* pada tahun 1999 sebanyak dua jilid, berbeda dengan terbitan yang dinisbatkan kepada al-Jilani sebanyak lima jilid.

Syekh Ramadhan al-Buthi<sup>7</sup> juga berargumentasi perihal otentisitas penisbatan tafsir ini kepada al-Jilâni. Al-Buthi berpendapat (secara intrinsik) bahwa kitab ini penuh dengan pemikiran-pemikiran rancu yang tidak sesuai dengan paham *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*, paham yang diyakini oleh al-Jilani. Kitab ini juga berisi adagium-adagium aneh, lemah, serta samar yang sehingga sulit untuk dipahami oleh mayoritas umat, olehnya tidak sesuai dengan timbangan syariat (*mîzan al-syarî'ah*). Dengan demikian, al-Buthi mengambil kesimpulan bahwa Syekh 'Abd Qadir al-Jilani, salah seorang ulama bermadzhab Hanbali yang agung tidak memiliki kaitan sama sekali dengan kitab ini. Al-Jilani bukanlah pengarang kitab tersebut. al-Buthi juga menambahkan bahwa karya tersebut merujuk pada orang lain yang tidak *masyhur*. Sehingga ia bisa saja menyampaikan gagasan-gagasan tidak lazimnya (*shudhûdhât al-fikr*) serta kemudian menjejalkannya dengan ungkapan-ungkapan tasawuf yang dipaksakan (*takallufât al-mutasawwifât*) yang (bahkan) tidak memiliki ruang dalam tasawuf Islam.<sup>8</sup>

Argumentasi al-Bhuti tersebut sedikit terkonfirmasi dengan penjelasan dari editor/penyunting *Tafsîr al-Jilâni* sendiri, Fadhil al-Jilâni, yang secara insidental juga menemukan berbagai penafsiran berpaham *wahdât al-wujûd* dalam tafsir ini. Fadhil al-Jilâni juga menegaskan bahwa Syekh 'Abd Qadir al-Jilani jauh (terbebas) dari paham tersebut dan hal itu hanya susupan dan selundupan saja.<sup>9</sup> Walaupun demikian, Fadhil al-Jilâni tidak menerangkan lebih dalam argumen dan bukti-bukti yang dimilikinya terkait dengan polemik penyusupan paham *wahdât al-wujûd* dalam tafsir ini.

Senada dengan problematika tersebut, Ahmad Farid al-Mazidi, editor dari *Tafsîr al-Jilâni* yang diterbitkan di Beirut oleh penerbit *Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah* menyebutkan bahwa tafsir ini dinisbatkan pada 'Abd Qadir al-Jilani.<sup>10</sup> Namun, Al-Mazidi tidak menyebutkannya disusun oleh Abd Qadir al-Jilani. Sebab, selain dinisbatkan kepada al-Jilâni, ia juga

<sup>7</sup> Seorang cendekiawan Islam asal Suriah yang wafat pada tahun 2013 M.

<sup>8</sup> Fatwa Syekh Ramadhan al-Buthi tentang penisbatan al-Jilani kepada kitab tafsir al-Jilani  
[https://naseemalsham.com/persons/muhammad\\_said\\_ramadan\\_al\\_bouti/fatwas/view/12145](https://naseemalsham.com/persons/muhammad_said_ramadan_al_bouti/fatwas/view/12145),  
Diakses tanggal 24 Feb 2023

<sup>9</sup> Abd al-Qadir al-Jilâni, *Tafsîr al-Jilâni*, Jil 1. ed. Muhammad Fadhil al-Jilani, Istanbul: Markaz al-Jilâni li al-Buhuth al-'Ilmiyyah, 2009, hal. 30.

<sup>10</sup> Peneliti menemukan *softfile* (PDF) dari cetakan Tafsir al-Jilani yang disunting oleh al-Mazidi ini yang juga pada tahun 2010 pernah diterbitkan di Pakistan oleh penerbit *Al-Maktabah al-Ma'rufiyyah*.

meyakini dengan pasti bahwa tafsir ini dinisbatkan juga kepada Ni'mat Allah bin Mahmud al-Nakhjuwani. Anggapan al-Mazidi disuntingnya kitab ini dengan penisbatan kepada al-Jilani adalah karena hadirnya beberapa manuskrip yang mengonklusikan penisbatannya kepada al-Jilani seperti keterangan yang telah diterangkan sebelumnya, serta belum adanya *tarjih* secara pasti dan meyakinkan dalam problem siapa salah satu di antara keduanya yang lebih otentik untuk dikatakan sebagai pengarang kitab tafsir tersebut.<sup>11</sup>

Selain itu, dilihat dari sisi intrinsiknya, apabila dilakukan komparasi antara penafsiran yang ada dalam *Tafsîr al-Jilâni* dengan karangan lain dari al-Jilani, maka akan terlihat diferensiasi yang cukup signifikan. Baik dalam dimensi epistemologi penafsiran, karakteristik penulisan, corak pemikiran, dan lain sebagainya. Misalnya, sisi rasionalitas bercorak tasawuf falsafi yang sangat lekat dalam kitab tafsir ini. Hal itu tentu saja kurang untuk tidak menyebutkannya tidak selaras dengan ajaran tasawuf yang selama ini telah *masyhûr* diajarkan oleh al-Jilani, di mana ia senantiasa menekankan urgensi berpegang teguh kepada Al-Qur'an dan sunah [baca: condong tekstualis-]. Selanjutnya, penafsiran terhadap ayat-ayat teologis dan ayat-ayat *muḥkam* dalam *Tafsîr al-Jilâni* juga memiliki perbedaan dengan mazhab yang dianut oleh al-Jilani yakni mazhab Hanbali.<sup>12</sup>

Beberapa problematika yang mengisyaratkan terjadinya pro dan kontra terkait penisbatan *Tafsîr al-Jilâni* itu -menurut hemat peneliti-tentunya menarik untuk dikaji lebih dalam sebagai usaha untuk membuktikan perihal otentisitas *author* dari kitab *Tafsîr al-Jilâni* ini.

## B. Identifikasi Masalah

Dari latar belakang masalah di atas, dapat diidentifikasi beberapa problematika yang lahir serta berpeluang untuk dijadikan sebagai objek penelitian, diantaranya;

1. Kontroversi penisbatan *Tafsîr al-Jilâni* terhadap Syekh 'Abd Qadir al-Jilani
2. Karakteristik (esensial) *Tafsîr al-Jilâni* berbeda dengan karya al-Jilâni lainnya.
3. Argumentasi masing-masing kelompok yang pro dan kontra dalam problem penisbatan *Tafsîr al-Jilâni*.
4. Upaya *tarjih* terhadap argumentasi yang pro dan kontra tersebut.

---

<sup>11</sup> Abd al-Qadir al-Jilani, *Tafsîr al-Jilâni*, Jil 1. ed. Ahmad Farid al-Mazidir, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 2014, hal. 3-4.

<sup>12</sup> Muhammad Sholikhin, *Menyatu Diri dengan Ilahi Makrifat Ruhani Syekh 'Abd al-Qadir al-Jilani, dan Perspektifnya Terhadap Paham Manunggaling Kawula Gusti*, Jakarta: PT Suka Buku, 2010, hal. 119.

5. Beberapa dimensi kepengarangan dalam *Tafsîr al-Jilâni* –seperti dimensi fiqhi dan tasawuf (falsafi)nya— tidak sesuai dengan mazhab Hanbali juga paham tasawuf yang selama ini telah *masyhûr* diyakini oleh al-Jilâni.
6. Otentisitas *Tafsîr al-Jilâni* ditinjau dari berbagai dimensi kepengarangannya.

### C. Pembatasan dan Perumusan Masalah

#### 1. Pembatasan Masalah

Peneliti membatasi masalah dari enam masalah yang telah diidentifikasi sebelumnya menjadi tiga permasalahan yaitu:

- a. Karakteristik *Tafsîr al-Jilâni* yang berbeda dengan karya al-Jilâni lainnya.
- b. Dimensi Kepengarangan *Tafsîr al-Jilâni* yang tidak sejalan dengan pribadi al-Jilâni.
- c. Otentisitas *Tafsîr al-Jilâni* ditinjau dari berbagai dimensi kepengarangannya.

#### 2. Perumusan Masalah

Setelah mengidentifikasi masalah berdasarkan latar belakang di atas, kemudian dibatasi menjadi beberapa masalah, maka peneliti merumuskan satu masalah primer yang akan dijawab dalam penelitian ini yaitu “Bagaimana problematika otentisitas *Tafsîr al-Jilâni* ditinjau dari berbagai dimensi kepengarangannya?” Pertanyaan tersebut menjadi rumusan utama dari beberapa pertanyaan turunan yang lain.

### D. Tujuan Penelitian

Penelitian ini dilangsungkan dengan tujuan untuk menjawab pertanyaan dalam rumusan masalah sebelumnya. Adapun tujuan penelitian ini yaitu:

1. Menemukan Karakteristik *Tafsîr al-Jilâni* secara *Indepth* dan Komprehensif:
  - a. Melalui penelitian mendalam, diharapkan dapat menemukan karakteristik-karakteristik yang mungkin belum terungkap sebelumnya dalam *Tafsîr al-Jilâni*.
  - b. Analisis yang komprehensif diharapkan dapat menemukan makna tersembunyi dan kontribusi unik *Tafsîr al-Jilâni* terhadap pemahaman teks-teks keagamaan.
2. Mengkomparasi Dimensi-Dimensi Kepengarangan *Tafsîr al-Jilâni* secara Deskriptif Eksplanatif:
  - a. Dengan melakukan analisis deskriptif, penelitian ini akan mengkomparasi dimensi kepengarangan *Tafsîr al-Jilâni* dengan karya-karya sejenis, membedah perbedaan dan persamaan dalam pendekatan dan gaya kepengarangan.

- b. Pendekatan eksplanatif diharapkan dapat mengkomparasi interpretasi *Tafsîr al-Jilânî* dengan tafsir-tafsir lain, mengidentifikasi kontribusi khas yang diberikan oleh pengarang.
- 3. Mengkomparasi Keabsahan Otentisitas *Tafsîr al-Jilânî* berdasarkan Dimensi Kepengarangannya.
  - a. Melalui analisis keabsahan, penelitian ini akan mengkomparasi metodologi kepengarangan *Tafsîr al-Jilânî* dengan metode-metode kritis lainnya yang digunakan dalam tradisi tafsir.
  - b. Perbandingan ini diharapkan dapat memberikan klarifikasi lebih lanjut tentang tingkat keotentikan dan keunikan *Tafsîr al-Jilânî* dalam panorama tafsir keagamaan.

### **E. Manfaat Penelitian**

Adapun manfaat yang ingin dalam penelitian ini baik untuk peneliti secara khusus dan masyarakat secara umum, juga secara teoritis maupun praktis, adalah sebagai berikut;

1. Secara teoritis, temuan dari penelitian pada bagian ini akan memberikan signifikansi untuk mengetahui *placement position* dari *Tafsîr al-Jilânî* dalam ranah tafsir esoteris
2. Dengan diungkapkannya dimensi-dimensi kepengarangan *Tafsîr al-Jilânî*, dimensi-dimensi intrinsik dari kitab tafsir ini-terkhusus yang berkaitan dengan dimensi kepengarangannya-akan dapat diterapkan untuk memvalidasi otentisitas pengarang dari *Tafsîr al-Jilânî*.
3. Dengan diketahuinya otentisitas *Tafsîr al-Jilânî* dari dimensi kepengarangannya, maka dinisbatkannya ‘Abd Qadir al-Jilani (atau pengarang lain) sebagai *author* dari *Tafsîr al-Jilânî* dapat divalidasi. Kemudian setelah hal tersebut diungkap, secara praktis dinisbatkannya segala sesuatu yang bersumber dari kitab tafsir ini secara konsepsional perlu dinisbatkan kepadanya (seorang).

### **F. Signifikansi Penelitian**

Penelitian dengan topik yang telah ditentukan, yakni mengenai tokoh ‘Abd Qadir al-Jilani, sangat penting untuk dikaji karena melibatkan beberapa argumentasi dan faktor yang memiliki dampak signifikan. Argumentasi Pertama, penting untuk dicermati faktor ketokohan dan pengaruh besar yang dimiliki oleh ‘Abd Qadir al-Jilani. Sebagai sufi pelopor tarekat *Qadiriyyah*, pengaruhnya terasa kuat dengan adanya penggemar dan pengikut di berbagai penjuru dunia Islam, khususnya di Asia Tenggara. Ideologi sufistik yang diperkenalkan oleh ‘Abd Qadir al-Jilani juga telah memberikan pengaruh yang mendalam dan menerangi aspek spiritualitas dalam berbagai lapisan masyarakat. Dampaknya tidak hanya terbatas pada kalangan tertentu, melainkan

meresap dalam beragam kalangan sosial. Oleh karena itu, penelitian ini dapat menjadi jendela untuk memahami lebih dalam bagaimana ajaran sufistiknya telah membentuk pemikiran dan praktek keagamaan di kalangan pengikutnya.

Namun, perlu diperhatikan bahwa ada aspek yang menarik untuk diselidiki lebih lanjut, terutama terkait dengan hikayat-hikayat yang berkaitan dengan *karamah* (keajaiban) ‘Abd Qadir al-Jilani. Beberapa cendekiawan mencatat bahwa beberapa penganut *Qadiriyyah* cenderung merespons dengan tanggapan yang bersifat mitologis dan bahkan terkadang mencapai tingkat pengkultusan. Hal ini dapat menjadi pokok pembahasan menarik dalam penelitian, mengungkapkan bagaimana pengaruh tokoh ini tidak hanya terbatas pada ranah keagamaan, tetapi juga dapat mencapai dimensi mitologis yang menciptakan persepsi dan praktek keagamaan yang unik di kalangan penganutnya. Dengan demikian, penelitian ini dapat memberikan kontribusi yang berharga dalam memahami dinamika spiritualitas dan kepercayaan di masyarakat yang terpengaruh oleh ajaran ‘Abd Qadir al-Jilani.

Argumentasi *kedua* yang menyoroti faktor kontroversi dalam *Tafsîr al-Jilânî* terkait dinisbatkannya kepada ‘Abd Qadir al-Jilani memberikan dimensi yang menarik dan kompleks dalam penelitian. Kontroversi ini, yang masih belum terselesaikan setelah lebih dari empat belas tahun sejak tafsir ini pertama kali muncul di Indonesia, memberikan landasan yang kuat untuk menggali lebih dalam dan menambah pemahaman terhadap isu tersebut. Pentingnya penelitian ini terletak pada kontribusinya untuk menyempurnakan data yang sudah ada sebelumnya dan memberikan wawasan baru terkait perdebatan penisbatan *Tafsîr al-Jilânî* kepada ‘Abd Qadir al-Jilani. Dalam konteks ini, fokus penelitian dapat ditempatkan pada upaya mengklarifikasi atau bahkan membahas kemungkinan adanya pemalsuan (memfalsifikasi) informasi yang melibatkan kedua faksi, baik yang kontra maupun yang pro.

Adanya pertanyaan mengenai sejatinya argumentasi yang diberikan oleh setiap faksi menjadi inti dari penelitian ini. Analisis mendalam terhadap alasan yang diusung oleh pihak yang menolak dan mendukung penisbatan *Tafsîr al-Jilânî* kepada ‘Abd Qadir al-Jilani dapat membuka pintu untuk memahami dinamika kompleks yang melibatkan interpretasi dan pandangan terhadap karya tersebut. Selain itu, penelitian ini dapat mencoba mengungkapkan apakah terdapat kepentingan tersembunyi di balik posisi masing-masing faksi. Adakah motif politis, keagamaan, atau faktor lain yang memengaruhi pandangan mereka terhadap penisbatan *Tafsîr al-Jilânî* kepada ‘Abd Qadir al-Jilani? Pertanyaan-pertanyaan semacam ini dapat menggali lebih dalam dan

memberikan pemahaman yang lebih komprehensif terhadap akar perdebatan yang terus berlangsung.

Dengan demikian, penelitian ini tidak hanya memberikan data adisional untuk isu kontroversial ini tetapi juga memberikan kontribusi penting dalam pemahaman kita terhadap kompleksitas dinamika intelektual dan budaya di dalam masyarakat yang terlibat dalam perdebatan tersebut.

## G. Kerangka Teori

Kerangka teori menjadi suatu hal yang sangat diperlukan dalam sebuah penelitian ilmiah guna menjawab dan mengidentifikasi suatu masalah yang akan dikaji. Selain itu, kerangka teori juga digunakan untuk menjelaskan standar yang dijadikan dasar untuk mengonfirmasi sesuatu.<sup>13</sup> Adapun penelitian ini menurut hemat peneliti pisau analisis yang akurat diterapkan yaitu teori intertekstual yang diprakarsai oleh Julia Kristeva, seorang ilmuwan dalam bidang sastra yang mempunyai ide tentang intertekstual.<sup>14</sup>

Intertekstual secara umum dapat dipahami sebagai sebuah jaringan hubungan antara satu teks dengan teks lainnya. Selain itu, secara kebahasaan teks (textus, bahasa Latin) bermakna anyaman, tenunan, penggabungan, jalinan, serta susunan. Produksi sebuah makna terbentuk dalam interteks, yakni melewati proses oposisi, permutasi, serta transformasi.<sup>15</sup> Teori ini berawal dari sebuah hipotesa bahwa suatu karya yang ditulis, tidak mungkin lepas dari situasi hampa budaya. Unsur budaya termasuk semua etiket serta tradisi di masyarakat, dalam wujudnya yang khusus berupa ragam teks kesastraan yang digubah sebelumnya.

Pada awalnya, teori interteks ini lebih dahulu diperkenalkan oleh Mikhail Bakhtin (1895-1975) dengan istilah dialogis pada tahun 1926, dengan maksud agar mempermudah dalam memahami kesulitan karya sastra Rusia pada zaman itu. Teori tersebut menggambarkan bahwa semua karya yang lahir pada dasarnya merupakan dialog antara teks satu dengan teks lainnya.<sup>16</sup> Teori ini selanjutnya dikembangkan oleh Julia

---

<sup>13</sup> Abdul Mustaqim, *Metode Penelitian Al-Qur'an dan Tafsir*, Yogyakarta: Idea Press, 2015, hal. 165

<sup>14</sup> P. Prayer Elmo Raj, "Text/Texts: Interrogating Julia Kristeva's Concept of Intertextuality" dalam *Ars Artium: An International Peer Reviewed-cum-Refereed Research Journal*, Vol. 3, 2015.

<sup>15</sup> Habiburrahman el-Shirazy, "Berdakwah dengan Puisi: Kajian Intertekstual Puisi-Puisi Religius Taufik Ismail" dalam jurnal *AT-TABSYIR*, Jurnal Komunikasi Penyiaran Islam, Vol. 2, No. 1, 2014, hal. 40.

<sup>16</sup> M Sholeh Sheh Yusuf dan M Nizam Sahad, "Bacaan Intertekstual Teks Fasilitat dalam Tafsir Nur al-Ihsan", dalam jurnal *Ushuluddin*, 2013. hal. 36

Kristeva secara lebih *indepth* dengan merubah istilah menjadi interteks. Kristeva menjadi pelopor teori ini, bahkan interpretasinya menjadi orientasi dalam kajian interteks.

Kristeva mengungkapkan bahwa teorinya tersebut beranjak dari hipotesisnya “*any text is constructred as a mosaic of quotations*; setiap teks merupakan mozaik kutipan-kutipan; Seseorang (*author*) dalam menulis karyanya akan mengutip berbagai komponen dari teks lain untuk digarap dan diproduksi dengan corak penambahan, pengurangan, perlawanan, pembenaran sesuai dengan inspirasinya baik secara sadar atau tidak sadar.<sup>17</sup>

Kristeva menerangkan bahwa segala teks merupakan bentuk penyerapan serta transformasi dari teks lainnya. Dalam hal ini, Kristeva menekankan bahwa setiap *author* tidak hanya membaca teks tersebut secara parsial, namun *author* membacanya disertai dengan berbagai teks lainnya sehingga interpretasi terhadap teks yang lahir setelah pembacaan tidak terlepas dari teks-teks lain. Hadirnya teks lain dalam keseluruhan hubungan tersebut, bukanlah hal yang asing, yang tidak mensertakan sebuah proses pemaknaan (*signifying process*).<sup>18</sup>

Prinsip utama intertekstualitas yaitu prinsip memahami dan memaknai sebuah karya. Karya tersebut diproyeksikan sebagai reaksi, pengembangan, atau transformasi dari karya yang lain. Problem intertekstual lebih dari sekadar kompromi, jiplakan maupun ambilan, akan tetapi bagaimana diperoleh makna sebuah karya secara komprehensif dalam disimilaritasnya dengan karya yang lain yang menjadi referensi utamanya.

Agar lebih menguatkan argumentasi tersebut, Kristeva mengemukakan dua argumen. *Pertama*, *author* adalah seorang pembaca (*reader*) sebelum mengarang teks. Dalam penulisan teks tersebut, *author* tidak bisa dihindarkan dari berbagai ragam referensi, kutipan serta pengaruh. *Kedua*, sebuah teks lahir hanya melalui proses pembacaan. Potensi munculnya tanggapan maupun antitesa terletak pada *author* melalui proses pembacaan. Pengaplikasian teks luar oleh *author* menunjukkan sikap *author* untuk menguatkan maupun menentang interpretasi yang lahir dalam teks luar tersebut.

Untuk dapat menunjukkan adanya korelasi interteks dalam penelitian, biasanya didasari pada interpretasi *author* dan *reader* sebagai pengkaji. Pada dasarnya seorang pengkaji juga seorang pembaca yang dibekali kapabilitas serta pengalaman dalam beragam pembacaan yang

---

<sup>17</sup> Julia Kristeva, *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*, Newyork: Colombia University Press, 1977. hal. 66

<sup>18</sup> Julia Kristeva, *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art....*, hal. 18.

terakhir. Olehnya, latar belakang pengetahuan dan kompetensi *reader* sangat mempengaruhi makna yang diungkapkannya.

Kristeva juga menegaskan bahwa teks tersebut mempunyai keterkaitan dengan teks sosial, budaya juga sejarah. Menelaah teks sebagai intertekstual adalah memposisikan teks ke dalam ranah sosial dan historis. Adapun ideologeme teks merupakan suatu upaya memahami transformasi verbalisme atau ungkapan ke dalam sebuah teks sebagaimana halnya memahami penyematan teks tersebut ke dalam teks sosial dan historis.<sup>19</sup>

Bagi Kristeva, teks bukanlah sebuah objek atau individu terpisah, namun merupakan himpunan dari teks yang termuat di dalam karya sastra dan tek yang termuat di luar karya sastra yang tidak bisa diuraikan di antara kedua teks tersebut. Teks tidak dapat dipisahkan dari situasi sosial dan budaya (konteks) saat teks itu muncul.<sup>20</sup>

Kemudian dalam teori interteks, pembacaan yang komprehensif justru ketika didasarkan atas pemahaman terhadap karya-karya sebelumnya. Menurut teori interteks, senada dengan hakikat berbagai teori pascastrukturalis, *reader* tidak lagi menjadi konsumen, akan tetapi produsen. Suatu teks tidak bisa dipastikan, karena teks merupakan struktur dari stuktur. Setiap teks mengacu kembali secara diferensiasi kepada lautan karya tanpa batas yang telah dikarang, sebagai sebuah teks universal. Sehingga, secara praktis aktivitas interteks terbentuk menjadi dua alternatif, yaitu: (a) membaca dua teks atau lebih secara beriringan pada waktu yang sama; (b) hanya membaca sebuah teks, namun dilatarbelakangi oleh berbagai teks lain yang sudah pernah dibaca terdahulu. Dalam hal ini, pengkajian dilangsungkan dengan cara menemukan korelasi bermakna di antara dua makna atau lebih. Berbagai teks yang diformasikan sebagai interteks tidak terbatas sebagai persamaan genre, interteks menyertakan probabilitas sebeb-asbebnya kepada pengkaji untuk menemukan hipogram.<sup>21</sup> Adapun prinsip dan kaidah dalam teori intertekstual, antara lain adalah sebagai berikut;<sup>22</sup>

1. Ekspansi, yakni sebuah teks hypogram mengalami pengembangan atau perluasan.

---

<sup>19</sup> Julia Kristeva, *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*...., hal. 16-17.

<sup>20</sup> Julia Kristeva, *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*...., hal. 36.

<sup>21</sup> Moch Arifin, "Penafsiran K.H Ihsan Jampes :Studi Intertekstual atas kitab Siraj at-Thalibin" dalam Jurnal *AL-ITQAN*, Vol 1, No. 2 Juni-Desember 2015, hal. 77.

<sup>22</sup> Faila Sufatun Nisak, "Penafsiran QS. Al-Fatihah K.H Mishbah Mustafa : Studi Intertekstualitas Dalam Kitab Al-Iklil Fi Ma'ani At-Tanzil" dalam jurnal *Al-Iman: Jurnal Keislaman dan Kemasyarakatan*, Vol. 3, No. 2, 2019. hal. 170.

2. Konversi, yakni memutar balikan sebuah teks hypogram, memuat penolakan terhadap teks hipogram namun tidak secara radikal.
3. Modifikasi, yaitu menyadur atau mengutip teks hipogram akan tetapi kemudian *author* memanipulasi seperti manipulasi tokoh, kata atau urutan kata dengan menyesuaikan sesuai kehendak *author*.
4. Transformasi, yakni terjemahan, saliana, alih kata/bahasa, penggambaran atau pemindahan suatu teks pada teks lainnya sesuai dengan kreativitas *author*.
5. Haplogi, yaitu terdapat pengurangan dalam teks yang dikutip dari teks hypogram.
6. Pararel, yakni terdapat persamaan antara teks yang dikutip dengan teks hipogram.
7. Eksistensi, yaitu jika unsur-unsur yang ditampilkan dalam teks yang dikutip berbeda dengan teks hypogram
8. Defamilirasi, yakni jika pengutip berupaya mengoreksi teks hypogram baik dari sisi makna maupun karakter suatu teks.

## H. Tinjauan Pustaka

Peneliti menyadari bahwa penelitian yang membahas *Tafsîr al-Jilâni* sebagai objek formal seperti yang dilakukan peneliti bukanlah suatu hal yang perdana dikaji. Penelitian dengan objek seperti ini sangat masif jumlah terutama yang bercorak tematik (*maudhu'i*) yang mengarah pada *Tafsîr al-Jilâni*. Diantara beberapa penelitian *maudhu'i* tersebut:

Penelitian yang dilakukan oleh Siti Komariyah pada tahun 2013 tentang penafsiran huruf *al-Muqâththa'ah* menurut Syekh Abdul Qadir al-Jîlânî dalam *Tafsîr al-Jîlânî*<sup>23</sup>, yang membahas konsep penafsiran Syekh Abdul Qadir al-Jîlânî tentang *Fawâtiḥ al-Suwâr* (huruf *al-Muqâththa'ah*) yang merupakan pembukaan dengan panggilan (*al-Istiftah bi al-Nida'*) kepada Nabi Muhammad saw. Penelitian lain yang dilakukan oleh Sisa Rahayu tentang konsep taubat menurut Syekh Abdul Qadir al-Jîlânî dalam *Tafsîr al-Jîlânî*<sup>24</sup>. Kemudian penelitian yang dilakukan oleh Siti Tasrifah tentang konsep Salat menurut Syekh Abdul Qadir al-Jilani yang merupakan telaah atas kitab *Tafsîr al-Jilâni*<sup>25</sup>.

---

<sup>23</sup> Siti Komariyah, "Penafsiran Huruf *Al-Muqâththa'ah* Menurut Syekh Abdul Qadir al-Julani Dalam *Tafsîr Al-Jilani*" dalam *Skripsi* Fakultas Ushuluddin dan Humaniora IAIN Walisongo, 2013.

<sup>24</sup> Sisa Rahayu, "Konsep Taubat menurut Syekh Abdul Qadir al-Jilani dalam *Tafsîr al-Jilani*" dalam *Skripsi* Fakultas Ushuluddin dan Humaniora IAIN Walisongo, 2015.

<sup>25</sup> Siti Tasrifah, "Konsep Salat Menurut Syekh 'Abd Al-Qadir Al-Jilani (Telaah Atas Kitab Tafsîr Al-Jilani)" dalam *Skripsi* Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2016.

Selanjutnya, penelitian yang dilakukan oleh Riswan Sulaeman tentang surga menurut Syekh Abdul al- Jilâni<sup>26</sup>, yang hasil dari penelitiannya bahwa kenikmatan yang diperoleh oleh manusia di dalam surga bersifat immateri berupa pengetahuan ilahi yang absolut (*ma'rifat*).

Beberapa penelitian disebutkan di atas sangat jelas corak tematiknya, akan tetapi penelitian tersebut sebatas tematik tentunya paradigma mereka tidak memproblematisasikan sama sekali tentang otentisitas penisbatan al-Jilâni terhadap *Tafsîr al-Jilâni*. Walaupun mereka mengkajinya, penelitian tersebut hanya dikaji selintas dan berlalu saja, belum mendekati ranah penelitian yang komprehensif serta mendalam.

Adapun penelitian yang juga menjadikan *Tafsîr al-Jilâni* sebagai objek formalnya serta menyinggung persoalan penisbatan, yaitu yang dilakukan oleh M.G Sungatno dalam bukunya yang berjudul “Kitab Tafsir Al-Jailani; Menyelami Lautan Hikmah dan Makna dari Tafsir Sufi Syekh Abdul Qadir Jailani”. Sungatno dalam kata pengantar bukunya menjelaskan bahwa meskipun kitab ini (*Tafsîr al-Jilâni*) diberi judul oleh pihak penerbit dengan Tafsir al-Jailani, akan tetapi judul asli (*al-Fawâtih al-Ilâhiyyah wa al-Mafâtih al-Ghaybiyyah al-Muwâddhihah li al-Kalim Al-Qur'aniyah wa al-Hikam al-Furqaniyyah*) masih bisa dijumpai informasinya pada bagian pendahuluan kitab ini. Adapun kalimat *Tafsir Sufi Abdul Qadir Jailani* oleh Sungatno dalam bukunya bu kan dimaksudkan untuk mekakukan klasifikasi maupun labelisasi *Tafsîr al-Jilâni* dalam corak Tafsir Sufi sebagaimana yang telah dipaparkan dalam banyak catatan hingga positifnya *rerumpian*.<sup>27</sup>

Sungatno dalam kata pengantarnya juga meragukan tentang penisbatan kitab tafsir ini. Ia menjelaskan problem tersebut dalam beberapa paragraf dalam kata pengantarnya, mulai dari perbandingannya dengan kitab tafsir yang juga dinisbatkan kepada Syekh al-Nakhjuwani, dari segi kalimat-kalimat isi dari dalam dua kitab ini. Namun, Sungatno di akhir pembahasan justru memilih untuk mengambil jalan tengah dengan mengatakan agar para pembaca mendahulukan minat serta niat agar membaca kitab yang dinisbatkan kepada para syekh tersebut (Abdul Qadir al-Jilâni, Nikmatullah al-Nakhjuwani dan lainnya jika memang masih ada) terlepas siapa pengarang aslinya.<sup>28</sup> Tentunya pernyataan

---

<sup>26</sup> Riswan Sulaeman, *Tafsir Isyari Tentang Surga Menurut Syekh Abdul Qadir al-Jilani*, dalam *Skripsi* Fakultas Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2017.

<sup>27</sup> M.G Sungatno, *Kitab Tafsir al-Jilani; Menyelami Lautan Hikmah dan Makna dari Tafsir Sufi Syekh Abdul Qadir Jailani*, Yogyakarta: Araska, 2018. hal. 4.

<sup>28</sup> M.G Sungatno, *Kitab Tafsir al-Jilani*...., hal. 8-9.

tersebut tidak dapat menyelesaikan problem utama terkait penisbatan yang sebenarnya.

Di sisi lain, sebuah penelitian yang dilakukan oleh Irwan Masduki tentang menyoal otentisitas dan epistemologi *Tafsîr al-Jilâni*. Dalam penelitiannya, Irwan Masduki memberikan argumentasi terkait dengan asumsi tidak otentisnya *Tafsîr al-Jilâni* sebagai karangan dari ‘Abd Qadir al-Jilani. Irwan mengutip gagasan Yusuf Muhammad Taha Zaydan yang merupakan salah satu penulis biografi al-Jîlâni serta seorang sufi yang berpengaruh, bahwa di perpustakaan India dan Libya (Tripoli) memuat karya tafsir yang dianggap sebagai karya al-Jilani, akan tetapi kemudian ia menganggap karya tersebut “palsu/pseudo. Irwan juga mengutip pendapat dari berbagai penyadur biografi maupun kitab *mu’jam* yang mengindekskan kitab-kitab tafsir yang mengungkapkan bahwa kitab *al-Fawâtiḥ al-Ilahiyyah wa al-Mafâtiḥ al-Ghaybiyyah al-Muwâddhiḥ li al-Kalim Al-Qur’aniyah wa al-Hikam al-Furqaniyyah* merupakan karangan dari Syekh Ni’mat Allah al-Nakhjuwani.<sup>29</sup>

Walaupun demikian pandangan mayoritas yang mengatakan bahwa tafsir itu buah karya al-Nakhjuwani, Irwan tidak menutup ruang bahwa tafsir tersebut mungkin saja dikarang al-Jîlâni di Baghdad pada rentang waktu 521-561 H, yang selanjutnya disalin oleh beberapa kalangan, salah satunya oleh al-Nakhjuwani yang wafat pada tahun 920 H. Argumentasi tentang penulis *mu’jam* tidak menisbatkan kepada al-Jîlani juga (minor) disanggah oleh Irwan. Ia beragurmen, mungkin saja tafsir itu terluput dari pengindekskan sebab memang *Tafsîr al-Jilâni* merupakan karya terakhir dari al-Jilani. pada akhirnya, Irwan tidak mengambil kesimpulan akhir terkait otentik atau tidaknya tafsir ini. Ia seakan hanya membuka peluang bagi penelitian selanjutnya yang lebih dalam (*indepth*).<sup>30</sup>

Kemudian, penelitian selanjutnya yang mengkaji secara *indepth* tentang *Tafsîr al-Jilâni*, yang dikaji oleh Abdurrohman Azzuhdi tentang telaah tafsir sufistik Syekh Abdul Qadir al-Jîlâni dalam *Tafsîr al-Jilâni*.<sup>31</sup> Dalam penelitian tersebut ditemukan beberapa temuan penting, di antaranya termuat persamaan juga perbedaan penafsiran antara *Tafsîr al-*

<sup>29</sup> Irwan Masduki, “Menyoal Otentisitas dan Epistemologi *Tafsîr al-Jilani*”, Jurnal *Analisa*, Vol. 12 No.

01, 2012. hal. 89.

<sup>30</sup> Irwan Masduki, “Menyoal Otentisitas dan Epistemologi *Tafsîr al-Jilani*” ....,hal. 89-90.

<sup>31</sup> Abdurrohman Azzuhdi, “Tafsir al-Jilani (Telaah Tafsir Sufistik ‘Abd Qadir al-Jilani dalam Tafsir al-Jilani)” dalam *Skripsi* Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2013.

*Jilâni* dengan beberapa kitab karangan al-Jîlani lainnya seperti *al-Ghunyah*, *Fath al-Rabbani*. Walaupun demikian, perbedaan yang lahir lebih esensial dan menonjol daripada persamaannya. Di lain sisi, Zuhdi mengidentifikasi lahirnya konsep *hulul* dan *wahdat al-wujud* dalam sebagian penafsiran *Tafsîr al-Jilani*. konsep seperti itu tentunya tidak sejalan dengan paham tasawuf yang selain ini dibawa oleh al-Jîlani. Beberapa temuan dalam penelitian tersebut, meskipun tidak secara tegas dan memberi kesan “segan”, pada intinya Zuhdi menyimpulkan bahwa *Tafsîr al-Jilâni* dispekulasikan bukan karang dari Syekh Abdul Qadir al-Jîlâni.

Pada akhirnya, fokus penelitian ini yang ditentukan oleh peneliti tidaklah sama dengan penelitian-penelitian yang telah disebutkan di atas. Di sisi lain, peneliti juga akan memberikan argumentasi logis dan metodis tambahan yang hasilnya akan membawa pada kejelasan sikap peneliti terhadap kajian otentisitas *Tafsîr al-Jilâni*, sehingga tidak sekadar memberikan spekulasi semata.

## I. Metode Penelitian

### 1. Sumber dan Teknik Pengumpulan Data

Dalam penelitian ini, peneliti akan menginventarisasi berbagai data yang berkaitan dengan objek penelitian, yakni *Tafsîr al-Jilâni* yang sekaligus merupakan sumber primer dalam penelitian ini. Sementara sumber data sekunder didapatkan melalui studi kepustakaan (*library research*) terhadap kitab dan karya litetur lainnya yang mengkaji tentang al-Jîlâni serta *Tafsîr al-Jilâni*, juga yang mempunyai korelasi dengannya. Selain itu, peneliti juga akan menggunakan berbagai artikel jurnal baik nasional maupun internasional yang pernah meneliti *Tafsîr al-Jilâni*.

Peneliti juga akan mengkomparasikan penafsiran yang termuat dalam *Tafsîr al-Jilâni* dengan penafsiran dari kitab al-Jîlani yang lain seperti kitab *al-Ghunyah* dan *Futuh al-Ghaib*. Karena masifnya penafsiran yang termuat dalam *Tafsîr al-Jilâni*, maka peneliti melakukan pembatasan dengan menentukan sampel dengan metode *purposive sampling*. Metode tersebut dilakukan dengan memakai barometer tertentu sesuai dengan tujuan penelitian yang telah ditentukan sebelumnya. Pada bagian ini, peneliti menentukan bahwa sampel penafsiran yang akan digunakan untuk mengkomparasikan adalah penafsiran berbagai ayat yang terkandung dalam *Tafsîr al-Jilâni* yang juga diulas kitab al-Jîlâni lainnya, misalnya penafsiran terhadap ayat-ayat sifat.

### 2. Analisis Data dan Pendekatan Penelitian

Metode yang diterapkan dalam penelitian ini pada fase awal merupakan metode deskriptif, yaitu peneliti akan mendeskripsikan

terlebih dahulu konsep dasar dari berbagai teori tentang corak tafsir sufistik yang biasa dikenal dengan istilah tafsir esoteris. Beragam teori tersebut menyangkut penguraian dan pemetaan dari tafsir sufistik juga karakteristik masing-masing tafsir. Selanjutnya secara khusus teori tersebut akan peneliti terapkan sebagai tolok ukur serta pedoman dalam mengidentifikasi karakteristik penafsir yang terkandung dalam *Tafsîr al-Jilâni*.

Adapun untuk memverifikasi otentisitas dan validitas penulis tafsir ini, langkah awal peneliti adalah dengan melakukan pemetaan dimensi-dimensi kepengarangan yang termuat dalam *Tafsîr al-Jilâni*. Dimensi kepengarangan tersebut antara lain, dimensi teologi, tasawuf, fiqih, filsafat, *irsyâdât*, *hikayat*/kisah, serta dimensi majas yang digunakan penafsir.

Temuan dari upaya identifikasi dimensi-dimensi penafsiran *Tafsîr al-Jilâni* tersebut, dengan menerapkan kritik sumber yang standar diterapkan dalam ilmu sejarah, akan peneliti terapkan untuk memverifikasi otentisitas dan validitas penulis memverifikasi otentisitas dan validitas penulis dari *Tafsîr al-Jilâni*. Analisis kritis sumber dibagi menjadi dua macam, yaitu analisis dimensi internal dan eksternal.<sup>32</sup>

Analisis kritis dimensi eksternal dilakukan dengan menggunakan berbagai sumber data sekunder (pendukung) di luar *Tafsîr al-Jilâni*. Peneliti dalam hal ini akan merujuk pada berbagai referensi yang mengulas biografi Abdul Qadir al-Jilâni. Selain itu, peneliti juga menggunakan referensi lainnya yang mengkaji serta memuat beragam karya tafsir dari para mufasir. Dari beragam referensi tersebut, peneliti akan mengidentifikasi berbagai informasi tentang siapa pengarang kitab *Tafsîr al-Jilâni*.

Adapun untuk analisis kritis dimensi internal, peneliti akan mengevaluasi dan menganalisis terhadap isi atau konten dari *Tafsîr al-Jilâni*, terkhusus dari dimensi kepengarangannya-apakah dari sisi kontennya mempunyai kekhasan atau karakteristik sebagaimana kitab al-Jilâni lainnya-. Secara khusus peneliti dalam hal ini akan mengkomparasikan dengan berbagai karya al-Jilani yang lain yang memuat beragam penafsiran ayat Al-Qur'an walaupun secara terpisah (parsial), seperti kitab *al-Ghunyah*, *Futuh al-Ghaib*, *Fath al-Rabbâni* dan lain sebagainya.

Selanjutnya, peneliti akan menggunakan salah satu teori yang telah disebutkan pada bagian kerangka teori, yaitu teori intertekstualitas yang ditawarkan oleh Julia Kristeva. Dalam pengaplikasian teori ini

---

<sup>32</sup> Muhammad Arif, *Pengantar Kajian Sejarah*, Bandung: Yrama Widya, 2011, hal. 38.

diharapkan untuk membantu dalam melakukan analisis kritis dimensi internal dengan merujuk pada karya-karya lain al-Jilâni. Kemudian peneliti menggunakan teori koherensi yang diaplikasikan dalam ruang tafsir. Teori tersebut mengungkapkan bahwa suatu penafsiran bisa dianggap benar dan otentik jika selaras dengan hipotesis atau proposisi terdahulu.

## **J. Sistematika Penelitian**

Dalam penelitian ini dibagi menjadi lima bab yang saling berkaitan dan disusun secara sistematis. Berikut uraian masing-masing bab tersebut.

Bab I memuat pendahuluan meliputi latar belakang sebagai kegelisahan peneliti karena adanya kesenjangan antara harapan dengan realitas, sehingga membuat peneliti mengangkat problem tersebut. Bab ini juga terdiri dari identifikasi masalah, perumusan masalah dan pembatasan masalah. Setelah ditetapkan problem yang dikaji, kemudian dijelaskan tentang tujuan, manfaat serta signifikansi penelitian. Selanjutnya kerangka teori sebagai model konseptual dalam penelitian ini; metodologi penelitian sebagai petunjuk dalam melakukan penelitian; tinjauan pustaka untuk memposisikan penelitaian yang dilakukan; dan terakhir dengan sistematika penelitian.

Bab II akan membahas tentang corak tafsir sufistik dalam penafsiran Al-Qur'an. Peneliti akan menguraikan mulai dari embriologi tafsir sufistik kemudian yang tentunya menemat definisi serta evolusi corak tafsir sufistik. Kemudian akan disinggung juga seputar ragam corak tafsir sufistik yaitu *Isyâry dan Nazhâry*. Selanjutnya peneliti juga akan membahas polemik tentang tafsir sufistik mulai kontradiksi makna *Isyâry* dan juga makna *Zhâhir* dan *Bathin* dalam tafsir sufistik. Terakhir, peneliti akan mengulas seputar dimensi kajian tasawuf dalam penafsiran sufistik.

Bab III menjelaskan tentang sketsa Syekh Abdul Qadir al-Jilani dan kitab *Tafsîr al-Jilâni*. Dalam bab ini, peneliti akan membagi dua pembahasan yaitu; *Pertama*, sketsa Syekh Abdul Qadir al-Jilani mulai dari situasi keagamaan, pergolakan tasawuf dan posisi al-Jilâni. Kemudian tentunya biografi al-Jilâni serta karya tulis dan ajaran tasawuf al-Jilani al-Jilâni dan terakhir tentang karakteristik jalan spiritual al-Jilani. *Kedua*, sketsa tentang kitab *Tafsîr al-Jilâni* mulai dari karakteristik, metodologi, serta dimensi-dimensi penafsiran *Tafsîr al-Jilâni*.

Bab IV merupakan inti dalam penelitian ini yang secara khusus akan menganalisis secara komprehensif dan *indepth* tentang analisis kritis terhadap otentisitas *Tafsîr al-Jilâni*. Analisis ini akan dibagi menjadi dua dimensi; dimensi internal juga eksternal. Analisis dimensi internal, dilakukan dengan mengevaluasi dan menganalisis terhadap isi atau konten dari *Tafsîr al-Jilâni*, terkhusus dari dimensi kepengarangannya yang telah disebutkan dalam bab III-apakah dari sisi kontennya mempunyai kekhasan

atau karakteristik sebagaimana kitab al-Jilani lainnya-. Secara khusus peneliti dalam hal ini akan mengkomprasikan dengan berbagai karya al-Jilani yang lain yang memuat beragam penafsiran ayat Al-Qur'an walaupun secara terpisah (parsial), seperti kitab *al-Ghunyah*, *Fath al-Rabbâni* dan lain sebagainya. Kemudian Analisis kritis dimensi eksternal dilakukan dengan menggunakan berbagai sumber data sekunder (pendukung) di luar *Tafsîr al-Jilâni*. Peneliti dalam hal ini akan merujuk pada berbagai referensi yang mengulas biografi Abdul Qadir al-Jilani. Selain itu, peneliti juga menggunakan referensi lainnya yang mengkaji serta memuat beragam karya tafsir dari para mufasir. Dari beragam referensi tersebut, peneliti akan mengidentifikasi berbagai informasi tentang siapa pengarang kitab *Tafsîr al-Jilâni*.

Bab V adalah penutup yang memuat kesimpulan yang akan menjawab masalah yang telah dirumuskan pada bab I, dan selanjutnya dilengkapi dengan saran peneliti terhadap hasil penelitian.

## BAB II

### CORAK TAFSIR SUFISTIK DALAM PENAFSIRAN AL-QUR'AN

#### A. Embriologi Corak Tafsir Sufistik

##### 1. Definisi Tafsir Sufistik

Untuk mendapatkan pemahaman yang utuh mengenai tafsir sufistik, terlebih dahulu dijelaskan kedua definisi tersebut yaitu tafsir dan sufistik. Tafsir (تفسير) menurut etimologi adalah menjelaskan (البيان), menerangkan (الشرح), menyatakan (إظهار).<sup>1</sup> Adapun secara terminologi sebagaimana dijelaskan Abu Hayyan dalam *muqaddimah* tafsirnya yaitu suatu ilmu yang mengkaji tentang Al-Qur'an melingkupi bacaan lafaz dan maknanya, menjelaskan kaidah struktur kalimatnya, juga aspek lain dalam 'ulûm al-Qur'ân, seperti *asbâb al-nuzûl*, *nâsikh wa al-mansûkh*, dan lain-lain.<sup>2</sup> Zarkasyi menjelaskan bahwa tafsir adalah ilmu untuk memahami Al-Qur'an dan menjelaskan maknanya serta mengambil hikmah dan hukum-hukumnya. Tidak hanya menjelaskan lafaz, termasuk juga makna

---

<sup>1</sup> Ibrahim Anis, dkk, *al-Mu'jam al-Wasîth*, tt:tp,t.th, juz I, Cet. Ke-2. hal. 688. Definisi serupa seperti lafaz الكشف yang berarti menyingkap, menampakkan, kemudian menemukan titik terang (jelas), layaknya seorang dokter yang sedang mendiagnosa pasiennya kemudian dijelaskan tentang penyakitnya, Lihat Zarkhasi, *al-Burhâni fî 'Ulûm Al-Qur'an*, Kairo: Dâr al-Turath, th, t.th, juz II. hal. 148. Mahmud Yunus memberikan uraian yaitu شرح المسألة yang berarti menguraikan masalah; الشرح yang berarti keterangan (di luar/lawan *matan*) lumrahnya *matan* ditulis di dalam tanda kurung. Lihat, Mahmud Yunus, *Kamus Arab-Indonesia*, Jakarta: Yayasan Penyelenggara Penterjemah/Pentafsir Al-Qur'an, 1973. hal. 194. Penggunaan kata tafsir diterangkan sekali dalam Q.S al-Furqân ayat 33: وَلَا يَأْتُونَكَ ۚ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا ۗ . Artinya; *Tidaklah mereka datang kepadamu (membawa) sesuatu yang aneh, kecuali Kami datangkan kepadamu kebenaran dan penjelasan yang terbaik.* Perkara yang ganjil dijelaskan seperti sebuah anjuran atau kecaman maka Allah Swt. menolaknya dengan firman-Nya yang merupakan sesuatu yang benar dan jelas. Departemen Agama, Al-Quran dan Terjemahannya, hal. 564.

<sup>2</sup> Abu Hayyan, *al-Bahr al-Muhith fî al-Tafsîr*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1992, juz. I, Cet. Ke-3, hal. 14.

zahir ayat yang dikandung lafaz.<sup>3</sup>

Pengertian yang dijelaskan oleh para ulama tafsir memiliki tujuan yang sama yaitu bahwa tafsir merupakan sebuah upaya untuk menjelaskan kandungan makna ayat-ayat Al-Qur'an dan hukum-hukumnya. Dengan kata lain, menemukan makna, *uslûb* (struktur), serta hikmah yang terkandung dalam Al-Qur'an yang bertujauin menyingkap segala aspek yang berkaitan dengan Al-Qur'an seperti *ulûm Al-Qur'an* baik yang secara direk diambil dari Al-Qur'an seperti ilmu *nâsikh wa al-mansûkh*, *asbâb al-nuzûl*, dan lain-lain. Adapun yang non-direk yaitu dengan proses analisa mendalam yang memproduksi kaidah *ushûl fiqh* dan *lughah* (kebahasaan). Kaidah yang diproduksi dari pengkajian Al-Qur'an tersebut kemudian dijadikan rujukan dan petunjuk oleh sebgaiian ulama dalam mengkaji Al-Qur'an.<sup>4</sup> Jika hal tersebut dijadikan instrumen dan sebagai rambu dalam menafsirkan Al-Qur'an, maka tafsir merupakan sebuah disiplin ilmu yang mempunyai teori dari prinsip penafsiran. Olehnya tafsir mengandung dua pengertian yaitu sebagai disiplin ilmu yang mengkaji Al-Qur'an dan kandungan maknanya dari berbagai aspek. Kedua, tafsir dalam arti mengungkap makna Al-Qur'an tanpa berpegang pada pelbagai ilmu tafsir yang terpisah namun beragam bentuk *ulûm al-Qur'ân* termasuk dan dibahas saat menerangkan kandungan ayat Al-Qur'an.

Selanjutnya definisi sufistik yang berasal dari kata bahasa Arab صوف – ي صوف – صوفا.<sup>5</sup> Kata *sûf* (صوف) merupakan *isim* (kata benda) yang dimasukkan *ya nisbah* untuk menjadikan *na'at* (kata

---

<sup>33</sup> Badruddin al-Zarkasyi, *al-Burhân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, Kairo: Dâr al-Turâts, t.th. hal. 149. Selaras dengan hal tersebut dijelaskan dalam *al-Taisîr* bahwa tafsir sebagai pembuka makna Al-Qur'an dan menjelaskan kandungannya. Lihat Muhammad bin Sulaiman al-Kâfijiy, *al-Taisîr fi Qawâ'id 'Ilm al-Tafsîr*, Beirut: Dâr al-Qalam, 1999, Cet. Ke-1. hal. 124. Definisi lain senada dengan hal tersebut juga dijumpai dalam *al-Mu'jam al-Wasîth*, bahwa tafsir Al-Qur'an merupakan bagian dari keilmuan Islam. Arti dari tafsir Al-Qur'an yaitu (توضيح) menjelaskan kandungan makna ayat-ayat Al-Qur'an mencakup aqidah, ajaran, hikmah, hukum dan segala rahasianya, Lihat Ibrahim Anis, dkk, *al-Mu'jam al-Wasîth*, hal. 688.

<sup>4</sup> Hal ini yang kemudian digunakan sebagai instrumen untuk menjelaskan Al-Qur'an. Di lain isis ada juga golongan yang tidak terikat dengan definisi instrumen untuk menafsirkan yang dijadikan sebagai pedoman.

<sup>5</sup> Ibrahim Anis, , *al-Mu'jam al-Wasîth*...., hal. 529. صوف Jamak dari صوف yang berarti bulu domba, yang dalam bahasa Inggris *wool* yang berarti bulu domba, adapun *woolen* berarti pakaian wol. Lihat Hans Wehr, *A Dictionary of Modern Written Arabic*, London: George Allen and Unwin Ltd, 1971, Cet. Ke-3. hal. 531. Dari penelitian akar kata tasawuf dan sejarah, kata صوف lebih tepat dan maknanya sesuai dengan tasawuf dari pada kata lain yang berkembang, seperti kata صف (barisan), صفى (jernih).

sifat)<sup>6</sup> menjadi صوفي yang bermakna asal berpakaian wol. Harun Nasution menerangkan kata tersebut diterapkan pada orang yang menjalani hidup sederhana (*zuhud*) dengan senantiasa beribadah untuk membersihkan jiwa (*Tazkiya al-Nafs*) yang dijuluki sebagai kaum sufi, mereka awalnya senang mengenakan pakaian kasa yang terbuat dari kain wol. Mengenakan wol kasar merupakan simbol kesederhanaan sebagai oposisi dari orang kaya yang mengenakan sutera.<sup>7</sup> Kemudian orang yang meneladani sikap mereka yang hidup dengan keadaan *zuhud* tersebut disebut dengan *sūfiy* (صوفي) mengalami sebuah perkembangan makna yang tidak hanya diartikan sebagai berpakaian wol. Oleh karena itu, makna tersebut berkembang sebagai orang yang menjalani jalan tasawuf disebut *sūfiy* (صوفي).<sup>8</sup> Dari kata *sūfiy* ini mengandung definisi seorang *sūfi*, dapat juga untuk mensifati yang berkaitan dengan tasawuf. Makna tersebut digunakan untuk menunjukkan pelaku dan juga kata sifat sebagai fungsi dari *ya nisbah*, seperti *al-kitāb al-sūfiy* (الكتاب الصوفي) yang berarti kitab tentang tafawuf.

Dari penjelasan di atas kemudian lahirlah definisi sufistik untuk memberikan kata sifat tentang tasawuf dalam tulisan latin dengan meminjam gaya bahasa Inggris.<sup>9</sup> Oleh karena itu definisi sufistik dapat dipahami dari kata *sūfiy*. al-Dzahabi menggunakan kata *al-sūfiy* dalam menyebutkan tafsir sufi. Ia menjelaskan bahwa *tafsir al-sūfiy* adalah:

وَكُلُّ مَنْ تَصَوَّفَ عَمَلِيًّا كَانَ لَهُ أَثَرُهُ فِي تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، مِمَّا جَعَلَ التَّفْسِيرَ الصُّوفِيَّ<sup>10</sup>

*Kedua jenis tasawuf yakni nazhari dan 'amaliy, memiliki*

<sup>6</sup> Dalam kajian linguistik Arab, salah satu alternatif untuk menjadikan kata benda yang bukan sifat sebagai *na'at* (kata sifat) yaitu dengan menambahkan *ya nisbah*, seperti kata عرب menjadi عربي (orang/masyarakat Arab).

<sup>7</sup> Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisme dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1992, Cet. Ke-8, hal. 57.

<sup>8</sup> *Sūfi* disebut juga sebagai *al-'arif bi al-tasawwuf*. *Sawwafa* (صوف) *fulan* berarti sebuah usaha untuk menjadikannya sebagai sufi, *tasawwafa* (تصوف) berarti seseorang yang menempuh jalan sufi artinya sikap yang sudah melekat pada seseorang. Dapat disimpulkan bahwa *tasawwuf* mengandung makna jalan ibadah yang dijalani untuk mensucikan jiwa/rohani agar bisa meraih kedekatan dengan Allah (*muqarobah*). Ibrahim Anis, *al-Mu'jam al-Wasīth*...., hal. 529.

<sup>9</sup> Adapun berkaitan dengan sebuah ajaran atau aliran maka digunakan istilah *sufism* yang dalam bahasa Arab الصوفية disebut juga dengan *Islamic Mysticism*. Sedangkan dalam pembahasan ilmunya disebut dengan ilmu tasawuf yaitu sebuah ilmu yang mengkaji jalan tasawuf yaitu jalan untuk mensucikan jiwa agar merasakan dekat dengan Tuhan Ibrahim Anis, *al-Mu'jam al-Wasīth*...., hal. 529. Lihat juga, Hans Wehr, *Dictionary A Dictionary of Modern Written Arabic*...., hal. 531.

<sup>10</sup> Al-Dzahabi, *al-Tafsir wa al-Mufassirūn*. . Kairo: t.p., 1976, Juz ke-2, hal. 251.

*pengaruh dalam penafsiran Al-Qur'an sehingga melahirkan tafsir sufi.*

Dari keterangan di atas, dapat disimpulkan bahwa tafsir sufistik merupakan hasil pemahaman terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang memiliki corak tasawuf, baik dalam bentuk teori tasawuf (*nazhari*) maupun praktik tasawuf ('*amaliy*). Keterangan tersebut juga menegaskan bahwa tafsir sufi atau penafsiran sufistik adalah usaha untuk menjelaskan makna ayat-ayat Al-Qur'an dalam perspektif tasawuf.<sup>11</sup>

## 2. Evolusi Corak Tafsir Sufistik

Jika berbicara tentang penafsiran sufistik, maka tidak lepas dari perkembangan tasawuf yang berkembang seiring dengan pertumbuhan awal Islam. Al-Dzahabi menjelaskan secara rinci corak tafsir yang terbagi menjadi *isyâri* dan *nazhari*. Adapun tafsir sufi *isyâri* yaitu;

تَأْوِيلُ آيَاتِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ عَلَى خِلَافِ مَا يَظْهَرُ مِنْهَا بِمُقْتَضَى إِشَارَاتٍ حَفِيَّةٍ تَظْهَرُ لِأَرْبَابِ السُّلُوكِ، وَيُمْكِنُ التَّطْبِيقُ بَيْنَهُمَا وَبَيِّنَ الطُّوَاهِرِ الْمُرَادَةِ.<sup>12</sup>

*Upaya menakwilkan ayat-ayat Al-Qur'an melalui tafsir batin yang dipahami oleh praktisi tasawuf, mengungkapkan makna yang tersembunyi di balik makna lahiriyahnya dan memungkinkan untuk menerapkan pemahaman makna spiritual dan makna lahir yang dimaksudkan dalam ayat tersebut.*

Penafsiran sufi isyarat, atau tafsir sufi *isyâri*, adalah pendekatan interpretasi yang dilakukan oleh para ahli sufi terhadap ayat-ayat Al-Qur'an dengan nuansa tasawuf, di mana mereka mengungkapkan makna isyarat yang tersembunyi. Dalam penafsiran sufistik ini, para sufi juga dapat memanfaatkan makna lahiriyah atau zahir dari ayat tersebut. Dengan demikian, penggunaan makna zahir dalam penafsiran sufistik menunjukkan bahwa dalam menyampaikan makna isyarat, mereka tetap mengacu pada makna lahiriyah. Istilah "*isyâri*" diambil dari konsep isyarat tersembunyi yang dijelaskan dalam definisi di atas. Makna isyarat ini dapat dipahami oleh praktisi tasawuf dalam menjelaskan makna Al-Qur'an. Oleh karena itu, pendekatan isyarat ini

<sup>11</sup> Hal ini termasuk dalam corak tafsir, seperti corak *lughawi* (aspek kebahasaan), corak *fiqh* (aspek fiqih). Puncak tafawuf sendiri seperti diungkapkan dalam *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrun* dikutip dari *Dairah al-Ma'arif* yaitu ekspresi hati dan interaksi langsung ruh yang saat itu naik ke langit (alam *nûr*, *malakût*, dan dunia ilham), hal tersebut dialami bagi pribadi yang suci bersih jiwanya dari dosa. Ibnu Khaldun mengatakan bahwa esensi tasawuf merupakan terangkatnya jiwa manusia menuju Allah sesuai dengan kehendak-Nya. Al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrun*. . Kairo: t.p., 1976, Juz ke-2. hal. 250.

<sup>12</sup> Al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrun*. . Kairo: t.p., 1976, Juz ke-2. hal. 261.

menjadi ciri khas dari tafsir sufi *isyâri*. Terkadang, pendekatan ini juga dikenal dengan sebutan tafsir *isyâri*.

Sementara tafsir sufi *nazhari* adalah:

هُوَ مَنْ بَنَى تَصَوُّفَهُ عَلَى مَبَاحِثِ نَظَرِيَّةٍ، وَتَعَالِيمِ فَلَسَفِيَّةٍ، فَكَانَ مِنَ الْبِدْعِيِّينَ أَنْ يَنْظُرَ  
هَؤُلَاءِ الْمُتَصَوِّفَةُ إِلَى الْقُرْآنِ نَظْرَةً تَتَمَاشَى مَعَ نَظَرِيَّاتِهِمْ وَتَعَالِيمِهِمْ.<sup>13</sup>

*Ahli sufi yang mengembangkan tasawuf dengan pendekatan yang berdasarkan pada pembahasan teoritis dan ajaran filsafat cenderung memiliki pemahaman Al-Qur'an yang sangat terkait dengan kerangka teori dan ajaran filsafat yang mereka anut.*

Para sufi *nazhari* menjelaskan makna sufistik Al-Qur'an melalui pendekatan teoritis dan ajaran filsafat. Mereka mengikuti proses pemahaman ayat yang dimulai dari pemikiran dan pengetahuan teoritis mereka, yang kemudian diaplikasikan dalam penjelasan ayat-ayat tersebut. Mufasir sufi *isyâriy* menerapkan pendekatan tasawuf 'amali dalam interpretasi Alquran, sementara mufasir sufi *nazhâri* mengacu pada tasawuf *nazhâri*.

Dalam melihat perkembangan tasawuf dalam sejarah Islam, dapat dipahami bahwa aspek praktis tasawuf lebih dulu berkembang daripada aspek kajian tasawuf teoritis.<sup>14</sup> Senada dengan itu, tafsir juga memiliki kesamaan dengan tasawuf dalam hal urutan penerapannya.

---

<sup>13</sup> Al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*. . Kairo: t.p., 1976, Juz ke-2. hal. 261. Dalam konteks ini, mereka menggunakan landasan filosofis untuk menafsirkan dan mengaitkan konsep-konsep dalam Al-Qur'an dengan pemahaman mereka tentang realitas metafisika, eksistensi manusia, hubungan dengan Tuhan, dan tujuan hidup spiritual. Pendekatan ini menunjukkan bahwa pemahaman mereka tentang al-Quran dan tasawuf tidak terlepas dari bingkai pemikiran filosofis yang mereka adopsi. Mereka mungkin merujuk pada konsep-konsep seperti ontologi, epistemologi, logika, etika, dan filsafat lainnya dalam mengembangkan teori dan praktik tasawuf mereka. Ini dapat memberikan kerangka pemahaman yang lebih sistematis dan menyeluruh, serta memungkinkan integrasi antara pemikiran filsafat dan spiritualitas dalam tradisi sufi. Namun demikian, penting untuk diingat bahwa ada berbagai aliran dan pemikiran dalam tasawuf, dan tidak semua ahli sufi memiliki pendekatan yang sama terhadap filsafat. Beberapa mungkin lebih menekankan pengalaman mistik dan transformasi spiritual daripada pemahaman teoritis, sementara yang lain mungkin lebih mengutamakan aspek devosi dan praktik praktis. Oleh karena itu, pendekatan yang terikat pada teori dan ajaran filsafat tidak merupakan ciri yang universal bagi semua ahli sufi. Lihat, Muhammad Sayyid Jibrail, *Madkhal ila Manâhij al-Mufasssîrûn*. Kairo: al-Bab al-Akhdar al-Mashhad, 1987. Cet. Ke-1. hal. 211.

<sup>14</sup> Hal ini juga sesuai dengan penyebaran agama Islam, khususnya di Indonesia, yang awalnya mencapai wilayah Aceh. Dalam sejarahnya, perkembangan Islam dari Aceh hingga daerah-daerah lain di Indonesia terjadi melalui praktik tasawuf. Bahkan, tasawuf dikemas dengan kaidah-kaidah khusus yang terkait dengan para ulama yang mempraktikkannya, yang dikenal dengan istilah tarekat. Jenis tasawuf ini lebih mudah diterima dan dikenal oleh masyarakat dibandingkan dengan teori-teori Islam lainnya, seperti ilmu kalam maupun fikih.

Tafsir sufi *isyâri* diterapkan sebelum tafsir sufi *n azhariy*. Tafsir sufi *isyâri* didasari pada pelatihan spiritual dan ibadah yang dilakukan oleh para sufi, sehingga ia dapat mengalami pengalaman penyingkapan hijab (*kasyf*) dan memperoleh pengetahuan *rabbani*. Melalui pengalaman ini, seorang sufi dapat memahami secara implisit ayat-ayat Al-Qur'an.<sup>15</sup>

Pada masa sahabat, penjelasan makna Alquran secara *isyâri* sudah pernah dilakukan, seperti yang dilakukan oleh Umar bin Khattab dalam penjelasannya tentang QS. Al-Maidah ayat 3:

... الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا ...

*Pada hari ini telah Aku sempurnakan agamamu untukmu, telah Aku cukupkan nikmat-Ku bagimu, dan telah Aku ridai Islam sebagai agamamu.* (al-Maidah/5: 3).

Umar ra. berpendapat seperti yang dijelaskan oleh al-Alusi dalam tafsirnya:

كُنَّا فِي زِيَادَةٍ مِنْ دِينِنَا، فَأَمَّا إِذَا كَمَلَ فَإِنْ لَمْ يَكْمُلْ شَيْئًا قَطُّ إِلَّا نُقِصَ، فَقَالَ النَّبِيُّ: صَدَقْتُ.

*Kami masih berharap untuk memperoleh tambahan pengetahuan agama kami, karena sesuatu yang sudah cukup masih belum sempurna kecuali ada kekurangan. Rasulullah pun berkata, "Engkau benar, Umar."<sup>16</sup>*

Al-Alusi menjelaskan bahwa Nabi tidak menentang penafsiran Umar mengenai ayat tersebut, yaitu bahwa kesempurnaan agama sebenarnya merujuk kepada diri Nabi sendiri. Pernyataan Umar ini merupakan ungkapan kesedihannya karena ia mengartikan ayat tersebut sebagai pertanda bahwa masa pengajaran Nabi tentang agama akan berakhir. Inilah yang dimaksud oleh Umar dengan "kekurangan".<sup>17</sup> Tafsiran yang dikemukakan oleh Umar didasarkan pada kemampuannya dalam menangkap isyarat tersembunyi dari makna ayat. Pemahaman *isyâri* (sufistik) dari ayat tersebut hanya dapat dilakukan oleh individu yang memiliki kemampuan untuk mengungkapkan isyarat-isyarat tersembunyi tersebut, dengan dukungan dari latihan rohani (*riyadhah*) dan kualitas ibadahnya. Oleh karena itu, penafsiran Umar termasuk dalam corak sufistik, yang melibatkan dimensi spiritual dan mendalam dalam pemahaman ayat tersebut.

Pada masa sahabat, belum ada pemisahan atau dikotomi berbagai ilmu termasuk kodifikasi seperti masa-masa setelahnya. ilmu-

<sup>15</sup> Al-Alusi, *Rûh al-Ma'ani fî Tafsîr Al-Qur'an al-'Azhîm wa al-Sab'i al-Matsâni*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2001, Jilid I, Cet. Ke-1, hal. 6.

<sup>16</sup> Al-Alusi, *Rûh al-Ma'ani fî Tafsîr Al-Qur'an al-'Azhîm wa al-Sab'i al-Matsâni*...., hal. 328.

<sup>17</sup> Al-Alusi, *Rûh al-Ma'ani fî Tafsîr Al-Qur'an al-'Azhîm wa al-Sab'i al-Matsâni*...., hal. 328.

ilmu seperti tafsir, fiqh, ilmu hadis, dan tasawuf masih bersatu dalam hadis-hadis Nabi, bahkan penulisannya belum lengkap dan terpisah. Pada masa berikutnya, para ulama mulai memberikan perhatian untuk membentuk bidang keilmuan masing-masing dan mendokumentasikannya dalam bentuk buku.<sup>18</sup> Perkembangan penulisan tafsir selanjutnya menghasilkan variasi corak tafsir, termasuk tafsir berdasarkan pendekatan tasawuf, kalam, bahasa, dan sebagainya. Sebagai contoh, tafsir corak tasawuf seperti tafsir *al-Tustari* karya Tustari (200-283 H), tafsir corak bahasa seperti tafsir *al-Muharrar al-Wajîz* karya Ibnu 'Atiyah (481-546 H), dan tafsir corak kalam seperti tafsir *al-Kasyâf* karya Zamakhshari (467-538 H). Ini menunjukkan diversitas dan pengaruh berbagai aliran pemikiran dalam penyusunan tafsir.

Setelah masa Sahabat, pada abad ke-3 Hijriyah, beberapa ulama sufi yang mengikuti jalan tasawuf berusaha menafsirkan makna ayat-ayat Al-Qur'an secara sufistik dan mendokumentasikannya dalam kitab-kitab tafsir. Salah satu ulama tersebut adalah Abu Muhammad Sahl bin Abdullah bin Yunus bin Isa bin Abdullah at-Tustari. Beliau lahir pada tahun 200 H di daerah Ahwaz dan meninggal pada tahun 283 H di Bashrah. Ia dikenal sebagai seorang *'arif*, yaitu seseorang yang memiliki pemahaman mendalam tentang makna batiniah dan pengalaman spiritual dalam tasawuf. Tustari dalam perjalanan hidupnya pernah bertemu dengan salah satu sufi terkemuka, yaitu Dzu al-Nun al-Misri.<sup>19</sup>

Tustari menyusun sebuah kitab tafsir yang diberi judul "*Tafsir Al-Qur'an al-'Azhîm*" atau dikenal juga sebagai "*Tafsir al-Tustari*". Dalam kitabnya, Tustari tidak menafsirkan setiap ayat secara berurutan sesuai dengan urutan dalam mushaf Alquran. Namun, ia membatasi penafsirannya pada beberapa ayat dalam setiap surah yang disusun mengikuti urutan dalam mushaf. Penyusunan tafsir ini didasarkan pada pertanyaan yang diajukan kepadanya terkait masalah tasawuf, yang

---

<sup>18</sup> Setelah masa Dinasti Abbasiyah, tafsir mulai dipisahkan dari hadis dan dikembangkan sebagai disiplin ilmu yang mandiri. Al-Farmawi, *al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Maudû'i*. Tt: tp, 1977. hal. 14.

<sup>19</sup> Al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*. . Kairo: t.p., 1976, Juz ke-2. hal. 281. Dzunnun al-Misri merupakan seorang sufi yang dikenal peletak konsep *ma'rifah* yang sangat dihormati dan dianggap sebagai salah satu tokoh utama dalam tradisi sufisme. Pertemuan antara Tustari dan Dzunnun al-Misri tersebut mungkin berlangsung dalam konteks perjalanan spiritual, pertukaran pemikiran, atau penanaman nilai-nilai sufistik. Meskipun informasi tentang pertemuan mereka terbatas, tetapi pertemuan semacam itu sering terjadi antara ulama sufistik pada masa itu untuk berbagi pengalaman dan mengembangkan pemahaman spiritual mereka. Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisime Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1992. Cet. Ke-8. hal. 76.

kemudian dijelaskan oleh Tustari dengan menggunakan ayat-ayat al-Quran sebagai dasar penjelasannya.<sup>20</sup> Penyusunan kitab tafsir oleh Tustari yang ringkas dan tidak tebal mengindikasikan bahwa penjelasan ayat dalam tafsirnya disesuaikan dengan pertanyaan atau persoalan yang diajukan kepadanya. Upaya Tustari dalam menyusun tafsir dengan corak sufistik dapat dianggap sebagai awal dari perkembangan tafsir sufistik.

Tustari menyatakan bahwa terdapat empat makna dalam memahami ayat Al-Qur'an, yakni *zahir*, *batin*, *had*, dan *mathla'*. *Zahir* mencakup aspek tilawah atau lafaz bacaan secara harfiah. *Batin* berkaitan dengan pemahaman yang lebih dalam. *Had* melibatkan ketentuan halal dan haram yang terkandung dalam ayat tersebut. Sedangkan *mathla'* menunjukkan pengertian yang diperoleh melalui hati sebagai karunia dari Allah.<sup>21</sup> Dalam tafsirnya, Tustari sering menggunakan makna *isyâri* dalam penafsiran ayat Al-Qur'an, namun tetap memperhatikan makna *zahir* ayat. Meskipun ia memberikan penekanan pada makna *isyâri*, namun Tustari tidak menghilangkan makna *zahir* dalam penafsirannya.<sup>22</sup> Dengan memperhatikan kategori-kategori makna yang telah disebutkan sebelumnya, ini mengindikasikan bahwa dalam penafsiran sufistik menurut Tustari, tidak dapat dipisahkan dari makna *zahir* ayat tersebut.

Kemudian Al-Sulami<sup>23</sup>, seorang tokoh sufi Khurasan yang lahir tahun 330 H dan wafat pada tahun 412 H, juga menghasilkan sebuah kitab tafsir sufi yang diberi nama *Haqâiq al-Tafsîr*. Ia termasuk dalam kelompok sufi pada abad ke-IV H. Menurut al-Dzahabi, pola kitab tafsir Al-Sulami ini serupa dengan tafsir at-Tustari, yaitu hanya sebagian ayat diberikan penafsiran. Al-Sulami menyusun tafsirnya dengan mengumpulkan penafsiran dari para ahli hakikat atau sufi, yang kemudian diatur sesuai dengan urutan surat dalam Al-Qur'an.

---

<sup>20</sup> Al-Tustari, *Tafsîr al-Tustariy*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'ilmiyah, 2002. Cet. Ke-I, hal. 12.

<sup>21</sup> Lihat *Muqaddimah* kitab *Tafsir al-Tustari*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'ilmiyah, 2002. Cet. Ke-I.

<sup>22</sup> Terutama dalam hal ayat-ayat yang memiliki makna *zahir* yang jelas, Tustari cenderung memberikan takwil yang lebih dekat dengan makna *zahir* tersebut. Meskipun ia menggunakan penafsiran sufistik, namun dalam kasus ayat-ayat yang tegas dan jelas dalam makna *zahirnya*, ia cenderung menginterpretasikannya secara konsisten dengan makna *zahir* tersebut. Tustari menghargai pentingnya mempertimbangkan makna *zahir* ayat dan tidak mengabaikannya dalam penafsiran sufistiknya. Misalnya dalam QS. al-Fath: 4, makna *sakînah* artinya *thuma'ninah*. Lihat Al-Tustari, *Tafsir al-Tustari*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'ilmiyah, 2002. Cet. Ke-I, hal. 148.

<sup>23</sup> Nama lengkapnya adalah Abu Abdulrahman Muhammad bin Husen bin Musa al-Azdi al-Sulami.

Tafsirnya tersebut terbatas pada penggunaan pola makna *isyâri* dan tidak didasarkan pada makna yang zahir.<sup>24</sup> Tafsir karya Al-Sulami ini lebih komprehensif daripada tafsir sebelumnya (*Tafsir al-Tustari*) karena mencakup penafsiran para sufi sebelumnya yang memiliki ciri khas *isyâri*, termasuk tafsir al-Tustari. Karya Al-Sulami dapat dianggap sebagai pengembangan dari *Tafsir al-Tustari*.

Dalam tafsir Al-Sulami, berbagai pendapat yang dikumpulkan meliputi pandangan-pandangan dari tokoh-tokoh seperti Jafar bin Muhammad al-Shadiq, Ibnu 'Ataillah al-Sakandari, al-Junaid, Fudhail bin 'Iyad, Sahl bin Abdullah al-Tustari, dan beberapa tokoh sufi lainnya. Sementara itu, dalam *Tabaqât al-Shafi'iyah*, as-Subki menyebutkan bahwa kitab Haqaiq al-Tafsir menghimpun berbagai penafsiran sufi sebelumnya yang terbatas pada penggunaan takwil oleh para sufi yang melampaui makna yang tampak. Di sisi lain, dalam *Tabaqât al-Shafi'iyah*, al-Subki menyebutkan bahwa kitab *Haqâiq al-Tafsîr* adalah sebuah kitab yang menggabungkan berbagai penafsiran sufi sebelumnya yang menggunakan takwil oleh para sufi yang melebihi makna yang terlihat zahir.<sup>25</sup> Dalam pandangan beberapa ulama, tafsir Al-Sulami yang hanya memprioritaskan penggunaan makna *isyâri*. Bahkan, sebagian ulama mengkritik keberadaan tafsir Al-Sulami dengan argumen bahwa tafsir tersebut terdiri hampir semata-mata dari takwil dan penjelasan *isyâri*, tanpa memberikan perhatian yang cukup pada makna zahir ayat.

Selanjutnya Abdul Karim bin Hawazin al-Qusyairi (w.465 H) adalah seorang mufasir sufi yang terkenal dengan kitab tafsirnya, *Lathâif al-Isyârât*. Tafsir ini menggambarkan pendekatan sufistik yang mengungkapkan pengalaman batin dan menghadirkan perasaan yang diperoleh melalui usaha spiritual (*mujahadah*). Tafsir al-Qusyairi mencakup penjelasan makna halus Al-Qur'an yang dipaparkan oleh para ahli sufi.<sup>26</sup> al-'Iyazi menyebutkan bahwa al-Qusyairi juga memiliki pengalaman belajar dari Al-Sulami (w. 412 H).<sup>27</sup> Pemikiran sufistik yang dimiliki oleh Al-Sulami memberikan pengaruh yang

---

<sup>24</sup> Al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*. . Kairo: t.p., 1976, Juz ke-2. hal. 284.

<sup>25</sup> Al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*. . Kairo: t.p., 1976, Juz ke-2. hal. 286.

<sup>26</sup> Selain itu, disebutkan juga bahwa al-Qusyairi memiliki tambahan nama "Naisaburi" karena ia berasal dari daerah Naisabur (376-465 H). Dalam konteks mazhab fiqh, ia mengikuti ajaran Imam Syafi'i, sementara dalam mazhab kalam, ia mengikuti aliran Asy'ari. Muhammad Ali Iyazi. *Al-Mufasssîrûn*. : *Hayâtuhum wa Manhajuhum*. Teheran: Wizârah Saqâfah Islâmiyah, 1994 M. hal. 603-605.

<sup>27</sup> Al-Qusyairi menjadi *masyhur* namanya dengan kitabnya *Risâlah al-Qusyairi*. Muhammad Ali Iyazi. *Al-Mufasssîrûn*. : *Hayâtuhum wa Manhajuhum*. Teheran: Wizârah Saqâfah Islâmiyah, 1994 M. hal. 604.

signifikan pada tafsir yang disusun oleh al-Qusyairi, di mana tafsir tersebut sangat menekankan penggunaan makna *isyâri*.

Pada perkembangan selanjutnya, muncul tafsir sufistik yang disusun oleh Ibnu Arabi pada abad ke-VI Hijriah. Karyanya dikenal dengan nama *Tafsîr al-Qur'an al-'Azhîm*. Ibnu Arabi dilahirkan di Murcia, Andalusia pada tahun 560 H/1165 M, dan ia tinggal di Ishbiliy selama sekitar 30 tahun. Selama tinggal di Murcia, ia memperoleh banyak ilmu dari beberapa guru, termasuk Abu Muhammad Abdul Haq bin Abdurrahman al-Ishbiliy dan al-Qadi Abu Muhammad Abdullah al-Baziliy. Ketinggian ilmu Ibnu Arabi membuatnya masyhur di kalangan para ulama.<sup>28</sup> Beliau merupakan seorang yang memiliki pengetahuan yang luas di berbagai bidang pengetahuan, termasuk tasawuf. Perjalanan hidupnya membawanya ke wilayah timur, dan di sana ia mendalami pengetahuannya tentang tasawuf. Damaskus menjadi tempat terakhir yang menjadi tujuan perjalanan hidupnya. Ia wafat dan dimakamkan di kota tersebut pada tahun 638 H/1240 M.<sup>29</sup> Selain ahli tasawuf, Ibnu Arabi juga dikenal sebagai seorang penulis yang mahir dalam berbagai disiplin ilmu. Ia menulis buku-buku tentang hukum, sejarah, sastra, serta karya-karya tasawuf yang dipengaruhi oleh filsafat. Beberapa karya terkenal yang ditulisnya adalah *al-Futûhât al-Makkiyyah*,<sup>30</sup> *Fusûsh al-Hikam*, serta beberapa kitab tafsir dengan pendekatan sufistik. Karena kecakapannya dalam menyatukan filsafat dengan ajaran sufi, ia dikenal sebagai seorang filosof sufi.<sup>31</sup>

Tafsir yang disusun oleh Ibnu Arabi terdiri dari 2 jilid yang tebalnya cukup mencapai sekitar 400 halaman per jilid. Penyusunan tafsir ini mengikuti sistematika mushaf Al-Qur'an, meskipun cakupan tafsirannya terbatas pada beberapa ayat tertentu. Metode yang

<sup>28</sup> Di Isybîliy, Ibnu Arabi mempelajari beberapa bidang ilmu seperti hadis, qira'at dan beberapa disiplin ilmu lainnya. Abdul Warith M. Ali, *Pengantar Tafsir Ibnu 'Arabi*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2006. hal. 3 & 10.

<sup>29</sup> Mustafa bin Sulaiman, *Syarh Fusûsh al-Hikam*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2007. hal. 9. Lihat juga Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisme dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1992. Cet. Ke-8. hal. 92.

<sup>30</sup> Kitab ini merupakan sebuah ensiklopedia sufistik yang mendalam mengenai prinsip-prinsip ajaran Islam, dengan pengungkapan filosofis yang mengaitkannya dengan dalil-dalil Al-Qur'an. Kitab tersebut terdiri dari 6 bagian atau pasal, yang masing-masing terbagi menjadi 560 bab. Lihat Ibnu Arabi, *al-Futûhât al-Makkiyyah*. Beirut: Dâr al-Fikri, 2004. Cet. Ke-1

<sup>31</sup> Dalam kitab *Fusûsh al-Hikam*, Ibnu Arabi menggali makna tentang wujud dan fenomena alam melalui perumpamaan mutiara ilahi yang dikaitkan dengan Adam. Di sini, Adam bukanlah merujuk kepada individu Adam sebagai nenek moyang manusia, tetapi lebih menggambarkan jenis alam manusia secara umum. Kitab ini memuat 27 tema yang dikaitkan dengan nama-nama Nabi. Lihat Abu al-'Alâ 'Afifiy, *Ta'liq Fusûsh al-Hikam*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Arabi, 1980. hal. 9 & 228.

digunakan oleh Ibnu Arabi dalam menafsirkan Al-Qur'an adalah dengan mengutip beberapa bagian ayat dalam satu surat, lalu menjelaskan maknanya yang terbatas pada potongan ayat tersebut.<sup>32</sup>

Sebagai contoh, saat menafsirkan ayat ke-10 dari surat al-Baqarah, hanya sebagian dari ayat tersebut yang diberikan penjelasan.<sup>33</sup> Metode yang digunakan oleh Ibnu Arabi dalam menafsirkan Al-Quran berfokus pada bagian-bagian ayat yang dipilih secara khusus. Meskipun penekanan hanya pada sebagian ayat, namun penjelasannya dapat menjadi panjang. Ibnu Arabi tidak hanya menjelaskan makna kata-kata dalam ayat tersebut, tetapi juga menafsirkannya melalui proses penjelasan terperinci. Pendekatan metodologi seperti ini ditemukan dalam kedua jilid tafsir Ibnu Arabi.

Pemahamannya mengenai filsafat menyatakan bahwa pada hakikatnya, yang ada adalah satu, sementara apa yang tampak sebagai banyak hanyalah bayangan belaka. Dalam realitas, semua wujud adalah satu dan tidak ada sesuatu pun yang berdampingan dengan Tuhan. Oleh karena itu, Ibnu Arabi dikenal dengan paham filsafat *wahdat al-wujûd*, yang mengacu pada kesatuan wujud.<sup>34</sup> Karya-karya tasawuf Ibnu Arabi

---

<sup>32</sup> Ibnu Arabi, *Tafsîr Al-Qur'an al-'Dzîm*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Arabi, 2006. Cet. Ke. 2. Tentang hakikat tafsir Ibnu Arabi, ada dua pandangan yang berkembang. Pertama, ada pihak yang mengakui bahwa tafsir tersebut merupakan karya Ibnu Arabi sendiri, sehingga dinisbahkan padanya sebagai pengarangnya. Pandangan ini memandang bahwa tafsir tersebut merupakan hasil pemikiran dan kontribusi langsung dari Ibnu Arabi. Di sisi lain, ada pandangan yang beranggapan bahwa tafsir Ibnu Arabi sebenarnya merupakan karya Abdurrazaq al-Qashani yang kemudian diatribusikan kepada Ibnu Arabi (560–638 H) agar lebih dikenal dan populer di kalangan masyarakat karena prestise yang melekat pada nama Ibnu Arabi. Pendapat ini dikemukakan oleh Muhammad Abduh dan dijelaskan dalam mukaddimah tafsir al-Manar. Abduh berpendapat bahwa Abdurrazaq al-Qashani adalah seorang pengikut aliran *Batiniyyah*. Abduh juga berpendapat bahwa masyarakat umum sulit membedakan antara pernyataan dari aliran *Batiniyyah* dan aliran *Sufiyyah*. Dalam pandangan Abduh, hal ini disebabkan oleh kesamaan terminologi dan bahasa yang digunakan oleh kedua aliran tersebut, yang dapat menimbulkan kebingungan di kalangan masyarakat awam. Perlu dicatat bahwa pandangan-pandangan ini merupakan interpretasi dan penafsiran berbeda terkait dengan hakikat dan asal-usul tafsir Ibnu Arabi. Diskusi dan perdebatan mengenai hal ini masih berlanjut di kalangan para ahli dan ulama. Al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrîn*. Kairo: t.p., 1976, Juz ke-2. hal. 295.

<sup>33</sup> فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ۗ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ

Dalam hati mereka ada penyakit, lalu Allah menambah penyakitnya dan mereka mendapat azab yang sangat pedih karena mereka selalu berdusta (al-Baqarah/2: 10). Ibnu Arabi menafsirkan فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ kemudian فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا setelahnya ia langsung lanjut ke ayat 14 surah al-Baqarah. Ibnu Arabi, *Tafsîr Al-Qur'an al-'Adzîm*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Arabi, 2006. Cet. Ke. 2. hal.15.

<sup>34</sup> Konsep *wahdatul wujûd* pertama kali dikembangkan oleh Ma'ruf al-Kharkhi (w. 200/815), seorang sufi dari Baghdad. Menurut pemahamannya, tidak ada sesuatu pun dalam wujud kecuali Allah. Kemudian, konsep *wahdatul wujûd* berkembang lebih lanjut dalam

dipengaruhi oleh pemahaman filsafatnya, sehingga ia dikenal dengan aliran tasawuf *falsafi*. Pemahaman filsafat ini menjadi landasa bagi Ibnu Arabi dalam menafsirkan Al-Qur'an.

Menurut al-Dzahabi, tafsir Ibnu Arabi dapat diklasifikasikan ke dalam dua aliran tafsir sufi yang mencakup tafsir sufi *nazhari* dan *isyâri*. Dalam tafsir ini, dominasi makna *isyâri* lebih terlihat daripada penggunaan makna zahir, dan penafsiran *isyâri*-nya banyak yang sulit dipahami.<sup>35</sup> Pendekatan sufistik Ibnu Arabi yang menggunakan teori filsafat *wahdat al-wujûd* sebagai dasar dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'an menjadikan tafsirnya tergolong sebagai tafsir sufi *nazhari*. Oleh karena itu, dalam konteks penafsiran Ibnu Arabi, terlihat bahwa terjadi penggabungan antara tafsir sufi *nazhari* dan *isyâri*. Meskipun ada kecenderungan yang lebih menonjol pada tafsir sufi *nazhari*.

Selanjutnya Abu Muhammad Ruzbihan bin Abi Nashr ash-Shirâzi al-Sûfi juga menghasilkan tafsir sufistik dengan pola *isyâri* selain Ibnu Arabi. Karyanya berjudul '*Arâis al-Bayân fî Haqâiq Al-Qur'an*' yang berarti 'Penjelasan Indah dalam Hakekat Al-Qur'an'. Ia hidup pada abad VII H, wafat tahun 666 H, sedangkan Ibnu Arabi wafat pada tahun 638 H. Tafsir Shirazi ini, menurut al-Dzahabi, termasuk dalam kategori tafsir sufi *isyâri*, yang lebih fokus pada makna *isyâri* dan tidak menekankan makna zahir.<sup>36</sup> Seperti yang dijelaskan dalam pengantar kitab '*Arâis al-Bayân fî Haqâiq Al-Qur'an*', bisa sadari bahwa *Kalamullah* tidak akan pernah terbatas untuk diungkapkan makna zahir dan batinnya. Tidak ada pemahaman yang sempurna yang dapat sepenuhnya mengungkapkan maknanya. Shirazi menyusun tafsirnya dengan cara yang halus, mengungkapkan makna *isyâri* dalam Al-Qur'an dengan bahasa yang halus dan ekspresi yang mulia. Ia menambahkan bahwa mungkin penafsirannya berbeda dari para penafsir sebelumnya karena dia mengungkapkan makna yang dalam dan halus dari Al-Qur'an. Meskipun demikian, Shirazi juga mengakui bahwa *kalamullah* mengandung makna zahir dan batin.<sup>37</sup>

ajaran Ibnu Arabi. Lihat Kautsar Azhari Noer, *Ibnu 'Arabi: Wahdatul Wujud dalam Perdebatan*. Jakarta: Paramadina, 1995. Cet. Ke-1. hal. 34-35.

<sup>35</sup> Al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*. . Kairo: t.p., 1976, Juz ke-2. hal. 295.

<sup>36</sup> Al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*. . Kairo: t.p., 1976, Juz ke-2. hal. 288.

<sup>37</sup> Dalam pengantar '*Arâis al-Bayân fî Haqâiq Al-Qur'an*', Shirazi menyadari bahwa pemahaman terhadap makna Al-Qur'an dapat diinterpretasikan baik secara zahir maupun batin. Namun, dia menyadari bahwa usaha untuk mengungkapkan makna Al-Qur'an tidak akan pernah sempurna, mengingat kedalaman dan luasnya makna "*Kalamullah*". Setiap penafsir berusaha menjelaskan makna Al-Qur'an dengan cara yang mendalam dan halus, seperti yang dilakukan oleh Shirâzi, untuk memastikan bahwa maknanya sejalan dengan tujuan Al-Qur'an sebagai *kalamullah* yang diturunkan kepada manusia. Al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*. . Kairo: t.p., 1976, Juz ke-2. hal. 288.

Kemudian pada abad ketujuh hijriah ini, muncul juga sebuah tafsir sufi yang lebih besar, terdiri dari lima jilid, yang disusun oleh dua sufi, yaitu Najmuddin Dâyah dan 'Alauddaulah as-Samnâni. Najmuddin berasal dari Khawarizmi, nama lengkapnya Syekh Najmuddin Abu Bakar bin Abdullah bin Muhammad bin Shahid al-Asadi al-Razi, yang *masyhur* dengan sebutan Dayah. Ia wafat pada tahun 654 H. di Baghdad. Sementara itu, Ahmad bin Muhammad bin Ahmad bin Muhammad al-Samnani, yang juga dikenal sebagai 'Alauddaulah, adalah sufi yang lahir pada tahun 659 H. dan wafat pada tahun 736 H. (abad ke-VIII H). Ia tinggal di daerah Tibristan dan Baghdad pada akhir hayatnya.<sup>38</sup>

Kitab tafsir ini diberi nama sesuai dengan nama penulis pertamanya, yaitu *al-Ta'wilât an-Najmiyyah* yang dinisbahkan kepada Najmuddin, kemudian disusun dalam lima jilid yang besar. Najmuddin berhasil menyusun tafsir tersebut sampai jilid keempat yang berakhir pada ayat 17-18 dari Surat al-Zariyat. Namun, setelah Najmuddin wafat, 'Alauddaulah melanjutkan tafsir tersebut hingga selesai dan menyusun jilid kelima yang menjadi jilid terakhir dari tafsir tersebut.<sup>39</sup>

Najmuddin memiliki pendekatan penafsiran yang cenderung menyebutkan makna literal (*zahir*) suatu ayat, kemudian diikuti dengan penafsiran yang lebih dalam (*isyâri*). Ia tidak menggunakan teori filsafat (*falsafi*) tasawuf dalam penafsirannya. Di sisi lain, as-Samnani, dalam penafsiran Al-Qur'an, lebih didasarkan pada prinsip-prinsip *falsafi*. Terakhir, al-Dzahabi menyebutkan bahwa tafsir ini termasuk salah satu dari beberapa kitab tafsir *isyâri*.<sup>40</sup>

---

<sup>38</sup> Najmuddin merupakan sufi yang belajar pada Syekh Najmuddin Abi al-Junab yang populer dengan nama al-Bakri. Al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*. . Kairo: t.p., 1976, Juz ke-2. hal. 290-291.

<sup>39</sup> Menurut beberapa sumber yang dikutip oleh al-Dzahabi, 'Alauddaulah adalah seorang sufi yang pernah belajar dari Sadruddin bin Hamwiyah, Sirajuddin al-Qazwini, dan Imamuddin bin Ali Mubarak al-Bakri. Ia terkenal karena pengetahuannya yang luas, kealimannya, akhlak yang baik, dan wajah yang tampan. Ia menulis banyak tentang tafsir dan tasawuf, bahkan dikatakan bahwa dia juga memiliki pengalaman spiritual yang istimewa (*Karamah*). al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*. . Kairo: t.p., 1976, Juz ke-2. hal. 291. Namun, dari keterangan adh-Dhahabi ini, tidak ada informasi tentang hubungan antara Najmuddin Dayah (w. 654 H) dengan 'Alauddaulah as-Samnani (l. 659 H). Jika ada hubungan guru dan murid antara mereka, tidak ada catatan bahwa mereka pernah bertemu. Berdasarkan data terakhir mengenai kehidupan keduanya, keduanya sama-sama wafat di Baghdad.

<sup>40</sup> Meskipun secara sekilas teori penafsiran al-Samnâni memiliki kemiripan dengan Ibn Arabi, namun ketika dianalisis lebih dalam, terlihat bahwa teori filsafat dalam tasawuf as-Samnani tidak sejalan dengan paham Ibn Arabi. Bahkan, al-Samnâni termasuk orang yang mengkritik paham filsafat Ibn Arabi, bahkan menuduhnya dengan tuduhan kafir. al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*. . Kairo: t.p., 1976, Juz ke-2. hal. 291-292.

Tafsir *al-Ta'wilât an-Najmiyyah* memiliki dua karakteristik utama dalam penafsirannya. Bagian pertama dari kitab ini menafsirkan ayat secara literal, kemudian diikuti dengan penjelasan makna *isyâri*. Penafsiran tersebut tidak dipengaruhi oleh aliran pemikiran filsafat yang terkait dengan penafsiran sufistik. Namun, pada bagian akhir kitab tafsir ini, hanya penafsiran *isyâri* yang digunakan dan ditulis oleh 'Alauddaulah al-Samnani, tanpa memperhatikan makna zahir. Penafsiran sufistik yang terdapat dalam kitab ini didasarkan pada teori *falsafi*. Dengan demikian, terdapat diferensiasi pendekatan antara bagian awal yang mencakup penafsiran zahir dan *isyâri*, dan bagian akhir yang fokus pada penafsiran *isyâri* yang berdasarkan teori filsafat.<sup>41</sup>

Selanjutnya Tafsir *Gharâib al-Quran wa Raghâib al-Furqân* yang disusun oleh Naisaburi<sup>42</sup> adalah salah satu tafsir yang memiliki corak ishari. Dalam tafsir ini, Naisaburi tidak hanya mengemukakan takwil ayat berdasarkan isyarat yang diperoleh oleh para ahli hakikat, tetapi juga menafsirkan ayat-ayat dengan mempertimbangkan aspek-aspek lain, seperti aspek hukum dari berbagai mazhab, *qira'at*, bahasa (*lughawi*), dan *balaghah*. Naisaburi terkadang mengutip pendapat dari tafsir Zamakhshari atau Fakhrurazi, namun ia tetap kritis dan bebas dalam menyampaikan argumennya sendiri, bahkan jika berbeda dengan mufasir yang dikutipnya. Oleh karena itu, penafsiran yang dilakukan oleh Naisaburi dalam tafsirnya

---

<sup>41</sup> Keberadaan penafsiran Najmuddin membuka pemahaman bahwa dalam corak penafsiran tersebut, ia tergolong dalam tafsir sufi *isyâriy*. Dalam metodologi penafsirannya, Najmuddin menggunakan makna *isyâriy*, namun juga mempertimbangkan makna *zahir* dari ayat-ayat tersebut. Hal ini menggambarkan bahwa tafsir sufi *isyâriy* tidak hanya memfokuskan pada makna *isyâriy* semata, namun juga dapat menerima makna zahir dari ayat-ayat Al-Qur'an. Selain itu, argumentasi lain yang mendukung penafsiran sufistik Najmuddin sebagai corak sufi *isyâriy* adalah ketidakpengaruhannya terhadap ajaran tasawuf *falsafi* yang identik dengan tafsir sufi *nazhari*. Najmuddin tidak terpengaruh oleh aliran pemikiran filsafat dalam penafsiran sufistiknya, yang memperkuat karakterisasi penafsirannya sebagai sufi ishari yang lebih menekankan pengalaman suluk dalam tasawuf. Penafsiran Najmuddin termasuk dalam corak tafsir sufi *isyâriy*, sementara penafsiran al-Samnani mencakup dua corak tafsir sufi, yaitu sufi *nazhari* (tasawuf falsafi) dan sufi *isyâriy* (pengalaman suluk dalam menjalani tasawuf). Oleh karena itu, tafsir *al-Ta'wilât an-Najmiyyah* ini memiliki corak sufi *nazhari* dan sufi *isyâriy*.

<sup>42</sup> Nama lengkapnya adalah Nizâmuddin Ibnu al-Hasan bin Muhammad bin Husein al-Khurasani an-Naisaburi. Ia dikenal memiliki sifat wara', taqwa, zuhud, dan sebagai seorang sufi. Kedalaman ilmu dan kesalehan dirinya tercermin dalam kitab tafsir yang ditulisnya, yang menggunakan makna *isyâriy* dan pengetahuan *rabbâni*. Keturunannya berasal dari kota Qum, dan keluarganya hijrah dan menetap di daerah Naisabur. Meskipun tidak ada informasi yang pasti tentang tanggal kelahiran dan kematian, beberapa sumber menyebutkan bahwa ia wafat sekitar tahun 728 H / 1328 M. al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*. . Kairo: t.p., 1976, Juz ke-2. hal. 291-292. Lihat juga Muhammad Ali Iyazi. *Al-Mufasssîrûn*. : *Hayâtuhum wa Manhajuhum*. Teheran: Wizârah Saqâfah Islâmiyyah, 1994 M. hal. 524.

mengenai hal-hal tersebut merupakan bagian dari *manhaj* penafsirannya, yang melibatkan orientasi dalam *qira'at*, *fiqh*, *kalâm*, *tasawuf*, dan *lughawi*.<sup>43</sup>

Perkembangan selanjutnya menghadirkan tafsir *Rûh al-Bayân* yang disusun oleh Ismail Haqqi al-Burusawi (w. 1127 H). Tafsir ini menggunakan metodologi yang mencakup pendekatan linguistik (*lughawi*), eksplanatori (*bayâni*), dan sufistik. Di dalamnya, berbagai aspek tafsir seperti *asbab al-nuzul* (sebab-sebab turunnya ayat), riwayat (hadis-hadis terkait), *qira'at*, bahasa, dan penjelasan sufistik diungkapkan.<sup>44</sup> Menurut Iyazi, tafsir *Rûh al-Bayân* merupakan bagian dari kitab tafsir yang memiliki corak *isyâri*, yang konsisten memegang teguh makna *zahir* dan analisis bahasa dalam penafsirannya.<sup>45</sup>

Tafsir *isyâri* yang selanjutnya adalah tafsir *Rûh al-Ma'ani fî Tafsîr Al-Qur'an al-'Adzîm wa al-Sab'i al-Matsâni*. Tafsir ini disusun oleh Shihabuddin as-Sayyid Mahmud Afandi al-Alusi al-Baghdadi (w.1270 H).<sup>46</sup> al-Alusi dikenal sebagai piawai dan ahli dalam riwayat hadis, serta mufasir yang kompeten dalam ilmu *dirâyah*. Ia memiliki pemahaman yang mendalam mengenai perbedaan mazhab, baik dalam bidang kalam maupun fiqh. Dalam konteks fiqh, ia cenderung mengikuti mazhab Hanafi.<sup>47</sup> Al-Alusi memiliki pandangan yang sejalan dengan para ulama lainnya mengenai tafsir. Namun, menurut Al-Alusi, takwil memiliki kedalaman yang lebih dari sekadar penjelasan yang berhubungan dengan penggunaan *dirayah*. Baginya, takwil merupakan isyarat suci dan pengetahuan *rabbani* yang hadir ke dalam hati para *sâlik* dan *'ârifîn*, sehingga mereka dapat menyingkap tabir dalam memahami ayat-ayat secara *isyâri*.<sup>48</sup> Dalam pandangan Al-Alusi, ayat-ayat tasawuf memerlukan takwil melalui pemahaman makna ishari yang diperoleh melalui latihan rohani para sufi.

---

<sup>43</sup> Al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*. . Kairo: t.p., 1976, Juz ke-2. hal. 231-232.

<sup>44</sup> Selain itu, penambahan "at-Turki" di belakang namanya menunjukkan bahwa ia memiliki keturunan Turki. Dalam kehidupan sufistiknya, Ismail Haqqi al-Burusawi termasuk sebagai pengikut tarikat *al-Khalwatiyyah*. Al-Burusawi menuntu ilmu di Turki sebelum kemudian pindah ke Burusah, tempat di mana ia wafat ada tahun 1127 H / 1715 M. Muhammad Ali Iyazi. *Al-Mufasssîrûn*. : *Hayâtuhum wa Manhajuhum*. Teheran: Wizârah Saqâfah Islâmîyah, 1994 M. hal. 475-476.

<sup>45</sup> Muhammad Ali Iyazi. *Al-Mufasssîrûn*. : *Hayâtuhum wa Manhajuhum*. Teheran: Wizârah Saqâfah Islâmîyah, 1994 M. hal. 478 & 850.

<sup>46</sup> Al-Alusi dilahirkan di Baghdad, tepatnya di daerah Alus yang terletak dekat sungai Eufrat pada tahun 1217 H. Ia kemudian wafat di Baghdad pada tahun 1270 H. Ibnu Arabi, Pengantar Abduk Warith M.Ali, *Tafsîr Ibnu 'Arabi*, hal. 19.

<sup>47</sup> Al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*. . Kairo: t.p., 1976, Juz ke-2. hal. 251.

<sup>48</sup> Al-Alusi, *Rûh al-Ma'ani fî Tafsîr Al-Qur'an al-'Adzîm wa al-Sab'i al-Matsâni*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2001. Jilid I, Cet. Ke-1. hal. 6

Seperti yang dijelaskan dalam pengantar kitab tafsirnya, Al-Alusi memiliki obsesi sejak awal untuk mempelajari Al-Qur'an dengan tujuan mengungkap rahasia yang tersembunyi di dalam ayat-ayat Al-Qur'an. Keinginannya ini akhirnya terwujud dalam penyusunan kitab tafsir yang dimulai pada tahun 1252-1267, yang diberi nama *Rûh al-Ma'ani fî Tafsîr Al-Qur'an al-'Adzîm wa al-Sab'i al-Matsâni*. Tafsir ini menjadi sebuah karya monumental bagi al-Alusi, yang mengungkap salah satu rahasia yang tersembunyi.<sup>49</sup> Tafsir Al-Alusi juga membahas tafsir dari berbagai aspek, termasuk aspek *kalam* dan fiqih, selain aspek tasawuf.<sup>50</sup> Orientasi tafsir dapat dianalisis dari berbagai aspek ini, sehingga dapat ditemukan sejauh mana atensi para mufasir terhadap berbagai aspek tersebut.

Pada abad II hingga XIII H, perkembangan tafsir sufistik mengikuti corak yang dikategorikan oleh al-Dzahabi, yaitu tafsir sufi yang memiliki corak *nazhari* dan *isyâri*. Dalam penafsiran sufi *nazhari*, terdapat pengaruh kajian tasawuf dan teori filsafat (*tasawuf falsafi*), di mana ayat-ayat dipahami melampaui makna literalnya. Contoh dari tafsir semacam ini adalah tafsir karya Ibnu Arabi (w. 638 H) dan tafsir al-Samnani (w. 736 H). Dengan kata lain, takwil digunakan untuk memahami ayat-ayat berdasarkan kajian dan teori filsafat sufistik. Dengan demikian, penggunaan makna *zahir* ayat menjadi kurang mungkin dalam penafsiran seperti yang dilakukan oleh Ibnu Arabi dan as-Samnâni.<sup>51</sup>

Di sisi lain, penafsiran sufi *isyâri* lebih menekankan pemahaman ayat secara *isyâri*, yang didasarkan pada pengalaman rohani para sufi. Tafsir sufi *isyâri* ini tercermin dalam karya-karya seperti tafsir Al-Sulami (w. 412 H) dan Shairazi (w. 666 H). Namun, dalam penafsiran sufi *isyâri* ini, meskipun menggunakan makna *isyâri* dari ayat Al-Qur'an, mereka tetap memperhatikan makna *zahir* ayat seperti yang dilakukan oleh al-Tustari (w. 283 H) dan Najmuddin (w. 654 H). Para penafsir ini, setelah menjelaskan makna *zahir* ayat, kemudian melanjutkan dengan memberikan atau menggunakan makna *isyâri* dengan tetap berlandaskan pada makna *zahir* ayat. Dalam hal ini, kelompok ini masih mengakui dan menggunakan makna *zahir* ayat dalam penafsiran sufistik mereka.

Adapun kelompok yang lebih cenderung ke makna *zahir* disamping ada juga menggunakan makna *isyâri* yaitu Naisaburi dan al-Alûsi. Dalam penafsiran mereka, mereka memberikan perhatian yang signifikan pada makna *zahir* ayat, namun tetap mempertimbangkan dan

---

<sup>49</sup> Al-Alusi, *Rûh al-Ma'ani*..., hal. 5

<sup>50</sup> Muhammad Hamdi Zaglul, *al-Tafsîr bi al-Ra'yi*. Damaskus: Maktabah al-Farabi, 1999. Cet. Ke-1. hal. 394.

<sup>51</sup> Dalam konteks ini, tafsir sufi *nazhariy* lebih menekankan pemahaman metafisika dan spiritual dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'an, yang melibatkan interpretasi dan pemahaman mendalam yang mencakup dimensi filsafat dan tasawuf.

menggunakan makna ishari. Dengan demikian, mereka mengintegrasikan kedua aspek ini dalam penafsiran mereka. Naisaburi dan al-Alusi mempunyai pendekatan yang berbeda dengan Ibnu Arabi dalam hal penggunaan filsafat, namun mereka tetap mengakui pentingnya dimensi *isyâri* dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'an, yang terkait dengan aspek tasawuf.

Penafsiran sufistik yang dilakukan oleh para ulama sufi memiliki dampak besar terhadap perkembangan tafsir, terutama dalam konteks penafsiran sufistik. Sebuah karya ilmiah atau pengetahuan tidak bisa lepas dari warisan pengetahuan sebelumnya, meskipun mengalami perkembangan baru. Banyak ulama saat ini terinspirasi oleh karya-karya terdahulu dalam menghasilkan karya-karya mereka. Selain itu, tidak menutup kemungkinan bahwa akan muncul bentuk-bentuk baru dalam perkembangan penafsiran sufistik, serta kritikan terhadap tafsir-tafsir sebelumnya. Penafsiran sufistik akan terus berkembang seiring perubahan masyarakat yang membutuhkan pemahaman dasar tentang tasawuf yang bersumber dari penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an.<sup>52</sup>

## B. Ragam Corak Tafsir Sufistik

Corak tafsir sufistik dalam penafsiran sangat erat hubungannya dengan perkembangan paham tasawuf sebagaimana telah dijelaskan pada bahas. Al-Dzahabi mengklasifikasikan corak tafsir sufi berdasarkan kategori tasawuf yang dia kemukakan menjadi tasawuf *'amali* dan tasawuf *nazhari*. Kedua aliran ini membentuk dua jenis tafsir sufi, yaitu tafsir sufi *isyâri* dan *nazhari*.

### 1. Tafsir Sufistik *Isyâri*

Tafsir sufi *isyâri* adalah upaya para sufi untuk mengungkapkan makna *batiniah* atau *isyâri* dari ayat-ayat Al-Qur'an. Secara terminologi dinyatakan bahwa:

---

<sup>52</sup> Perkembangan ini memiliki urgensi dalam memenuhi kebutuhan spiritual dan pemahaman mendalam tentang ajaran-ajaran sufistik yang terkandung dalam Al-Qur'an. Di era modern ini, masyarakat sangat merasakan kebutuhan akan pencarian kepuasan batin di tengah kesibukan dan kejar-kejaran materi. Terkadang, dalam keasyikan mencari harta dan kehidupan yang materi, masyarakat sering kali lupa apakah jalan yang mereka tempuh dan pengeluaran yang mereka lakukan sesuai dengan petunjuk yang terdapat dalam Alquran dan Hadis Nabi. Banyak di antara mereka yang merasakan kehampaan dalam menjalani kehidupan tanpa mengisi kepuasan rohani. Oleh karena itu, penafsiran sufistik terhadap ayat-ayat Al-Qur'an menjadi tuntutan agar dapat memenuhi kebutuhan masyarakat modern ini. Dalam hal ini, penafsiran sufistik yang lebih realistis dan mudah dipahami menjadi harapan dan dapat diimplementasikan. Masyarakat menginginkan penafsiran yang dapat memberikan pemahaman yang praktis dan relevan dengan kehidupan sehari-hari, sehingga mereka dapat mengaplikasikan ajaran-ajaran sufistik dalam kehidupan mereka dengan lebih baik.

تَأْوِيلُ آيَاتِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ عَلَى خِلَافِ مَا يَظْهَرُ مِنْهَا بِمُقْتَضَى إِشَارَاتٍ حَفِيَّةٍ تَظْهَرُ لِأَرْبَابِ السُّلُوكِ، وَيُمْكِنُ التَّطْبِيقُ بَيْنَهُمَا وَبَيِّنَ الظُّوَاهِرِ الْمَرَادَةَ<sup>53</sup>.

*Upaya menakwilkan ayat-ayat Al-Qur'an melalui tafsir batin yang dipahami oleh praktisi tasawuf, mengungkapkan makna yang tersembunyi di balik makna lahiriyahnya dan memungkinkan untuk menerapkan pemahaman makna spiritual dan makna lahir yang dimaksudkan dalam ayat tersebut.*

Definisi tersebut menjelaskan bahwa tafsir sufi *isyâri* adalah cara atau metode penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an yang dilakukan oleh para pelaku tasawuf (*sâlik*). Dalam tafsir ini, para sufi mencari isyarat yang tersembunyi di balik makna *zahir* (harfiah) dari ayat-ayat Al-Qur'an. Proses penafsiran ini melibatkan latihan rohani dan pengetahuan yang memungkinkan para sufi dapat menangkap makna-makna esoteris dan spiritual yang tersirat dalam teks Al-Qur'an.

Dalam praktiknya, penggunaan makna *zahir* dalam tafsir sufi dapat berbeda-beda. Beberapa pelaku tasawuf menggabungkan makna *zahir* dengan makna *isyâri*-nya, sehingga keduanya diakui dan dihargai dalam proses penafsiran. Ada pula yang lebih menekankan pada makna *zahirnya*, namun tetap memperhatikan dimensi *isyâri* secara bersamaan. Di sisi lain, ada juga sufi yang lebih fokus pada makna *ishari* dan kurang memperhatikan atau bahkan mengabaikan makna *zahir* dari ayat-ayat Al-Qur'an.

Dalam corak *isyâri* atau penafsiran sufistik, terdapat beberapa tokoh yang dikenal karena karya-karya mereka dalam menafsirkan Al-Qur'an secara spiritual sebagaimana yang telah disebutkan di atas, antara lain; Al-Tustari (w. 283 H) dengan tafsirnya *Tafsîr Al-Qur'an al-Azhîm*, Al-Sulami (330-412 H) dengan tafsirnya *Haqâiq al-Tafsîr*, Shairazi (w. 666 H) dengan tafsirnya *'Arâis al-Bayân fi Haqaiq Al-Qur'an*, Najmuddin Dayah (w. 654 H) dengan tafsir *al-Ta'wilât an-Najmiyyah*, Naisaburi (± abad VIII H) dengan tafsir *Gharâib al-Quran wa Raghâib al-Furqân*, dan Al-Alusi (w. 1270 H) dengan tafsir *Rûh al-Ma'âni fi Tafsir Al-Qur'an al-Adzîm wa al-Sab'i al-Matsâni*.<sup>54</sup>

Contoh, penafsiran al-Tustari dalam surah Ali 'Imran/3: 92

<sup>53</sup> Al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*. Kairo: t.p., 1976, Juz ke-2. hal. 261.

<sup>54</sup> Karya-karya mereka merupakan hasil dari upaya mendalam untuk mengungkapkan makna spiritual yang tersembunyi dalam ayat-ayat Al-Qur'an, berdasarkan pemahaman dan pengalaman sufistik yang mereka miliki. Penafsiran sufistik ini menekankan pada dimensi *batiniah* dan esoteris dari Al-Quran, sehingga dapat memberikan pemahaman yang lebih mendalam dan kaya dalam aspek-aspek spiritual bagi para pembaca dan pengikut tasawuf. al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*. Kairo: t.p., 1976, Juz ke-2. hal. 281.

لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ ۗ ..

*Kamu sekali-kali tidak akan memperoleh kebajikan (yang sempurna) sebelum kamu menginfakkan sebagian harta yang kamu cintai. (Ali ‘Imran/3: 92)*

Dalam tafsirnya al-Tustarinya menyatakan:

أَي لَنْ تَبْلُغُوا التَّقْوَى كُلَّهَا حَتَّى تُحَارِبُوا أَنْفُسَكُمْ فَتُنْفِقُوا بَعْضَ مَا تُحِبُّونَ.<sup>55</sup>

*Yaitu kamu tidak akan dapat meraih ketaqwaan yang sempurna sebelum kamu memerangi dirimu sendiri. Oleh karena itu, infakkanlah sebagian dari harta yang kamu cintai.*

Menurut al-Tustari, orang yang ragu-ragu dalam memberikan sebagian harta yang disukainya masih terikat dengan kecintaan kepada harta tersebut. Ketaqwaan yang sempurna terwujud ketika seseorang mampu mencintai sesama manusia lebih dari mencintai harta pribadinya.

Kemudian dalam surah al-Baqarah/2: 45

وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ ۗ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ

*Mohonlah pertolongan (kepada Allah) dengan sabar dan Salat. Sesungguhnya (Salat) itu benar-benar berat, kecuali bagi orang-orang yang khusyu'.* (al-Baqarah/2: 45)

Dalam tafsirnya al-Tustarinya menyatakan:

الصَّبْرُ هَاهُنَا الصَّوْمُ، وَالصَّلَاةُ وَصَلَّةُ الْمَعْرِفَةِ.<sup>56</sup>

*Sabar yang dimaksud dalam ayat ini adalah puasa (shaum), sementara Salat adalah sarana untuk mencapai ma'rifah.<sup>57</sup>*

Salat yang khusyu' dapat membawa seseorang mencapai ma'rifah seperti yang telah dilakukan oleh para sufi. Bagi sufi, mencapai ma'rifah berarti merasa dekat dengan Allah. Sehingga, doa yang dihatirkan kepada Allah tidak lagi memiliki penghalang (hijab) antara makhluk dan Khâliq. Menurut pandangan sufi, ma'rifah merupakan tanda hubungan yang dekat antara hamba dan Tuhannya.

<sup>55</sup> Al-Tustari, *Tafsîr al-Tustari*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2002. Cet. Ke-I, hal. 45.

<sup>56</sup> Al-Tustari, *Tafsîr al-Tustari*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2002. Cet. Ke-I, hal. 31.

<sup>57</sup> Yaitu pemahaman yang mendalam tentang Tuhan atau kebenaran spiritual. Orang yang sungguh-sungguh dalam mendirikan Salat dengan khusyu' akan mencapai ma'rifah. Namun, mencapai pemahaman spiritual yang mendalam (ma'rifah) tidaklah mudah seperti yang diisyaratkan dalam ayat tersebut. Salat, sebagai sarana mencapai ma'rifah, memerlukan ketekunan dan kesungguhan, terutama bagi orang yang memiliki khusyuk dalam menjalankannya. Al-Tustari, *Tafsîr al-Tustari*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2002. Cet. Ke-I, hal. 31.

Contoh penafsirannya oleh Al-Sulami dalam surah al-Ra'd/13:

3

وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَارًا...

*Dialah yang menghamparkan bumi dan menjadikan gunung-gunung dan sungai-sungai padanya. (al-Ra'd/13: 3)*

Para ahli hakikat berpendapat tentang ayat di atas yakni:

هُوَ الَّذِي بَسَطَ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا أَوْتَادًا مِّنْ أَوْلِيَائِهِ وَسُدًّا مِّنْ عِبَادِهِ فَأَلَيْهِمُ الْمَلَجُ وَهُمْ  
النَّجَاتُ فَمَنْ ضُرِبَ فِي الْأَرْضِ يَفْضِدُهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ وَمَنْ كَانَ بِعَيْتِهِ لِعِبْرِهِمْ  
حَابٌ وَحَسِيرٌ.<sup>58</sup>

*Allah telah melapisi bumi dan menjadikan para wali-Nya sebagai pilar-pilar yang dipilih. Para wali ini menjadi tempat perlindungan dan penyelamat bagi umat manusia. Mereka yang mencari mereka dan berjalan di atas bumi menuju mereka akan mendapatkan keberuntungan dan keselamatan. Sebaliknya, siapa pun yang berbuat musuh terhadap mereka akan merugi.*

Al-Sulami dalam tafsirnya mengungkapkan pandangan para sufi bahwa Allah memilih dari hamba-Nya, yaitu para wali, untuk menjadi pembimbing bagi manusia di muka bumi. Para wali Allah dianggap sebagai tiang-tiang bumi yang diciptakan oleh Allah untuk menjaga keseimbangan bumi. Al-Sulami menjelaskan posisi para wali dengan menggunakan perumpamaan gunung yang berfungsi sebagai penyangga bumi. Namun, penafsiran ini termasuk dalam kategori penafsiran *isyâri* oleh as-Sullami, yang jauh dari makna zahir ayat dan sulit dipahami oleh orang awam. Penafsiran *isyâri* seringkali digunakan oleh kalangan sufi untuk mencari makna-makna mendalam dalam ayat-ayat Al-Quran, melebihi pemahaman literal atau zahirnya.<sup>59</sup>

Penafsiran di atas termasuk dalam kategori tafsir *isyâri*, yang tidak berlandaskan pada makna zahir ayat dan tidak memiliki dukungan dari pengertian ayat lain atau hadis (Sunnah). Sa'id Hawwa pernah menyatakan bahwa di antara para sufi *amali* (praktek), ada yang mengikuti ajaran Sunnah, namun ada juga yang tidak sejalan

<sup>58</sup> al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*. Kairo: t.p., 1976, Juz ke-2. hal. 287.

<sup>59</sup> Akibat dari penafsiran *isyâriy* yang rumit dan abstrak seperti ini, tafsirnya sering kali dianggap serupa dengan tafsir *bathiniyah*, yaitu pendekatan tafsir yang menekankan makna-makna tersembunyi atau esoteris dalam teks suci, dan kadang-kadang dianggap kontroversial atau menimbulkan perbedaan pandangan di antara umat Islam.

atau melanggar Sunnah.<sup>60</sup> Jika diperhatikan penafsiran yang menggunakan perumpamaan gunung dengan para wali sebagai penyeimbang bumi memang sulit dimengerti karena cenderung bersifat alegoris dan abstrak. Memahami hubungan antara gunung dan para wali sebagai penyeimbang bumi tidaklah jelas secara harfiah dan memerlukan pemahaman mendalam tentang konteks dan filsafat sufi. Oleh karena itu, Sinyalemen yang diberikan oleh Sa'id Hawwa, bahwa dalam praktek kehidupan para sufi ada yang mengikuti ajaran Sunnah dan ada juga yang melanggarnya, dapat memberikan pertimbangan yang bijak dalam menghadapi beragam pendekatan dan tafsiran spiritual dalam Islam.<sup>61</sup>

## 2. Tafsir Sufistik *Nazhari*

Tafsir sufi *nazhari* adalah menguraikan ayat-ayat Al-Qur'an dengan fokus pada dimensi tasawuf, berdasarkan kajian teori dan pendekatan filsafat.

هُوَ مَنْ بَنَى تَصَوُّفَهُ عَلَى مُبَاحَثِ نَظَرِيَّةٍ، وَتَعَالِيمِ فَلَسَفِيَّةٍ، فَكَانَ مِنَ الْبِدْعِيِّينَ أَنْ يَنْظُرَ هَؤُلَاءِ الْمُتَصَوِّفَةُ إِلَى الْقُرْآنِ نَظْرَةً تَتَمَاشَى مَعَ نَظَرِيَّاتِهِمْ وَتَعَالِيمِهِمْ.<sup>62</sup>

<sup>60</sup> Sa'id Hawwa, *Tarbiyatunâ al-Rûhâniyyah*. Kairo: Dâr al-Salâm, 2007. Cet. Ke-IX, hal. 11.

<sup>61</sup> Hal ini menegaskan bahwa tidak semua praktik keagamaan atau tafsiran isyâriy dari kalangan sufi dapat dianggap sebagai bentuk pengamalan yang tepat dan sesuai dengan ajaran Islam yang *sahih*. Dalam memahami ajaran agama, termasuk dalam memahami Al-Qur'an dan Sunnah, diperlukan kesadaran akan pentingnya kembali kepada sumber-sumber yang otentik dan terpercaya dalam Islam, seperti Al-Qur'an dan Hadis (Sunnah), serta mempertimbangkan pandangan dan pengajaran dari ulama yang memiliki keilmuan dan keakraban dengan ajaran Islam secara menyeluruh. Hal ini akan membantu mencegah kesalahan interpretasi dan memastikan kesesuaian dengan ajaran agama yang benar. Sa'id Hawwa, *Tarbiyatunâ al-Rûhâniyyah*. Kairo: Dâr al-Salâm, 2007. Cet. Ke-IX, hal. 11.

<sup>62</sup> Al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*. Kairo: t.p., 1976, Juz ke-2. hal. 261. Dalam konteks ini, mereka menggunakan landasan filosofis untuk menafsirkan dan mengaitkan konsep-konsep dalam Al-Qur'an dengan pemahaman mereka tentang realitas metafisika, eksistensi manusia, hubungan dengan Tuhan, dan tujuan hidup spiritual. Pendekatan ini menunjukkan bahwa pemahaman mereka tentang al-Quran dan tasawuf tidak terlepas dari bingkai pemikiran filosofis yang mereka adopsi. Mereka mungkin merujuk pada konsep-konsep seperti ontologi, epistemologi, logika, etika, dan filsafat lainnya dalam mengembangkan teori dan praktik tasawuf mereka. Ini dapat memberikan kerangka pemahaman yang lebih sistematis dan menyeluruh, serta memungkinkan integrasi antara pemikiran filsafat dan spiritualitas dalam tradisi sufi. Namun demikian, penting untuk diingat bahwa ada berbagai aliran dan pemikiran dalam tasawuf, dan tidak semua ahli sufi memiliki pendekatan yang sama terhadap filsafat. Beberapa mungkin lebih menekankan pengalaman mistik dan transformasi spiritual daripada pemahaman teoritis, sementara yang lain mungkin lebih mengutamakan aspek devosi dan praktik praktis. Oleh karena itu, pendekatan yang terikat pada teori dan ajaran filsafat tidak merupakan ciri yang universal bagi semua ahli sufi.

*Ahli sufi yang mengembangkan tasawuf dengan pendekatan yang berdasarkan pada pembahasan teoritis dan ajaran filsafat cenderung memiliki pemahaman Al-Qur'an yang sangat terkait dengan kerangka teori dan ajaran filsafat yang mereka anut.*

Proses memahami ayat bagi mereka bermula dari akal pikiran dan pengetahuan teoritis yang kemudian diaplikasikan dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an. Dalam konteks tafsir sufistik, beberapa tokoh yang termasuk dalam kategori ini adalah Ibnu Arabi (w. 638 H) dengan kitabnya *Tafsir Ibnu Arabi* dan *Fusûsh al-Hikam*, kemudian 'Alauddaulah al-Samnani (659-736 H) yang terlibat dalam tafsir Najmuddin Dayah dengan judul *al-Ta'wilât al-Najmiyyah*.<sup>63</sup>

Contoh penafsiran Ibnu Arabi dalam surah Maryam/19: 57

وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا

*Kami telah mengangkatnya ke martabat yang tinggi.*  
(Maryam/19: 57)

Dalam tafsirnya Ibnu Arabi menjelaskan sebagai berikut:

وَأَعْلَى الْأَمَكِنَةِ الْمَكَانِ الَّذِي تَدُورُ عَلَيْهِ رَحَى عَالَمِ الْأَفْلَاقِ وَهُوَ فَلَكُ الشَّمْسِ، وَفِيهِ مَقَامٌ رُوحَانِيَّةٌ إِدْرِيسَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَتَحْتَهُ سَبْعَةُ أَفْلَاقٍ وَهُوَ الْخَامِسُ عَشَرَ.<sup>64</sup>

*Tempat-tempat yang paling tinggi yakni daerah yang dikelilingi oleh gugusan bintang-bintang, di mana matahari berada. Di tempat itu juga terdapat eksistensi rohani Nabi Idris as. Di bawah posisi matahari terdapat tujuh tempat peredaran bintang, dan di atasnya juga terdapat tujuh tempat peredaran bintang. Secara keseluruhan, ada lima belas tempat peredaran bintang (termasuk matahari).*

Keterangan tersebut mengulas tentang keberadaan rohani Nabi Idris as. yang berada di tempat tertinggi. Dalam pandangan Ibnu Arabi, tempat tertinggi yang dimaksud adalah 'alam aflak (alam langit), di mana matahari dikelilingi oleh bintang-bintang. Ini merupakan bagian dari tafsir sufi *nazhari* yang dipengaruhi oleh teori filsafat ketika menjelaskan tentang eksistensi roh. Penafsiran sufistik ini tidaklah mudah dipahami, terutama karena penggabungan pemikiran tasawuf dengan filsafat (*tasawuf falsafi*). Makna *isyâri* (yang disampaikan oleh Ibnu Arabi tampak jauh berbeda dengan makna zahir ayat. Penggunaan

---

Lihat, Muhammad Sayyid Jibrail, *Madkhal ila Manâhij al-Mufasssirûn*. Kairo: al-Bab al-Akhdar al-Mashhad, 1987. Cet. Ke-1. hal. 211.

<sup>63</sup> Al-Samnani meneruskan dari jilid terakhir, mulai dari surat al-Dzâriyât hingga al-Nas. Perihal ini sudah dijelaskan pada pembahasan sebelumnya. al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssirûn*. Kairo: t.p., 1976, Juz ke-2. hal. 287.

<sup>64</sup> Ibnu Arabi, *Fusûsh al-Hikam: Syarh Abu al-'Ala Afîfi*. Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabi, 1980. hal. 75.

nalar sufistik mendominasi dalam penafsiran tersebut, sehingga tafsirnya termasuk dalam kategori tafsir sufi *nazhari*.

Selanjutnya contoh penafsiran al-Samnani dalam surah. al-Syams/91: 11

كَذَّبَتْ ثَمُودُ بِطَغْوَاهَا ۖ

(Kaum) Samud telah mendustakan (Rasulnya) karena mereka melampaui batas. (al-Syams/91: 11)

Al-Samnani menjelaskan ayat tersebut dalam tafsirnya sebagai berikut:

إِذْ انبَعَثَ أَشْقَاهَا: يعني إذ انبَعَثَتِ اللَّطِيفَةُ وَأَسْرَعَتْ إِلَى الطَّاعِيَةِ، انبَعَثَتْ أَشْقَى فُؤَى النَّفْسِ عَلَى إِثْرِ اللَّطِيفَةِ الصَّالِحَةِ.<sup>65</sup>

Ketika perasaan halus itu hadir dan segera mengarah kepada orang yang melampaui batas, kemudian muncul kekuatan nafsunya yang mengalahkan perasaan baiknya, akhirnya ia menyembelih unta tersebut. Dalam jiwa kita, terdapat unsur yang halus dan bersih, namun sayangnya dapat dikalahkan oleh kekuatan nafsu yang sebanding halusnya.<sup>66,67</sup>

Penafsiran al-Samnani di atas merupakan salah satu bentuk dari tafsir sufi *nazhari* yang menggabungkan ajaran filsafat dalam penafsiran sufistiknya. Pemahaman filsafat menjadi elemen penting dalam kajian tasawuf, dan ketika teori filsafat digunakan dalam penafsiran sufistik, maka ini mengarah pada tafsir sufi *nazhari*. Penafsiran sufi *nazhari* ialah pendekatan tafsir yang berfokus pada dimensi *batiniyah* dan spiritual ayat-ayat Al-Qur'an, dan sering kali memasukkan elemen-elemen filsafat dalam interpretasinya.<sup>68</sup>

<sup>65</sup> al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*. Kairo: t.p., 1976, Juz ke-2. hal. 295.

<sup>66</sup> Perasaan halus atau fitrah dalam diri manusia dapat mengarahkan pada kebaikan, kejujuran, dan kasih sayang. Namun, ketika seseorang tergoda oleh nafsu yang berlebihan atau emosi yang tidak terkontrol, perasaan baik ini bisa tergusur oleh perilaku negatif atau tindakan yang merugikan, seperti dalam contoh kasus menyembelih unta tersebut. al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*. Kairo: t.p., 1976, Juz ke-2. hal. 295.

<sup>67</sup> Seperti yang dijelaskan sebelumnya, penafsiran al-Samnani, terutama dalam hal makna *isyâriy*, dipengaruhi oleh filsafat sufi yang khusus. Penafsiran *isyâriy* yang dibawakan olehnya menyoroti aspek daya nafsu dalam jiwa manusia. Namun, pengertiannya sering kali membutuhkan pemahaman yang mendalam dan tingkat kesadaran spiritual yang lebih tinggi untuk benar-benar memahaminya.

<sup>68</sup> Dalam kasus tertentu, ketika penafsiran sufi *nazhariy* sepenuhnya mengadopsi teori filsafat, istilah "tafsir sufi *falsafi*" digunakan. Hal ini menggambarkan bagaimana teori filsafat menjadi landasan utama dalam pendekatan tafsir sufi. Karena awalnya teori filsafat memainkan peran penting dalam perkembangan tasawuf, tafsir sufi *falsafi* sebenarnya dapat dianggap sebagai bagian integral dari tafsir sufi *nazhariy*. Secara keseluruhan, tafsir sufi *nazhariy* dan tafsir sufi *falsafi* merupakan pendekatan khusus dalam memahami Al-Qur'an,

Dari uraian tentang contoh macam tafsir sufi, dapat disimpulkan bahwa tafsir sufi teoritis (*nazhari*) atau sufi *falsafi* bersandar pada nalar pengetahuan teoritis untuk memahami ayat. Para sufi *falsafi* menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an berdasarkan teori pengetahuan yang dimilikinya. Di sisi lain, tafsir sufi praktis (*isyâri*) bersandar pada hati yang memperoleh *ma'rifah* (pengetahuan spiritual) untuk menafsirkan ayat, dan makna yang diungkapkannya lebih praktis untuk diamalkan. Meskipun berbasis pada praktik spiritual, tafsir sufi *isyâri* tetap bergantung pada ilmu pengetahuan, namun lebih menekankan pada dimensi penerapannya. Para sufi *isyâri* meyakini bahwa makna ishari terkandung dalam zahir (makna lahir) ayat. Namun, untuk menjelaskan makna zahir ayat, tentu membutuhkan aspek ilmiah, juga seiring dengan pemahaman batiniah atau rasa. Oleh karena itu, penafsiran tersebut dikenal dengan pendekatan *isyâri*. Dengan demikian, kedua macam corak tafsir sufi tersebut, *nazhari* dan *isyâri*, pada hakikatnya menggunakan takwil (penafsiran), hanya saja berbeda dalam pendekatan yang digunakan untuk memahami pesan-pesan Al-Qur'an secara spiritual.

### C. Polemik tentang Tafsir Sufi

Kemunculan tafsir sufi telah menimbulkan kekusaran bagi pengkritiknya sejajar dengan kemunculan tasawuf itu sendiri yang pada awalnya juga diperdebatkan. Istilah dan ajaran tasawuf berasal dari perilaku zuhud yang diamalkan sebelum istilah tasawuf muncul. Beberapa tokoh yang menerapkan zuhud seperti Hasan al-Bashri (w. 110 H), Sufyan al-Tsauri (w. 121 H), dan Rabiah al'Adawiyah (w. 185 H).<sup>69</sup> Setelah berkembangnya ajaran tasawuf, pada pertengahan abad III Hijriyah, lahir penafsiran Al-Qur'an dari kalangan sufi yang dikenal dengan istilah tafsir sufi. Dalam menafsirkan Al-Qur'an, para sufi berupaya untuk mengungkapkan makna isyarat (*isyâri*) melalui penakwilan ayat dengan mencari dan menangkap pesan-pesan implisit.

#### 1. Kontroversi Makna *Isyâri*

Problematika dalam tafsir sufi terletak pada penggunaan takwil, baik dalam aliran *nazhari* atau *isyâri*. Tafsir sufi aliran *nazhari* cenderung terinspirasi oleh ajaran filsafat yang sulit dipahami oleh orang awam. Di sisi lain, tafsir sufi aliran *amali* cenderung menakwilkan ayat-ayat Al-Qur'an sesuai dengan pengalaman

---

yang menyoroti dimensi spiritual dan *batiniah* serta memanfaatkan teori filsafat untuk mendalami interpretasi makna-makna Al-Qur'an. untuk menyederhanakan, pendekatan tersebut dapat disebut sebagai tafsir sufi *falsafi*.

<sup>69</sup> Hamka, *Tasawuf Perkembangan dan Pemurniannya*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1994. hal. 71-74.

rohaninya yang bersifat subjektif. Implikasi dari corak tafsir sufi ini yakni kontroversi yang lahir terkait pendekatan *isyâri* yang menghasilkan makna sufistik yang jauh berbeda dari makna zahir ayat-ayat Al-Qur'an.<sup>70</sup> Tafsirnya lebih menitikberatkan pada aspek makna batin daripada makna zahir, terutama sebagaimana diungkapkan oleh Shaikh Abdul Waris M. Ali, makna batin seringkali terlalu jauh dari pengertian zahir ayat.<sup>71</sup> Memahami isyarat ayat di luar makna zahir adalah esensi dari makna *isyâri*. Inilah yang sering menjadi sumber perdebatan dan kontroversi ketika menjauh dari makna zahir ayat.

Di samping alasan penggunaan makna *isyâri*, problematika dalam tafsir sufi adalah kecenderungan untuk mengabaikan kaidah-kaidah bahasa Arab<sup>72</sup>. Padahal, memahami makna zahir dari ayat-ayat Al-Qur'an dimulai dari pemahaman terhadap lafaznya. Namun, makna *isyâri* lahir dari para sufi rentan mengabaikan masalah ini, karena para sufi mengemukakan makna tersirat dari ayat-ayat di balik makna lahirnya. Makna ishari ini diasosiasikan dengan pengetahuan *rabbani* yang tidak dapat diperoleh oleh orang awam. Permasalahan ini umumnya sering terjadi pada penafsiran sufi aliran *nazhari* yang dipengaruhi oleh ajaran filsafat.<sup>73</sup>

Menurut Imam al-Alusi, penjelasan para sufi mengenai Al-Qur'an adalah berupa isyarat yang berhasil diungkapkan oleh mereka yang menjalani tasawuf dengan latihan rohani. Akan tetapi, apabila para sufi hanya berfokus pada makna batin saja dan mengabaikan makna zahir, mereka dapat dikecam melupakan *syari'at*. Namun, al-Alusi menambahkan bahwa siapa pun yang tidak memahami makna isyarat, janganlah mengingkari bahwa Al-Qur'an memiliki aspek batin

---

<sup>70</sup> Hal ini menimbulkan perbedaan pandangan di antara para ulama dan pengkaji Al-Qur'an mengenai interpretasi yang tepat. Beberapa orang menganggap tafsir sufi sebagai suatu bentuk interpretasi yang mendalam dan memiliki makna batin yang kaya, sementara yang lain mengkritiknya karena beranggapan bahwa interpretasi semacam itu bisa jauh menyimpang dari konteks dan makna aslinya.

<sup>71</sup> Abdul Waris M. Ali, *Muqaddimah Tafsir Ibnu Arabi*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006. Cet. Ke-2. hal. 19. Dalam bahasa Jalaluddin Rakhmat, Syariat bisa ditolak dan dengan menerima takwil hingga bisa meninggalkan *tanzil*. Jalaluddin Rakhmat, *Tafsir Sufi al-Fâtîhah*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 1999. Cet. Ke-I, hal. xv.

<sup>72</sup> Jalaluddin Rakhmat, *Tafsir Sufi al-Fâtîhah*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 1999. Cet. Ke-I, hal. xv.

<sup>73</sup> Problematika tersebut umumnya sering terjadi pada penafsiran sufi aliran *nazhariy* yang dipengaruhi oleh ajaran filsafat. Akibat dari kurangnya perhatian terhadap kaedah bahasa Arab dan lebih mengutamakan makna batin, penafsiran sufi ini dapat menyebabkan interpretasi yang jauh berbeda dengan makna zahir ayat dan berpotensi menimbulkan kontroversi. Dalam hal ini, pemahaman filosofis para sufi dapat mempengaruhi pandangan mereka terhadap teks Al-Qur'an dan menyebabkan mereka cenderung menafsirkan ayat dengan sudut pandang yang lebih subjektif dan spiritual.

yang diberikan Allah kepada hati hamba-Nya yang dikehendaki-Nya.<sup>74</sup> Dalam pandangan al-Alusi tersebut, dipahami bahwa makna isyarat yang diungkapkan oleh para sufi dibutuhkan untuk memahami dimensi batin dari ayat-ayat Al-Qur'an, selain tetap memperhatikan makna zahirnya.

Secara umum, tafsir sufi *nazhari* menggunakan takwil yang tidak terikat pada makna zahir ayat dan lebih berdasarkan pada konsep sufistik, sehingga penafsirannya sering diasosiasikan dengan tafsir batini. Dalam praktiknya, tafsir sufi *nazhari* mengacu pada ajaran filsafat dan kajian teoritis tasawuf yang menjadi karakteristik dari pendekatannya. Kajian teoritis tasawuf ini seringkali juga dipengaruhi oleh ajaran filsafat, sehingga prinsip dalam pendekatan *nazhari* terhadap kedua faktor tersebut selalu beriringan. Sebagai contoh, penafsiran Ibnu Arabi mendukung ajaran *wahdah al-wujūd*-nya dalam surah al-Baqarah/2: 163

وَالْهُكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ ۚ

*Tuhan kamu adalah Tuhan Yang Maha Esa. Tidak ada tuhan selain Dia Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang. (al-Baqarah/2: 1633)*

إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى حَاطَبٌ فِي هَذِهِ الْآيَةِ الْمُسْلِمِينَ وَالَّذِينَ عَبَدُوا غَيْرَ اللَّهِ فُرْبَةً إِلَى اللَّهِ، فَمَا عَبَدُوا إِلَّا اللَّهَ. فَلَمَّا قَالُوا: "مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ"، فَأَكَّدُوا ذِكْرَ الْعِلَّةِ. فَقَالَ اللَّهُ لَنَا: "إِنَّ إِلَهُكُمْ وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ فَمَا أَنْتُمْ بِمُخْتَلِفِينَ فِي أَحَدِيَّتِهِ".<sup>75</sup>

*Dalam ayat ini, Allah berbicara kepada kaum Muslim bahwa orang-orang yang menyembah selain Allah dengan tujuan mendekati diri kepada-Nya sebenarnya juga sedang menyembah Allah. Ingatlah, mereka berpendapat bahwa mereka menyembah benda-benda tersebut hanya untuk mendekati diri kepada Allah. Kemudian Allah berfirman bahwa sesungguhnya Tuhanmu dan Tuhan orang-orang musyrik yang mereka sembah adalah satu dan sama.*

Berdasarkan penjelasan tersebut, orang dapat salah memahami bahwa Ibnu Arabi menyamakan semua agama dan mengajak untuk berbuat syirik. Pernyataan ini bisa menimbulkan pemahaman yang membingungkan bagi umat yang selama ini sangat berhati-hati untuk tidak terjerumus ke dalam kesyirikan.

<sup>74</sup> Jalaluddin Rakhmat, *Tafsir Sufi al-Fâtihah*. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 1999. Cet. Ke-I, hal. 29.

<sup>75</sup> Ibnu 'Arabi, *al-Futuhât al-Makkiyah*. Beirut: Dâr al-Fikr, 2004. Jilid 4, Cet. Ke-I, hal. 160. Lihat juga Ibnu Arabi, *Tafsîr Al-Qur'an al-'Dzîm*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Arabi, 2006. Jilid 1, hal. 84.

Dalam memahami pernyataan Ibnu ‘Arabi di atas, perlu dipahami terhadap teorinya tentang “Tuhan kepercayaan”. Tuhan kepercayaan merujuk pada pemahaman tentang Tuhan yang dibentuk oleh pengetahuan, konsep, atau persepsi manusia. Dengan kata lain, Tuhan yang dipahami manusia hanyalah Tuhan yang terbatas oleh pemahaman dan pengetahuan manusia, sementara hakikat Tuhan yang sebenarnya tidak dapat sepenuhnya diketahui atau dipahami oleh manusia. Menurut Ibnu Arabi, pengetahuan yang benar tentang Tuhan adalah pengetahuan yang tidak terikat oleh bentuk-bentuk kepercayaan atau pandangan manusia yang terbatas. Pengetahuan semacam itu hanya dimiliki oleh para *'Arifin*, yaitu orang-orang yang telah mencapai tingkat pengetahuan spiritual yang tinggi dan menyeluruh tentang Tuhan.<sup>76</sup> Dari penjelasan ini, terlihat bahwa Ibnu Arabi berusaha mengembangkan pemahaman bahwa Tuhan berbeda dengan makhluk-Nya. Ibnu Arabi menegaskan bahwa Tuhan tidaklah seperti yang dibayangkan atau disangkakan oleh hamba-Nya, sehingga ia menolak unsur antropomorfisme dalam pemahaman tentang Tuhan.

Kemudian sanggahan atas tuduhan bahwa Ibnu Arabi menyamakan semua agama. Untuk memahami ajaran Ibnu Arabi tentang perintah Tuhan, penting untuk mengetahui bahwa ia membagi perintah Tuhan menjadi dua kategori, yaitu perintah penciptaan yang disebut kehendak Ilahi dan perintah kewajiban yang disebut keinginan Ilahi. Dalam pandangan Ibnu Arabi, berdasarkan perintah penciptaan, maka semua agama sama, sesuai dengan kehendak Ilahi. Ini berarti tidak ada yang bertentangan dengan kehendak Ilahi dalam menciptakan

---

<sup>76</sup> Dalam pandangan Ibnu Arabi, pemahaman tentang Tuhan harus melampaui batasan konsep dan pemikiran manusia. Pengetahuan yang benar tentang Tuhan tidak dapat direduksi menjadi sekadar konsep atau pandangan terbatas manusia, tetapi harus mencakup dimensi spiritual yang lebih mendalam (*batiniyah*). Dalam tulisan Kautsar, ditegaskan bahwa Tuhan sering kali disangka, bukan diketahui secara sepenuhnya. Ini mengisyaratkan bahwa manusia seringkali cenderung memiliki pandangan terbatas tentang Tuhan dan tidak dapat sepenuhnya memahami hakikat-Nya. Kemudian, Kautsar menyajikan ungkapan dari Xenophanes (+570 - 480 SM) yang mengkritik antropomorfisme (memberikan sifat-sifat manusia kepada Tuhan) pada zamannya. Xenophanes berkata, "Seandainya sapi, kuda, dan singa memiliki kemampuan menggambar, mereka pasti akan menggambarkan Tuhan menyerupai diri mereka sendiri." Ungkapan ini menyoroti kecenderungan manusia untuk menciptakan gambaran Tuhan berdasarkan ciri-ciri dan bentuk yang familiar bagi mereka, seperti mencerminkan diri mereka atau hewan-hewan yang ada di sekitar mereka. Ungkapan ini menegaskan bahwa Tuhan yang sejati tidak bisa digambarkan atau dibatasi oleh bentuk atau sifat-sifat materi. Tuhan berada di luar batasan pemahaman dan imajinasi manusia, dan untuk mencapai pemahaman yang lebih mendalam tentang-Nya, diperlukan kesadaran akan keterbatasan konsep manusia tentang Tuhan. Kautsar Azhari Noer, *Memahami Sufisme; Suatu Tanggapan terhadap Beberapa Tuduhan*. Bandung: Penerbit Angkasa, 2003. Cet. Ke-I. hal. 88-89.

berbagai agama. Namun, perlu ditegaskan bahwa bukan berarti semua agama yang tercipta itu diterima oleh Allah untuk pengabdian. Hal ini tentu bukanlah yang dimaksud oleh Ibnu Arabi.

Selanjutnya, dalam konteks perintah kewajiban, tidak semua agama dianggap benar menurut pandangan Ibnu Arabi. Agama yang benar adalah yang sesuai dengan perintah kewajiban atau keinginan Tuhan, yaitu ajarannya harus sesuai dengan wahyu yang disampaikan Tuhan kepada para Nabi. Perintah pertama, yang terkait dengan perintah penciptaan, dapat terpenuhi oleh semua makhluk, sementara perintah kewajiban ditujukan khusus kepada manusia. Ibnu Arabi menyatakan bahwa bagi mereka yang menolak wahyu Tuhan, pasti akan mengalami celaka.<sup>77</sup> Bagi mereka yang mengingkari wahyu Tuhan, akan menghadapi akibat yang tidak menguntungkan. Pernyataan Ibnu Arabi ini juga merujuk pada kebebasan manusia untuk memilih jalan menuju keselamatan dunia dan akhirat. Agama yang memenuhi perintah penciptaan berarti baru mencapai tahap izin dari Tuhan, sementara agama yang memenuhi perintah kewajiban berarti telah mencapai level keridhaan dari Tuhan.

Memang tidaklah mudah untuk memahami makna *isyâri* yang diungkapkan oleh para sufi, terutama jika pemikiran sufi dipengaruhi oleh ajaran filsafat. Para sufi, karena didorong oleh cinta kepada Tuhan, menghasilkan pemikiran-pemikiran mendalam yang seringkali dipahami melalui makna *isyâri* yang sulit dipahami oleh orang di luar kalangan mereka. Baik dalam tafsir sufi *isyâri* maupun tafsir sufi *nazhari*, para sufi berupaya untuk melihat makna batin ayat dengan cara melakukan takwil. Dalam hal takwil yang digunakan oleh para sufi dalam metode penafsirannya, bisa diklasifikasikan menjadi takwil yang jauh dan takwil yang dekat.<sup>78</sup> Jika sufi menggunakan takwil yang terlalu jauh dari pengertian lafaz (teks aslinya), maka penafsirannya akan semakin sulit dipahami.<sup>79</sup>

Jika diperhatikan, tudingan yang sering ditujukan pada penafsiran sufistik adalah karena cenderung mengabaikan makna zahir dari teks Alquran, terutama pada tafsir sufi *nazhari* yang terpengaruh oleh ajaran filsafat. Pada tafsir sufi *isyâri*, penafsirannya cenderung

---

<sup>77</sup> Kautsar Azhari Noer, *Memahami Sufisme; Suatu Tanggapan terhadap Beberapa Tuduhan*. Bandung: Penerbit Angkasa, 2003. Cet. Ke-I. hal. 88-89.

<sup>78</sup> Abdul Waris M. Ali, *Muqaddimah Tafsir Ibnu Arabi*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2006. Cet. Ke-2. hal. 91.

<sup>79</sup> Karena kompleksitas makna *isyâri* dan takwil yang digunakan, seringkali tafsir sufi menjadi menarik namun juga menantang bagi orang yang tidak memiliki latar belakang sufistik atau pemahaman mendalam tentang filsafat. Oleh karena itu, memahami tafsir sufi memerlukan pengetahuan dan kajian yang mendalam serta keterbukaan hati untuk merenungi dimensi spiritual dalam teks-teks sufi.

mengakui makna zahir terlebih dahulu, kemudian mengungkap isyarat-isyarat tersembunyi di balik makna lahirnya. Ketidaksetujuan para pengkritik terhadap tafsir sufi cenderung diarahkan kepada penafsiran sufi *nazhari* atau tafsir sufi *falsafi* seperti paham *ittihād*, *hulūl*, dan *wahdah al-wujūd*. Pandangan-pandangan tersebut tidak selalu diterima oleh kelompok salafi-sunni karena dianggap bertentangan dengan pemahaman teks-teks Islam yang mereka anut.<sup>80</sup>

## 2. Makna Zahir dan Makna Batin dalam Tafsir Sufistik

Para sufi memegang dasar yang sangat penting dalam memahami ayat Al-Qur'an, yaitu mengakui bahwa setiap ayat mengandung makna zahir dan batin. Sebagaimana dijelaskan oleh al-Dzahabi, bahwa mereka mengakui makna zahir dari ayat-ayat, dan mereka juga mengakui makna batin yang terkandung dalamnya. Dalam menafsirkan makna batin, mereka berpijak pada amalan ibadah yang mereka lakukan. Terkait hal ini, terdapat sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Daylami dari Abdurrahman bin Auf yang menyatakan bahwa Nabi menyatakan Al-Qur'an berada di bawah 'arsy (tahta Allah), dan memiliki makna zahir dan batin.<sup>81</sup>

Al-Dzahabi menjelaskan bahwa zahir Al-Qur'an adalah lafaz Al-Qur'an yang disusun dalam bahasa Arab dan dapat dipahami secara umum oleh orang yang mengerti bahasa Arab. Sedangkan batin al-Quran merujuk pada maksud yang dikehendaki oleh Allah yang terdapat di luar lafaz dan struktur ayat.<sup>82</sup> Untuk memahami maksud batin ini, para sufi melakukan penafsiran dengan menakwilkan ayat. Meskipun menggali makna batin, al-Dzahabi juga menyatakan bahwa para mufasir tidak akan menafikan makna zahir dalam mencari makna batin.

Mengenai persoalan makna batin dan zahir, para mufasir memiliki pendekatan yang berbeda dalam memberikan porsi bagi keduanya. Beberapa mufasir memberikan perhatian besar pada makna zahir ayat, sementara yang lain lebih fokus pada makna batin. Dalam hal ini, ada juga mufasir yang mengakui adanya makna zahir, tetapi

---

<sup>80</sup> Kelompok salafi-sunni cenderung lebih berpegang pada penafsiran zahir dan menolak pemahaman yang terlalu metaforis atau abstrak dalam tafsir. Mereka mengutip dalil-dalil dari hadis dan teks-teks Al-Qur'an secara harfiah sebagai dasar hukum dan ajaran agama.

<sup>81</sup> Al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn*. Kairo: t.p., 1976, Juz ke-2. hal. 262 dan 264.

<sup>82</sup> Dalam penafsiran batin Al-Qur'an, para sufi berlandaskan pada amalan ibadah yang mereka lakukan. Mereka mencari dan menghayati makna batin ayat-ayat Al-Qur'an melalui introspeksi spiritual dan pengalaman pribadi dalam menjalankan ibadah kepada Allah. al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn*. Kairo: t.p., 1976, Juz ke-2. hal. 265.

dalam tafsirnya, mereka tidak banyak mengikutsertakannya. Sebagai contoh, Al-Sulami mengakui adanya makna zahir dalam ayat-ayat Al-Qur'an, namun dalam tafsir yang disusunnya, ia lebih berfokus untuk menghimpun berbagai argumentasi ahli hakikat mengenai ayat-ayat tersebut. Artinya, ia tidak menolak makna zahir, tetapi lebih menekankan pada penafsiran dan pemahaman batin melalui pandangan para ahli hakikat.<sup>83</sup> Dengan demikian, para mufasir memiliki beragam pendekatan dalam mengakomodir makna zahir dan batin ayat-ayat Al-Qur'an dalam tafsir mereka. Beberapa lebih menitikberatkan pada makna zahir, sementara yang lain lebih berfokus pada pemaknaan batin melalui perspektif ahli hakikat atau sufi.

Al-Dzahabi menegaskan bahwa penafsiran Al-Qur'an tanpa memperhatikan makna zahir tergolong dalam kelompok tafsir *bathiniyyah*. Aliran bathiniyah ini tidak mengakui makna zahir dari Al-Qur'an dan hanya mengakui makna batin atau esoterik. Dalam penafsiran Al-Qur'an, aliran *bathiniyah* hanya mengandalkan pandangan dan kesepakatan yang berlaku di dalam aliran mereka sendiri, tanpa memperhatikan makna zahir ayat dan pandangan para mufasir yang lain. Al-Dzahabi menilai bahwa bentuk tafsir seperti ini merupakan tafsir yang sesat dan bid'ah.<sup>84</sup>

Dalam kitab *al-'Aqâid* yang dikomentari oleh Taftazani, al-Nasafi menjelaskan bahwa para ahli *bathiniyah* mengakui dan menekankan makna batin dari ayat-ayat Al-Qur'an, sementara mereka cenderung mengabaikan makna zahirnya. Dengan kata lain, mereka lebih fokus pada penafsiran esoterik dan spiritual, dan kurang memberi perhatian pada makna yang jelas secara harfiah. Sementara itu, ahli hakikat (sufi) memahami ayat-ayat Al-Qur'an secara holistik, baik dari segi makna batin maupun zahir.<sup>85</sup>

Uraian di atas memberikan kejelasan mengenai perbedaan antara metode tafsir *bathiniyah* dan tafsir sufi. Tafsir *bathiniyah* cenderung menolak atau mengabaikan makna zahir dari ayat Al-Qur'an, sementara tafsir sufi tetap mengakui makna zahir dan tidak meninggalkannya. Oleh karena itu, tafsir sufi tidak dapat dianggap sebagai tafsir *bathiniyah*.

---

<sup>83</sup> Al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*. . Kairo: t.p., 1976, Juz ke-2. hal. 285.

<sup>84</sup> Hal ini mengindikasikan bahwa menurut pandangan Al-Dzahabi, pendekatan penafsiran yang mengabaikan makna zahir dan terlalu fokus pada makna batin, serta hanya mematuhi pandangan aliran tertentu, dianggap sebagai kesesatan dalam memahami Alquran. al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*. Kairo: t.p., 1976, Juz ke-2. hal. 264.

<sup>85</sup> Para ahli hakikat mengakui dan menghayati makna batin dari ayat-ayat Al-Qur'an melalui pemahaman spiritual dan keinsyafan, tetapi juga tetap memperhatikan makna zahirnya. al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*. . Kairo: t.p., 1976, Juz ke-2. hal. 264.

Dalam lingkup tafsir sufi, terdapat dua pendekatan yang berbeda untuk mengungkap makna batin ayat al-Quran. Pertama, tafsir sufi *isyâri*, di mana makna batin diungkapkan melalui isyarat-isyarat terselubung yang dipahami oleh para pelaku *sâlik* atau praktisi tasawuf. Isyarat-isyarat tersebut menjadi jembatan untuk memperoleh pemahaman spiritual yang lebih mendalam. Kedua, tafsir sufi *nazhari*, di mana makna batin diungkapkan melalui kajian, nalar, dan pemahaman intelektual. Pendekatan ini mencoba untuk mendalami dan menggali makna batin ayat-ayat Al-Qur'an melalui analisis dan refleksi dengan menggunakan akal dan penalaran.<sup>86</sup>

Ahmad Abdurraziq al-Bakri<sup>87</sup> dalam tafsir al-Thabari menggarisbawahi perbedaan antara orientasi mufasir sufi dan mufasir bathiniyah terkait dengan makna batin dalam penafsiran Al-Qur'an. Orientasi mufasir sufi lebih cenderung kepada "*dzauq*" yang merujuk pada pengalaman ruhani atau ibadah yang mendalam. Mufasir sufi memahami dan menghayati makna batin ayat Al-Qur'an melalui pengalaman spiritual dan kedalaman dalam beribadah. Namun, mereka tetap berpegang pada makna zahir dari ayat-ayat Al-Qur'an sebagai pijakan dalam penafsiran. Di sisi lain, mufasir *bathiniyah* tidak melandaskan penafsiran mereka pada makna zahir ayat.<sup>88</sup>

Dalam konteks makna batin, terdapat tiga hal yang harus dipenuhi. Pertama, makna batin haruslah tetap konsisten dengan pemahaman makna zahir Al-Qur'an. Kedua, terdapat ayat atau dalil *syar'i* (hukum syariat) lain yang mendukung makna batin tersebut sehingga tidak bertentangan dengan ajaran agama. Ketiga, makna batin tidak boleh memberikan takwil yang menyimpang atau jauh dari kebenaran.<sup>89</sup>

Penjelasan mengenai makna zahir dan makna batin dalam tafsir sufi yang melahirkan tafsir sufi nazari dan ishari adalah tepat. Tafsir sufi umumnya tidak hanya memahami ayat-ayat Al-Qur'an berdasarkan pengertian lahir (makna zahir), tetapi juga melakukan takwil atau penafsiran esoterik yang melampaui makna zahir tersebut. Dalam

<sup>86</sup> Kedua pendekatan ini menekankan pemahaman makna batin dalam tafsir sufi, tetapi berbeda dalam cara dan pendekatannya. Tafsir sufi *isyâriy* lebih mengutamakan pemahaman spiritual dan pemikiran intuitif, sementara tafsir sufi *nazhariy* lebih berfokus pada analisis rasional dan nalar.

<sup>87</sup> *Muhaqqiq* (pentahkik) kitab *Tafsîr al-Thabari*.

<sup>88</sup> Sebaliknya, mereka cenderung mengabaikan atau mengesampingkan makna zahir dan lebih fokus pada pemaknaan esoterik atau batiniah yang dipahami melalui sudut pandang filosofis, metafisik, atau spiritual. Ahmad Abdu al-Raziq al-Bakri, dkk. Dalam Ibnu Jarîr al-Thabari, *Jâmi' al-Bayân fi Tafsîr Al-Qur'an*. Kairo: Dâr al-Salâm, 2005. Cet. Ke-I. hal. ii

<sup>89</sup> Abdul Waris M. Ali, *Muqaddimah Tafsir Ibnu Arabi*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006. Cet. Ke-2. hal. 442-443.

penerapan takwil, terdapat dua jenis kelompok sufi yang mencuat. Pertama, kelompok sufi *nazhari*, yang menafsirkan ayat Al-Qur'an berdasarkan teori filsafat dan pemahaman tasawuf. Dalam hal ini, tafsir sufi nazari lebih menekankan pada aspek filsafat dan berupaya menghubungkan ajaran-ajaran sufisme dengan pemikiran filosofis. Kedua, kelompok sufi *isyâri*, yang menafsirkan ayat Al-Qur'an berdasarkan pengalaman dan latihan (*riyâdhah*) rohani. Para anggota kelompok ini aktif dalam menjalankan praktik-praktik spiritual dan tarekat, sehingga penafsiran mereka lebih berfokus pada pengalaman spiritual yang mereka alami.

Dalam perkembangan tafsir sufi, kedua kelompok tersebut dapat ditemukan secara simultan, di mana sufi tidak hanya membahas konsep tasawuf melalui teori filsafat (*nazhari*) tetapi juga secara aktif menjadi pelaku tasawuf dengan mengamalkan tarekat dan latihan rohani (*isyâri*). Hal ini menunjukkan kompleksitas dan beragamnya pendekatan dalam tafsir sufi, yang mencakup aspek pemikiran dan pengalaman spiritual.

#### **D. Dimensi Kajian Tasawuf dalam Penafsiran Sufistik**

Memahami ayat tasawuf merupakan tugas yang kompleks, terlebih dalam melakukan klasifikasi ayat Al-Qur'an dari perspektif tersebut. Demikian pula, memahami ayat-ayat *mutasyabihat* sering menimbulkan perdebatan.<sup>90</sup> Ayat-ayat yang terkait dengan kajian tasawuf adalah ayat Al-Qur'an yang menjadi dasar ajaran tasawuf. Secara garis besar, ayat-ayat al-Quran dapat dikelompokkan berdasarkan aspek ajaran agama seperti kalam-aqidah, fiqh, tasawuf, ibadah, muamalah, dan sebagainya.

Kitab-kitab tafsir yang ditulis oleh para ulama tentunya mengandung semua unsur aspek ajaran agama, hanya saja mereka memiliki fokus penafsiran yang berbeda-beda.<sup>91</sup> Beberapa ulama tafsir memilih untuk menafsirkan ayat-ayat dengan fokus terbatas pada satu

---

<sup>90</sup> Setidaknya ada tiga aspek terkait dengan persoalan *mutasyâbihat*, yaitu: pertama, pengertian tentang ayat *mutasyâbihat* yang mencakup apa yang dimaksud dengan ayat-ayat yang serupa atau memiliki persamaan dalam lafaznya namun dapat menimbulkan berbagai penafsiran; kedua, proses menentukan ayat-ayat mana saja yang dapat dikategorikan sebagai *mutasyâbihat*; dan ketiga, upaya untuk memahami makna yang terkandung dalam ayat-ayat *mutasyâbihat* tersebut. . Lihat Quraish Shihab, *Sejarah dan Ulumul Qur'ân*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001. Cet. Ke-III, hal. 64.

<sup>91</sup> Para cendekiawan telah melakukan penelitian tentang aspek ini dengan mengkaji beberapa tafsir terkenal, seperti *Tafsîr al-Azhâr* yang memerhatikan Corak Kalam, *Tafsir al-Maraghi*, Penafsiran *isyâri* Tafsir *Rûh al-Ma'ani*, dan tafsir-tafsir lainnya. Penelitian ini bertujuan untuk memahami dan menganalisis pemikiran para mufasir terkait aspek *mutasyâbihat* dalam Al-Qur'an. Dalam proses penelitian ini, para sarjana mengidentifikasi pendekatan, metode, dan gaya penafsiran yang digunakan oleh mufasir untuk menjelaskan ayat-ayat yang kompleks dan memerlukan penafsiran lebih mendalam.

aspek saja, seperti *tafsîr ayât al-ahkâm* dalam bidang fiqh oleh al-Shabuni, atau tafsir dengan fokus pada bidang tasawuf, seperti yang dilakukan oleh Sahl at-Tustari dalam kitab tafsirnya. Penentuan klasifikasi ayat-ayat yang berhubungan dengan aspek ajaran agama ini bisa menjadi hal yang mudah dipahami secara eksplisit, namun ada juga ayat-ayat yang memiliki makna lebih samar dan terbuka untuk penafsiran beragam. Identifikasi jenis ayat terakhir ini bisa menimbulkan perbedaan pendapat di kalangan ulama.<sup>92</sup>

Terkait penafsiran sufistik memang cenderung sulit untuk mencapai keseragaman. Hal ini disebabkan karena para sufi dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'an cenderung berfokus pada dimensi ruhani dan pengalaman mistis yang subjektif. Mereka mencari makna mendalam dari ayat Al-Qur'an melalui pengalaman spiritual dan praktik amalan ibadah yang mendalam.<sup>93</sup> Selain itu, para sufi *nazhari* juga dapat memiliki pandangan berbeda tentang ayat Al-Qur'an sesuai dengan bidang filsafat atau teori-teori mereka. Mereka dapat menerapkan pandangan filosofis tertentu dalam memahami ayat Al-Qur'an, yang dapat menyebabkan variasi penafsiran dalam konteks tasawuf.<sup>94</sup>

Jika penafsiran sufistik didasarkan pada aspek pokok inti tasawuf, yaitu penyucian jiwa dan mendekatkan diri kepada Tuhan, maka dua hal tersebut menjadi unsur penting dalam mengidentifikasi ayat-ayat yang bercorak tasawuf. Dalam perspektif sufistik, para sufi cenderung melihat ayat Al-Qur'an sebagai petunjuk untuk mencapai tujuan utama mereka, yaitu menyucikan jiwa dan mencapai kedekatan dengan Tuhan.<sup>95</sup> Dalam mencari ayat-ayat yang berhubungan dengan tasawuf, para sufi juga merujuk pada ajaran-ajaran dan kajian-kajian tasawuf, seperti konsep-konsep tentang *maqâmât* (tingkat kesadaran spiritual), *hâl* (keadaan atau

---

<sup>92</sup> Hal ini wajar, karena interpretasi dan penafsiran terhadap ayat al-Quran memang bisa sangat bervariasi dan tergantung pada perspektif dan pemahaman masing-masing ulama. Inilah salah satu faktor yang menjadi alasan mengapa terdapat beragam tafsir dan pandangan di dalam tradisi Islam

<sup>93</sup> Dalam tradisi sufisme, setiap sufi memiliki perjalanan spiritualnya sendiri, dan pandangan mereka tentang ayat Al-Qur'an dipengaruhi oleh pengalaman pribadi dalam mencapai *maqâmât* atau tingkat kesadaran tertentu dalam hubungannya dengan Tuhan. Oleh karena itu, dapat terjadi perbedaan penafsiran yang signifikan antara para sufi, karena pandangan mereka sangat dipengaruhi oleh pengalaman pribadi yang unik. Harun Nasution, *Tasawuf*, dalam Budhi Munawar-Rahman, *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*. Jakarta: Paramadina, 1995. Cet. X Ke-II, hal. 161.

<sup>94</sup> Meskipun terdapat perbedaan dalam penafsiran, kesamaan nilai-nilai dan tujuan spiritual tetap menjadi perekat yang kuat di antara para sufi. Mereka mengejar kesatuan dengan Tuhan, cinta kasih, dan pengalaman ruhani sebagai pijakan utama dalam perjalanan spiritual mereka. Dalam konteks inilah, penafsiran sufistik memberikan dimensi yang kaya dan mendalam dalam memahami makna Al-Qur'an.

<sup>95</sup> Harun Nasution, *Tasawuf*, dalam Budhi Munawar-Rahman, *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*. Jakarta: Paramadina, 1995. Cet. X Ke-II, hal. 161.

kondisi spiritual), dan sebagainya. Ini membantu mereka untuk menemukan ayat-ayat yang mendukung dan menggambarkan pengalaman spiritual yang mereka alami dalam perjalanan tasawuf. Dengan demikian, dalam penafsiran sufistik, ayat-ayat Al-Qur'an yang menyoroti penyucian jiwa, hubungan pribadi dengan Tuhan, dan pengalaman mistis cenderung menjadi fokus utama. Penafsiran sufistik juga akan menonjolkan uraian tentang upaya mendekatkan diri kepada Tuhan, mencari cinta kasih-Nya, serta menggambarkan perjalanan menuju kesatuan dengan-Nya. Ini memberikan dimensi spiritual yang mendalam dan penuh makna dalam memahami Al-Qur'an dari sudut pandang tasawuf.

Mengenai tafsir al-Jilani yang menjadi fokus utama dalam penelitian ini dipandang memiliki kecenderungan tasawuf yang disajikan lengkap seperti kitab-kitab tafsir lainnya. Susunannya mencakup beberapa ayat yang ditafsirkan. Dalam hal ini peneliti melakukan penelitian sebagaimana yang telah dipaparkan pada bab sebelumnya terkait problematika otentitas tafsir sufistik al-Jilani tersebut. Walaupun demikian peneliti akan tetap mengkaji tafsir tersebut dimulai dari biografi al-Jilani hingga sketsa *Tafsîr al-Jilâni* mencakup keseluruhan esensi kitabnya yang akan dikaji pada bab III dan bab IV

### BAB III

## SKETSA TENTANG SYEKH 'ABD QADIR AL-JILANI DAN KITAB TAFSÎR AL-JÎLÂNÎ

### A. Sketsa Tentang Syekh 'Abd Qadir al-Jilani

#### 1. Historiografi 'Abd Al-Qadir al-Jilani

Dalam sejarah sufisme Islam, al-Jilani diakui sebagai salah satu tokoh yang memiliki karamah dan *maqamât* yang paling unggul. Kewaliannya bahkan dianggap mencapai tingkatan tertinggi (*quthb*). Ia adalah Sayyid Muhyi al-Din Abu Muhammad 'Abd Al-Qâdir ibn Abi Shalih Musa Zangi Dausat al-Jîlânî<sup>1</sup> yang lahir pada tahun 4 H/1077 M, dan wafat pada tahun 561 H/1166 M.<sup>2</sup> Ia kemudian diangkat menjadi Syekh<sup>3</sup> pertama tarekat Qadiriyyah. Namun, perlu diperhatikan bahwa banyak biografi populer tentang tokoh sufi ini mengandung unsur-

---

<sup>1</sup> Martin van Bruinisse, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*. Bandung: Mizan, cet. III, 1999, hal. 211. Dalam penelitian ini, peneliti memilih menggunakan sebutan al-Jîlânî, karena memang dalam konteks Indonesia sebutan tersebut yang paling populer dan *masyhur*.

<sup>2</sup> H.A.R. Gibb and J.H. Kramers, *Shorter Encyclopaedia of Islam* (SEI), E.J. Leiden: Brill, 1953/1961, Vol. 1, hal. 5.

<sup>3</sup> Julukan "Syekh" dalam dunia tasawuf merujuk kepada seseorang yang memiliki otoritas mutlak sebagai pemimpin sufi. Di dunia akademis, "Syekh" setara dengan gelar Professor atau Guru Besar. Di Persia dan India, julukan "Syekh" dikenal sebagai "*pir*" atau "*mursyid*", sementara di Afrika Negro disebut "*Muqaddam*". Para murid spiritualnya dikenal dengan sebutan "faqir" (yang membutuhkan), "darwis" atau "murid" (pengikut), "*ikhwani*" atau populer juga dengan "ikhwan" (saudara-saudara), atau "ashab" (teman-teman/companions). Julukan-julukan tersebut menjadi prinsip undang-undang pokok dalam organisasi sufi. Lihat Fazlur Rahman, *Islam*, terj. Ahsin Mohamad. Bandung: Pustaka, cet. III, 1997, hal. 223

unsur fiksi, tanpa didasarkan pada fakta-fakta sejarah. Padahal, al-Jilani adalah tokoh sejarah yang sangat berpengaruh dalam wacana sejarah pemikiran Islam, terutama dalam konteks sejarah tasawuf.

Hingga saat ini, studi mengenai biografi Syekh 'Abd Al-Qadir al-Jilani masih diwarnai dengan banyaknya legenda dan cerita-cerita yang mengelilinginya.<sup>4</sup> Banyak karya yang telah ditulis tentang beliau, namun sebagian besar terfokus pada pengungkapan karamah (keajaiban) dan kesaktiannya.<sup>5</sup> Meskipun begitu, fakta tersebut tidak mengurangi kedudukan Syekh sebagai wali yang paling terkenal di dunia Islam<sup>6</sup>, bahkan dianggap sebagai "Orang suci terbesar dalam dunia Islam".<sup>7</sup> Syekh Yahya al-Thadifi memberi gelar *al-Syekh al-Islam* kepada beliau, selain gelar-gelar kesufian lain seperti *Quthb al-Rabbani* (pemilik Poros Ketuhanan) dan lainnya.<sup>8</sup> Hal ini menunjukkan betapa besar pengaruh dan kekaguman yang dimiliki Syekh 'Abd Al-Qâdir di kalangan para ulama dan penganut tasawuf.

---

<sup>4</sup> J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*. London: Oxford University Press, 1971. hlm. 40. pengamat dan peminat studi mengenai tokoh-tokoh mistik seperti Syekh 'Abd al-Qadir sering menyatakan hal serupa. Biografi yang beredar mengenai tokoh-tokoh seperti beliau umumnya berbentuk "*manaqib*," yaitu kumpulan cerita dan kisah mistik yang disampaikan secara turun-temurun melalui tradisi lisan. Manaqib ini dapat mencakup banyak elemen legenda, mitos, dan hikayat yang bertujuan untuk mengagungkan tokoh tersebut dan menunjukkan karamah serta kesaktiannya. Dalam proses perjalanan sejarah, cerita-cerita ini dapat berkembang dan diubah, sehingga membedakan antara fakta historis dan elemen mitos menjadi sulit. Sebagian besar cerita dalam manaqib tidak dapat diverifikasi secara akurat berdasarkan sumber-sumber sejarah yang terverifikasi. Oleh karena itu, peneliti dan sejarawan berusaha untuk menyaring fakta sejarah dari mitos dan legenda dalam upaya untuk mendapatkan pemahaman yang lebih obyektif tentang kehidupan dan ajaran tokoh-tokoh mistik tersebut.

<sup>5</sup> J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*. hal. 40-41. Umumnya, cerita tentang kebaikan dan kelebihan seseorang yang dianggap dekat dengan Allah SWT atau disebut sebagai "*wali*" dikenal dengan sebutan manaqib

<sup>6</sup> Lihat Walter Braune, *Die "Futûh al-Ghaib" des 'Abdul Qodir*. Berlin & Leipzig: 1933. Diterjemahkan ke dalam Bahasa Inggris oleh M. Aftab al-Din Ahmad, Lahore, t.t. Juga Schimmel Annemarie, *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: The University of North Caroline Press, 1981. pengakuan serupa diberikan hampir oleh seluruh intelektual dan ulama pengkaji, peminat dan pelaku tasawuf. Bandingkan pula dengan Martin yang menulis "di kalangan sufi, 'Abd al-Qadir diakui sebagai ghauts dan quthb al-auliya, yang menduduki tingkat kewalian tertinggi lebih daripada wali lain, Syekh 'Abd al-Qadir sangat dikagumi dan dicintai oleh rakyat. Di mana pun beliau pergi, orang tua menceritakan riwayat tentang karamat-karamatnya kepada anak-anak mereka. Pada hampir setiap upacara keagamaan tradisional, orang memberikan hadiah pembacaan Al-Fatihah untuknya." Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning*...., hal. 210-211

<sup>7</sup> Mehmed Ali Aini, *Un Grand Saint de l'Islam: 'Abd al-Kadir Guilani*, edisi ke-2, Paris, 1967. hal. x

<sup>8</sup> Syekh Muhammad Ibn Yahya al-Tahdifi, *Necklaces of Gems (Qala'id al-Jawahir)*, edt. Muhtar Holland, Amerika: al-Baz Publishing, 2004, bagian 1.

Syekh 'Abd Al-Qadir dilahirkan di dukuh Nif atau Naif, Jailan, sekitar 150 kilometer sebelah timur laut kota Baghdad, pada hari Senin 28 Maret 1077 (waktu fajar 1 Ramadhan 470/471 H). Selain disebut Syekh, Wali, dan sebutan-sebutan lain dalam tarekat, beliau juga dijuluki "*sayyid*", karena merupakan keturunan Husein, cucu Nabi SAW, dari pihak ibunya, serta keturunan Hasan, cucu Nabi SAW, dari pihak ayahnya. Sayyid 'Abd Al-Qâdir menjadi yatim sejak sebelum lahirnya, setelah ditinggalkan oleh ayahnya yang telah meninggal dunia.<sup>9</sup>

Keutamaan dan keagungan keluarga Syekh 'Abd Al-Qadir al-Jilani terlihat dari persatuan dua jalur silsilah yang semuanya berhubungan dengan Rasulullah.<sup>10</sup> Karena berasal dari dua jalur keturunan Nabi Muhammad SAW, beliau diberi gelar *Karîm al-Jaddain wa al-Tharafain* yang berarti "Kemuliaan Dua Kakak dan Dua Sisi Keluarga." Syekh al-Barzanji dalam syairnya memuji nasab atau silsilah Syekh 'Abd Al-Qâdir dengan perumpamaan yang indah. Ia mengatakan bahwa nasab beliau bagaikan matahari pada waktu dhuha, yang mengandung makna keagungan dan puncak cahaya. Selain itu, ia juga menyamakan nasab beliau dengan siang yang muncul di waktu shubuh, menandakan kecerahan dan kemuliaan yang menyinari awal pagi.<sup>11</sup>

Hanya saja kesimpulan tersebut juga banyak dipertanyakan oleh beberapa orientalis,<sup>12</sup> seperti H.A.R. Gibb dan J.H. Kramers, dengan

---

<sup>9</sup> Dalam berbagai cerita populer, disebutkan bahwa salah satu dari mukjizat (karamat) Syekh 'Abd Al-Qadir al-Jilani adalah bahwa ibunya mengandung beliau ketika usianya sudah mencapai 60 tahun. Seharusnya, secara alamiah, usia tersebut sudah tidak memungkinkan untuk mengandung. Oleh karena itu, kelahiran Syekh 'Abd al-Qadir dianggap sebagai berkah dan tanda dari Tuhan. Lihat Jamil Ahmad, *Seratus Muslim Terkemuka*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994. hal. 107. Dan setelah lahir, bayi Syekh 'Abd al-Qadir tidak mau menyusu dari ibunya mulai dari waktu fajar hingga maghrib, yang artinya bayi tersebut ikut berpuasa sejak lahir. Kisah ini menunjukkan kemuliaan dan kesalehan Syekh 'Abd al-Qadir sejak usia dini, serta dilihat sebagai tanda kesucian dan berkat dari Tuhan. Lihat misalnya *al-Nur al-Burhan*, jil. II, hal. 21. Sehingga kemudian oleh masyarakat sekitar dijadikan petunjuk penetapan hilal. Lihat pula *Kitab Hadzihi Lam'ah min Manaqib Amir al-Auliya' wa Imam al-'Ulama' al-Quthb al-Rabbani Sayyidi al-Syekh 'Abd Al-Qadir al-Jilani*, terjemah Jawa oleh al-Karim 'Abd al-Lathif ibn 'Abd al-Salam al-Jawi al-Bawiyani. Semarang: Toha Putera, t.t., hal. 5.

<sup>10</sup> Syekh Muhammad Ibn Yahya al-Tahtifi, *Necklaces of Gems (Qala'id al-Jawahir)*, ed. Muhtar Holland, Amerika: al-Baz Publishing, 2004. hal. 6-7.

<sup>11</sup> Syekh Ja'far bin Hasan bin 'Abd al-Karim al-Barzanji, *Lujjain al-Daniy fi Manaqib al-Quthb al-Rabbany al-Syekh 'Abd Al-Qadir al-Jilani*. Semarang: al-'Alawiyyah, t.t. bagian 1, bait ke-12.

<sup>12</sup> Polemik mengenai posisi "ke-Sayyid-an" atau keturunan dari al-Jilâni tidak hanya terjadi di kalangan akademik dan intelektual di luar Islam (orientalis), tetapi juga di kalangan umat Islam sendiri. Pada sekitar akhir abad ke-19, polemik ini telah mencuat dan menjadi isu

alasan bahwa di Baghdad, dia dikenal dengan sebutan "*al-'ajamy*" (orang Persi, yang berarti orang asing), dan ayahnya memiliki nama bukan Arab (Zangi Dost/Dausat).<sup>13</sup> Namun terlepas dari pendapat mana yang lebih mendekati kebenaran, kebesaran Syekh 'Abd Al-Qadir al-Jilani bukan semata-mata karena faktor nasabnya, tetapi juga karena keulamaan dan kealimannya dalam bidang fiqih dan ushul fiqih madzhab Hanbali juga menjadi mufti bagi penganut Syafi'iyah.<sup>14</sup>

---

yang diperdebatkan di kalangan masyarakat Muslim. Polemik ini muncul karena adanya persaingan antar tarekat dan tokoh-tokoh sufi. Dalam hal ini, beberapa tokoh dan penganut tarekat mengklaim bahwa Syekh 'Abd Al-Qadir al-Jilani adalah dzurriyyah atau keturunan langsung dari Nabi Muhammad SAW, dan hal ini tentu menambah kedudukan dan pengaruh tarekat mereka di mata masyarakat. Namun, klaim semacam itu kemudian ditantang dan diperdebatkan oleh penganut tarekat lain, yang mungkin memiliki klaim serupa mengenai tokoh-tokoh mereka... Snouck Hurgronje dalam karyanya tentang "Pembicaraan tentang Beberapa Selebaran Polemik Arab", yang dimuat dalam *Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde*, jilid XXXIX. Batavia- 's-Hage, 1897, Im. 379-427 memberikan informasi mengenai tuduhan yang diutarakan oleh Syakh Abu al-Huda, seorang Guru Besar dari tarekat Rifa'iyah di Konstantinopel, terhadap Syekh al-Jilani. Ia menuduh Syekh al-Jilani telah "berbohong" karena mengaku sebagai Sayyid atau keturunan Nabi Muhammad SAW. Oleh karena tuduhan ini, Syakh al-Jilani dianggap memiliki keraguan sebagai seorang guru rohaniyah, bahkan dituduh "tidak beriman". Motif tuduhan ini menurut Hurgronje adalah untuk mengangkat pamor Rifa'iyah dengan menjelek-jelekkkan pendiri tarekat Qadiriyyah. Akan tetapi, menurut Hurgronje, tuduhan al-Huda tersebut ternyata dengan menggunakan nama besar Ali bin Muhammad al-Qaramani al-Hanafi dengan tulisannya *al-Haqq al-Dzahir fi Syarh Hal al-Syekh 'Abd al-Qadir* yang mempertanyakan silsilah al-Jilani. Keraguan tersebut kemudian dijawab secara meyakinkan oleh ilmuwan Syekh Sayid Muhammad al-Makki dengan karyanya Hadzih Risalat Marsumat bi al-Saif al-Rabbany fi 'Unuq al-Mu'taridh 'alay al-Ghauts al-Jilani (Tunis: 1310 H/1892-1893M). karya inilah yang mengukuhkan kembali posisi al-Jilani sebagai "*Sayyid*". Lihat C. Snouck Hurgronje, Kumpulan Karangan Snouck Hurgronje jilid V; Karangan-Karangan Mengenai Ilmu Bahasa dan Kesusastraan. Jakarta: INIS, 1996, hal. 142-144.

<sup>13</sup> Para intelektual, terutama kalangan orientalis, sering kali mengabaikan fakta bahwa istilah "Jangi/Zangi Dost/Dausat" bukanlah nama sebenarnya. Sebaliknya, istilah tersebut merupakan suatu ekspresi dalam bahasa Persia yang mengandung arti "seorang yang suka bertarung/berperang." Terlepas dari makna sebenarnya yang tersembunyi di balik julukan ini, penting untuk mengakui bahwa keluarga al-Jilani memiliki sejarah dan silsilah yang terhubung dengan para pejuang dan mujahid. Syekh Muhammad Ibn Yahya al-Tahtafi, *Necklaces of Gems (Qala'id al-Jawahir)*, ed. Muhtar Holland, Amerika: al-Baz Publishing, 2004. hal. 8.

<sup>14</sup> Ada cerita yang sangat populer tentang dua madzhab yang dipegang oleh Syekh 'Abd Al-Qadir al-Jilani. Sejak kecil hingga tua, madzhab yang beliau anut adalah Syafi'iyah, sehingga beliau menjadi mufti Syafi'iyah. Namun, pada suatu malam, Syekh bermimpi bertemu dengan Rasulullah SAW dan para sahabatnya. Dalam mimpi tersebut, beliau melihat Imam Hanbali berdiri dengan sedih, sambil mengusap-usap jenggotnya, memohon agar Rasulullah memerintahkan kepada Syekh untuk juga memelihara madzhab Hanbali. Rasulullah tersenyum dan bersabda kepada Syekh agar menerima permohonan Imam Hanbali. Maka Syekh pun menerima permintaan itu karena menghormati perintah Nabi. Keesokan harinya, Syekh mendatangi Mushalla al-Hanabilah dan melihat hanya ada

Selain itu, kesalahannya sebagai seorang sufi besar dan kemampuannya dalam memperlihatkan banyak karamah (mukjizat) yang bermanfaat bagi kemanusiaan dan keagamaan juga menjadikan beliau dihormati. Posisinya sebagai peletak dasar ajaran tarekat Qadiriyyah dan sinergi optimal dari keilmuannya, keshalihannya, kerendah hatian, dan kekaramahannya, membawanya memperoleh gelar "*Muhyi al-Dîn*" (penghidup agama/yang menghidupkan agama).<sup>15</sup>

Syekh 'Abd Al-Qadir al-Jilani telah menunjukkan keistimewaan, keilmuan, dan karamah sejak usia dini.<sup>16</sup> Beliau memiliki kecerdasan yang optimal, pendiam, berbudi luhur, dan taat kepada orang tua (*birr al-walidain*).<sup>17</sup> Sejak masih muda, beliau telah tertarik dengan berbagai ritual ibadah yang membawa beliau pada jalur spiritual. Selain itu, beliau juga memiliki rasa kemanusiaan yang tinggi.

Ia menerima pendidikan dasar keagamaan di daerah kelahirannya sendiri. Pada tahun 1095 M (488 H), dorongan untuk melanjutkan studi membawanya ke Baghdad,<sup>18</sup> yang saat itu masih menjadi pusat peradaban dan pengetahuan. Namun, setibanya di

satu orang imam mushalla tanpa makmum. Setelah Syekh bergabung dengan jamaah Salat di mushalla tersebut, para pengikutnya dan orang lain juga ikut bergabung sehingga tempat tidak cukup. Syekh memimpin Salat Subuh dengan menggunakan madzhab Hanbali dan setelah itu berziarah ke makam sang Imam. Menurut cerita populer tersebut, sang Imam keluar dari kubur sambil membawa gamis, dan keduanya saling berpelukan. Sang Imam Hanbali mengatakan bahwa segala macam ilmu syariat, ilmu tarekat, dan ilmu hal menyatu pada diri Syekh. Sejak saat itu, menurut versi cerita ini, Syekh mulai mengenal dan mempraktikkan madzhab Hanbali. Cerita ini diambil dari kitab *Tafrih al-Khasir* dan *Bahjat al-Asrar*. Lihat *al-Nur al-Burhan*, hal. 34-36.

<sup>15</sup> Maulana 'Abd al-Rahman Jami', *Nafahat al-Uns*, (editor M. Tauhidipur), Teheran: t.p. 1336/1957, hlm. 5, 9; Lihat juga Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*....., hal 247.

<sup>16</sup> Tosun Bayrak mengutip pengakuan al-Jilâni bahwa sejak kecil, beliau selalu disertai oleh malaikat yang membimbing dan mengajari beliau. Hal ini menunjukkan bahwa al-Jilâni telah memiliki pengalaman spiritual yang luar biasa sejak usia dini. Lihat Syekh 'Abd Al-Qadir al-Jilani, *Sirr al-Asrâr*. terj, Kamran A. Irsyady. Jakarta: Pustaka al-Furqan, 1995. hal. x.

<sup>17</sup> Cerita-cerita mengenai kejujuran al-Jilani menyoroti bagaimana karakter tersebut merupakan hasil dari pendidikan yang diterima dari orangtuanya, terutama dari ibunya. Beliau tumbuh dengan nilai-nilai kejujuran yang kuat dan merasa bertanggung jawab untuk berbakti kepada orangtuanya. Salah satu cerita yang menarik adalah ketika al-Jilâni berangkat ke Baghdad untuk menuntut ilmu, kafilahnya dihadap oleh perampok. Meskipun berada dalam situasi yang berbahaya, beliau justru mengaku bahwa uang yang dimilikinya adalah emas yang disimpan di kantong bajunya, sesuai dengan pesan ibunya untuk selalu jujur. Kehalusan hati al-Jilâni dan ketulusan pengakuan kejujurannya membuat perampok dan rombongan mereka merasa insaf. Mereka tertarik dengan integritas beliau dan akhirnya memutuskan untuk menjadi murid-murid al-Jilâni. Lihat Syekh 'Abd Al-Qadir al-Jilani, *Sirr al-Asrâr*....., hal. xii-xiii.

<sup>18</sup> Syekh Muhammad Ibn Yahya al-Tahdifi, *Necklaces of Gems (Qala'id al-Jawahir)*....., hal. 9-10.

Baghdad, beliau lebih memusatkan perhatiannya pada aktivitas spiritual. Beliau melakukan khalwat (pengasingan diri) di Gurun pasir di luar kota Baghdad, tepatnya di reruntuhan istana raja-raja kuno Persia di daerah Karkh. Setelah itu, beliau melanjutkan studinya di Baghdad.<sup>19</sup>

Menurut Syekh al-Thadifi, berdasarkan pengakuan Syekh al-Jilani yang diriwayatkan oleh Abu al-Sa'ud al-Huraimi, al-Jilâni menghabiskan sekitar 25 tahun di kawasan gersang padang pasir Irak sebagai pengembara spiritual (salik). Selama periode tersebut, beliau mengalami banyak pengalaman spiritual, termasuk sering dikunjungi oleh *rijâl al-ghaib* (manusia-manusia suci dari alam ghaib), berhadapan dengan pertarungan nyata melawan setan, jin, dan Iblis. Selain itu, beliau berdialog dengan ruh para sahabat, bahkan Nabi Muhammad SAW, sampai mencapai kondisi ekstase, yaitu keadaan penyingkapan ruhani (*kasyf*) yang membawanya ke hadirat Ilahi. Selama masa ini, beliau selalu berlatih ketekunan (*riyâdhah*) untuk menaklukkan dirinya sendiri, menguasai nafsu rendah manusia, sehingga jiwa tenangnya (*nafs al-muthmainnah*) menjadi pemenang. Dengan usaha dan ketekunan ini, beliau memperoleh keridhaan Allah dan dibuka untuknya seluruh gerbang ilmu.<sup>20</sup> Kondisi ini, yakni tersingkapnya segala ilmu dari Allah untuk seseorang, sering disebut sebagai "*ilmu ladunni*," yang merupakan karunia istimewa dari Tuhan kepada hamba-Nya.<sup>21</sup>

Di Baghdad, Syekh 'Abd Al-Qadir al-Jilani dengan tekun menimba ilmu pengetahuan agama. Beliau mencari ilmu sebanyak mungkin dengan bertemu para ulama, berguru, dan menjalin persahabatan dengan mereka. Melalui perjuangan ini, beliau berhasil menjadi seorang ulama yang menguasai ilmu lahir dan ilmu batin. al-Jilâni mengikuti pengajaran al-Hanbali dalam bidang pengetahuan legal-fiqh. Madzhab Hanbali cenderung menolak hampir semua praktik mistik yang aneh-aneh, bahkan kadang juga menolak tasawuf.<sup>22</sup> Syekh

---

<sup>19</sup> Menurut beberapa riwayat, keputusan Syekh 'Abd Al-Qadir al-Jilani untuk memusatkan perhatiannya pada aktivitas spiritual dan melakukan khalwat di Gurun pasir di luar kota Baghdad, di bawah reruntuhan istana raja-raja kuno Persia di daerah Karkh, didasari oleh petunjuk dari Nabi atau guru spiritual, yaitu Nabi Khidir. Selama masa khalwatnya, Nabi Khidir selalu mengunjunginya setiap tahun untuk memberikan pendidikan dan bimbingan. Syekh 'Abd Al-Qadir al-Jilani, *Sirr al-Asrâr*....., hal. xiii-xiv.

<sup>20</sup> Syekh Muhammad Ibn Yahya al-Tahdifi, *Necklaces of Gems (Qala'id al-Jawahir)*....., bagian ke-4 hal. x

<sup>21</sup> Bdk. Busyairi Haris, *Ilmu Laduni dalam Perpesktif Teori Belajar Modern*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005. hal. 21.

<sup>22</sup> G.E Von Grunebaum, *Classical Islam a History 600-1258*. Terj. Inggris Katherine Watson. Chicago: Paladine Publising Company, 1986. hal. 21.

al-Jilani memutuskan untuk bergabung dengan perguruan fiqh Madzhab Hanbali setelah ditolak masuk perguruan Nizamiyyah di Baghdad.<sup>23</sup> Di sana, beliau mengikuti kursus fiqh Madzhab Hanbali yang dipimpin oleh Abu Sa'id al-Mukharrimi.

Ketekunan dan keuletan beliau dalam menuntut ilmu dan berlatih di bawah bimbingan Abu Sa'id al-Mukharrimi membawa hasil, sehingga Syekh al-Jilani diangkat sebagai tangan kanan pertama dalam lingkungan faqih Hanbaliyyah. Beliau memperoleh ijazah (*khirqah*) dari Abu Sa'id Mubarak 'Ali al-Mukharrimi, atas rekomendasi Nabi Khidir. Setelah menjadi mufti, beliau lebih banyak memberikan fatwa dalam garis madzhab Syafi'iyah, sesuai dengan tuntutan dan kebutuhan masyarakat setempat pada waktu itu.<sup>24</sup>

Abu al-Khair Hammad Al-Dabbas (w. 1131/525 H) adalah seorang sufi yang cukup berpengaruh dan menjadi guru serta pembimbing bagi Syekh 'Abd Al-Qadir al-Jilani, yang kemudian diantarkannya menjadi seorang guru sufi.<sup>25</sup> Di Baghdad, Syekh 'Abd Al-Qâdir juga menimba ilmu philologi dari Abu Zakaria al-Tibrizi (w. 502/1109),<sup>26</sup> dan beliau menjadi murid kesayangannya selama delapan tahun.<sup>27</sup>

Setelah menjadi imam fiqh madzhab Hanbali, Syekh 'Abd Al-Qadir al-Jilani mendapatkan bimbingan tasawuf yang intensif. Kombinasi ini membawa prestasi besar dalam sejarah Islam, karena beliau berhasil menggabungkan antara hukum-hukum legal obyektif (dalam hal ini fiqh) dengan kondisi kegembiraan jiwa pribadi yang luar biasa, yakni aspek spiritual-tasawuf yang merupakan pengalaman keagamaan subyektif.<sup>28</sup> Dalam perjalanan spiritualnya, beliau menggabungkan ketaatan pada hukum agama dengan pengalaman rohaniah yang mendalam. Namun, walaupun memiliki prestasi besar

<sup>23</sup> Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*....., hal 247.

<sup>24</sup> Hal ini menunjukkan fleksibilitas dan ketelitian beliau dalam menyampaikan hukum Islam dan mengikuti kebiasaan masyarakat setempat. Keberanian dan ketegasan beliau dalam memahami dan mengajarkan ajaran Islam menghasilkan kontribusi berharga bagi pemahaman dan pengembangan ilmu agama di masa itu. J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*....., hal. 41-42.

<sup>25</sup> Syekh Muhammad Ibn Yahya al-Tahdifi, *Necklaces of Gems (Qala'id al-Jawahir)*....., hal. 13-15.

<sup>26</sup> Syekh Muhammad Ibn Yahya al-Tahdifi, *Necklaces of Gems (Qala'id al-Jawahir)*....., hal. 13-15.

<sup>27</sup> Jamil Ahmad, *Seratus Muslim Terkemuka*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994. hal. 107.

<sup>28</sup> G.E Von Grunebaum, *Classical Islam a History 600-1258*....., hal. 196 dan 209. Lihat juga Jamil Ahmad, *Seratus Muslim Terkemuka*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994. hal. 108.

dalam tasawuf, beliau selalu menjaga kedudukan orang suci (wali) tetap berada di bawah Nabi Muhammad SAW.<sup>29</sup>

Syekh 'Abd Al-Qadir al-Jilani menjadi orang pertama yang memegang posisi sebagai pemuja syari'ah dan thariqah,<sup>30</sup> sehingga beliau berhasil menciptakan harmoni dalam tataran aplikatif. Keberhasilan-keberhasilan dalam bidang ini adalah hasil dari kemampuan beliau dalam memadukan aspek *falsafi* (filosofis) dengan aspek *tarekati-'amali* (praktis) dalam ajaran tasawufnya. Ini menjadi perbedaan antara beliau dengan al-Ghazali, yang dipandang sebagai pemandu syari'at dan thariqah, namun keberhasilannya hanya sebatas teoritis. Syekh al-Jilani berhasil mewujudkan harmoni antara ajaran tasawuf dengan penerapan praktis dalam kehidupan sehari-hari.<sup>31</sup>

Pada awalnya, Syekh al-Jilani menghadapi banyak permusuhan dari teman-teman sejawatnya karena beliau mengikuti madzhab Hanbali, sementara mayoritas tokoh mengikuti madzhab Asy'ari-Syafi'iyah. Namun, menurut al-Thadifi, dalam berbagai kejadian yang memojokkan Syekh al-Jilani, gurunya, Syekh al-Dabbas, selalu membela dan melindungi beliau.<sup>32</sup>

Setelah masa awalnya di Baghdad, terdapat jeda waktu antara 25 hingga 32 tahun yang kurang dikenal dalam aktivitas Syekh al-Jilani. Jeda waktu yang panjang ini memunculkan banyak spekulasi di kalangan para sejarawan. Dari tahun 488 (1095) ketika dia mulai berada di Baghdad, hingga tahun 521 (1127) ketika dia mulai terkenal sebagai seorang ulama besar Madzhab Hanbali di kota yang sama, ada masa usia yang kurang dikenal aktivitasnya. Selama periode ini, informasi mengenai perjalanan hidup dan kegiatan beliau cenderung terbatas dan menjadi titik tumpuan berbagai penelitian dan diskusi para sejarawan.

Terdapat spekulasi bahwa Syekh al-Jilani menghabiskan sekitar 25 tahun dari usianya sebagai seorang pengembara sufi di padang pasir

---

<sup>29</sup> G.E Von Grunebaum, *Classical Islam a History 600-1258*...., hal. 196.

<sup>30</sup> R.A Gunadi & M. Soelhi (Edt.), *Khazanah Orang Besar Islam*. Jakarta: Republika. 2002. hal. 79.

<sup>31</sup> Jamil Ahmad memberikan komentar bahwa Imam al-Ghazali, setelah mengalami transformasi spiritualnya, mencoba untuk menyelaraskan ajaran dan spiritualisme dalam Islam. Namun, karena ia lebih cenderung sebagai seorang ilmuwan daripada pemikir kerohanian, ia terbatas pada penelitian dan penjelasan tentang ajaran dan aturan Islam, bukan pada penerapan spiritualisme dalam kehidupan praktis. Jamil Ahmad, *Seratus Muslim Terkemuka*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994. hal. 108.

<sup>32</sup> Syekh Muhammad Ibn Yahya al-Tahdifi, *Necklaces of Gems (Qala'id al-Jawahir)*...., hal. 59-61.

Irak.<sup>33</sup> Selama masa itu, terdapat kemungkinan bahwa beliau tidak hanya menunaikan ibadah haji di Makkah, tetapi juga melakukan perjalanan ke berbagai negeri, termasuk kemungkinan ke Jawa (Indonesia). Menurut kepercayaan sebagian masyarakat Jawa Barat, Syekh al-Jilani diyakini pernah berkhalwat di Goa Safarwadi atau Goa Pamijahan di Tasikmalaya,<sup>34</sup> yang kemudian diabadikan sebagai pusat dakwah Syekh Abdul Muhyi, seorang ulama yang terkenal dengan thariqat Qadiriyyah dan Syattariyahnya. Namun, informasi mengenai perjalanan dan aktivitas Syekh al-Jilani selama jeda waktu tersebut masih terbatas dan menjadi bahan spekulasi di kalangan para sejarawan. Selain itu, tidak diketahui secara jelas kapan terjadi perubahan dari statusnya sebagai pengkhotbah Hanbali yang tenang menjadi *prototype* wali sufi yang dimuliakan di seluruh dunia Islam.<sup>35</sup>

Spekulasi lain menyatakan bahwa jeda waktu tersebut digunakan oleh Syekh al-Jilani untuk melakukan perjalanan ibadah haji ke tanah suci, Makkah dan Madinah, serta kemungkinan menjalani kehidupan berkeluarga. Teori ini sejalan dengan pandangan H.A.R. Gibb dan J.H. Kramers.<sup>36</sup> Kemungkinan bahwa pada masa jeda tersebut, beliau melaksanakan ibadah haji dan studi di dua kota suci tersebut, sementara tetap menjalani masa khalwatnya di Gurun Pasir Irak, juga sangat dimungkinkan. Jelasnya, saat terjadi perubahan statusnya menjadi seorang sufi, terjadi pula perpindahan kemandzhaban fiqhnya, yakni dari madzhab Hanbali menjadi madzhab Syafi'iyah. Madzhab Syafi'iyah memiliki kedekatan khas dengan sufisme, sehingga perubahan ini sejalan dengan perjalanan spiritual dan kehidupan beliau sebagai seorang sufi.

Syekh al-Thadifi juga menegaskan bahwa Syekh al-Jilani pernah "hilang" dari masyarakat selama lebih dari 25 tahun. Pada saat ia mulai dikenal oleh publik, justru pada saat itu beliau sedang

<sup>33</sup> Julian Baldick, *Mystical Islam: an Introduction to Sufism*. (Islam Mistik) terj. Satrio Wahono. Jakarta: PT. Serambi, 2002. hal. 42. Lihat juga Syekh Muhammad Ibn Yahya al-Tahdifi, *Necklaces of Gems (Qala'id al- Jawahir)*...., hal. 97-97.

<sup>34</sup> Wildan Yahya, *Menyingkap Tabir Rahasia Spiritual Syekh Abdul Muhyi*. Bandung: Refika Aditama. 2007. hal. 2.

<sup>35</sup> Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*...., hal 247.

<sup>36</sup> H.A.R. Gibb & J.H. Kramers, *Shorter encyclopedia of Islam*. Leiden: E.J. Brill. hal. xx dugaan sebelumnya mengenai perjalanan ibadah haji dan kehidupan berkeluarga Syekh al-Jilani tidak sepenuhnya akurat. Perlu disebutkan bahwa keberadaan periode jeda waktu dalam kehidupan beliau masih menyisakan banyak misteri dan spekulasi. Tentu saja, kemungkinan kepergian untuk beribadah haji pada periode tersebut sangat mungkin terjadi mengingat praktik perjalanan haji pada waktu itu, di mana banyak orang melakukan perjalanan dengan jalan kaki, mengendarai unta, atau kuda dari Baghdad ke Makkah. Perjalanan seperti itu memang memakan waktu yang cukup lama, dan banyak ulama dan sufi melakukan perjalanan semacam itu sebagai bagian dari pengabdian mereka kepada agama.

mengalami krisis spiritual, yang mirip dengan apa yang dialaminya saat beliau sedang mempelajari syari'at. Beliau sering berada di tempat-tempat sepi di kawasan padang pasir Baghdad, dengan menempuh perjalanan panjang tanpa menggunakan alas kaki. Ia bergantung pada dedaunan dan biji-bijian yang dapat ditemukan di pinggir jalan, oase, dan sungai sebagai makanannya. Beliau sering kali berteriak-teriak ketika mengalami sensasi pijaran-pijaran cahaya dalam jiwanya. Beliau bahkan secara pribadi mengakui bahwa jika pada saat itu ia dibawa ke rumah sakit, diagnosa yang mungkin diberikan adalah penyakit debil (*takharus*) dan gangguan mental (*junûn*). Bahkan, ada kejadian di mana beliau diantar oleh sejumlah orang ke panti perawatan penyakit (*bimaristan*) karena kondisinya tersebut.<sup>37</sup>

Saat mengenyam pendidikan di Baghdad dan dalam perjalanan pendidikan tasawufnya, Syekh 'Abd Al-Qadir memiliki banyak guru yang mengajar dan membimbingnya. Dalam bidang tahfidz Al-Qur'an beserta tafsir, salah satu gurunya adalah Syekh 'Ali Abu al-Wafa' al-Qail. Dalam bidang Fiqh dan Ushul Fiqh, dia belajar dari beberapa ulama terkemuka, di antaranya: Syekh Abi al-Wafa' Ali bin 'Aqil bin 'Abd Allah al-Baghdadi al-Imam al-'Allamah al-Bahr Syekh al-Hanabilah (Ibn 'Aqil, w. 513 H), Syekh Abi al-Khaththab al-Kalwadzani Mahfudz bin Ahmad al-Jalil bin al-Hasan bin Ahmad al-Kaludzani Abu Thalib al-Baghdadi (432-510 H), dan Abu Said al-Mubarak bin Ali al-Mahzumi Syekh al-Hanabilah (w. 513 H). Dalam bidang sastra dan bahasa Arab, Syekh al-Jilani belajar kepada Abi al-Husain Muhammad bin Al-Qadli Abi Ya'la. Beliau juga mendapat bimbingan dari ulama terkemuka di Baghdad, seperti Qadhi Abu Sa'id al-Mubarak bin 'Ali al-Muharrimi, dan Hakim Abu Sa'id.

Dalam bidang ilmu hadis, Syekh al-Jilani banyak memperoleh pengetahuan dari berbagai guru klasik. Antara lain, dari Abu Muhammad Ja'far bin Ahmad al-Baghdadi al-Sarraaj al-Syekh al-Imam al-Bari' al-Muhaddits al-Musannad (417-500 H), juga dari Abu al-Qasim Ali bin Ahmad bin Muhammad bin Bayan al-Baghdadi (413-510

---

<sup>37</sup> Pada saat itu, sebenarnya beliau tengah mengalami kesadaran wujud yang paling tinggi, yang secara naluri dan kemanusiaannya terasa sangat asing, hingga mengalami semacam pengalaman mirip kematian. Orang-orang bahkan sudah membawa beliau ke tempat mandi jenazah untuk disiapkan seperti jenazah yang meninggal. Namun, sebelum peristiwa itu terjadi, pengalaman "penghampiran ilahi" tiba-tiba menghilang, dan beliau kembali ke keadaan normal sebagai Syekh al-Jilani. Meskipun demikian, sejak saat itu, berbagai pengungkapan spiritual senantiasa menghampiri beliau, sehingga seluruh ilmu yang diajarkan selalu dalam naungan dan bimbingan Allah. Syekh Muhammad Ibn Yahya al-Tahdifi, *Necklaces of Gems (Qala'id al-Jawahir)*...., hal. 46-47.

H), serta Abu 'Abd Allah Yahya bin al-Imam Abu Ali al-Hasan bin Ahmad bin al-Banna' al-Baghdadi al-Hanbali (453-531 H).<sup>38</sup>

Selain itu, ada beberapa guru lain yang juga mencatatkan pengaruh dalam perjalanan keilmuan Syekh al-Jilani. Antara lain adalah Abu Ghalib Muhammad al-Hasan bin Ahmad al-Hasan al-Baqillani, Abu Ghanaim Muhammad bin Ali Maimun al-Farsi, dan Abu al-Qasim Ali bin Ahmad al-Bayan al-Karkhi. Beliau juga belajar dari berbagai ulama terkemuka di berbagai wilayah yang beliau kunjungi selama perjalanan spiritualnya yang berlangsung selama 40 tahun.

Dalam bidang bahasa dan tasawuf, al-Jilani belajar dari berbagai guru, termasuk Syekh Abu Zakaria Yahya bin Ali al-Thibrizi, yang juga menjadi gurunya dalam ilmu filologi. Selain itu, beliau juga berbai'at (menerima ajaran tarekat) dari Syekh Abi al-Khair Muhammad bin Muslim al-Dabbas. Selanjutnya, al-Jilani melanjutkan rangkaian bai'at dan mendapatkan izin serta khirqah sufiyah dari Syekh al-Qadli Abi Sa'id al-Mubarak bin 'Ali al-Makhzumi, dan Syekh Abu Yaqub Yusuf bin Ayyub bin Yusuf bin al-Husain bin Wahrah al-Hamadani al-Zahid.<sup>39</sup> Melalui mursyid inilah, garis silsilah tarekat al-Jilani terhubung secara berkelanjutan hingga mencapai Nabi Muhammad SAW.<sup>40</sup>

Setelah menjalani perjalanan panjang dalam pencarian ilmu dan pengembangan jiwa selama lebih dari 33 tahun, serta menerima ijazah dalam madzhab Fiqh Hanbali dan memiliki pemahaman yang mendalam dalam ushul fiqh Syafi'i, pada usia 51 tahun Syekh al-Jilani memulai langkahnya dengan tampil di depan publik. Ia mulai berkhotbah, menyampaikan ajarannya, dan memberikan fatwa dalam madzhab tersebut di hadapan banyak orang (tahun 1127/521), yang berlanjut hingga akhir hayatnya.<sup>41</sup> Keputusan ini dipicu oleh dorongan dan bimbingan dari seorang guru spiritualnya, Yusuf al-Hamadani (yang diduga menganut madzhab Syafi'iyah, 440-535 H/1048-1140 M),<sup>42</sup> yang melakukan kunjungan spiritual ke Baghdad pada tahun 906 H dan memberikan ijazah pengajaran sufi kepada al-Jilani. Seiring dengan itu, beliau mulai menarik perhatian orang-orang yang ingin

<sup>38</sup> Syekh Muhammad Ibn Yahya al-Tahdifi, *Necklaces of Gems (Qala'id al-Jawahir)*...., hal. 13.

<sup>39</sup> *Al-Nûr al-Burhân*...., hal. 25-26.

<sup>40</sup> Syekh Muhammad Ibn Yahya al-Tahdifi, *Necklaces of Gems (Qala'id al-Jawahir)*...., hal. 16.

<sup>41</sup> 'Amir al-Najjar, *al-Thuruq al-Shuffiyât fî Mishr*. Kairo: Maktabah al-Anjlu al-Mishriyyah, t.t. hal. x

<sup>42</sup> H.A.R. Gibb and J.H. Kramers, *Shorter Encyclopaedia of Islam (SEI)*, E.J. Leiden: Brill, 1953/1961, Vol. 1, hal. 6. Tentang nasehat Abu Yaqub Yusuf al-Hamadani kepada Syekh 'Abd Al-Qadir al-Jilani juga dipaparkan oleh Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*...., hal 364.

menuntut ilmu, dan memulai dakwah publik di pintu gerbang Halba Baghdad.

Pada tahun tersebut, ia dipercaya untuk memimpin sebuah madrasah yang didirikan oleh masyarakat, namun seiring berjalannya waktu, madrasah tersebut semakin tidak mampu menampung jumlah peminat yang ingin belajar di sana. Ia pun memilih tinggal di tempat tersebut bersama keluarganya, serta mengajar murid-muridnya yang juga tinggal bersamanya.<sup>43</sup> Karisma dakwahnya, kekuatan spiritual, dan berbagai karamah yang dimilikinya berhasil menarik perhatian masyarakat di seluruh Baghdad. Karena semakin bertambahnya jumlah hadirin, pada tahun 528 H (1134 M), tempat tersebut diperluas, dan Syekh 'Abd Al-Qadir secara resmi diangkat sebagai kepala madrasah tersebut.<sup>44</sup> Sebagai penghormatan, madrasah ini dinamai Madrasah atau Universitas Syekh 'Abd Al-Qadir.<sup>45</sup>

Trimingham mencatat bahwa salah satu prestasi besar dalam reputasi al-Jilani adalah mendorong masyarakat awam untuk terlibat dalam pemahaman, pengetahuan, dan pengalaman spiritual. Hal ini merupakan pencapaian yang jarang ditemukan di kalangan pemimpin sufi sepanjang sejarah.<sup>46</sup>

---

<sup>43</sup> Namun, Trimingham tetap meragukan kebenaran hal ini, mengingat masih kurangnya bukti ilmiah yang memadai untuk mendukung klaim tersebut. Lihat J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*. London: Oxford University Press, 1971. hlm. 42. Meskipun kajian Trimingham mengenai sejarah tarekat memiliki otoritas yang kuat, pandangannya terhadap individualitas al-Jilani tampaknya cenderung skeptis dan pesimis.

<sup>44</sup> Pola ini mirip dengan awal mula pesantren, di mana hubungan antara Kiai dan Santri berlangsung dalam lingkungan yang sama. Santri menjalankan tugas-tugas kiai dalam kehidupan sehari-hari, sementara kiai bertanggung jawab atas kebutuhan ekonomi dan nafkah santri. Muhammad Sholikhin, *Menyatu Diri dengan Ilahi; Makrifat Ruhani Syekh 'Abd Al-Qadir al-Jilani*. Yogyakarta: NARASI, 2010. hal. 125.

<sup>45</sup> Muhammad Sholikhin, *Menyatu Diri dengan Ilahi; Makrifat Ruhani Syekh 'Abd Al-Qadir al-Jilani*. Yogyakarta: NARASI, 2010. hal. 125.

<sup>46</sup> Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*. London: Oxford University Press, 1971. hlm. 42. Kemampuan yang hampir sempurna dalam berbagai bidang serta keberhasilannya dalam mentransformasikan potensi dirinya untuk kepentingan masyarakat umum, telah menghasilkan sejumlah julukan yang melekat pada al-Jilani. Beberapa julukan tersebut mencerminkan prestasi luar biasa dalam perjalanannya, antara lain: *al-Syekh al-Fuqaha'*, *al-Syekh al-Fuqara'*, *al-Imam al-Zaman*, *al-Quthb al-Auliya'*, *al-'Ulama' al-Zahid*, *al-Arif*, *al-Qudwah*, *al-Syekh al-Islam*, *'Alam al-Auliya'*, *Taj al-Ashfiya'*, *Muhyi al-Sunnah*, *Mumit al-Bid'ah*, *Ma'qil al-'Ilm*, *al-Sayyid al-Syarif*, *al-Hasib al-Nasib*, *Hafiz al-Ahadis*, *Qudwah al-Arifin*, *Shahib al-Maqamat wa al-Karamat*, *Mudarris wa al-Imam al-Hanabilah*, *al-Faqih al-Hanabilah wa al-Syafiyyah*, *Muhyi al-Din*, *'Allamah Hin*, *Sayyid al-Thariqah*, *Malik al-Wa'zh*, dan *Malik al-Kalam 'ala al-Khawathir*. Semua julukan ini mencerminkan kedudukan unggulnya di kalangan ulama dan sufi. Lihat Syekh Muhammad Ibn Yahya al-Tahdifi, *Necklaces of Gems (Qala'id al-Jawahir)*...., hal. 23-30.

Kesuksesan yang dicapai sebenarnya berakar pada prinsip dasar sufisme *falsafi*, yang menekankan bahwa pengalaman keagamaan dan pemahaman yang mendalam tentang Allah memiliki dimensi yang sangat pribadi. Fokus pada dimensi pribadi ini membawa al-Jilani untuk mendorong perlunya pengawalan ketat terhadap ketaatan terhadap prinsip-prinsip agama bagi mereka yang mengejar perjalanan rohaniyah.<sup>47</sup>

Prestasi al-Jilani memang luar biasa, karena selain berhasil mengajak banyak orang Nasrani dan Yahudi memeluk agama Islam,<sup>48</sup> dia juga mampu meningkatkan kualitas kehidupan umat Muslim secara fisik dan spiritual.<sup>49</sup> Selama hidupnya, al-Jilani diakui telah membawa perubahan moral dalam masyarakat, memberikan pencerahan rohani, dan meningkatkan pemahaman keagamaan. Pengaruhnya pun dapat dirasakan dalam sikap para penguasa dan pejabat, berkat ketegasan, keberanian, serta upayanya dalam memperjuangkan kebenaran dan keadilan.

Pada awalnya, al-Jilani memiliki niat untuk meninggalkan Baghdad karena merasa terganggu oleh kerusakan moral, kekacauan, kerusakan dalam praktik kehidupan beragama, serta godaan-doa duniawi yang merajalela di kota tersebut. Namun, atas petunjuk Allah, dia tetap berada di Baghdad. Ternyata, keberadaannya di kota tersebut justru membawa dampak positif yang besar dalam mengubah mentalitas masyarakat.<sup>50</sup>

Selain itu, yang menarik banyak orang adalah bahwa sepanjang hidupnya, al-Jilani hidup secara mandiri dengan usahanya sendiri. Ia menjalani hidup dengan sikap zuhud, wara', intens beribadah, dan

---

<sup>47</sup> al-Jilani menyatakan bahwa kewajiban yang harus dilakukan oleh seorang mukmin dalam semua situasi mencakup tiga aspek utama: (1) melaksanakan dengan sepenuh hati semua perintah Allah, (2) menjauhi segala larangan atau yang haram, dan (3) tunduk secara penuh terhadap hukum-hukum dan ketentuan Allah. Ketiga prinsip inilah yang menjadi inti pembukaan kuliah ma'rifatnya dalam Kitab *Futuh al-Ghaib*. Lihat al-Jilani, *Futuh al-Ghaib*, terj. Indonesia M. Hilman Anshari, *Resonansi Spiritual Wali Quthub Syekh Abdul Qadir al-Jilani* (Baghdad-Irak). Jakarta: Kalam Mulia, 2004, hal. 57.

<sup>48</sup> Dalam beberapa riwayat, disebutkan bahwa al-Jilani berhasil mengislamkan lebih dari 5000 orang yang sebelumnya beragama Yahudi dan Nasrani. Prestasi ini tentu menjadi bukti nyata keberhasilannya dalam membawa banyak orang masuk ke dalam agama Islam, selain usahanya dalam membina komunitas Muslim yang sudah ada. Lihat Syekh 'Abd Al-Qadir al-Jilani, *Sirr al-Asrâr*. terj. Kamran A. Irsyady. Jakarta: Pustaka al-Furqan, 1995. hal. xxxix. Lihat juga Syekh Muhammad Ibn Yahya al-Tahdifi, *Necklaces of Gems (Qala'id al-Jawahir)*...., hal. 95-96.

<sup>49</sup> H.A.R. Gibb and J.H. Kramers, *Shorter Encyclopaedia of Islam* (SEI), E.J. Leiden: Brill, 1953/1961, Vol. 1, hal. 6.

<sup>50</sup> Syekh Muhammad Ibn Yahya al-Tahdifi, *Necklaces of Gems (Qala'id al-Jawahir)*...., hal. 58-59.

sangat dermawan.<sup>51</sup> Kebutuhan ekonomi keluarganya dan para santrinya terpenuhi melalui hasil dari perkebunan anggur dan kurma yang luas, serta melalui aktivitas pertanian yang dijalankan oleh para santrinya untuk kepentingan mereka. Beliau juga berdedikasi penuh dalam berdakwah, berinteraksi dengan berbagai kalangan, dan ia merupakan tokoh yang pertama kali merancang sistem tarekat dengan organisasi yang terstruktur dalam bidang ilmu tertentu, meskipun ia tidak secara langsung memperkenalkan tarekatnya sendiri.

Karena reputasinya yang cemerlang dan ajaran-ajarannya yang dipenuhi dengan kedamaian serta kebijaksanaan, al-Jilani diberi julukan "Mawar dari Baghdad" di kalangan kaum sufi. Julukan ini menjadi lambang harmoni dalam kesufiannya melalui latihan konsentrasi mengingat Allah (*wird*). Nama tersebut menggambarkan keadaan damai dan tenang yang dihasilkan oleh ajaran-ajaran al-Jilani. Nama ini diberikan karena pada masa hidupnya di Baghdad, kota tersebut sudah penuh dengan figur spiritual dan guru mistik. Mereka mengirimkan pesan kepada al-Jilani bahwa "Cawan (anggur) Baghdad sudah penuh." Namun, pada saat itu, meskipun banyak ulama spiritual, masyarakat Baghdad justru mengalami kemunduran moral dan kehausan spiritual. Kehadiran al-Jilani mampu membawa "anggur" penyegar bagi dahaga rohaniah, serta mengembalikan semerbak harum bunga mawar tasawuf di tengah-tengah masyarakat.<sup>52</sup>

Pada usia 51 tahun, tepatnya pada tahun 521/1128, al-Jilani menikah dan dari pernikahannya beliau memiliki 20 putra dan 29 putri dari empat istrinya. Banyak dari putra-putranya berkembang menjadi ulama dan Syekh tarekat. Sejumlah 11 di antara mereka disebutkan dalam kitab *Bahjât al-Asrâr*. Berikut adalah beberapa di antara mereka: Syekh 'Abd al-Wahhab (w. 593/1197) yang mengelola madrasah yang telah disebutkan di Baghdad sejak tahun 1150 (543 H), Syekh 'Isa (w. 573/1177-8) yang menetap dan aktif mengajar di Mesir. 'Abd Allah (w. 589/1193) yang berada di Baghdad, Ibrahim (w. 592/1196) yang berada di Wasith, Yahya (w. 600/1204) yang berada di Baghdad, Muhammad (w. 601/1206) yang juga berada di Baghdad, Syekh 'Abd al-Razaq (w. 603/1207) yang turut berdakwah di Baghdad, 'Abd al-Rahman (w. 587/1191) 'Abd al-Jabbar (w. 575/1179-80) Syekh 'Abd al-'Aziz (w.

---

<sup>51</sup> Syekh Muhammad Ibn Yahya al-Tahdifi, *Necklaces of Gems (Qala'id al-Jawahir)*...., hal. 33.

<sup>52</sup> Idris Syah, *Jalan Sufi Reportase Dunia Ma'rifat*, penerjemah Joko S. Kohar dan Ita Masyitha. Surabaya: Risalah Gusti, hal. 145-148.

602/1205-6) yang pindah ke Djiyyal, sebuah desa di Sindjar, dan Syekh Musa (w. 618/1221) yang menetap dan mengajar di Damaskus.<sup>53</sup>

Putra-putra al-Jilani, bersama dengan para muridnya yang lain, memiliki peran penting dalam membentuk tarekat sufi yang terkait dengan namanya, yang dikenal sebagai tarekat Qadiriyyah. Tarekat ini pertama kali tersebar di Irak, Siria, Mesir, dan Yaman, dan kemudian menyebar lebih luas ke berbagai penjuru dunia Islam, termasuk Indonesia. Qadiriyyah adalah salah satu tarekat tertua dan hingga kini dianggap sebagai salah satu tarekat dengan jumlah pengikut terbanyak, dibandingkan dengan tarekat-tarekat lainnya.

Syekh 'Abd Al-Qadir al-Jilani memimpin madrasah dan Ribath di Baghdad yang didirikan sejak tahun 521 H, dan perannya berlangsung hingga wafatnya di Baghdad pada tahun 561 H. Setelah menghabiskan 40 tahun dalam membimbing masyarakat yang datang ke madrasah dan ribathnya, ia wafat pada 23 Januari 1168 (11 Rabiul Akhir 561),<sup>54</sup> pada usia 91 tahun. Sebelum wafat, ia mengalami sakit selama beberapa hari<sup>55</sup> dan didampingi oleh tiga putranya: 'Abd al-'Aziz, 'Abd al-Jabbar, dan 'Abd al-Wahhab. Saat mendekati akhir hayatnya, al-Jilani mengucapkan *syahadatain* dan ucapan kemuliaan bagi Allah, dan terakhir kali ia berseru "Allah" tiga kali sambil mengangkat kedua tangannya. Al-Jilâni dimakamkan di *Bab al-Darajah*, Baghdad, yang kemudian menjadi tempat penting bagi para sufi dan umat Islam.

Selama hidupnya, Syekh 'Abd Al-Qadir al-Jilani mengajarkan berbagai jenis ilmu pengetahuan, termasuk 13 macam di antaranya yang dikuasainya dengan baik. Ilmu-ilmu tersebut adalah<sup>56</sup> Ilmu Tafsir dan Hadis, al-Khilafiyah (perbandingan Fiqh), *Ushul al-Kalam*, *Ushul al-Fiqh*, Ilmu Nahwu, Qira'at, Ilmu al-Huruf, Ilmu *Arudl/Qawaafi*, Ilmu *Ma'ani*, Ilmu *Badi'*, Ilmu *Bayan*, *Mantiq*, serta Tasawuf/*Thariqat*. Kepenguasaan al-Jilani atas berbagai disiplin ilmu keislaman ini menunjukkan kompetensinya yang luas, tidak hanya dalam masalah tasawuf atau spiritualitas, tetapi juga dalam berbagai bidang ilmu agama lainnya.

---

<sup>53</sup> Tosun Bayrak menyebutkan bahwa al-Jilâni memiliki 27 anak laki-laki dan 22 anak perempuan dari empat istrinya. Lihat Lihat Syekh 'Abd Al-Qadir al-Jilani, *Sirr al-Asrâr*. terj. Kamran A. Irsyady. Jakarta: Pustaka al-Furqan, 1995. hal. xxxiii.

<sup>54</sup> H.A.R. Gibb and J.H. Kramers, *Shorter Encyclopaedia of Islam* (SEI), E.J. Leiden: Brill, 1953/1961, Vol. 1, hal. 7.

<sup>55</sup> Beberapa pendapat menyebutkan tanggal 8 tahun 1166, setelah sakit beberapa hari. Lihat Syekh 'Abd Al-Qadir al-Jilani, *Sirr al-Asrâr*. terj. Kamran A. Irsyady. Jakarta: Pustaka al-Furqan, 1995. hal. lxi.

<sup>56</sup> Syekh 'Abd Al-Qadir al-Jilani, *Sirr al-Asrâr*., hal. lxii.

Hingga saat ini, ajaran dan semangat spiritual al-Jilani terus bergema dan berkembang ke seluruh dunia. Bahkan, perkembangan ajaran al-Jilani dan tarekatnya di Eropa dan Amerika mengalami pertumbuhan yang pesat akhir-akhir ini. Di Cyprus, serta kini sedang berkembang pesat di Eropa, terdapat lembaga *International Haqqani Institute of Education* yang dipimpin oleh Shulthan al-Auliya' al-Sayyid Syekh Muhammad Nadzim al-Haqqani (lahir 23 April 1922), seorang mursyid tarekat Naqsyabandiyah, Qadiriyah, Syadzaliyah, Chistiyah, dan Suhrawardiyah. Pada bulan Oktober 1993, ia meresmikan kembali Pusat Pendidikan Islam di Masjid Imam al-Bukhari di Bukhara, Uzbekistan. Pendukung utamanya adalah tarekat Naqsyabandi-Haqqani yang menggabungkan unsur-unsur utama dari tarekat Qadiriyah. Karyanya dalam bentuk buku dan kaset dikenal sebagai *Mercy Ocean Series*, dan semuanya dipublikasikan melalui situs resmi milik *al-Naqsyabandi & al-Sunnah Foundation*.

Di Amerika, terdapat beberapa organisasi yang terkait dengan ajaran dan semangat al-Jilani. Salah satunya adalah ASFA (*As-Sunnah Foundation of America*), yang didirikan oleh al-Sayyid al-Syekh Muhammad Hisyam Kabbani. Kabbani memiliki latar belakang pendidikan yang unik, sebagai alumni jurusan teknik kimia dari *American University of Beirut*, dokter spesialis anak dari University of Louvain, dan memperoleh gelar master dalam studi agama Islam dari Universitas al-Azhar Damaskus. Ia juga belajar kepada Syekh Abdullah Faiz Dagestani dan Syekh Muhammad Nadzim al-Haqqani al-Qubrusi al-Naqsyabandi. Kabbani aktif melakukan kegiatan dakwah di berbagai daerah Amerika, termasuk di kalangan universitas. Ia juga memulai kegiatan dakwah di Indonesia sejak tahun 1997. Organisasi ini memiliki situs web resmi di [www.sunnah.org](http://www.sunnah.org). Selain itu, Kabbani juga menerbitkan majalah *Muslim Magazine* yang terbit secara triwulanan sejak tahun 1995. Di Indonesia, pada tahun 2000, “Yayasan Haqqani Indonesia” diresmikan sebagai cabang dari *Haqqani Foundation* yang tersebar di berbagai negara. Organisasi-organisasi ini merupakan contoh bagaimana ajaran al-Jilani terus berpengaruh dan berkembang, bahkan hingga ke luar negeri seperti Amerika dan Indonesia.

Di Indonesia, perkembangan tarekat Qadiriyah, terutama dalam wadah tarekat Qadiriyah Naqsyabandiyah, terus mengalami pertumbuhan. Beberapa pusat pengembangan tarekat ini yang signifikan di Indonesia adalah: Tasikmalaya, di bawah pimpinan KH.A. Shohibul Wafa' Tajul Arifin (Abah Anom). Peterongan, Jombang, dengan pesantren thariqah yang disponsori oleh (alm.) Syekh Muhammad Ramli Tamim. Medan, Sumatera, di bawah pimpinan (alm.) Prof. Dr. KH. Kadirun Yahya. Kedinding, Surabaya, yang dibina

oleh K.H. Asrori el-Ishaqy, di pondok pesantren Al-Fithrah dan jamaah Khidmatnya. Klaten, di bawah pimpinan KH. Salman di Pondok Pesantren Popongan. Pondok Pesantren Girikusumo-Demak, di bawah pimpinan K.H. Muhammad Munif Zuhri.<sup>57</sup>

Syekh Muzaffar Ozak Efendi pernah mengungkapkan: "Yang Mulia Syekh Abdul Qadir al-Jilani meninggalkan dunia ini menuju Alam Keindahan Ilahi pada tahun 561 H/1166 M, dan makamnya di Baghdad tetap menjadi tujuan ziarah. Ia dikenal karena pengalaman dan perjalanan spiritual yang luar biasa, serta ajaran-ajarannya yang penuh hikmah. Pantaslah dikatakan bahwa 'ia dilahirkan dalam pelukan cinta, tumbuh dalam kesempurnaan, dan bersatu dengan Tuhannya saat cintanya mencapai puncaknya.' Semoga Allah Yang Maha Agung mendekatkan kita kepada kehadiran spiritual yang mulia ini."

## 2. Para Pewaris Warisan Ajaran Syekh al-Jilani dalam Berbagai Disiplin Ilmu

Seperti yang telah dibahas sebelumnya, Syekh al-Jilani adalah seorang intelektual sufi yang memiliki pemahaman yang mendalam bukan hanya dalam ilmu-ilmu tasawuf. Kepahaman dan penguasaannya meluas pada berbagai disiplin ilmu. Oleh karena itu, murid-murid yang datang untuk belajar darinya tidak hanya terbatas pada mereka yang ingin mendalami aspek-aspek kesufian, tetapi juga mereka yang ingin mengejar ilmu-ilmu keislaman dan pengetahuan lain di luar bidang tasawuf.

Jumlah murid yang datang untuk berguru kepada al-Jilani begitu banyak sehingga menyebabkan kontroversi di kalangan para ahli dalam mengidentifikasi siapa sebenarnya yang pernah menjadi muridnya. Menurut al-Jauzi, sulitnya mengidentifikasi murid-muridnya disertai dengan berbagai disiplin ilmu yang mereka pelajari menjadi tantangan karena banyaknya orang yang memutuskan untuk berguru kepada al-Jilani sepanjang masa mengajar hingga wafatnya.<sup>58</sup> Menurut catatan Imam al-Syattanufi, terdapat 117 nama murid al-Jilani yang terverifikasi secara sah.<sup>59</sup> Di sisi lain, al-Thadafi mengutip 70 nama *al-*

---

<sup>57</sup> Pusat-pusat pengembangan tarekat ini merupakan tempat di mana ajaran dan semangat tarekat Qadiriyyah terus disebarkan dan diteruskan, serta menjadi tempat pendidikan dan pelatihan bagi para murid dan pengikut tarekat. Ini menunjukkan bahwa pengaruh dan warisan al-Jilani masih sangat kuat di Indonesia, dan tarekat ini terus tumbuh dan berkembang di berbagai daerah di negara ini. Lihat Muhammad Sholikhin, *Menyatu Diri dengan Ilahi; Makrifat Ruhani Syekh 'Abd Al-Qadir al-Jilani*. Yogyakarta: NARASI, 2010. hal. 133.

<sup>58</sup> Ibnu al-Jauzi, *al-Munthazam*. Beirut: Dâr al-Ma'arif, 1976. hal. 440.

<sup>59</sup> Ali Ibnu al-Syattanufi, *Bahjat al-Asrâra wa Ma'dan al-Anwâr fî ba'di Manâqib 'Abd al-Qâdir al-Jilânî*. Beirut: Dâr al-Kutub 'Ilmiyah. 2002. hal. 106-177.

*masyayikh* dari total ribuan murid yang datang untuk berguru, yang diperoleh dari berbagai sumber. Imam al-Dzahabi juga menyebut beberapa nama murid al-Jilâni tanpa memberikan rincian lebih lanjut.<sup>60</sup>

Beberapa nama tokoh ulama yang pernah menjadi murid al-Jilâni antara lain:

- a. Muwaffiq al-Din Abu Muhammad 'Abd Allah bin Ahmad bin Muhammad bin Qudamah al-Maqdisi. Dia dikenal atas karyanya "*al-Mughni*" dan dihormati sebagai al-Syekh al-Imam al-Qudwah al-'Allamah al-Mujtahid. Selain itu, dia merupakan pemuka madzhab Hanbali di Damaskus. Muwaffiq al-Din belajar dari al-Jilani selama 50 malam sebelum wafatnya al-Jilâni, kemudian melanjutkan belajar kepada al-Jauzi.<sup>61</sup>
- b. Al-Qadhi Abu al-Mahasin Umar bin Ali bin Ibn al-Khudar al-Qurasyi. Dia adalah seorang ahli fiqh dan hadis, terkenal sebagai seorang pencari hadis di berbagai kota seperti Damaskus, Halab, Harran, al-Maushul, Kufah, Baghdad, Makkah, dan Madinah. Al-Qadhi Abu al-Mahasin juga merupakan seorang *al-hâfidz* (penghafal Al-Qur'an) dan meninggal dunia pada tahun 575 H.<sup>62</sup>
- c. Imam Taqiy al-Din Abu Muhammad 'Abd al-Ghani bin 'Abd al-Wahid bin Ali bin Surur al-Maqdisi. Dia adalah seorang ulama yang sangat aktif dalam aktivitas keilmuannya sepanjang hidupnya. Selain menjadi ahli dalam *suluk* (perjalanan ruhani), dia juga terkenal sebagai ahli hadis. Bersama keluarganya, dia datang ke Baghdad pada tahun 561 dan belajar langsung dari al-Jilâni. Imam Taqiy al-Dîn wafat pada tahun 600 H dan meninggalkan banyak karya tulis.<sup>63</sup>
- d. Syekh 'Abd al-Razak bin 'Abd Al-Qadir al-Jilani. Dia adalah tokoh imam hadis, seorang faqih dalam madzhab Imam Hanbali, ahli tasawuf, *'âbid*, *zâhid*, dan *qani*'. Dia hidup pada tahun 528-603 H.
- e. 'Abd al-Wahhab bin 'Abd Al-Qadir al-Jilani. Dia adalah seorang faqih dalam madzhab Hanbali dan memiliki peran penting dalam mengajar di madrasah al-Jilâni. Dia hidup antara tahun 522-593 H.<sup>64</sup>

---

<sup>60</sup> al-Tahdifi, *Necklaces of Gems (Qala'id al- Jawahir)*...., hal. 15-17.

<sup>61</sup> Al-Dzahabi, *Siyar al-'Alâm al-Nubalâ*'. Kairo: Dâr al-Ma'ârif, t.t. hal. 440.

<sup>62</sup> al-Tahdifi, *Necklaces of Gems (Qala'id al- Jawahir)*...., hal. 16.

<sup>63</sup> Al-Dzahabi, *Siyar al-'Alâm al-Nubalâ*'. Kairo: Dâr al-Ma'ârif, t.t. hal. 105.

<sup>64</sup> Al-Dzahabi, *Siyar al-'Alâm al-Nubalâ*'. Kairo: Dâr al-Ma'ârif, t.t. hal. 426.

### 3. Karakteristik Pendekatan Spiritual Syekh al-Jilani: Harmoni antara Dimensi *Falsafi* dan *'Amali*

Seperti yang telah dijelaskan sebelumnya, tokoh al-Jilani adalah sosok yang telah menetapkan dasar-dasar moderasi dalam tasawuf, yang menggabungkan elemen-elemen filosofis dengan aspek praktis dan akhlak. Dalam paparan tentang kehidupannya di atas, peran ini semakin tampak menonjol, yang diwujudkan dalam bentuk kompromi dan perpaduan antara prinsip-prinsip syariat dan tarekat.

Sikap moderat yang menjadi dasar dari pandangan sufistik al-Jilani bukanlah suatu kebetulan semata. Nyatanya, al-Jilani tampaknya sangat menyadari langkah-langkahnya dalam mengajarkan sikap kesufian yang moderat, yang berada di tengah-tengah antara pandangan sufisme falsafi dan sufisme 'amali. Kesadaran ini sebagian besar dipengaruhi oleh pendidikannya yang beragam, di mana sebelum ia benar-benar mendalami kesufian, ia telah dikenal sebagai seorang 'alim dalam bidang fiqih. Bahkan, seperti yang tergambar dalam biografi di atas, predikatnya sebagai seorang faqih tetap terus diakui bahkan setelah ia menjadi dikenal sebagai *Sulthân al-Auliya'* (Pemimpin para Wali Allah). Oleh karena itu, ia bisa disebut sebagai seorang faqih yang juga memiliki wawasan sufi, dan pada saat yang sama, seorang sufi yang memiliki pemahaman mendalam tentang ilmu fiqih.<sup>65</sup>

Selain itu, al-Jilani-seperti yang tergambar dalam perjalanan hidupnya di atas, dan juga pada uraian tentang para guru al-Jilani di bawahnya-sejak awal telah mempersiapkan dirinya dengan berbagai disiplin ilmu. Hal ini memungkinkannya untuk melakukan penelaahan mendalam terhadap pola kesufian yang ia praktekkan dan ajarkan.

Sikap moderat serta perpaduan tersebut semakin tercermin dalam berbagai karya tulis yang dihasilkannya. Kitab *al-Ghunyah li-Thalibi Thâriq al-Haqq* adalah contoh karya yang menggabungkan aspek fiqih dan sufistik. Di sisi lain, dalam bidang sufisme, karyanya mencakup *Futuh al-Ghaib*, *Jala'al-Khâthir*, *Malfudzât*, *Adab al-Suluk*, dan *Khamsata Asyara Maktûban*. Namun, penggabungan yang paling mencolok antara sufi falsafi dan 'amali terlihat dalam karyanya, yaitu Kitab *al-Fath al-Rabbâni* dan *Sirr al-Asrâr*.

Sikap moderasi dalam pengembangan ajaran sufisme oleh al-Jilani dapat dipahami lebih jelas melalui pernyataan beliau sendiri sebagai jawaban atas pertanyaan Syekh 'Ali bin al-Haiti tentang jalan

---

<sup>65</sup> Moch Nur Iwan, Al-Jilani, Manaqib dan Hagiolatri, dalam Pengantar buku terjemahan M. Ibn Yahya al-Thadifi, *Qala'id al-Jawahir Hayat, Keramat, dan Wasiat-wasiat Syekh Abdul al-Jilani* (terj. Sabrur R. Soenardi). Yogyakarta: Kalimasada, 2006. hal. xvi.

spiritual (*thariqah*) yang ditempuh oleh al-Jilani. Al-Jilani menjawab:<sup>66</sup> “Langkah awalnya adalah sepenuhnya menyerahkan semua kewenangan hanya kepada Tuhan (*tafwîd*), dan memastikan keselarasan dengan segala yang telah ditetapkan oleh Allah (*mûwafaqah*), sambil menolak klaim-klaim terhadap kekuatan pribadi. Jalan yang ditempuhnya melibatkan pengosongan diri sepenuhnya dalam rangka menerima limpahan Ilahi (*tajrîd*), pengakuan akan keesaan Tuhan (*tauhid*), serta fokus penuh dalam pengabdian pribadi (*tafrîd*), yang disertai dengan ketaatan sungguh-sungguh dalam ibadah-ibadah ritual (*'ubudiyah*), dan keberlanjutan dalam menjaga dimensi batiniah (*sirr*) dalam keadaan keterhambaan kepada Allah (*'abdiyyah*), bukan karena alasan apapun, dan bukan juga untuk mendapatkan sesuatu selain Allah. Ibadah ritualnya berakar pada pemahaman yang mendalam tentang Keesaan Tuhan (*Rubûbiyyah*), karena ia menganggap dirinya sebagai hamba yang mengutamakan pertemuan dengan pemisahan (*musyâhadah al-tafriqah*) dan ia naik menuju tingkat kesatuan yang melampaui batas (*mathâli' al-jam*), dalam kedamaian penuh dengan ketaatan pada peraturan-peraturan hukum ilahi (*ahkâm al-Syar'*).

Pernyataan ini tidak hanya menggambarkan aspek teologi sufistik al-Jilani,<sup>67</sup> tetapi juga mencerminkan pendekatan moderatnya dalam sufisme. Ia berhasil menyatukan elemen sufisme filosofis (dinyatakan melalui konsep *tafwîd*, *muwafaqah*, *tajrîd*, *tafrîd*, *sirr*, *musyâhadah al-tafriqah*, dan *mathâli' al-jam*) dengan sufisme praktis (*'amali*) yang ditunjukkan melalui *tauhid*, *ubudiyah*, *'abdiyyah*, *Rububiyyah*, dan terutama *ahkâm al-Syar'*. Pemahaman dan penerapannya terhadap kedua aliran sufisme ini memberikan pengaruh besar pada struktur teoritis Sufi yang ia ajarkan, sementara praktik-praktik sufisme *'amali* menjadi dasar dari sistem *al-maqâmât* dan *al-ahwâl* yang ia sampaikan dalam berbagai khotbah dan tulisan-tulisannya.

Adapun perannya sebagai penyatuan antara syari'at dan thariqah, serta kepiawaiannya dalam menjembatani antara sistem sufi filosofis dan sufi amali, al-Jilani dikenal sebagai "Master Sufi" yang

---

<sup>66</sup> Al-Tadafi, *Qala'id al-Jawahir*, terj. Inggris Muhtar Holland, *Necklace of Gems; the Marvelous Exploits of Syekh Muhyi'din 'Abd Al-Qadir al-Jilani*. Amerika: al-Baz Publishing, 2004. hal. 93.

<sup>67</sup> Istilah "teologi sufistik" merupakan ungkapan yang diperkenalkan oleh Harapandi Dahri untuk menggambarkan pola harmonisasi antara ajaran syari'at dan thariqah yang diusung oleh al-Jilani. Lihat Harapandi Dahri, *Pemikiran Teologi Sufistik Syekh Abdul Qadir Jaelani*. Jakarta: Wahyu Press, 2004. hal. 272.

dihormati oleh berbagai kelompok.<sup>68</sup> Ada beberapa faktor kunci yang turut berperan dalam kesuksesan al-Jilani dalam hal ini;

Faktor pertama yang berperan dalam kesuksesan al-Jilani adalah lingkungannya yang kaya akan pemikiran, nilai-nilai spiritual, dan kedalaman kerohanian yang ada dalam keluarga sufi. Ayahnya adalah seorang yang berilmu dan saleh, dengan dedikasi yang kuat terhadap agamanya baik dalam aspek syari'at maupun kesufian. Sementara ibunya adalah seorang wanita taat beragama, jujur, berkecenderungan pada ilmu pengetahuan, warak, dan rajin dalam ibadah.<sup>69</sup> Kondisi keluarganya memberikan al-Jilâni kesempatan yang luas untuk mengembangkan pemikiran dan dimensinya secara terbuka, toleran, dan mendalam.

Faktor kedua yang sangat berpengaruh adalah hubungannya dengan dunia tasawuf sejak kedatangannya di Baghdad dengan tujuan mencari ilmu dan akhirnya terjun ke dalamnya. Pada saat itu, dunia intelektual gejolak dengan ketegangan antara ulama sufi dan ulama fiqih, serta perselisihan antara sufi *falsafi* dan sufi *'amali*. Selama masa al-Jilani, bahkan terjadi eksekusi mati terhadap seorang sufi falsafi muda bernama 'Ayn al-Quddat al-Hamadani.<sup>70</sup>

Faktor ketiga yang berperan penting adalah sikap tidak peduli atau lebih tepatnya netralitas al-Jilani terhadap perbedaan pendapat di antara para *fuqaha*. Dia fokus sepenuhnya pada aspek kesufian dengan meningkatkan praktik ritual sufi dan memberikan pemahaman filsafati tentang aspek-aspek sufisme. Dia juga berani menyatakan bahwa pemahaman sufi Manshur al-Hallaj tidaklah salah, sambil memberikan koreksi atas pemahaman tersebut. Ini terjadi setelah beberapa kali penguasa Muslim menjatuhkan hukuman mati terhadap beberapa tokoh sufi falsafi, terutama setelah hukuman mati 'Ayn al-Quddat al-Hamadani pada tahun 525 M, ketika al-Jilâni berusia 56 tahun.<sup>71</sup>

Faktor Keempat, peran strategis yang mendudukkan tasawuf dalam konteks zamannya sangat memengaruhi arah penelitian al-Jilani. Pada sisi satu, tasawuf yang dikembangkan oleh al-Hallaj, yang lebih berfokus pada aspek filosofis, dan di sisi lain, tasawuf yang diperjuangkan oleh al-Ghazali, yang lebih menekankan aspek sufisme

<sup>68</sup> Harapandi Dahri, *Pemikiran Teologi Sufistik Syekh Abdul Qodir Jaelani*. Jakarta: Wahyu Press, 2004. hal. 141.

<sup>69</sup> Ali Ibnu al-Syattanufi, *Bahjât al-Asrâra wa Ma'dan al-Anwâr fî ba'di Manâqib 'Abd al-Qâdir al-Jilânî*. Beirut: Dâr al-Kutub 'Ilmiyah. 2002. hal. 106-177.

<sup>70</sup> Muhammad Sholikhin, *Menyatu Diri dengan Ilahi; Makrifat Ruhani Syekh 'Abd Al-Qadir al-Jilani*. Yogyakarta: NARASI, 2010. hal. 139.

<sup>71</sup> Lihat "pembelaan" al-Jilani terhadap pemahaman al-Hallaj, yang secara tersirat juga "membela" pemahaman 'Ayn al-Quddat dalam *Qala'id al-Jawâhir*, hal. 76-77.

'amali atau akhlaqi, secara signifikan membentuk karakter, sikap, dan sifat sufistik al-Jilâni.

Dalam menghadapi kemungkinan munculnya pertanyaan mengenai mengapa al-Jilâni memadukan sufisme *akhlaqi* dengan falsafi, dapat diajukan beberapa kemungkinan jawaban berikut:

*Pertama*, dalam model keberagamaan Syekh Abd al-Qadir al-Jilani, terdapat gerakan yang berlangsung dalam konteks melewati atau mengatasi kesufian dan melintasi berbagai madzhab agama, sambil tetap melintasi batas-batas normatfisme, empirisisme, dan spiritualisme dalam konteks keberagamaan pada masa tersebut. Dalam tahap ini, pendekatan filosofisnya terhadap sufisme *akhlaqi* dimaksudkan untuk memungkinkan akses ke wahana syari'at sebagai basis hukum normatif dalam suatu agama. Pada saat yang sama, pendekatan ini juga bertujuan untuk memasuki dimensi spiritualitas dalam bentuk pengalaman keberagamaan yang paling mendalam.<sup>72</sup>

*Kedua*, aspek filosofis selalu mengandung pandangan pribadi, dengan keyakinan sistematis yang menjadi landasan bagi filosof perorangan. Tidak ada otoritas lahiriah yang dapat menjadi panduan mutlak bagi pemahaman filosofis ini, kecuali argumentasi filosofis lain yang meyakinkan. Aspek filosofis itu sendiri menjadi landasan bagi dirinya; membicarakan dirinya sendiri (tanpa konsep "meta" lagi); dan oleh karena itu, metodenya hanya dapat dijelaskan dengan metode itu sendiri.<sup>73</sup> Namun, aspek ini juga mengakui adanya kaidah tentang kebenaran yang relatif dalam hubungan manusia dengan Tuhan. Dalam hal ini, penggabungan unsur filosofis dalam sufisme memberikan

---

<sup>72</sup> Dengan menggunakan pola sufisme falsafi, simbolisme dan normativitas dalam agama dapat dipecahkan dan diberikan makna yang lebih kontekstual, historis, dan sosiologis. Sementara itu, esensi dan substansi agama dapat diartikan ke dalam aplikasi empiris dan pengalaman nyata individu atau komunitas dalam konteks keberagamaan. Dalam konteks ini, kebenaran keberagamaan yang bersifat relatif dapat dirumuskan lebih mendekati pemahaman tentang kebenaran yang dimaksud. Muhammad Sholikhin, *Menyatu Diri dengan Ilahi; Makrifat Ruhani Syekh 'Abd Al-Qadir al-Jilani*. Yogyakarta: NARASI, 2010. hal. 140. Tentang kasus pemikiran al-Jilani, kita dapat merujuk pada karyanya yang sangat terkenal, yaitu Syekh 'Abd al-Qadir al-Jilani, *Futuh al-Ghaib*. Damaskus: Dâr al-Albâb. 1986.

<sup>73</sup> Contoh yang menarik dalam hal ini adalah perdebatan antara Al-Ghazali dan Ibnu Rusyd, yang masing-masing mencatat argumennya dalam karya-karya menarik. Al-Ghazali menulis kitab "Tahafut al-Falasifah" (Dar al-Ma'arif, Mesir, 1981), sedangkan Ibnu Rusyd meresponsnya dengan kitab "Tahafut al-Tahafut" (Dar al-Ma'arif, Mesir, 1981). Untuk memahami isi kedua kitab polemis dan kontroversial ini, penting untuk mempertimbangkan konteks wacana yang mereka bangun sebelumnya melalui karya-karya mereka sebelumnya. Namun, ada juga contoh kegagalan aplikasi dialog filsafat, yang dapat dilihat dalam peristiwa dan konflik antara Syekh Siti Jenar dan para Walisanga pada awal periode Islam di Jawa. Lihat Muhammad Sholikhin, *Menyatu Diri dengan Ilahi; Makrifat Ruhani Syekh 'Abd Al-Qadir al-Jilani*. Yogyakarta: NARASI, 2010. hal. 141.

fleksibilitas yang luas dalam menafsirkan berbagai gejala dan fenomena agama dan keagamaan, dengan tingkat kebenaran yang bersifat "relatif" dan tidak mengikat, terutama ketika dikaitkan dengan pengalaman spiritual individu. Dengan demikian, kerangka keagamaan menjadi dinamis, inklusif, rasional, dan holistik-egaliter. Al-Jilani mengembangkan semangat keberagaman dan kesufiannya dengan cara ini.

#### 4. Karya Tulis serta Ajarannya dalam *Magnum Opus* ‘Abd Al-Qadir al-Jilani

Meskipun meninggalkan banyak karya tulis, sebagian besar kitab-kitanya karya al-Jilani sebenarnya tidak ditulis langsung oleh dirinya sendiri. Seperti yang terlihat dalam biografinya, al-Jilani sangat sibuk dengan berbagai aktivitas dakwah, termasuk mengajar, memberikan ceramah, dan menjadi guru spiritual bagi masyarakat. Selain itu, dia juga memiliki jadwal ibadah pribadi yang ketat setiap harinya.<sup>74</sup> Karena itu, hampir tidak ada waktu luang yang tersisa bagi al-Jilani untuk mengekspresikan ilmunya melalui tulisan seperti yang dilakukan oleh banyak ulama dan intelektual Muslim pada masanya.

Selain faktor-faktor tersebut, terdapat beberapa alasan yang mungkin menjadi penjelasan mengapa al-Jilani tidak sepenuhnya fokus pada bidang literasi, diantaranya:<sup>75</sup>

- a. Al-Jilani menyadari bahwa kegiatan menulis membutuhkan waktu yang khusus, dan banyak penerbit yang telah menerbitkan buku-buku dalam berbagai bidang ilmu pengetahuan.
- b. Keterbatasan waktu untuk berkarya tulis disebabkan oleh kesibukan al-Jilani dalam melayani masyarakat yang membutuhkan bimbingan dan ceramah dari beliau.
- c. Prioritas utama al-Jilani adalah mendekatkan dirinya kepada Allah melalui ibadah yang khusyuk, termasuk khalwat, dzikir, membaca Al-Qur'an, dan mempelajari kitab-kitab keagamaan.
- d. Al-Jilani meyakini bahwa dakwah tidak hanya dilakukan melalui tulisan, tetapi juga melalui interaksi langsung dengan masyarakat, di mana ilmu pengetahuan dapat disampaikan bersama dengan panduan praktisnya sesuai dengan situasi dan kondisi saat itu.

Umumnya, kitab-kitab karya al-Jilani ditulis oleh anak-anak

---

<sup>74</sup> Syekh Muhammad Ibn Yahya al-Tahtifi, *Necklaces of Gems (Qala'id al-Jawahir)*, ed. Muhtar Holland, Amerika: al-Baz Publishing, 2004. hal. 32.

<sup>75</sup> Harapandi Dahri, *Pemikiran Teologi Sufistik Syekh Abdul Qadir Jaelani*. Jakarta: Wahyu Press, 2004. hal. 23-24.

atau murid-muridnya berdasarkan apa yang dia diktikan (*imla'*) atau sampaikan dalam ceramah, diskusi, dan forum-forum lainnya. Kemudian, buku-buku ini disusun dan disusun ulang. Sebagai seorang orator yang luar biasa pada zamannya,<sup>76</sup> kumpulan karyanya mirip dengan kitab *Nahj al-Balaghah* Imam Ali bin Abi Thalib ra., yang berisi dokumentasi dari ceramah, tulisan, wasiat, dan sebagainya. Karya-karya beliau mencakup berbagai bidang studi keagamaan. Sampai saat ini, jumlah pasti karyanya tidak diketahui. Selain anak-anaknya sendiri, seperti 'Abd al-Wahhab, 'Abd al-Razzaq, dan 'Abd al-'Aziz, beberapa muridnya juga bertindak sebagai penyunting pidatonya. Beberapa dari mereka adalah 'Abd Allah bin Muhammad al-Baghdadi, 'Abd al-Muhsin al-Bashri, dan 'Abd Allah bin Nashr al-Shiddiqi, yang juga dikenal dengan nama Anwar al-Nazir. Sayangnya, sebagian besar karya bernilai ini masih sulit ditemukan, dan hanya beberapa judul yang dapat diakses.

Secara umum, karya tulis al-Jilāni dapat dibagi menjadi dua kelompok. Pertama, ada karya-karya utuh yang dia diktikan kepada anak atau sekretarisnya. Karya-karya ini biasanya ditulis karena permintaan teman, murid, atau masyarakat. Kedua, ada karya tulis yang dikumpulkan oleh anak-anak atau sekretarisnya.

Karya utuh yang ditulis berdasarkan pendiktean (*imla'*), yang sampai saat ini masih tersedia, antara lain:

- a. *Al-Ghunyah li Thalibi Thariqi al-Haqq* (Kecukupan bagi Pencari-pencari Kebenaran): Risalah ini berisi khutbah-khutbah al-Jilani mengenai ibadah dan akhlak, cerita-cerita tentang etika, serta keterangan mengenai 73 aliran-aliran Islam yang terbagi dalam 10 bagian. Terjemahan dalam bahasa

---

<sup>76</sup>Dalam beberapa riwayat, disebutkan bahwa kemampuan berbicara, memberikan khutbah, dan berceramah al-Jilani telah diberikan jaminan oleh Allah. Dalam kitab *Qala'id al-Jawahir*, Abu al-Najib al-Suhrawardi berkata, "Aku berada dalam majlis Syekh Hammad al-Dabbas di Baghdad pada tahun 523 H. Syekh 'Abd al-Qadir juga hadir dalam majlis itu, dan dia memiliki kemampuan berbicara yang luar biasa. Syekh Hammad berkata padanya, 'Wahai 'Abd al-Qadir, kamu berbicara dengan sangat percaya diri. Apakah kamu tidak takut bahwa Allah bisa mencabut kemampuanmu berbicara?' Syekh 'Abd al-Qadir menjawab pertanyaan itu dengan meletakkan telapak tangannya di dada Syekh Hammad, sambil berkata, 'Lihatlah dengan mata hatimu apa yang tertulis di telapak tanganku?' Perhatian Syekh Hammad sejenak tertuju pada batinnya, dan kemudian Syekh 'Abd al-Qadir melepaskan tangannya dari dada Syekh Hammad. Syekh Hammad berkata, 'Aku membaca di telapak tangannya bahwa dia telah menerima jaminan pasti dari Allah bahwa Dia tidak akan pernah mencabut kemampuannya dalam berbicara.' Kemudian Syekh Hammad berkata, 'Jika demikian, itu tidak masalah! Karena inilah keutamaan yang Allah curahkan kepada siapa yang Dia kehendaki, dan Allah memiliki keutamaan yang besar.' Lihat Syekh Muhammad Ibn Yahya al-Tahdifi, *Necklaces of Gems (Qala'id al-Jawahir)*, ed. Muhtar Holland, Amerika: al-Baz Publishing, 2004. hal. 82-83.

Inggris dari kitab ini dikerjakan oleh Syekh Mohtar Holland (al-Baz Publishing, Ft. Lauderdale, Florida, 1997), dan terjemahan dalam bahasa Urdu oleh Maulana Sayyid 'Abd al-Daim Jilani (Dâr al-Isha'ah, Karachi, 1990). Karya ini ringkas namun menyeluruh, mudah diPahami oleh orang awam, dan tetap memiliki bobot ilmiah dan intelektualitas yang tinggi.

Kitab *Al-Ghunyah li Thalibi Thariqi al-Haqq* terdiri dari dua jilid yang terbagi menjadi lima bagian<sup>77</sup>:

- 1) Bagian Pertama: Bagian ini menjelaskan tentang fiqh (hukum Islam) dan permasalahannya, termasuk ibadah, Salat, zakat, puasa, haji, adab (etika), serta beberapa hal yang terkait dengan dzikir.
  - 2) Bagian Kedua: Kitab yang terkait dengan masalah aqidah (keyakinan) seperti permasalahan iman, tauhid, kenabian, hari kiamat, dan juga berbicara tentang *ahl al-bida'* (kelompok-kelompok sesat).
  - 3) Bagian Ketiga: Bagian ini membahas masalah-masalah yang berkaitan dengan tata cara dan adab membaca Al-Qur'an, taubah (pengampunan dosa), taqwa (kesalehan), sifat surga dan neraka, serta berbagai masalah tentang keutamaan bulan dan hari-hari tertentu.
  - 4) Bagian Keempat: Merincikan masalah hukum-hukum fiqh yang berkaitan dengan rahasia puasa, Salat, dan berdoa.
  - 5) Bagian Kelima: Bagian ini berkaitan dengan tasawuf, termasuk adab sebagai murid, adab persaudaraan, serta berbagai masalah mengenai *al-maqâmât* (derajat-derajat spiritual) dan *al-ahwâl* (keadaan-keadaan spiritual) dalam ajaran sufisme.
- b. *Sirr al-Asrâr fî ma Yahtaju Ilayhi al-Arbâr* adalah salah satu karya besar dari al-Jilani yang dikenal juga dengan sebutan "Rahasia terdalam dari segala rahasia dalam menjelaskan tentang yang diperlukan oleh ahli kebajikan; the Secret of Secrets." Kitab ini merangkum berbagai aspek termasuk syari'at

---

<sup>77</sup> Dari isi kitab ini, terlihat bahwa ini adalah sebuah karya komprehensif yang menggabungkan aspek fiqh (hukum Islam) dan sufisme (aspek spiritual dan mistisisme) berdasarkan ajaran Al-Qur'an dan al-Sunnah (tradisi Nabi Muhammad). Namun, ada beberapa bacaan shalawat, dzikir, dan doa yang kurang dapat diterima menurut standar al-Kitab dan al-Sunnah, serta beberapa hadits *dha'if* dan terkadang berasal dari sumber yang dipertanyakan (*maudlu'*). Meskipun begitu, menurut Ibn Kasir, kitab ini juga sarat dengan kebaikan dan manfaat yang dapat diambil oleh umat Islam. Kitab ini mungkin memiliki hikmah dan panduan yang berharga, tetapi para pembaca harus tetap waspada terhadap konten yang tidak memiliki legitimasi kuat dalam agama Islam. Lihat Ibn Katsir, *al-Bidâyah wa al-Nihâyah*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1984. hal. 270.

(hukum Islam), *thariqat* (jalan spiritual), dan haqiqat (kebenaran spiritual). Kitab ini terdiri dari satu muqaddimah (pendahuluan) dan 24 fasal yang membahas berbagai topik, termasuk teologi (kalam), syari'at (fiqih), dan tasawuf (*thariqât*, *haqiqat*, dan *ma'rifat*). Dengan *muqaddimah* dan fasal-fasal yang komprehensif, kitab ini memberikan wawasan yang mendalam tentang beragam aspek keagamaan dan spiritualitas dalam Islam.

- c. *al-Fath al-Rabbâni (the Endowment of Divine Grace)* atau disebut juga "Penyingkap Rahasia Ilahi". Kitab ini berisi 72 khutbah yang disampaikan oleh al-Jilani selama tahun 545-546 H (1150-1152 M). Pesan utama yang disampaikan dalam kitab ini adalah mengenai meningkatkan diri dalam aspek spiritual dan mengajak individu untuk mempersembahkan seluruh hidupnya dalam pengabdian kepada Allah semata, tanpa mengharapkan ganjaran dunia, sehingga seseorang dapat mencapai tingkat spiritual tertinggi, yaitu *fana'* (penyatuan dengan Allah). Kitab ini menghimpun berbagai wasiat, nasehat, dan panduan spiritual yang disampaikan oleh al-Jilani selama periode tersebut. Terjemahan kitab ini tersedia dalam beberapa bahasa, termasuk Inggris dan Urdu, sehingga pesan-pesan spiritual yang terkandung di dalamnya dapat diakses oleh berbagai kalangan. Kitab ini memiliki nilai yang sangat penting dalam konteks pengembangan spiritual dalam Islam.
- d. *Futuh al-Ghaib (Revelations of the Unseen)* yang berarti "Penyingkap Kegaiban," merupakan salah satu karya penting dari al-Jilâni. Kitab ini berisi 78 khutbah yang mencakup berbagai subyek keagamaan. Khutbah-khutbah ini dikumpulkan oleh anaknya, Syekh 'Abd al-Razzaq.<sup>78</sup>
- e. *Al-Mawâhib al-Rahmaniyya wa al-Futuh al-Rabbâniyya fî Marâtib al-Akhlaq al-Sawiya wa al-Maqâmat al-'Irfaniyyât*

---

<sup>78</sup> Karya ini memberikan wawasan mendalam tentang berbagai aspek kehidupan spiritual, ajaran-ajaran Islam, dan praktek-praktek sufistik. Kitab ini telah menjadi sumber penting bagi mereka yang mencari pemahaman yang lebih dalam tentang tasawuf dan spiritualitas Islam. Edisi lengkap dari kitab "*Futuh al-Ghaib*" dapat ditemukan di luar garis tepi dari kitab al-Shattanawfî dengan judul "Bahjât al-Asrâr." Selain itu, kitab ini juga diterbitkan secara terpisah oleh penerbit Dar al-Albab di Damaskus pada tahun 1986. Sebuah analisis khusus tentang kitab "*Futuh al-Ghaib*" dilakukan oleh Walter Braune dalam bukunya berjudul "*Die 'Futuh al-Gaib' des 'Abdul Qadir*," yang diterbitkan di Berlin & Leipzig pada tahun 1933. Kitab ini juga telah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris oleh beberapa penerjemah, termasuk M. Aftab al-Din Ahmad dengan judul "*Futuh al-Ghaib*" di Lahore dan oleh Syekh Mohtar Holland dengan judul "*Revelations of the Unseen*," diterbitkan oleh al-Bas Publishing di Florida pada tahun 1992.

- kemungkinan identik dengan kitab "*Al-Fath al-Rabbani*" dan "*Futuh al-Ghaib*" Kitab ini disebutkan dalam kitab "*Raudhât al-Jannah*" pada halaman 441.<sup>79</sup>
- f. *Jalâ' al-Khatîr* (juga dikenal sebagai "*Jala' al-Khawatir*") adalah sebuah kumpulan dari 45 khutbah yang diperkirakan disampaikan oleh Syekh 'Abd al-Qadir al-Jilani pada tahun-tahun setelah 546 H. Kitab ini berfokus pada penyucian pikiran dan jiwa. Terdapat terjemahan dalam bahasa Inggris oleh berbagai penerbit, termasuk oleh Syekh Mohtar Holland. Adapun Prof. Shetha al-Dargazelli, dan Louay Fatoohi dengan judul "*Jila' al-Khatîr*" (Purification of the Mind), A.S. Noordern, Kuala Lumpur, 1999.
  - g. *Yawâkit al-Hikam* disebutkan dalam referensi Haji Khalifa, tetapi peneliti belum memiliki informasi rinci tentang kitab ini.
  - h. *Malfûzât-i Jalâli* adalah kumpulan percakapan dan ujaran dari Syekh 'Abd al-Qadir al-Jilani . Kitab ini juga disebutkan oleh Syuhrawardi dalam "*Awârif al-Ma'ârif*". Terjemahan dalam bahasa Inggrisnya (*Talks and Sayings*) dikerjakan oleh Syekh Mohtar Holland dan diterbitkan oleh al-Baz Publishing pada tahun 1992 di Houston, Texas. Kitab ini berisi berbagai percakapan dan ujaran yang mencerminkan pemikiran dan ajaran al-Jîlânî dalam berbagai konteks.
  - i. *Syarh-i-Ghautsiya va Ghayra* adalah sebuah kitab yang disebutkan oleh Syuhrawardi dalam *Awârif al-Ma'ârif*.<sup>80</sup>
  - j. *Khamsata 'Asyara Maktûban (Fifteen Letters)* adalah sebuah karya yang ditulis dalam bahasa Persia dan kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Arab oleh Ali bin Husam al-Din al-Muttaqi (w. 977 H). Karya ini juga telah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris oleh Syekh Mohtar Holland, dan diterbitkan oleh al-Baz Publishing, Hollywood, Florida pada tahun 1997.
  - k. *al-Safinat al-Qadiriyyah* sebuah kitab membahas sedikit tentang biografi al-Jîlânî dan ditulis oleh Ibn Hajar al-Asqalany dengan judul *Ghibthat al-Nazîr fi Tarjamah al-Syekh 'Abd al-Qâdir*. Kitab ini juga berisi berbagai macam shalawat, wirid, serta

---

<sup>79</sup> H.A.R. Gibb and J.H. Kramers, *Shorter Encyclopaedia of Islam (SEI)*, E.J. Leiden: Brill, 1953/1961.

<sup>80</sup> Kedua karya terakhir tersebut disebutkan dalam buku *Awârif al-Ma'ârif*, Sebuah Buku Daras Klasik Tasawuf (Tokoh dan Karya Sufi)" yang diterjemahkan oleh Ilma Nugrahani Ismail karangan Syekh Syihabuddin 'Umar Syuhrawardi. Bandung: Pustaka Hidayah, 1998. hal. 295. Adapun karya *al-Ghautsiyah* juga disebutkan oleh Snouck Hurgronje dalam penelitiannya di Tunisia.

syarah *Hizb al-Washîlah* yang juga dihubungkan dengan al-Jilâni dan ditulis oleh Muhammad al-Amin al-Kailany.

- l. *al-Mi'râj*. Sayangnya, informasi lebih lanjut tentang karya ini tampaknya sulit ditemukan. Kitab ini disebutkan oleh Snouck Hurgronje sebagai salah satu karya al-Jilâni yang digunakan oleh pengikut tarekat Qadiriyyah di Tunisia dan sekitarnya, tetapi detail lebih lanjutnya mungkin memerlukan penelitian lanjutan.
- m. *Fath al-Dhaif wa Jawab al-Su'al*. Kitab ini tampaknya berisi kisah perjuangan al-Jilani melawan tantangan dari Iblis dan nafsunya sendiri, serta berisi jawaban atas pertanyaan-pertanyaan penting dalam berbagai topik. Ini adalah tambahan berharga untuk memahami kontribusi dan pemikiran al-Jilâni dalam bidang tasawuf dan keagamaan.
- n. Pidato-pidato dan pesan-pesan yang telah dikumpulkan dalam buku *Bahjât al-Asrâr* karya Syekh Abu al-Hasan 'Ali al-Syattanawfi (wafat pada tahun 713 H/1314 M), serta dalam berbagai buku yang menguraikan kisah-kisah keutamaannya. Khususnya, dalam sebuah buku karya Syekh Muhammad ibn Yahya al-Tahdifi yang berjudul *Qala'id al-Jawahir*. Terjemahan buku ini dalam bahasa Inggris oleh Syekh Mohtar Holland diberi judul *Necklaces of Gems; the Marvelous Exploits of Syekh Muhyi'ddin 'Abd al-Qadir al-Jilani*, yang diterbitkan oleh al-Baz Publishing, Houston, Texas, 2004.

Selain itu, Syekh 'Abd al-Qadir al-Jilani juga meninggalkan beberapa kitab yang berisi kumpulan dzikir dan wirid, termasuk di antaranya:

- a. *Al-Fuyûdhât al-Rabbâniyyah fî al-Aurâd al-Qadiriyyah (Emanations of Lordly Grace)* yang berarti Pancaran Rahmat Ilahi, adalah sebuah koleksi mengenai sembahyang dan praktik ritual. Salah satu edisinya diterbitkan di Cairo pada tahun 1303 H. Versi lain dari karya ini berjudul *al-Faidhât al-Rabbâniyyah fî al-Masîr wa al-Aurâd al-Qadiriyyah*.
- b. *Hizb Bashâ'ir al-Khairât* adalah sebuah kitab yang berisi do'a-do'a dan penjelasan masalah Salat syari'at dan tarekat. Salah satu edisinya diterbitkan di Alexandria pada tahun 1304 H.
- c. *al-Awrâd al-Qadiriyyah* adalah sebuah kitab yang mengumpulkan berbagai macam do'a, *al-ahzâb* (kumpulan hizb), shalawat, dan berbagai qashidah dalam tradisi Qadiriyyah.

Tidak diragukan lagi bahwa dari berbagai karya yang telah

dihasilkan, al-Jilâni merupakan seorang teolog yang kompeten, seorang mujtahid dalam bidang fiqih, memahami konsep sufisme secara filosofis (*falsafi*), dan juga seorang orator ulung.<sup>81</sup> Selain itu, dia juga dikenal sebagai seorang sufi yang tulus hati dan memiliki fasih dalam berbicara.

Di antara berbagai kitab yang telah dihasilkan oleh al-Jilâni, dua di antaranya yang paling banyak dikaji dan diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia adalah kitab *al-Fath al-Rabbâni* dan *Futuh al-Ghaib*. Adapun kitab *Sirr al-Asrâr* kurang mendapatkan perhatian, padahal sebenarnya kitab ini merupakan karya utama dari Syekh 'Abd al-Qadir al-Jilani. Hal ini karena kitab *Sirr al-Asrâr* merupakan karya utuh yang ditulis oleh beliau sendiri. Sementara kitab-kitab lainnya umumnya terdiri dari kumpulan khutbah-khutbah beliau yang kemudian disunting dan dibukukan. Kitab lain yang juga merupakan karya utuh dari al-Jilâni adalah *al-Ghunya*. Namun, kitab-kitab seperti *al-Ghunya* dan *Sirr al-Asrâr* sering dijadikan bahan pengajaran utama dan digunakan secara umum, terutama di ribath Qadariyyah-Naqsyabandiyyah Jabal Qubais, Makkah.<sup>82</sup>

Kitab *Sirr al-Asrâr* dianggap sebagai pedoman ringkas yang merangkum esensi dari ajaran tasawuf. Karya ini diakui memiliki penjelasan istilah-istilah tasawuf yang paling jelas sejak al-Jilani menerima pengajaran tasawuf. Kitab ini membahas bagaimana seorang sufi dapat memenuhi kewajiban fundamental dalam Islam, yang melibatkan lima rukun Islam, baik dari perspektif syariat maupun thariqat.<sup>83</sup> Kitab ini sering dianggap sebagai jembatan yang menghubungkan dua karya monumental al-Jilâni, yaitu *al-Ghunya* dan *Futuh al-Ghaib*. *Al-Ghunya* dan *Futuh al-Ghaib* utamanya berisi ceramah dan pembahasan masalah-masalah mistik yang ditujukan untuk kalangan khusus. Untuk dapat memahami *Futuh al-Ghaib* dengan baik, disarankan untuk membaca kitab *Sirr al-Asrâr* terlebih dahulu. Sementara *al-Fath al-Rabbâni* merupakan pengajaran praktis mengenai kesufian yang dapat diikuti oleh berbagai kalangan masyarakat. Kitab ini juga mengandung tafsir praktis terhadap isi

---

<sup>81</sup> H.A.R. Gibb and J.H. Kramers, *Shorter Encyclopaedia of Islam (SEI)*, E.J. Leiden: Brill, 1953/1961.

<sup>82</sup> Harun Nasution (Edt.), *Thoriqot Qodiriyyah Naqsyabandiyyah*. Tasikmalaya: Insitut Islam Latifah Mubarakiyah (IAILM), cet. II, 1991. hal. 117.

<sup>83</sup> Syekh Abd Qadir al-Jilani, *Sirr al-Asrâr*. terj. Abdul Majid Hj. Khatib. *Rahasia Sufi*. Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2002. hal. vii.

kitab *Sirr al-Asrâr*, *Futuh al-Ghaib*, dan *al-Ghunya*.

Popularitas kitab *al-Fath al-Rabbâni* bisa dimaklumi dengan beberapa alasan utama. *Pertama*, kitab ini dianggap sebagai karya yang paling autentik dalam menguraikan pemikiran sufistik Syekh 'Abd al-Qadir al-Jilani. Hal ini disebabkan karena kitab ini berasal dari transkripsi ceramah-ceramah beliau yang disampaikan setiap Ahad pagi, pada saat beliau berada pada puncak popularitas. *Kedua*, kitab ini berisi rangkuman dari berbagai pidato yang beliau sampaikan kepada audiens umum atau khalayak ramai. Sehingga kitab ini menjadi yang paling dikenal di kalangan jamaahnya. Popularitasnya pada periode awal ini juga berpengaruh besar terhadap pandangan generasi-generasi berikutnya. Secara keseluruhan, kitab *al-Fath al-Rabbâni* tetap menjadi salah satu sumber paling penting dalam memahami ajaran tasawuf Syekh 'Abd al-Qadir al-Jilani dan masih menjadi literatur yang relevan dalam kajian tasawuf hingga saat ini.<sup>84</sup>

Tulisan-tulisan Syekh 'Abd al-Qadir al-Jilani yang pada umumnya diedit oleh Syekh Abd al-Aziz dan Syekh 'Abd al-Razzaq memiliki karakter ortodoks atau tradisional. Dalam tulisannya, beliau sering memberikan penafsiran mistik-spiritual terhadap ayat-ayat Al-Qur'an dan hadis Rasulullah. Prinsip-prinsip ajarannya didasarkan pada upaya untuk menghindari keterikatan pada dunia dan menekankan pentingnya sedekah dan kemanusiaan. Beliau berusaha untuk membuka pintu surga dan menutup pintu neraka bagi seluruh umat manusia, yang menjadi landasan utama ajarannya, seperti yang dijelaskan dalam kitab *al-Fath al-Rabbâni*. Pengaruh beliau dalam dunia Islam sangat besar, dan banyak orang sezamannya menghormatinya dan memuji efek besar dari khutbah-khutbahnya. Bahkan dikatakan bahwa beliau berhasil mengislamkan banyak orang Yahudi dan Kristen, serta meningkatkan derajat spiritual jama'ahnya.<sup>85</sup> Tema utama dalam pidato-pidato beliau adalah kemampuan untuk menjalani prinsip-prinsip asketisme dengan mengendalikan diri dari keterikatan pada dunia. Hal ini memungkinkan seseorang untuk memutuskan hijab yang menghalangi hubungan langsung dengan Tuhan, yang menjadi Sang Kekasih dalam ajarannya.

Sayangnya, dalam perkembangannya, muncul berbagai cerita

---

<sup>84</sup> Muhammad Zuhri menamakan kitab ini (terjemahan) dengan “*Kuliah-kuliah Akbar Syekh ‘Abd al-Qadir al-Jilani*” Semarang: Toha Putera, 1997.

<sup>85</sup> Fazlur Rahman, *Islam*, terj. Ahsin Mohamad. Bandung: Pustaka, cet. III, 1997, hal. 230.

dan legenda yang kemudian menisbatkan berbagai keajaiban kepada Syekh 'Abd al-Qadir al-Jilani. Legenda-legenda ini terus berkembang hingga pada beberapa aliran yang tidak ortodoks dan tidak teratur, kepribadiannya dalam pandangan masyarakat awam bahkan dianggap melebihi keagamaan Nabi Muhammad sendiri.<sup>86</sup> Hal ini membuat Syekh pernah mengingatkan bahwa dirinya seharusnya hanya menjadi "batu ujian bagi masyarakat dunia" dengan kemampuan-kemampuan ilahinya, tanpa melupakan bahwa dirinya adalah hamba Allah yang hanyalah perantara menuju keberkahan-Nya.

Dapat dipastikan bahwa karya-karya Syekh 'Abd al-Qadir al-Jilani telah menerima respons yang luas dari berbagai ulama dan peneliti, baik dalam bentuk terjemahan maupun ulasan. Beberapa karya yang mengulas ajaran dan sejarahnya antara lain adalah: L. Rim dalam "*Marabouts et Khoun*", Paris (1884). A. Le Chatelier dalam "*Confreries Musulmanes du Hijaz*", (1887). Dpoth et Coppoloni dalam "*Confreries Religieuses Musulmanes*", Al-Giers (1897). W. Braune dalam "*Die Futuh al-Ghaib des 'Abdul Kadir*", Berlin (1933). M.A. Aini dalam "*Un Grand Saint de l'Islam, 'Abdul Kadir Jilani*", Paris (1938). W.J. Drewes & Poerbatjaraka dalam "*De Mirakelen Van 'Abdul Kadir Jilani*", (1938). dan lain-lain. Semua karya tersebut merupakan hasil kajian dari orientalus yang memberikan penghargaan yang tinggi terhadap Syekh 'Abd al-Qadir al-Jilani .

Dalam kalangan ulama Muslim sendiri, beberapa tokoh telah menghasilkan biografi akademis dan ilmiah tentang kehidupan dan ajaran Syekh 'Abd al-Qadir al-Jilani . Beberapa di antaranya termasuk karya-karya seperti "*Qalâ'id al-Jawâhir*" oleh Syekh Muhammad bin Yahya al-Tadafi (1998), yang diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris oleh Syekh Muhtar Holland, "*Iqd al-Iqyân*" oleh Syekh Hasan bin 'Umayr al-Syirazi (1362 H), "*Fayd al-Rahmâni*" oleh Syekh 'Abd al-Rahman bin Ahmad al-Zayla'i (1972), "*Jinnat Ka Badsyah*" oleh Hazrat Maulana Muhammad Ilyas Attar Qadiri (tanpa tahun), "*Anwâr al-Qadiriyyah*" oleh Miya 'Umar Din (1985), "*Sîrah al-Ghauts al-A'zham*" oleh Al-'Allama 'Abdur Rahim Khan Saheb Qadiri (1996), "*al-Ghauts al-A'zham Piran al-Pir*" oleh Dr. Zaharul Hasan Syarib (1961 dan 1989), dan artikel "*the World Importance of al-Ghauts al-Azham*" oleh Dr. Muhammad Haroon. Semua karya-karya ini memberikan wawasan yang berharga tentang kehidupan dan ajaran Syekh 'Abd al-Qadir al-Jilani dari berbagai perspektif ilmiah yang

---

<sup>86</sup> H.A.R. Gibb and J.H. Kramers, *Shorter Encyclopaedia of Islam (SEI)*, E.J. Leiden: Brill, 1953/1961, Vol. 1, hal. 6-7.

berbeda.

Wajar jika kemudian Jamil Ahmad, seorang penulis terkenal dengan bukunya "*Hundred Great Muslims*,"<sup>87</sup> menempatkan al-Jilâni pada urutan pertama di antara tokoh-tokoh sufi dan orang-orang shalih. Peringkat ini berbeda dengan posisi al-Ghazali yang menempati peringkat kedelapan dalam daftar tokoh-tokoh guru, ahli hukum, dan pemimpin agama.<sup>88</sup> Ini mencerminkan penghargaan dan pengakuan terhadap kontribusi besar al-Jilâni dalam bidang tasawuf dan kehidupan spiritual Islam.

## 5. Urgensi Kitab dan Risalah al-Jilâni serta Latar Belakangnya

Kitab *al-Fath al-Rabbâni* adalah karya yang sangat penting dalam warisan intelektual dan spiritual Syekh 'Abd al-Qadir al-Jilani . Karya ini menjadi sangat menarik bagi para pengkaji tasawuf dan peminatnya karena latar belakang dan proses penyusunannya yang mencerminkan ajaran otentik Syekh al-Jilani. Selain itu, popularitas ajaran Syekh al-Jilani dalam berbagai tarekat Qadiriyyah juga berkontribusi pada minat yang tinggi terhadap kitab ini. Kitab *al-Fath al-Rabbâni* bukan hanya merupakan sumber wawasan keagamaan dan mistik, tetapi juga memberikan pemahaman mendalam tentang praktik sufistik dan tarekat, menjadikannya karya yang sangat berharga dalam tradisi tasawuf Islam.<sup>89</sup>

Seperti telah dipaparkan sebelumnya, Kitab *al-Fath al-Rabbâni* adalah kumpulan dari 62 khutbah atau ceramah yang disampaikan oleh Syekh 'Abd al-Qadir al-Jilani pada tahun 545-546 H (1150-1152 M), biasanya pada setiap hari Ahad pagi. Penting untuk dicatat bahwa khutbah-khutbah ini disampaikan secara lisan tanpa naskah tertulis. Oleh karena itu, ajaran yang terkandung dalam kitab ini dianggap sebagai representasi otentik dari pemikiran dan ajaran Syekh 'Abd al-Qadir al-Jilani , kecuali jika ia merujuk pada sumber-

---

<sup>87</sup> Buku ini memberikan Jamil Ahmad (w. 1984) pengakuan dan pujian dari tokoh orientalis ternama seperti Arnold Toynbee dan Rushbrook Williams, serta cendekiawan Muslim yang terkemuka seperti Mahmud Husein. Selain itu, ia juga mendapatkan penghargaan dari Raja Faisal bin 'Abd al-'Aziz sebagai pengakuan atas karyanya yang mempromosikan pemahaman yang lebih baik tentang tokoh-tokoh Muslim terkemuka, termasuk Syekh 'Abd al-Qadir al-Jilani.

<sup>88</sup> Jamil Ahmad, *Seratus Muslim Terkemuka*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994. hal. 106-108.

<sup>89</sup> Pandangan tentang perkembangan tarekat Qadiriyyah dapat ditemukan secara ringkas dalam buku "*The Sufi Orders in Islam*" karya J. Spencer Trimingham.

sumber tertentu selama penyampaian.<sup>90</sup> Kitab ini diduga telah diubah menjadi bentuk tertulis dan diedit<sup>91</sup> oleh salah satu putranya, yaitu Syekh 'Abd al-'Aziz.<sup>92</sup> Kitab ini pertama kali diterbitkan dengan lampirannya di Cairo pada tahun 1302 H<sup>93</sup> dan kemudian menyebar luas ke berbagai belahan dunia Muslim melalui berbagai penerbitan di berbagai negara.<sup>94</sup>

Syekh 'Abd al-Qadir al-Jilani memulai karirnya sebagai seorang juru penerang (*khatib*) di Baghdad setelah menghabiskan lebih dari 33 tahun untuk mengejar ilmu dan mengalami berbagai pengalaman asketis. Selama masa tersebut, ia juga menerima ijazah dalam madzhab Fiqh Hanbali dari gurunya. Dengan ijazah<sup>95</sup> ini dan

---

<sup>90</sup> Al-Jilani seringkali merujuk nama tokoh sufi yang relevan sebelum menyampaikan kalimat atau ajarannya.

<sup>91</sup> Dugaan ini muncul berdasarkan format dan gaya penulisan dalam kitab, terutama di bagian akhir kitab, yang menggunakan ungkapan seperti "seseorang bertanya kepada Syekh...", "dan Syekh berkata...", atau "dan 'Abd al-Qadir al-Jilani berkata...", serta "Syekh 'Abd al-Qadir kemudian berteriak memohon...". Lihat Syekh Abd Qadir al-Jilani, *al-Fath Rabbani wa al-Faidh al-Rahmâni*. Beirut: al-Maktabah al-Sya'biyyah, 1988. Misalnya hal. 225, 263-245. Redaksi seperti ini menunjukkan bahwa penulisan kitab tersebut melibatkan seorang yang hadir dalam kegiatan bersama Syekh dan berkontribusi dalam menyusun kitab tersebut.

<sup>92</sup> Menurut informasi dari Trimmingham yang mengutip Taqy al-Din 'Abd al-Rahman al-Washiti dalam bukunya "*Tiryâq al-Muhibbîn fi Thabaqât Khirqât al-Masyâ'ikh al-'Arifin*", dinyatakan bahwa 'Abd al-'Aziz (w. 602 H) dan kakaknya, 'Abd al-Razzaq (528-603 H), mengikuti jejak ayah mereka dalam bidang tasawuf. Keduanya memainkan peran penting dalam mengembangkan ajaran-ajaran ayah mereka, yang kemudian berkembang menjadi sebuah tarekat. Keduanya juga dikenal sebagai "sekretaris" ayah mereka yang menuliskan ajaran-ajaran tersebut, yang kemudian diabadikan dalam bentuk kitab-kitab tertulis. J. Spencer Trimmingham, *The Sufi Orders in Islam*. London: Oxford University Press, 1971. hal. 42.

<sup>93</sup> Lihat informasi Dr. Juhaya S. Paraja, dalam Harun Nasution (Edt.), *Thoriqot Qodiriyyah Naqsyabandiyyah*. Tasikmalaya: Insitut Islam Latifah Mubarakiyah (IAILM), cet. II, 1991. hal. 115.

<sup>94</sup> Salinan dari kitab *al-Fath al-Rabbâni* telah diterbitkan oleh berbagai penerbit, termasuk penerbit al-Haramain di Singapura dan Jeddah (tanpa tahun tertera), serta penerbit al-Maktabah al-Sya'biyyah di Beirut pada tahun 1988. Anne Marie Schimmel juga mencatat bahwa sebuah edisi kitab *al-Fath al-Rabbâni* dalam bahasa Arab dicetak di Kairo pada tahun 1960. Lihat Schimmel Annemarie, *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: The University of North Caroline Press, 1981. hal. 457.

<sup>95</sup> Dalam sistem pengajaran klasik, pemberian ijazah menandakan bahwa seseorang telah memiliki hak untuk mengajarkan ilmu yang telah diperolehnya sebagaimana yang diajarkan oleh gurunya. Ini juga menunjukkan bahwa orang tersebut memiliki kewenangan untuk melakukan ijtihad dalam ilmu tersebut secara independen dari gurunya. Sebagai hasilnya, dia dianggap memiliki otoritas yang setara dengan gurunya, dan posisinya berubah dari murid menjadi rekan dalam pembahasan ilmu tersebut. Namun, walaupun telah memiliki ijazah dan otoritas, murid tetap menghormati gurunya dengan menjaga adab dan etika yang

kemampuannya dalam berbicara serta kedalaman pengalaman keagamaan, Syekh al-Jilani memulai karir publiknya dengan berkhotbah, menyampaikan ajaran-ajaran serta memberikan fatwa dalam madzhab tersebut kepada masyarakat. Ia mulai melakukan ini pada usia 51 tahun, sekitar tahun 1127 H (521 M) hingga wafat.<sup>96</sup> Salah satu faktor utama yang mendorongnya untuk melakukan ini adalah bimbingan dan dorongan dari gurunya, Yusuf al-Hamadani, yang juga seorang ulama yang memiliki otoritas dalam fiqh dan kesufian. Meskipun dugaan bahwa al-Hamadani memiliki madzhab Syafi'iyah,<sup>97</sup> ia memberikan panduan yang sangat berharga kepada al-Jilani.<sup>98</sup>

Setelah mendapatkan restu dari sufi besar bernama Abu Yusuf al-Hamadani, yang melakukan kunjungan spiritual di Baghdad pada tahun 506 H,<sup>99</sup> al-Jilani mendapatkan ijazah pengajaran sufi dari ulama tersebut. Setelah itu, dia mulai menjadi tujuan banyak orang yang ingin menuntut ilmu, terutama setelah membuka pengajaran umum di pintu gerbang Halba Baghdad. Pada tahun yang sama, dia dipercayakan untuk memimpin sebuah madrasah yang didirikan oleh masyarakat setempat. Madrasah ini awalnya cukup mampu menampung peminat ilmu, tetapi seiring berjalannya waktu, jumlah murid yang ingin belajar di sana semakin bertambah banyak. Meskipun pada awalnya lebih dikenal sebagai seorang ahli dalam madzhab Hanbali daripada seorang sufi,<sup>100</sup> teman-teman dekatnya

---

baik dalam interaksi mereka. Lihat Muhammad Sholikhin, *Menyatu Diri dengan Ilahi; Makrifat Ruhani Syekh 'Abd Al-Qadir al-Jilani*. Yogyakarta: NARASI, 2010. hal. 155.

<sup>96</sup> 'Amir al-Najjar, *al-Thuruq al-Shuffiyât fi Mishr*. Kairo: Maktabah al-Anjlu al-Mishriyyah, t.t. hal. X.

<sup>97</sup> H.A.R. Gibb and J.H. Kramers, *Shorter Encyclopaedia of Islam* (SEI), E.J. Leiden: Brill, 1953/1961, Vol. 1, hal. 6.

<sup>98</sup> Abu Yusuf al-Hamadani, menurut Trimingham, adalah salah satu sufi terbesar dari era al-Jilani, bersama-sama dengan tokoh lain seperti Ahmad al-Ghazali dan Abu Najib al-Syuhrawardi. Mereka semua adalah tokoh-tokoh penting dalam dunia tasawuf pada masa itu dan memiliki pengaruh besar dalam mengembangkan ajaran-ajaran sufisme. J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*. London: Oxford University Press, 1971. hal. 42.

<sup>99</sup> Memang benar bahwa dalam kajian-kajiannya tentang sejarah tarekat, Trimingham terkenal sangat otoritatif. Namun, dalam hal pribadi al-Jilani, dia tampaknya bersikap skeptis dan pesimis karena sulitnya menemukan sumber-sumber kepustakaan yang cukup mendukung. Meskipun demikian, penting untuk mencatat bahwa penelitian tentang tokoh-tokoh sejarah sering kali melibatkan berbagai kompleksitas dan tantangan dalam menilai kebenaran historis. Sehingga, sumber-sumber yang tersedia mungkin memiliki keterbatasan dan perlu diinterpretasikan dengan hati-hati. *The Sufi Orders in Islam*. London: Oxford University Press, 1971. hal. 42. Catatan no. 2.

<sup>100</sup> H.A.R. Gibb and J.H. Kramers, *Shorter Encyclopaedia of Islam* (SEI), E.J. Leiden: Brill, 1953/1961, Vol. 1, hal. 6.

mengakui bahwa suasana mistik dalam pengajaran al-Jilâni saat itu masih sangat minim, meskipun dia telah dikenal sebagai seorang "pengkhutbah tapabrata (asketik)."<sup>101</sup>

Pada tahun-tahun awal karirnya sebagai pengkhotbah, sekitar tahun 521 H hingga 540 H, memang terlihat bahwa ajaran dan suasana mistik dalam ajarannya mungkin tidak terlalu mencolok. Ajaran-ajaran ini sebagian dimuat dalam kitabnya yang terkenal, *al-Ghunya*, yang sering dianggap sebagai karya yang mencerminkan pandangan fiqh dan tasawuf al-Jilâni.<sup>102</sup> Kitab ini memberikan gambaran tentang kedalaman pemahaman al-Jilâni dalam berbagai bidang seperti teologi, fiqh, ushul fiqh, dan tasawuf. Ia mampu mencapai keseimbangan antara aspek pribadi, intelektualitas, dan pola akademisnya dalam karyanya.

Namun pada tahun 541 H, al-Jilâni menghadapi kondisi masyarakat Baghdad yang cenderung memahami agama hanya dari sudut keilmuan. Keprihatinan al-Jilâni terhadap penurunan aplikasi ajaran tasawuf dan kondisi masyarakat ini mendorongnya untuk mengajar perilaku sufistik yang benar di kalangan masyarakat. Pada periode ini, terutama dalam dua tahun terakhir hidupnya, masyarakat muslim di Baghdad mengalami kemajuan yang signifikan. Trimmingham mencatat bahwa salah satu kesuksesan besar al-Jilâni adalah memotivasi masyarakat awam untuk berpartisipasi dalam pemahaman, pengetahuan, dan pengalaman kesufian.<sup>103</sup> Sebagai respons, salah satu putranya, 'Abd al-Aziz, membukukan khutbah-khutbah al-Jilâni selama dua tahun terakhir hidupnya dalam kitab *al-Fath al-Rabbâni wa al-Faidh al-Rahmânî*. Ini menjadi momen penting di mana al-Jilâni menyampaikan ajaran-ajarannya secara lengkap. Sejak periode ini, orientasi pengajaran al-Jilâni lebih fokus pada aspek ruhaniah, dan karya-karya seperti *al-Fath al-Rabbâni*, *Futuh al-Ghaib*, dan *Sirr al-Asrâr* lahir.

Al-Jilâni secara konsisten menggambarkan kondisi rusak masyarakat Baghdad dalam banyak khutbahnya pada masa itu. Ia merujuk pada zamannya sebagai zaman akhir yang telah dipenuhi oleh

---

<sup>101</sup> Schimmel Annemarie, *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: The University of North Caroline Press, 1981. hal. 457.

<sup>102</sup> Salah satu terbitan kitab *al-Ghunya* ini berjudul "*Al-Ghunyah li Thâlibi Thariq al-Haqq fi al-Akhlaq wa al-Tashawwuf wa al-Adab al-Islamiyyah*" di Beirut: Dâr al-Fikr. t.t. t.p.

<sup>103</sup> J. Spencer Trimmingham, *The Sufi Orders in Islam*. London: Oxford University Press, 1971. hal. 42.

perilaku munafik, kesombongan, ulama-ulama palsu, penguasa yang zalim, serta maraknya korupsi dan nepotisme di kalangan pejabat dan penguasa. Dalam pandangannya, situasi sosial dan moral telah terjerumus ke dalam kemunduran yang mendalam, dan al-Jilâni mencoba memotivasi masyarakat untuk meningkatkan kualitas kehidupan spiritual dan moral mereka.<sup>104</sup>

Tindakan tegas dan konsisten al-Jilâni dalam menyampaikan ajarannya, bahkan kepada Khalifah, tercermin dalam salah satu insiden yang melibatkan Khalifah al-Muqtafi li Amr Allah saat menunjuk Ibn al-Mazahim (Yahya bin Sa'id al-Mazahim, w. 1169) sebagai hakim seorang yang dikenal sebagai orang yang zalim. Dalam khutbahnya, al-Jilâni dengan berani mengkritik tindakan tersebut, menyebutkan kezhaliman yang terkait, dan menanyakan pertanggungjawaban yang akan dihadapi di akhirat. Respons Khalifah yang gemetar dan menangis menunjukkan dampak kuat dari khutbah tersebut, dan penunjukan hakim tersebut akhirnya dicabut.<sup>105</sup> Hal ini menggambarkan bahwa al-Jilâni adalah seorang ulama yang tidak hanya berbicara tentang masalah rohani, tetapi juga berani berbicara melawan ketidakadilan dan ketidakpatuhan kepada prinsip-prinsip agama, bahkan di tingkat pemerintahan (kekhilafahan).

Selama masa hidup al-Jilâni, Baghdad berada di bawah kepemimpinan Dinasti Abbasiyah pada periode akhir, dengan kekuasaan yang dipengaruhi oleh dinasti Saljuk. Dinasti Saljuk menguasai Baghdad dari tahun 1055 hingga 1157, ketika Saljuk Raya berkuasa, dan kemudian berlanjut di bawah Saljuk Kirman hingga tahun 1188, serta Saljuk Rum/Asia Kecil hingga tahun 1300. Selama periode ini, al-Jilâni menyaksikan puncak kejayaan dan awal keruntuhan dinasti Saljuk ini, yang memiliki dampak besar pada kondisi sosial dan politik di Baghdad dan sekitarnya.

Al-Jilâni menjalani hidupnya di tengah-tengah Kekhilafahan Abbasiyyah yang berada dalam situasi yang sangat lemah karena kendali Dinasti Saljuk. Selama masa hidup al-Jilâni, terjadi beberapa pergantian Khalifah Abbasiyyah, yaitu al-Qaim (1037-1075) yang menggantikan al-Qadir (991-1031), kemudian al-Muqtadi (1075-1094), al-Mustanzhir (1094-1118), al-Muqtafi I (1118-1136), al-

---

<sup>104</sup> Lihat misalnya dalam *al-Fath Rabbâni wa al-Faidh al-Rahmâni*. Singapura-Jeddah: al-Haramain, t.t., hal. 6 & 9.

<sup>105</sup> 'Amir al-Najjar, *al-Thuruq al-Shuffiyât fî Mishr*. Kairo: Maktabah al-Anjlu al-Mishriyyah, t.t. hal. 107.

Muqtafi II (1136-1160), dan terakhir al-Mustanjid (1160-1170). Pada akhirnya, Kekhilafahan Abbasiyah jatuh pada tahun 1258 akibat serangan dari Hulagu Khan, yang pada saat itu diperintah oleh Khalifah Ahmad al-Nashir (w. 659-1258).<sup>106</sup>

Selama masa Dinasti Saljuk, terjadi beberapa pergantian sultan yang memegang kekuasaan. Mereka adalah Tughril Beg (1055-1063), Alp Arslan (1063-1072), Malik Syah I (1072-1094), Mahmud (1092-1094), Barkiyaruq (1094-1105), Muhammad (1105-1118), kemudian Sanjar (1118-1157).

Masa kehidupan al-Jilâni juga mencakup periode pemerintahan dua Khalifah terakhir dalam sejarah Khilafah Abbasiyyah, yaitu Khalifah al-Muqtafi II (1136-1160) dan Khalifah al-Mustanjid (1160-1170). Pada masa ini, Baghdad dan masyarakat di bawah pemerintahan Dinasti Saljuk menghadapi kondisi yang sulit dan kemunduran. Perang Salib diambang pintu, menguras tenaga umat Muslim, dan masyarakat Baghdad merasakan penderitaan yang dalam. Di sisi lain, kekhalifahan Bani Abbas tetap berusaha mempertahankan kekuasaan mereka, meskipun ada upaya pemberontakan yang meluas. Sementara itu, penyerbu asing mulai melintasi Asia Tengah menuju Iran Timur,<sup>107</sup> dan akhirnya mengakhiri kekuasaan Dinasti Saljuk. Kondisi yang kacau ini, ditambah dengan penderitaan masyarakat dan pemerintah yang korup, menyebabkan kehampaan spiritual dan ketidakbahagiaan di kalangan masyarakat umum.

Dalam situasi kehampaan rohani yang dialami masyarakatnya, al-Jilâni tampil sebagai seorang penyeru agama yang menekankan pentingnya akhlak, moral, dan spiritualitas. Ia dikenal sebagai sosok yang membawa pesan kedamaian, kesejukan, dan kesantunan dalam ajarannya.

---

<sup>106</sup> Kekhilafahan Abbasiyah bisa dibagi menjadi empat periode utama dalam sejarahnya. Pertama, periode keemasan yang dimulai sejak berdirinya kekhalifahan hingga akhir pemerintahan Khalifah Harun al-Watsiq Billah pada tahun 232 H (847 M), dengan masa puncak terutama pada pemerintahan Harun al-Rasyid. Kedua, periode dari pemerintahan al-Mutawakkil pada tahun 232 H (847 M) hingga berdirinya Dinasti Bani Buwaihi pada tahun 334 H (945 M). Ketiga, periode dari berdirinya Dinasti Bani Buwaihi pada tahun 334 H (945 M) hingga berdirinya Kekuasaan Dinasti Saljuk pada tahun 447 H (1055 M). Keempat, periode dari berdirinya Dinasti Saljuk hingga kejatuhan Kekhilafahan Bani Abbas akibat serbuan Hulagu Khan pada tahun 656 H (1258 M).

<sup>107</sup> Julian Baldick, *Mystical Islam: an Introduction to Sufism*. (Islam Mistik) terj. Satrio Wahono. Jakarta: PT. Serambi, 2002. hal. 99.

Situasi kemunduran dan ketidakpastian ekonomi yang dihadapi masyarakat Baghdad saat itu memberikan dampak negatif pada etos kerja mereka. Oleh karena itu, ‘Abd al-Qadir al-Jilani secara konsisten mendesak murid-muridnya untuk bekerja keras demi memastikan kehidupan mereka. Ia menekankan bahwa tarekat tidak boleh diartikan sebagai alasan untuk menghindari kehidupan dunia. Baginya, beribadah kepada Allah harus dipadukan dengan usaha keras dalam mencari nafkah halal. Al-Jilâni mengajarkan bahwa Allah menyukai hamba yang beriman, taat, dan mencari nafkah halal melalui kerja keras. Dia (Allah) mencintai orang yang bekerja dan memakan hasil jerih payahnya, sementara membenci mereka yang hanya mengandalkan orang lain untuk nafkah hidup mereka.<sup>108</sup>

Pada masa al-Jilâni, kondisi sosial dan politik banyak dipenuhi oleh tindakan yang tidak adil, nepotisme, dan korupsi, terutama di kalangan penguasa. Selama periode ini, banyak muncul ulama palsu yang mengaku sebagai pengajar agama, tetapi sebenarnya mereka tidak mengajarkan ajaran yang benar (mengamalkan).<sup>109</sup> Hal ini menciptakan atmosfer di mana banyak kebohongan beredar di masyarakat.<sup>110</sup> Al-Jilâni menggambarkan masa ini sebagai "*fatrah*" yaitu periode di mana kemunafikan merajalela. Pada saat yang sama, masyarakat sangat bergantung pada ulama untuk panduan agama mereka. Dalam konteks ini, al-Jilâni menekankan agar umat tidak hanya bergantung pada manusia sebagai sumber ilmu agama.<sup>111</sup>

Perlu digaris bawahi juga bahwa pada masa al-Jilâni, tidak semua wilayah Islam mengalami kemunduran. Di Barat, kondisi umat Islam cukup stabil. Peradaban dan kebudayaan berada di puncaknya. Sebagai contoh, di Spanyol, ilmuwan dan filosof terkemuka seperti Ibn Tufail atau Abubacer (w. 1185).<sup>112</sup> Ibn Tufail berhasil

---

<sup>108</sup> Nasihat ini terdapat pada majelis ke-46 dan 51 oleh Syekh Abd Qadir al-Jilani, *al-Fath Rabbani wa al-Faidh al-Rahmâni*. Beirut: al-Maktabah al-Sya’biyyah, 1988. hal. 148-149 dan 167-174.

<sup>109</sup> Abd. Qadir al-Jilani, *al-Fath Rabbani wa al-Faidh al-Rahmâni*...., hal. 49. Adapun kritik paling keras terhadap ulama-ulama tersebut pada hal. 34.

<sup>110</sup> Abd. Qadir al-Jilani, *al-Fath Rabbani wa al-Faidh al-Rahmâni*...., hal. 168.

<sup>111</sup> Abd. Qadir al-Jilani, *al-Fath Rabbani wa al-Faidh al-Rahmâni*...., hal. 58.

<sup>112</sup> Ibnu Tufail, atau lebih lengkapnya Abu Bakr Muhammad ibnu 'Abd al-Malik Ibnu Tufail, adalah seorang filsuf Muslim yang lahir di Andalusia (Spanyol). Ia lahir di Wadi Asy (Guadix) dekat Granada sekitar tahun 500 H (1106 M). Ibnu Tufail memiliki pengetahuan dalam bidang kedokteran, astronomi, dan filsafat. Ia menjadi dokter istana dan sekretaris bagi penguasa Muwahhidin di Maroko. Ibnu Tufail juga terkenal karena mengulas karya-karya Aristoteles dan menjabat sebagai dokter istana. Ia wafat pada tahun 581 Hijriyah (1185 M) di Marakesy. Salah satu pemikirannya yang terkenal adalah keyakinannya bahwa akal

menggabungkan logika dengan wahyu dalam novelnya yang terkenal,<sup>113</sup> yang dikenal dengan sebutan "*Philosophus autodidactus*." Dia muncul setelah filosof Ibn Bajja atau Avempace (w. 1138) dan sebelum Ibn Rusyd (w. 1198).<sup>114</sup> Namun, tidak ada indikasi hubungan antara al-Jilâni dan ilmuwan Islam di Spanyol pada waktu itu. Selain itu, Spanyol saat itu memiliki otonomi politik yang independen dari kekhalifahan Abbasiyyah di Baghdad.

## B. Sketsa tentang Kitab *Tafsîr al-Jilâni*

### 1. Mukadimah Penerbitan *Tafsîr al-Jilâni*

Pada tahun 2009, terbit pertama kali sebuah karya tafsir yang diberi nama "*Tafsîr al-Jilâni*." Karya ini diterbitkan oleh Markaz Jilâniy li al-Buhuth al-'Ilmiyyah, sebuah lembaga riset ilmiah yang berbasis di Istanbul, Turki, yang berkomitmen untuk mengumpulkan dan mengkaji karya-karya dari al-Jilani. Fadil al-Jilani, salah satu penyunting dan pemimpin di lembaga ini, adalah keturunan langsung dari Sang Sultan al-Awliya'. Proses penerbitan karya ini melibatkan penelusuran yang luas oleh Fadil al-Jilani dan timnya, yang mencakup lebih dari 50 perpustakaan resmi di berbagai negara di seluruh dunia, termasuk di Vatikan, Italia. Hasil dari penelusuran ini adalah penemuan 17 karya tulis al-Jilâni dan enam *risalah* (artikel), yang memiliki panjang lebih pendek daripada kitab.<sup>115</sup>

*Tafsîr al-Jilâni* versi Turki yang pertama kali diterbitkan dan diedit oleh Fadil terdiri dari enam volume. Karya ini memiliki huruf yang cukup besar dan spasi yang lebar antara kalimat atas dan bawah, sehingga tiap volume rata-rata berisikan sekitar 500 halaman.

Penyuntingan yang dilakukan oleh Fadil dalam terbitan Tafsir ini bersifat sederhana dan lebih berfokus pada koreksi dan perbaikan potensi kesalahan penulisan atau typo yang mungkin ada dalam manuskrip asli *Tafsîr al-Jilâni* yang dijadikan rujukan. Sebagai contoh, dalam mukadimah, ia mensunting bahwa kata "*subhâna*" pada manuskrip asli seharusnya ditulis sebagai "*subhânaka*".<sup>116</sup> Begitu

manusia, melalui proses induksi dan deduksi, dapat mencapai pemahaman tentang keindahan Tuhan dan realitas metafisik yang melampaui pengalaman empiris. M. Houtsma, *The Encyclopaedia of Islam*. Leiden, 1927. hal. 385-386.

<sup>113</sup> G.E. Von. Grunebaum, *Das Sendschreiben al-Qusayris uber das Sufitum*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag. 198. hal. 209.

<sup>114</sup> Montgomery W. Watt, *Islam dan Peradaban Dunia Pengaruh Islam atas Eropa abad Pertengahan*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama. 1995. hal. 61.

<sup>115</sup> Abd al-Qadir al-Jilâni, *Tafsîr al-Jilâni*, Jil 1. ed. Muhammad Fadhil al-Jilani, Istanbul: Markaz al-Jilâni li al-Buhuth al-'Ilmiyyah, 2009, hal. 24.

<sup>116</sup> Abd al-Qadir al-Jilâni, *Tafsîr al-Jilâni*...., hal. 23.

pula, ia mengoreksi kata "*shudûranâ*" menjadi "*wasudûranâ*" dengan menambahkan huruf *wawu ataf*.<sup>117</sup> Terbitan versi Turki ini banyak mengandung koreksi-koreksi semacam itu yang dilakukan oleh Fadil terhadap potensi kesalahan penulisan atau ketik dalam manuskrip asli Tafsîr al-Jilâni.

Di tahun 2010, penerbit Al-Maktabah al-Ma'rufiyyah Pakistan, menerbitkan ulang *Tafsîr al-Jilâni*. Edisi ini disunting oleh Farid al-Mazidi dan terdiri dari lima volume dengan font ukuran normal. Setiap volume memiliki sekitar 500 halaman lebih. Dalam penyuntingannya, Farid memberikan banyak penjelasan (*sharh*) terhadap teks *Tafsîr al-Jilâni*, seringkali mengutip pendapat para ulama yang relevan dengan kalimat yang sedang dijelaskan sebagai pembandingan dalam penafsiran. Bahkan, misalnya, ketika memberikan komentar mengenai kalimat "*Bismi Allah*" di awal kitab, ia meluangkan 7-8 halaman untuk menjelaskan makna basmalah dengan mengutip pandangan Najm al-Dîn Kubra yang panjang lebar.<sup>118</sup>

Farid juga mengaitkan beberapa ungkapan yang ada dalam *Tafsîr al-Jilâni* kepada pemiliknya atau, setidaknya, kepada ulama yang pernah mengemukakan ungkapan serupa yang terdapat dalam kitab Tafsîr al-Jilâni tersebut. Selain itu, ia juga memberikan penilaian terhadap kualitas hadis-hadis yang dikutip tanpa sanad dan rawi dalam tafsir ini, setelah sebelumnya menyebutkan perawinya.

Pada tahun 2014, penerbit Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah yang berpusat di kota Beirut, Lebanon, menerbitkan ulang Tafsîr al-Jilâni dengan suntingan dari Farid al-Mazidi tersebut. Dari segi konten, tidak ada tambahan atau perubahan yang signifikan dalam terbitan versi Lebanon ini dibandingkan dengan versi Pakistan. Keduanya sama-sama terdiri dari lima volume dengan penyunting yang sama. Perbedaan yang mencolok adalah penggunaan font warna merah untuk ayat Al-Qur'an yang ditafsirkan.

Seperti yang telah dicatat dalam bab pertama, peneliti juga menemukan sebuah versi dari tafsir yang berjudul asli "*Al-Fawâtiḥ al-Ilahiyyah wa al-Mafâtiḥ al-Ghaybiyyah al-Muwadhdhiḥ li al-Kalim Al-Qur'aniyyah wa al-Hikam al-Furqâniyyah*" dalam perangkat lunak (*software*) Maktabah Syamilah. Dalam sumber tersebut, tafsir ini terbagi menjadi dua volume dan dinisbahkan dengan Ni'mat Allah bin Mahmud al-Nakhjuwani (w. 920 H). Volume pertama mencakup 579 halaman, dimulai dari surat Al-Fatihah hingga surat Al-Mu'minûn, sedangkan volume kedua mencakup 543 halaman, dimulai dari surat

<sup>117</sup> Abd al-Qadir al-Jilâni, *Tafsîr al-Jilâni*....., hal. 24.

<sup>118</sup> Abd al-Qadir al-Jilâni, *Tafsîr al-Jilâni*, Jilid 1. ed. Ahmad Farid al-Mazidir, Quetta: Maktabah al-Ma'rufiyyah, 2010, hal. 53-61.

Al-Nûr hingga surat Al-Nâs.

Meskipun dalam bentuk digital, terdapat informasi yang menyatakan bahwa versi digital ini sesuai dengan versi cetaknya (*muwâfiq li al-Matbu'*) yang diterbitkan oleh penerbit Dâr Rikabi di Kairo pada tahun 1999. Hal ini mengindikasikan bahwa versi digital ini memiliki kesesuaian dengan versi cetak yang diterbitkan sebelumnya, dan versi cetak tersebut awalnya tidak dikaitkan dengan 'Abd al-Qadir al-Jilani, melainkan mungkin dengan penulis atau individu lain.

Menariknya, peneliti juga menemukan kitab tafsir yang dinisbatkan kepada al-Nakhjuwani dalam format PDF (hasil pemindaian dari versi cetaknya) dengan catatan tahun terbit yang lebih awal lagi, yaitu pada tanggal 18 *Rabiulawal* 1325 Hijriah. Setelah peneliti mengonversi tanggal ini ke dalam kalender Masehi, ternyata kitab tersebut diterbitkan pada hari Jumat, tanggal 26 April 1907. Ini mengindikasikan bahwa kitab tafsir ini telah beredar cukup lama, bahkan sekitar dua tahun sebelum runtuhnya Kekaisaran Ottoman di Turki.<sup>119</sup>

Temuan yang peneliti temukan juga sudah dikonfirmasi oleh Muhammad Ali Ayazi dalam karyanya, "*Al-Mufasssîrûn Hayatuhum wa Manhajuhum*". Ayazi menyebutkan bahwa tafsir ini pernah dicetak di Istanbul pada tahun 1325 H oleh penerbit Al-'Usmaniyyah, dan terdiri dari dua jilid. Menurutnya, kitab ini dikarang oleh al-Nakhjuwani pada tahun 902 H/1496 M.<sup>120</sup>

Secara umum, konten dari tafsir yang dinisbatkan kepada al-Nakhjuwani ini sama persis dengan versi yang dinisbatkan kepada al-Jilani. Perbedaan utamanya adalah jumlah juz atau volume yang berbeda, serta perbedaan pada bagian mukadimah yang ditulis oleh pengarangnya. Pada versi yang dinisbatkan kepada al-Jilani, mukadimah hanya terdiri dari dua halaman, sedangkan pada versi yang dinisbatkan kepada al-Nakhjuwani, mukadimahnya terdiri dari 17 halaman.

---

<sup>119</sup> Dalam kitab tersebut, tertera informasi bahwa cetakan ini berasal dari percetakan Uthmaniyyah di negeri Khilafah al-'Aliyyah al-Islamiyyah yang saat itu dipimpin oleh *amirulmukminin* dan khalifah dari Sang Rasul Rabbil 'Alamîn, yaitu Abd al-Hamid Khan II. Sampul depan kitab ini juga mencantumkan doa agar Allah melanggengkan keagungan dan kekhalifahan Abd al-Hamid Khan II, sambil memohon pertolongan dan taufik-Nya hingga hari kiamat tiba. Jumlah halaman dan tata letak halaman dalam versi cetak ini identik dengan versi digital yang ada dalam software Maktabah Shamilah. Ni'mat Allah bin Mahmûd al-Nakhjuwani, *Al-Fawâtih al-Ilahiyyah wa al-Mafatih al-Ghaybiyyah* Vol: 2 .tk. Matba'ah al-'Usmaniyyah, 1325 H, hal. 1.

<sup>120</sup> Muhammad Ali Ayaziy, *Al-Mufasssîrûn: al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Teheran: Wuzarat al-Thaqafah wa al-Irshad al-'Islamiy, t.th., hal. 560.

Sejak kalimat pertama mukadimah, kedua versi kitab ini-baik yang dinisbatkan kepada al-Jilani maupun al-Nakhjuwani-mempunyai persamaan yang mencapai sekitar 95%. Namun, perbedaan signifikan muncul setelah penyebutan atau penamaan resmi dan panjang kitab ini<sup>121</sup> dalam mukadimah. Mukadimah dari versi yang dinisbatkan kepada al-Jilani berakhir setelah itu, sedangkan mukadimah versi yang dinisbatkan kepada al-Nakhjuwani masih berlanjut hingga 15 halaman lagi.<sup>122</sup>

## 2. Karakteristik *Tafsîr al-Jilâni*

Sistematika penulisan dari tafsir ini adalah dengan menyajikan beberapa kelompok ayat Al-Qur'an yang akan ditafsirkan secara lengkap di bagian paling atas. Setelah itu, kelompok ayat tersebut diuraikan per kata atau beberapa kata, sehingga antara ayat yang sedang ditafsirkan dan penafsirannya membentuk satu rangkaian kalimat secara menyeluruh.<sup>123</sup>

Di awal setiap surah, mufasir memberikan sebuah prolog sebagai pengantar sebelum memasuki penafsiran surat tersebut. Dalam prolog ini, dengan bahasa simbolik yang khas, mufasir memberikan gambaran umum atau setidaknya beberapa hal penting yang akan dibahas dalam surat tersebut. Selain itu, mufasir juga "menafsirkan" lafaz basmalah (kecuali pada surah al-Taubah) dengan penafsiran yang berbeda-beda untuk setiap suratnya.

*Tafsîr al-Jilâni* memiliki sebuah pembukaan yang disebut sebagai "*fâtihah*" di awal setiap surat yang menjadi pembuka tafsir yang akan ditafsirkan, dan di akhir setiap surat yang telah selesai ditafsirkan, terdapat sebuah penutup yang disebut "*khatimah*". Dalam bagian *khatimah* ini, sang mufasir memberikan nasehat kepada para pembaca kitabnya yang berkaitan dan relevan dengan surat yang telah selesai ditafsirkan. Biasanya, bagian ini ditutup dengan kalimat doa.

---

<sup>121</sup> Yaitu "*Al-Fawâtiḥ al-Ilâhiyyah wa al-Mafâtiḥ al-Ghaybiyyah al-Muwadhdhiḥah li al-Kalim Al-Qur'aniyyah wa al-Hikam al-Furqâniyyah*"

<sup>122</sup> Lihat Ni'mat Allah bin Mahmud al-Nakhjuwani, *Al-Fawâtiḥ al-Ilâhiyyah wa al-Mafâtiḥ al-Ghaybiyyah al-Muwadhdhiḥah li al-Kalim Al-Qur'aniyyah wa al-Hikam al-Furqâniyyah*. Al-Gharbiyyah: Dar Rikabiy, 1999. hal. 17. Abd al-Qadir al-Jilâni, *Tafsîr al-Jilani*, Vol. 1, ed. Muhammad Fadil al-Jilani. Istanbul: Markaz al-Jilani li al-Buhus al-'Ilmiyyah, 2009. hal. 2-23.

<sup>123</sup> Cara penulisan seperti ini memiliki sedikit perbedaan dengan versi kitab yang dinisbatkan kepada al-Nakhjuwani. Pada versi al-Nakhjuwani, tidak ada penulisan terlebih dahulu ayat yang hendak ditafsirkan secara utuh di bagian atas kitab. Perbedaan lainnya adalah pada ukuran font yang lebih besar, jarak antar baris yang lebih renggang, serta ukuran keseluruhan kitab *Tafsîr al-Jilani* yang lebih kecil dibandingkan dengan versi al-Nakhjuwani. Hal ini membuat jumlah volume dalam *Tafsîr al-Jilani* lebih banyak dibandingkan dengan Tafsir al-Nakhjuwani, dengan perbandingan 5:2 untuk terbitan Turki atau 6:2 untuk terbitan Beirut.

Contohnya, dalam pembukaan surah al-Nashr, yang menginformasikan tentang pertolongan Allah SWT terhadap Nabi Muhammad SAW. Sang mufasir menyatakan bahwa jika seseorang telah diberikan anugerah (*'inayah*) oleh Allah SWT dan dia bersedia untuk *tawakal* (bertindak dengan penuh kepercayaan) kepada-Nya, maka Allah akan memberikan pertolongan kepada individu tersebut dari musuh-musuhnya.<sup>124</sup>

Dalam penutup (*khatimah*) surah ini, mufasir memberi nasihat kepada pembacanya untuk selalu ber-*istighfar* (memohon ampunan) dan bertaubat kepada Allah SWT dalam setiap kesempatan. Nasihat ini merujuk pada ayat terakhir dari surat al-Nashr yang menyatakan bahwa Allah sungguh Maha Penerima taubat (*innahu kâna tawwâban*).<sup>125</sup>

### 3. Metodologi Penafsiran *Tafsîr al-Jilâni*

Dalam pandangan M. Ridlwan Nasir, dapat diidentifikasi beragam faktor serta perspektif yang (sebaiknya) digunakan untuk memahami pendekatan dalam menafsirkan suatu kitab tafsir. Faktor-faktor tersebut meliputi asal sumber penafsiran, metode penafsiran yang diterapkan, cakupan penafsiran yang disediakan, serta urutan atau fokus dalam menafsirkan ayat-ayat yang ada.<sup>126</sup> Berikut tinjauan metodologi penafsiran al-Jilâni.

#### a. Tinjauan dalam Aspek Sumber Penafsiran

Peneliti menyimpulkan bahwa *Tafsîr al-Jilâni* termasuk dalam kategori *tafsir bi al-ra'yi*. Hal ini disebabkan oleh dominasi unsur-unsur hasil ijtihad dan pemikiran pribadi sang mufasir yang mendominasi mayoritas penafsiran dalam kitab tersebut. Kesimpulan ini juga diperkuat oleh pernyataan Ali Ayazi yang juga dikonfirmasi komentar al-Zirkili, yang menyatakan bahwa kitab tafsir ini disusun oleh sang penulis tanpa merujuk pada kitab-kitab tafsir yang sudah ada. Di dalamnya, sang penulis memasukkan konsep-konsep yang bersifat hakikat dan informasi yang lebih abstrak yang mungkin sulit dipahami oleh mayoritas awam.<sup>127</sup>

Misalnya dalam menafsirkan kalimat الضالين والمغضوب dalam surah al-Fatihah. Beberapa tafsir seperti *Tafsîr al-Jalalain* dan *Tafsîr Baydawi* mengikuti pandangan tradisional yang

<sup>124</sup> Abd al-Qadir al-Jilâni, *Tafsîr al-Jilâni*, Jil 5. ed. Ahmad Farid al-Mazidi, Quita: Al-Ma'rufiyah, 2010. hal. 489.

<sup>125</sup> Abd al-Qadir al-Jilâni, *Tafsîr al-Jilâni*....., hal. 490.

<sup>126</sup> M. Ridlwan Nasir, *Perspektif Baru Metode Tafsir Muqarin dalam Memahami Alquran*. Surabaya: Intiyaz, 2011, hal. 14-17.

<sup>127</sup> Muhammad Ali Ayaziy, *Al-Mufasssîrûn: al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Teheran: Wuzarat al-Thaqafah wa al-Irshad al-'Islâmiy, t.th., hal. 564.

mengidentifikasi المغضوب sebagai orang-orang Yahudi dan الضالين sebagai orang-orang Nasrani, didasarkan pada sejarah hubungan antara umat Islam, Yahudi, dan Nasrani serta pandangan sebagian mufassirin klasik. Sebaliknya, Tafsîr al-Jilâni mengusulkan pandangan yang lebih abstrak dan universal, dengan المغضوب mengacu pada golongan yang dimurkai yang bingung dan ragu, melenceng dari jalan kebenaran karena mengikuti akal yang dipenuhi waham, sedangkan الضالين merujuk kepada orang-orang yang tersesat akibat tipuan dunia yang hina, menekankan aspek psikologis dan spiritual dalam pemahaman ayat tersebut.<sup>128</sup>

#### **b. Tinjauan dalam Aspek Metode Penafsiran**

Dalam perspektif ini, metode yang digunakan oleh mufasir *Tafsîr al-Jilâni* adalah metode *bayani* atau deskriptif. Hal ini terlihat dari pendekatannya yang memberikan penafsiran secara deskriptif dan eksploratif terhadap ayat-ayat al-Quran tanpa melibatkan perbandingan riwayat atau pendapat ulama lain, serta tanpa memberikan preferensi atau penilaian antara berbagai sumber tafsir. Sebagai contoh, ketika menafsirkan ayat اقموا الصلاة, mufasir memberikan penjelasan yang bersifat deskriptif, menekankan pentingnya menjalin hubungan yang kokoh dengan Allah SWT melalui perasaan hina, rendah diri, tercabik-cabik, dan khusyuk.<sup>129</sup> Pendekatan ini lebih fokus pada pemahaman makna intrinsik ayat-ayat Al-Qur'an tanpa perlu merujuk atau membandingkannya dengan tafsir-tafsir lain atau pendapat ulama tertentu.

#### **c. Tinjauan dalam Aspek Cakupan Penafsiran**

Dalam poin ini, peneliti berkeyakinan bahwa metode yang digunakan dalam *Tafsîr al-Jilâni* adalah metode *ijmali* atau global. Ini dapat dilihat dari ciri-ciri tafsir yang mengindikasikan penekanan pada penafsiran yang bersifat umum atau global, di mana meskipun ada beberapa penafsiran yang cukup panjang, substansinya secara umum singkat dan ringkas. Sebagai contoh, ketika menafsirkan ayat واتوا الزكاة, mufasir *Tafsîr al-Jilâni* memberikan penjelasan yang bersifat global dengan pesan untuk membersihkan hati dari berpaling kepada selain Allah yang Maha Benar.<sup>130</sup> Pendekatan ini cenderung menyampaikan pesan yang lebih luas dan umum dalam penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an tanpa perlu terlalu mendetail atau panjang dalam menjelaskan setiap ayat secara terperinci.

---

<sup>128</sup> Abd al-Qadir al-Jilâni, *Tafsîr al-Jilâni*, Jil 5. ed. Ahmad Farid al-Mazidi, Quita: Al-Ma'rufiyah, 2010. hal. 63.

<sup>129</sup> Abd al-Qadir al-Jilâni, *Tafsîr al-Jilâni*, Jil 5. ed. Ahmad Farid al-Mazidi, Quita: Al-Ma'rufiyah, 2010. hal. 143.

<sup>130</sup> Abd al-Qadir al-Jilâni, *Tafsîr al-Jilâni*...., hal. 143.

#### d. Tinjauan dalam Sistematisasi Penafsiran

Pada poin ini, jelas bahwa metode yang digunakan dalam *Tafsîr al-Jilâni* adalah metode *tahlili*. Hal ini dapat dilihat dari sistematisasi penafsiran yang diaplikasikan di dalamnya, di mana penafsiran dilakukan secara berurutan dari surat Al-Fatihah sampai Al-Nas, menunjukkan pendekatan analisis yang mendalam terhadap setiap ayat. Selain itu, dari segi corak atau aliran tafsirnya, *Tafsîr al-Jilâni* secara jelas termasuk dalam kategori tafsir *isyâri* atau sufistik, karena penafsiran dalam tafsir ini cenderung menekankan aspek-aspek spiritual, psikologis, dan makna-makna mendalam dalam Al-Qur'an, sesuai dengan pendekatan tafsir *isyari/sufi* yang mencari pemahaman yang lebih dalam dan batiniah dari teks Al-Qur'an.

#### 4. Dimensi Kepengarangan Tafsîr al-Jilâni

Pengidentifikasi dimensi kepengarangan dalam sebuah karya tulis adalah langkah krusial dalam memahami karakteristik intrinsik karya tersebut. Dalam konteks penelitian ini, setelah dimensi-dimensi kepengarangan dari *Tafsîr al-Jilâni* telah teridentifikasi dan terpetakan, langkah selanjutnya adalah menggunakannya sebagai parameter atau acuan untuk memverifikasi autentisitas pengarangnya. Hal ini dapat dicapai dengan melakukan konfirmasi serta *cross check* terhadap dimensi serupa yang ditemukan dalam karya-karya lain yang dikaitkan dengan al-Jilani. Untuk setiap dimensi yang diidentifikasi, sebagai contoh, peneliti dapat memilih satu atau dua ayat yang telah ditafsirkan dalam *Tafsîr al-Jilâni* untuk lebih mendalam dalam melakukan analisis dan perbandingan terhadap tafsiran serupa dalam karya-karya al-Jilani lainnya. Dengan demikian, penelitian ini dapat membantu memvalidasi dan menguatkan kesimpulan mengenai keaslian pengarang dan gaya tafsir yang digunakan dalam *Tafsîr al-Jilâni* serta memberikan wawasan yang lebih dalam tentang karakteristik kepengarangannya.

##### a. Dimensi Teologi

Dalam persoalan akidah atau teologi, *Tafsîr al-Jilâni* cenderung menggunakan makna yang lebih mendalam atau "jauh", namun tidak sepenuhnya mengabaikan makna yang "dekat" atau literal dari ayat-ayat Al-Qur'an. Ini mencerminkan pendekatan tafsir *isyâri* atau sufistik yang umumnya dianut dalam *Tafsîr al-Jilâni*. Contohnya dapat ditemukan ketika menafsirkan surat al-Hadid/57: 4

هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ . . . .

*Dialah yang menciptakan langit dan bumi dalam enam masa. Kemudian, Dia bersemayam di atas 'Arasy..... (Al-Hadid/57: 4).*

Sang mufasir menginterpretasikan kata اسْتَوَىٰ sebagai تَمَكَّن yang

mengartikan "berkedudukan." Adapun kalimat "*penciptaan langit dan bumi selama enam hari*", mufasir menyatakan bahwa angka enam ini dapat dikaitkan dengan enam arah mata angin, yang dalam bahasa Arab dikenal sebagai *الجهة الستة*.<sup>131</sup>

Kemudian pada kalimat selanjutnya dalam ayat yang sama *وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ*, mufasir menjelaskan bahwa secara umum Zat Allah berada bersama segala fenomena dan manifestasi (*المظهر*) yang ada di alam ini, di mana pun mereka berada. Namun, hubungan ini tidak bersifat sebagai kesatuan hakiki atau terikat oleh waktu, juga tidak berarti bahwa Allah mencampurkan diri-Nya dengan ciptaan-Nya (*المخلطة*), menitis ke dalamnya (*الحلل*), atau bersatu dengan ciptaan tersebut (*الاتحاد*). Sebaliknya, hubungan ini adalah hubungan ketuhanan yang bersifat melindungi (*الظلية*), hadir (*الحضر*), dan dipancarkan oleh cahaya ilahi-Nya (*رش النور*).<sup>132</sup>

Dalam perspektif Ilmu Kalam, terlihat bahwa sang mufasir dalam tafsir tersebut menggunakan konsep takwil. Dia memaknai kata *استوى* dan *مع* dari makna aslinya atau makna pertama mereka ke dalam makna yang sesuai dengan keagungan dan sifat-sifat Allah SWT.<sup>133</sup>

#### **b. Dimensi Tasawuf**

Dalam kitab tafsir yang bergenre sufi, unsur-unsur tasawuf *Tafsîr al-Jilâni* seringkali terlihat dalam penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an. Hal ini mencerminkan pendekatan yang lebih dalam terhadap pemahaman agama dan spiritualitas dalam Islam. Sebagai contoh, ketika menafsirkan surah Al-Fatihah, yang merupakan salah satu komponen penting dalam salat dan dibaca berulang-ulang dalam Salat wajib, mufasir mungkin memberikan simulasi atau panduan agar seseorang bisa mencapai keadaan hati yang lebih mendalam dan khususyuk selama Salat.

Simulasi tersebut dapat diringkas sebagai berikut: Saat kamu mengucapkan *takbirat al-ihram* dengan kalimat *الله أكبر* ini menandakan kamu mengharamkan dirimu untuk melakukan hal-hal duniawi seperti makan, minum, bicara, dan tindakan lain yang dapat membatalkan Salatmu. Saat itu, perlu memperhatikan makna *الله أكبر* yaitu Allah Mahabesar dan Mahaagung karena Zat-Nya, bukan dibandingkan dengan yang lain karena tak ada wujud yang hakiki selain Dia. Ketika kamu mengucapkan *بِسْمِ اللهِ* bangkitkan keinginan

<sup>131</sup> Abd al-Qadir al-Jilâni, *Tafsîr al-Jilâni*...., hal. 137.

<sup>132</sup> Abd al-Qadir al-Jilâni, *Tafsîr al-Jilâni*...., hal. 143.

<sup>133</sup> Ini adalah contoh dari bagaimana ilmu kalam dapat digunakan untuk memberikan interpretasi yang lebih mendalam atau filosofis terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan sifat-sifat Allah, dengan tujuan untuk menghindari antropomorfisme atau pemahaman literal yang dapat menyebabkan kesalahpahaman tentang sifat-sifat Allah.

menuju kepada-Nya dan perasaan kasih sayang kepada-Nya. Saat الرَّحْمَنُ diucapkan, upayakan untuk menghirup napas kasih sayang-Nya yang akan membantumu berkonsentrasi. الرَّجِيمُ membawa embusan lembut semilir anugerah dan rahmat-Nya. Ketika kamu memuji dan bersyukur dengan الْحَمْدُ لِلَّهِ kamu menjadikan itu sebagai *tawasul* untuk bersyukur atas nikmat-Nikmat-Nya. رَبِّ الْعَالَمِينَ menunjukkan yakinmu akan kekuasaan-Nya yang mencakup seluruh alam semesta. الرَّحْمَنُ membawa harapan pada rahmat dan kasih sayang-Nya yang luas. الرَّجِيمُ menandakan keselamatan dari siksa yang pedih dan kembali kepada-Nya setelah sebelumnya berpisah, kini kamu terhubung dengan-Nya. مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ memutuskan mata rantai *asbâb* dan membuatmu tiba di makam *kasyf* (ketersingkapan hijab) dan *syuhûd* (penyaksian langsung). Saat itulah kamu akan melihat apa yang bisa terlihat. Di tingkat ini, ucapkan اِيَّاكَ نَعْبُدُ hanya kepada-Mu kami menyembah dengan pertolongan-Mu dan berkomunikasi kepada-Mu. وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ hanya kepada-Mu kami meminta tolong dengan pertolongan-Mu. Ketika kamu mengucapkan اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ kamu telah mantap berada di makam penghambaan (*al-'ubudiyah*). Saat انْعَمْتَ عَلَيْهِمْ kamu yakin kamu berada di makam *al-jam'u* (berkumpul bersama orang-orang saleh yang termasuk dalam "*al-ladzîna*"). Saat mengucapkan غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ kamu meninggalkan pengaruh sifat kekuasaan-Nya secara perlahan. Saat وَلَا الضَّالِّينَ kamu takut untuk kembali ke keadaan sebelumnya setelah sampai di keadaan sekarang. Saat mengucapkan "*amin*," kamu telah aman dari gangguan setan yang terkutuk.<sup>134</sup>

### c. Dimensi Fiqih

Dalam tafsir sufi *Tafsîr al-Jilâni*, terlihat bahwa ketika menafsirkan ayat-ayat yang berkaitan dengan syariat atau hukum fikih, pendekatan yang digunakan adalah cukup proporsional. Kitab ini menyajikan makna lahir ayat secara adil dengan menyebutkannya terlebih dahulu sebelum menjelaskan makna batin atau spiritual yang terkait. Pendekatan ini mencerminkan upaya untuk menjaga keseimbangan antara pemahaman makna lahir dan makna batin ayat-ayat Al-Qur'an.<sup>135</sup>

Contohnya ketika menafsirkan ayat Al-Qur'an seperti surah al-Baqarah/2: 183 yang membahas tentang kewajiban puasa, terlebih

<sup>134</sup> Abd al-Qadir al-Jilâni, *Tafsîr al-Jilâni*, Jil 5. ed. Ahmad Farid al-Mazidi, Quita: Al-Ma'rufiyah, 2010. hal. 143.

<sup>135</sup> Perbandingan dengan tafsir sufi lainnya seperti *Lathâif al-Isyârât* karya al-Qusyairi menunjukkan perbedaan dalam pendekatan. *Lathâif al-Isyârât* cenderung lebih fokus pada makna batin atau aspek-aspek spiritual dalam penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an. Dalam hal ini, pendekatan al-Qusyairi lebih menonjolkan aspek-aspek tasawuf dan makna batin daripada aspek hukum fikih.

dahulu memberikan definisi eksoteris atau makna lahir dari puasa. Definisi ini menjelaskan bahwa puasa adalah tindakan menahan diri secara khusus dengan syarat-syarat tertentu, dimulai dari terbitnya fajar yang kedua sampai terbenamnya matahari pada bulan Ramadan yang telah diatur sesuai dengan syariat.<sup>136</sup> Pendekatan ini mencerminkan pemahaman makna lahir atau eksoteris yang lazim digunakan oleh para *fuqaha* atau ahli fikih dalam menguraikan hukum-hukum Islam, termasuk hukum puasa dalam bulan Ramadan. Sebelum memasuki pemahaman makna batin atau dimensi spiritual, mufasir terlebih dahulu mengklarifikasi makna lahir puasa sesuai dengan pemahaman syariat Islam.

Namun, sang mufasir melanjutkan definisi tersebut dalam dimensi esoteris dengan mengatakan, "...dan puasa juga mencakup menahan diri secara mutlak dan berpaling sepenuhnya dari selain Allah, yang bagi orang-orang yang berakal dan memiliki keyakinan yang kuat, Mereka senantiasa berupaya untuk mengungkap rahasia kesejatian di balik segala hal, yang akan selalu mengarah kepada-Nya, dan mereka meyakini semampunya..."<sup>137</sup>

#### **d. Dimensi Filsafat**

Untuk melihat dimensi filsafat dalam tafsir ini, peneliti mengambil sampel penafsiran dalam surah al-Kahfi/18: 109.

قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مَدَادًا لَكَلِمَتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا

*Katakanlah (Nabi Muhammad), "Seandainya lautan menjadi tinta untuk (menulis) kalimat-kalimat Tuhanku, niscaya habislah lautan itu sebelum kalimat-kalimat Tuhanku selesai (ditulis) meskipun Kami datangkan tambahan sebanyak itu (pula)."* (al-Kahfi/18: 109).

Sebelum menafsirkan ayat ini, mufasir memberikan latar belakang turunnya ayat (*asbâb al-Nuzul*) terlebih dahulu. Menurutnya, ayat ini turun sebagai respon terhadap upaya orang-orang Yahudi yang mencoba mencela Al-Qur'an dengan menunjukkan adanya potensi kontradiksi antara sebagian ayat Al-Qur'an dengan yang lain.

<sup>136</sup> Abd al-Qadir al-Jilâni, *Tafsîr al-Jilâni*, Jil. 1. ed. Ahmad Farid al-Mazidi, Quita: Al-Ma'rufiyah, 2010. hal. 184. Terdapat sedikit perbedaan redaksi yang kurang signifikan dalam versi kitab tafsir yang dikaitkan dengan al-Nakhjuwani, di mana kata "*bi lisani al-syari'ah*" tidak termasuk dalam teks tersebut. Lihat Ni'mat Allah bin Mahmud al-Nakhjuwani, *Al-Fawâtiḥ al-Ilâhiyyah wa al-Mafâtiḥ al-Ghaybiyyah al-Muwadhdhihah li al-Kalim Al-Qur'aniyyah wa al-Hikam al-Furqâniyyah*. Al-Gharbiyyah: Dar Rikabiy, 1999. hal. 65.

<sup>137</sup> Abd al-Qadir al-Jilâni, *Tafsîr al-Jilâni*, Jil. 1. ed. Ahmad Farid al-Mazidi, Quita: Al-Ma'rufiyah, 2010. hal. 184.

Mereka mengutip sebagai bukti surah al-Baqarah/2: 269 yang berbunyi: *"..Dan barang siapa yang dianugerahi hikmah, maka ia benar-benar telah dianugerahi karunia yang banyak.."*. Dalam pandangan mereka, ayat tersebut kontradiktif dengan surah al-Isra'/17: 85 yang berbunyi: *"dan tidaklah kamu diberi pengetahuan melainkan (hanya) sedikit."*<sup>138</sup>

Dalam menjawab kesangsian tersebut, Allah memerintahkan Nabi Muhammad untuk menyampaikan kepada mereka bahwa tidak mungkin bagi seseorang yang telah dianugerahi hikmah untuk memiliki pengetahuan yang setara dengan segala ilmu dan "data" yang dimiliki Allah. Hal ini disampaikan melalui perumpamaan bahwa jika seluruh air yang ada di semua jenis samudera di dunia ini diubah menjadi tinta untuk menulis kalam Allah, maka tinta tersebut akan habis sebelum kalam Allah selesai disabdakan. Bahkan jika tinta tersebut terus-menerus datang, ia tidak akan pernah cukup untuk mencatat seluruh kalam Allah. Ini dikarenakan tinta tersebut bersifat terbatas dan akan habis suatu saat, meskipun mungkin butuh waktu yang sangat lama. Sementara itu, kalam Allah adalah sesuatu yang tak terbatas dan tidak dapat dibatasi oleh batasan-batasan tertentu. Oleh tidaklah mungkin sesuatu yang terbatas dapat digunakan untuk menyifati-Nya yang Mahatakt terbatas.<sup>139</sup>

#### **e. Dimensi *Irsyâdât***

Al-Qur'an memiliki peran dan fungsi yang sangat penting sebagai panduan atau petunjuk bagi umat manusia. Al-Qur'an dianggap sebagai sumber utama ajaran moral dalam Islam, memberikan pedoman bagi individu dan masyarakat dalam menjalani kehidupan mereka. Ini meliputi aspek-aspek seperti etika, moralitas, tata nilai, dan perilaku yang benar. Dalam perannya sebagai sumber moral yang utama, Al-Qur'an membimbing umat Islam dalam berinteraksi dengan sesama manusia (*habl min al-nas*) dan dalam menjalani kehidupan sehari-hari mereka.

*Tafsîr al-Jilâni* memiliki kekhasan yang membumi dan sangat relevan dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an yang berisi petunjuk. Sang mufasir cenderung menggunakan bahasa dan kalimat yang sederhana serta mudah dimengerti, sehingga pesan-pesan Al-Qur'an dapat langsung dipahami dan diaplikasikan dalam kehidupan sehari-hari. Pendekatan ini mencerminkan usaha untuk membuat pemahaman agama lebih akrab dan praktis bagi pembaca atau pendengar.

Contohnya ketika menafsirkan surah al-'Isra/17: 23, tentang

---

<sup>138</sup> Abd al-Qadir al-Jilâni, *Tafsîr al-Jilâni*, Jil. 3. ed. Ahmad Farid al-Mazidi, Quita: Al-Ma'rufiyah, 2010. hal. 102.

<sup>139</sup> Abd al-Qadir al-Jilâni, *Tafsîr al-Jilâni*...., hal. 102.

etika terhadap kedua orang tua terkhusus yang berumur.

﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَيْهِمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا آفٍ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا

*Tuhanmu telah memerintahkan agar kamu jangan menyembah selain Dia dan hendaklah berbuat baik kepada ibu bapak. Jika salah seorang di antara keduanya atau kedua-duanya sampai berusia lanjut dalam pemeliharaanmu, maka sekali-kali janganlah engkau mengatakan kepada keduanya perkataan “ah” dan janganlah engkau membentak keduanya, serta ucapkanlah kepada keduanya perkataan yang baik. (al-‘Isra/17: 23)*

Pesan moral yang terkandung dari ayat tersebut memang sangat jelas dan gamblang. Ayat ini menekankan pentingnya memperlakukan kedua orang tua, terutama yang telah mencapai usia lanjut, dengan penuh penghormatan, kelembutan, dan kesabaran. Bahkan jika mereka telah mencapai masa pikun atau tidak lagi mampu berkomunikasi dengan baik, pesan ini mengingatkan umat Islam untuk tetap menjaga dan menghormati kedua orang tua tanpa membentak atau menyakiti perasaan mereka.<sup>140</sup>

Namun sang mufasir juga menggarisbawahi pentingnya sikap yang tulus dan konsisten dalam berinteraksi dengan kedua orang tua, terutama yang sudah uzur. Tidak hanya cukup menerapkan etika lahiriah, namun seorang anak juga diharapkan untuk selalu berdoa kepada Allah dengan tulus dan cinta yang murni untuk mendoakan kebaikan bagi kedua orang tuanya. Doa ini harus berasal dari hati yang ikhlas dan murni, tanpa adanya niat yang tersembunyi atau motivasi manipulatif. Lebih dari itu, hati dan batin anak juga diharapkan senantiasa selaras dengan sikap lahiriahnya. Artinya, kebaikan yang terlihat dalam tindakan dan perilaku harus merupakan cerminan dari kebaikan yang sejati dalam hati yang juga menginginkan kebaikan dan kesejahteraan untuk kedua orang tua. Ini menegaskan pentingnya integritas dan ketulusan dalam berinteraksi dengan mereka, sehingga anak tidak hanya menampilkan "topeng" etika, tetapi benar-benar memancarkan kebaikan dari dalam hatinya.<sup>141</sup>

#### **f. Dimensi Majas**

Dalam studi *'Ulûm Al-Qur'an*, surah-surah Al-Qur'an yang diturunkan selama periode Mekah dikenal dengan ayat-ayat yang

<sup>140</sup> Abd al-Qadir al-Jilâni, *Tafsîr al-Jilâni*....., hal. 11-12.

<sup>141</sup> Abd al-Qadir al-Jilâni, *Tafsîr al-Jilâni*....., hal. 11-12.

singkat dan memiliki nuansa puitis.<sup>142</sup> Ini disebabkan oleh perhatian khusus dalam menjaga ritme dan keindahan dalam kalimat terakhir setiap surat. Fenomena ini sangat bisa dimengerti mengingat konteks historisnya. Pada awal periode Mekah, Islam sebagai agama baru, melalui kitab sucinya, Al-Qur'an, sedang berupaya untuk memperoleh perhatian masyarakat Arab. Dengan kata lain, Al-Qur'an digunakan sebagai alat untuk memikat perhatian orang-orang Mekah, yang memiliki tradisi seni yang kaya, terutama dalam bidang puisi. Tujuannya adalah agar mereka tertarik dan mendekati Al-Qur'an, serta akhirnya mau memeluk agama Islam.

Adapun dalam tafsir ini, sang mufasir menjelaskan urgensi dalam menjaga sajak ketika menafsirkan suatu ayat. Contohnya penjelasannya dalam penggalan kata pengantar tafsir ini;

وَالْمُلْتَمَسُ مِنَ الْإِحْوَانِ، وَالْمَرْجُو مِنَ الْخُلَانِ، أَنْ لَا يَنْظُرُوا فِيهِ إِلَّا بِعَيْنِ الْعِبْرَةِ،  
لَا يَنْظُرِ الْفِكْرَةَ، وَبِالدُّوْقِ وَالْوَجْدَانِ، لَا بِالذَّلِيلِ وَالْبُرْهَانِ، وَبِالْكَشْفِ وَالْعِيَانِ، لَا  
بِالتَّحْمِينِ وَالْحِسْبَانِ. وَاللَّهُ مَا هَذَا الْفَقِيرُ الْحَقِيرُ مِنْ أَصْحَابِ الْقِيُودِ، الْمُتَشَبِّهِينَ الْوَارِدِ  
وَالْمَوْرُودِ، الْمُتَقَوِّهَةَ الرُّسُومِ مِنْ بَادِيَايِ الْحَجَجِ وَالْحُدُودِ، وَلَا مِنَ الْمُتَصَوِّفَةِ الْمُتَصَلِّفَةِ  
الْوَالِدِ وَالْمَوْجُودِ، بَلْ مِنْ حُدَّامِ الْفُقَرَاءِ الْمَسْلُوحِينَ عَنْ جَمِيعِ الْعَادَاتِ، الْمُتَنْظِرِينَ بِمَا  
ظَهَرَ لَهُمْ مِنَ الْحَقِّ فِي عُمُومِ الْأَوْقَاتِ وَشُمُولِ الْحَالَاتِ. نَفَعَنَا اللَّهُ وَإِيَّاكُمْ بِالْقُرْآنِ الْعَظِيمِ،  
وَشَرَحَ صُدُورَنَا وَصُدُورَكُمْ بِالآيَاتِ وَالذِّكْرِ عَنِ الْحَكِيمِ. إِنَّهُ هُوَ الْجَوَادُ الْكَرِيمُ، الْفَتْاحُ  
الْعَلِيمُ، التَّوَابُ الرَّحِيمُ<sup>١٤٣</sup>.

*Adapun yang diharapkan dan diinginkan dari semua pembaca Tafsir ini adalah agar tidak melihatnya hanya dari sudut pandang fikrah atau akal semata, melainkan menggunakan sudut pandang ibrah atau pelajaran yang dapat diambil. Gunakanlah hati yang penuh perasaan, bukan hanya dalil-dalil dan bukti empiris. Gunakanlah pandangan yang jelas dan mampu melihat realitas, bukan sekadar perkiraan atau taksiran. Demi Allah, penulis bukanlah seorang yang ketat dalam mengikuti hukum-hukum formal atau kaidah-kaidah lahiriah, bukan pula seorang yang hanya mengejar pengalaman spiritual atau kata-kata yang bersifat formal. Penulis adalah seorang hamba yang tunduk, menjauh dari segala konsep, deskripsi, atau atribut*

<sup>142</sup> Manna Khalil Qattan, *Mabahis fi 'Ulûm Al-Qur'an*. t.t: Maktabah al-Ma'arif, 2000. hal. 63.

<sup>143</sup> Abd al-Qadir al-Jilâni, *Tafsir al-Jilâni*, Jil. 1. ed. Ahmad Farid al-Mazidi, Quita: Al-Ma'rufiyah, 2010. hal. 52-53.

*formal, dan selalu mencari kebenaran sejati yang muncul pada setiap waktu dan dalam setiap keadaan. Semoga Allah memberikan manfaat kepada kita melalui Al-Quran yang agung ini dan membuka hati kita dengan ayat-ayat dan zikir-zikir yang bijaksana. Sungguh, Allah adalah Yang Maha Pemurah, Maha Bijaksana, Maha Mengetahui, Maha Penerima Taubat, dan Maha Pengasih.*

#### **g. Dimensi Hikayat/Kisah**

Al-Qur'an, sebagai wahyu ilahi, memiliki kedalaman pesan yang tersembunyi di balik narasi dan kisah-kisah yang terkandung di dalamnya. Sifatnya yang tidak langsung dalam menyampaikan pesan membuat Al-Qur'an menjadi sebuah kitab suci yang membutuhkan pemahaman dan penafsiran yang mendalam. Dalam menjalankan fungsinya sebagai panduan hidup bagi umat Islam, Al-Qur'an memilih untuk mengomunikasikan ajaran-ajaran-Nya melalui pengisahan kisah-kisah orang-orang terdahulu.

Perbedaan mendasar antara Al-Qur'an dan dongeng-dongeng karya manusia terletak pada sumbernya. Al-Qur'an berasal dari wahyu Ilahi, sedangkan dongeng manusia merupakan hasil imajinasi dan kreativitas manusia belaka. Dengan demikian, pesan-pesan yang terkandung dalam Al-Qur'an memiliki dimensi spiritual dan kebenaran yang melebihi sekadar kisah hikayat biasa.

Keistimewaan Al-Qur'an juga terletak pada fakta bahwa mukjizatnya bersifat *aqliyah-ma'nawiyah*, artinya mukjizat tersebut dapat dipahami dan dirasakan oleh orang-orang yang memiliki akal sehat. Ini menunjukkan bahwa Al-Qur'an tidak hanya ditujukan kepada kalangan tertentu, tetapi dapat diakses dan dimengerti oleh siapa pun yang membuka hati dan pikirannya.<sup>144</sup>

Dalam konteks ini, penafsiran Al-Qur'an menjadi suatu kebutuhan penting bagi umat Islam. Memahami pesan-pesan yang tersirat memerlukan pemikiran mendalam, studi terhadap konteks sejarah, dan aplikasi nilai-nilai universal dalam kehidupan sehari-hari. Al-Qur'an mengajak umat Islam untuk menjalani proses refleksi dan introspeksi diri guna mendapatkan pemahaman yang lebih mendalam tentang ajaran Ilahi yang terkandung di dalamnya.

Adapun dalam tafsir ini juga tidak terlepas dalam menafsirkan kisah-kisah yang ada dalam Al-Qur'an. Dalam menafsirkan ayat-ayat tersebut, Sang mufasir menafsirkannya secara tradisional sebagaimana mufasir pada umumnya. Contoh penafsiran ayat-ayat kisah seperti pada surah Yusuf yang merupakan surah yang hampir keseluruhan ayatnya

---

<sup>144</sup> Ahmad Farhan, "Karakter Manusia Dalam Kisah-Kisah Al-Qur'an," *Jurnal El-Afkar* Vol. 5,(1). 2016 .hal. 1.

menceritakan kisah Nabi Yusuf dari awal hingga akhir. Adapun sampel yang diambil penafsiran pada surah tersebut pada ayat 5;

قَالَ يُبْنِي لَا تَقْصُصْ رُؤْيَاكَ عَلَىٰ إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُّبِينٌ

*Dia (ayahnya) berkata, "Wahai anakku, janganlah engkau ceritakan mimpimu kepada saudara-saudaramu karena mereka akan membuat tipu daya yang sungguh-sungguh kepadamu. Sesungguhnya setan adalah musuh yang jelas bagi manusia." (Yusuf/12: 5)*

Dalam *Tafsir al-Jilâni* dijelaskan;

ثُمَّ لَمَّا تَفَرَّسَ أَبُوهُ مِنَ الرُّؤْيَا مَا تَفَرَّسَ، بَادَرَ إِلَىٰ نَهْيِهِ عَنِ الْإِفْشَاءِ وَالْإِنْتِشَارِ لِإِخْوَتِهِ حَيْثُ قَالَ لَهُ قَبْلَ أَنْ يَشْتَغَلَ بِتَأْوِيلِهَا وَتَعْبِيرِهَا: "يَا بُنَيَّ صَغِيرُهُ؛ تَلَطُّفًا لَهُ وَإِشْفَاقًا عَلَيْهِ وَتَحَوُّفًا مِنْ كَيْدِ إِخْوَتِهِ لَا تَقْصِصْ وَلَا تَذْكَرْ رُؤْيَاكَ الَّتِي رَأَيْتَهَا عَلَىٰ إِخْوَتِكَ لِئَلَّا يَحْسُدُوا لَكَ مِنْ اِرْتِفَاعِ شَأْنِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا بِإِعْوَاءِ الشَّيْطَانِ إِيَّاهُمْ وَيَحْتَالُوا لِمُفْتِكِ وَهَلَاكِكَ؛ حَسَدًا لَكَ وَلِعْلَوْلِ شَأْنِكَ. إِنَّ الشَّيْطَانَ الْمُعْوِيَّ الْمُضِلُّ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُّبِينٌ" [يُوسُفُ: ٥]، ظَاهِرُ الْعَدَاوَةِ، مُحْيِلٌ عَظِيمٌ يُعَادِيهِمْ فِي لِبَاسِ الصَّدَاقَةِ وَيُقَسِّدُهُمْ فِي صُورَةِ الْإِصْلَاحِ.<sup>١٤٥</sup>

Setelah mengetahui hal tersebut, ayahnya, Ya'qub, segera melarangnya untuk menceritakan mimpi tersebut kepada saudara-saudaranya. Dengan menggunakan bentuk *mushaggar* sebagai ungkapan kasih dan sayang, ayahnya menegaskan kepada putranya bahwa ia tidak seharusnya mengungkapkan mimpinya kepada saudara-saudaranya. Ayahnya memberikan nasihat, menyatakan bahwa saudara-saudaranya mungkin akan merasa iri terhadap derajatnya yang tinggi. Ayahnya khawatir bahwa saudara-saudaranya akan merencanakan kejahatan terhadapnya, terutama karena godaan setan yang membutuhkan mereka dan menghasut untuk membunuhnya karena iri terhadap kedudukannya yang tinggi. Ayahnya menekankan bahwa setan adalah musuh nyata manusia, yang jelas permusuhannya, dan merupakan penipu ulung yang menggunakan kedok persahabatan untuk merusak mereka dengan berbagai tipu daya.

<sup>145</sup> Abd al-Qadir al-Jilâni, *Tafsir al-Jilâni*, Jil. 2. ed. Ahmad Farid al-Mazidi, Quita: Al-Ma'rufiyah, 2010. hal. 337.



## **BAB IV**

### **ANALITIS KRITIS TERHADAP OTENTISITAS TAFSÎR AL-JÎLÂNÎ**

Dalam bab ini, peneliti secara khusus akan menganalisis otentisitas *Tafsîr al-Jilânî* melalui dua dimensi, yaitu dimensi internal dan eksternal. Analisis internal dilakukan dengan membandingkan beberapa tema interpretasi dalam *Tafsîr al-Jilânî* dengan karya otoritatif lainnya milik al-Jilani. Dalam konteks ini, kitab *al-Ghunyah* dipilih sebagai satu-satunya rujukan untuk perbandingan. Seperti yang telah dibahas secara ringkas di bab sebelumnya, al-Ghunyah dianggap sebagai karya yang paling berotoritas dan terkenal dari al-Jilani dan juga tidak bisa nafikan menggunakan beberapa kitab-kitab karangan al-Jilani lainnya. Sementara itu, pengujian dimensi eksternal dijalankan dengan menginvestigasi buku-buku biografi dan ensiklopedia yang mencakup kitab-kitab tafsir, serta komentar dari tokoh terkemuka tentang *Tafsîr al-Jilânî*.

#### **A. Analisis Dimensi Internal**

Sebagaimana telah dijelaskan di atas bahwa pada bagian analisis internal ini, peneliti akan melakukan komparasi antara dimensi *Tafsîr al-Jilânî* yang telah dipaparkan pada bab sebelumnya pada dengan *magnum opus* al-Jilani serta beberapa tambahan data lainnya. Hal ini merupakan bagian dari kerangka teori yang digunakan yakni teori interteksualitas yang digagas Julia Kristeva.

Dalam teori interteks, pemahaman yang menyeluruh justru

terjadi ketika didasarkan pada pemahaman terhadap karya-karya sebelumnya. Menurut teori interteks, sejalan dengan esensi berbagai teori pascastrukturalis, pembaca tidak lagi hanya menjadi konsumen, melainkan juga produsen. Tidak mungkin memastikan suatu teks karena teks itu sendiri merupakan struktur dari struktur. Setiap teks merujuk kembali secara berbeda-beda kepada lautan karya tanpa batas yang telah diciptakan, menjadi sebuah teks universal. Oleh karena itu, secara praktis, aktivitas interteks terbentuk menjadi dua alternatif: (a) membaca dua teks atau lebih secara bersamaan; (b) hanya membaca satu teks, tetapi diinformasikan oleh berbagai teks lain yang telah dibaca sebelumnya. Dalam hal ini, analisis dilakukan dengan cara menemukan korelasi bermakna antara dua makna atau lebih. Berbagai teks yang diartikulasikan sebagai interteks tidak terbatas pada kesamaan genre; interteks memberikan kebebasan sebesar-besarnya kepada pengkaji untuk menemukan hipogram.

Oleh karena itu, jika teori yang diterapkan ini dapat diandalkan, maka dapat diharapkan adanya kesamaan antara *Tafsîr al-Jilâni* dan beberapa karya lain yang diatributkan kepada al-Jilani, sejalan dengan apa yang dikemukakan dalam teori tersebut. Namun, apabila ditemukan perbedaan antara keduanya, maka berdasarkan teori ini dapat disimpulkan bahwa *Tafsîr al-Jilâni* tersebut bukanlah hasil tulisan murni dari al-Jilani.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Dalam konteks teori yang dijelaskan, penting untuk menggali lebih dalam terkait implikasi dari kesamaan dan perbedaan antara *Tafsîr al-Jilani* dan karya-karya lain al-Jilani. Jika terdapat kesamaan yang substansial, hal itu dapat menunjukkan adanya pengaruh dan keterkaitan antara karya-karya tersebut, memvalidasi ide bahwa pembacaan komprehensif berdasarkan pemahaman terhadap karya-karya sebelumnya memainkan peran penting. Di sisi lain, jika ditemukan perbedaan yang signifikan antara *Tafsîr al-Jilani* dan karya-karya lainnya yang diatributkan kepadanya, teori ini memberikan landasan untuk menyimpulkan bahwa tafsir tersebut mungkin bukan merupakan karya orisinal al-Jilani. Perbedaan tersebut dapat mencakup perbedaan gaya penulisan, pendekatan interpretatif, atau tema yang dominan dalam karya. Elaborasi lebih lanjut dapat melibatkan analisis konkret dari bagian-bagian khusus dalam teks, seperti gaya bahasa, metode penafsiran, atau konteks sejarah yang mungkin mempengaruhi penulisan. Proses ini memungkinkan pembaca atau peneliti untuk menggali lebih dalam, memahami nuansa yang mungkin terlewatkan pada pandangan awal, dan memperoleh wawasan lebih mendalam tentang hubungan antara *Tafsîr al-Jilani* dan karya-karya lainnya. Penting juga untuk mempertimbangkan bahwa perbedaan antara karya-karya tersebut tidak selalu menunjukkan ketidakotentikan atau ketidakmurnian suatu karya. Perbedaan tersebut juga dapat disebabkan oleh evolusi pemikiran penulis, pengaruh dari konteks sosial atau budaya yang berubah, atau perbedaan niat penulis dalam menciptakan karya-karya berbeda. Oleh karena itu, dalam melakukan elaborasi, diperlukan pendekatan yang cermat dan kontekstual untuk menghindari kesimpulan yang terlalu sederhana atau dogmatis.

## 1. Komparasi Dimensi Teologis *Tafsîr al-Jilâni* dengan Akidah al-Jilani

### a) Penafsiran Ayat-ayat Eskatologi

Asal usul istilah eskatologi berasal dari bahasa Yunani "*eschatos*", yang berarti terakhir atau paling jauh. Awalnya, istilah ini merupakan bagian dari doktrin dalam teologi Kristen yang mencakup kepercayaan terhadap aspek-aspek akhir kehidupan manusia seperti kematian, hari kiamat, hari kebangkitan, surga-neraka, dan sebagainya. Dalam konteks keilmuan Islam, istilah ini mengalami penambahan dengan kata "*logos*" sehingga menjadi "*eskatologi*." Istilah ini merujuk pada ilmu atau pengetahuan yang terbagi menjadi dua aspek utama; (1) akhir dunia yang berkaitan dengan hari kiamat dan (2) akhirat yang membahas konsep alam barzakh, hari kebangkitan, surga-neraka, dan lain sebagainya.<sup>2</sup>

Salah satu ayat yang membahas tentang ayat akhirat yaitu surah al-Baqarah ayat 201. Ayat ini juga dikenal sebagai doa yang sangat populer di kalangan umat Islam, yang disebut sebagai doa Sapu Jagat.

... رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ

Di antara mereka ada juga yang berdoa, "Ya Tuhan kami, berilah kami kebaikan di dunia dan kebaikan di akhirat serta lindungilah kami dari azab neraka." (al-Baqarah/2: 201).

Ketika menjelaskan makna kebaikan di dunia dan akhirat dari ayat tersebut, al-Jilani dalam *al-Ghunyah* mengambil referensi dari berbagai pendapat mufasir terdahulu. Salah satunya adalah pendapat *Sayyidina* Ali, yang menyatakan bahwa kebaikan di dunia terwujud dalam memiliki istri salehah, kebaikan di akhirat adalah memperoleh bidadari surga, dan azab neraka terkait dengan perilaku buruk perempuan. Al-Hasan Basri juga berpendapat bahwa kebaikan di dunia melibatkan ilmu dan ibadah yang rajin, sementara kebaikan di akhirat adalah diberikan tempat di surga. Ibnu Hibban dan al-Saddiy, dalam kutipan lain, berpendapat bahwa kebaikan di dunia melibatkan rezeki yang halal, kemurahan, dan amal saleh, sementara kebaikan di akhirat terkait dengan memperoleh ampunan dan pahala.<sup>3</sup> al-Jilani mencantumkan berbagai pandangan mufasir terdahulu selain yang

<sup>2</sup> Akhmad Muzakki, *Stilistika Alquran: Memahami Karakteristik Bahasa Ayat-Ayat Eskatologi*. Malang: UIN Maliki Press, 2015. hal. 95.

<sup>3</sup> Abd al-Qadir al-Jilani, *al -Ghunyah li Talibi Tariqi al-Haq 'Azza wa Jalla*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Islâmiy, 1996. hal. 299-230.

disebutkan, menunjukkan bahwa ia menggunakan sumber penafsiran yang diwariskan (*ma'tsur*) atau dikenal sebagai *naqli*. Pendekatan ini, secara epistemologis, menunjukkan penggunaan warisan pengetahuan Islam sebagai dasar interpretasinya.

Adapun *Tafsîr al-Jilâni* dalam Al-Baqarah/2: 201, maksud dari kebaikan di dunia tidak diuraikan secara spesifik. al-Jilani memilih untuk membiarkannya dalam keumuman, yang berarti bahwa kebaikan tersebut dapat merujuk kepada berbagai hal. Yang terpenting adalah bahwa kebaikan tersebut harus sesuai dengan ridha dan penerimaan Allah. Sementara itu, kebaikan di akhirat dijelaskan sebagai pencapaian seorang hamba pada tingkat kesucian tauhid di hadapan Allah, yaitu saat hamba tersebut sampai pada makam dengan meyakini dan mengesakan Allah sepenuhnya.<sup>4</sup>

Berikut adalah tabel perbandingan penafsiran antara *al-Ghunyah* dan *Tafsîr al-Jilâni* dalam Tafsir surah Al-Baqarah/2: 201:

Aspek	<i>Al-Ghunyah</i>	<i>Tafsîr al-Jilâni</i>
Sumber Referensi	ngambil referensi dari mufasir terdahulu, termasuk Sayyidina Ali, Al-Hasan Basri, Ibnu Hibban, dan al-Saddiy	Referensi pribadi mufasir
Kebaikan di Dunia	wujud dalam memiliki istri salehah, ilmu dan ibadah yang rajin, serta rezeki yang halal, kemurahan, dan amal saleh	ak diuraikan secara spesifik, tetapi harus sesuai dengan ridha dan penerimaan Allah
Kebaikan di Akhirat	mperoleh bidadari surga, diberikan tempat di surga, memperoleh ampunan, dan pahala	capaian seorang hamba pada tingkat kesucian tauhid di hadapan Allah, yaitu meyakini dan mengesakan Allah sepenuhnya
Pendekatan Epistemologis	nggunakan sumber penafsiran yang diwariskan ( <i>ma'tsur</i> )	nyisakan kebaikan di dunia dalam keumuman ( <i>'amm</i> ), menekankan

<sup>4</sup> Abd al-Qadir al-Jilani, *Tafsîr al-Jilâni*, Jil. 1. ed. Ahmad Farid al-Mazidi, Quita: Al-Ma'rufiyah, 2010. hal. 198.

	atau <i>naql</i>	kesucian tauhid di akhirat
--	------------------	----------------------------

### b) Penafsiran Ayat Sifat

Ayat-ayat sifat, dalam konteks Al-Qur'an, merujuk pada ayat-ayat yang membicarakan sifat-sifat Allah. Dalam beberapa ayat, penggambaran sifat-sifat-Nya terkadang menggunakan ungkapan yang mirip dengan sifat-sifat makhluk, seperti contoh yang disebutkan, seperti *يد الله* yang dapat diartikan sebagai "Tangan Allah" dan *وجه الله* yang dapat diartikan sebagai "Wajah Allah". Namun, dalam pemahaman teologi Islam, sifat-sifat Allah tidak dapat disamakan dengan sifat-sifat makhluk dan tidak dapat dipahami sepenuhnya oleh akal manusia.<sup>5</sup>

Menurut pandangan para ulama, ayat-ayat yang membicarakan sifat-sifat Allah masuk dalam kategori ayat *mutasyâbihât*. Artinya, ayat-ayat tersebut memiliki beberapa kemungkinan makna. Ada juga definisi lain yang menyebutkan bahwa ayat *mutasyâbihât* adalah ayat-ayat yang makna sebenarnya hanya diketahui oleh Allah SWT.<sup>6</sup>

Pada awal kitab *al-Ghunyah*, khususnya dalam bab yang membahas hakikat Allah SWT, al-Jîlânî menjelaskan bahwa Allah adalah Tuhan yang Mahaesa, dan Tunggal, serta segala sesuatu bergantung kepada-Nya. Allah bukanlah *jisim* atau materi yang dapat disentuh, tidak dapat dijelaskan secara materi, dan tidak dapat dirasakan dengan panca indera. Selain itu, Allah tidak dapat disamakan dengan esensi atau substansi yang dapat dirasakan, dan tidak dapat dianggap sebagai aksiden yang bersifat fana. Lebih lanjut, Allah tidak terikat oleh struktur, komponen berbentuk, atau substansi yang memiliki batasan.<sup>7</sup> Al-Jîlânî memberikan deskripsi yang mendalam mengenai hakikat Zat Allah dan sifat kemahabesaran Sang Pencipta, menegaskan bahwa Allah melampaui segala batasan dan sifat-sifat yang dimiliki oleh ciptaan-Nya.

Kemudian al-Jilani menyatakan bahwa Allah mempunyai dua tangan dan keduanya sama-sama kanan sebagaimana dikutip al-Jilani dalam surah al-Zumar ayat 67;

<sup>5</sup> Yusuf al-Qardhawi, *Fushûl fi al-'Aqidah bayna al-Salaf wa al-Khalaf*, tk.: tp., tth. hal. 20.

<sup>6</sup> Yusuf al-Qardhawi, *Fushûl fi al-'Aqidah bayna al-Salaf wa al-Khalaf*, tk.: tp., tth. hal. 25.

<sup>7</sup> Abd al-Qadir al-Jilani, *al-Ghunyah li Talibi Tariqi al-Haq 'Azza wa Jalla*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Islâmiy, 1996. hal. 84-90.

وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ  
سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ

*Mereka tidak mengagungkan Allah sebagaimana mestinya. Padahal, bumi seluruhnya genggamannya pada hari Kiamat dan langit digulung dengan tangan kanan-Nya. Mahasuci dan Mahatinggi Dia dari apa yang mereka persekutukan. (Al-Zumar/39: 67).*

Selanjutnya masih pada bab yang sama tentang sifat-sifat Allah, dalam konteks penafsiran surah Taha ayat 5:

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى

*(Dialah Allah) Yang Maha Pengasih (dan) bersemayam di atas 'Arsy. (Taha/20: 5).*

Al-Jilani menegaskan bahwa tidak diperbolehkan menyatakan bahwa Allah berada di setiap tempat. Sebaliknya, Dia bersemayam di langit, tepatnya di atas 'Arsy. Sifat "*istawa*" ini, hendaknya dipahami tanpa interpretasi atau penakwilan yang bermacam-macam, yakni sebagai kebersemayaman Zat di atas 'Arsy. Tidak dalam artian "duduk" dan "bersentuhan" seperti yang diyakini kelompok *Mujassimah*, juga bukan dalam artian "tinggi" dan "luhur" seperti yang ditegaskan oleh kelompok 'Asy'ariyyah, serta bukan pula dalam artian "dominasi" dan "kekuasaan" sebagaimana yang diyakini oleh *Mu'tazilah*.<sup>8</sup>

Pendapat di atas merupakan pandangan yang khas dan dapat dianggap sebagai pandangan resmi dari sebagian besar penganut mazhab Hanbali, yang sering diidentifikasi sebagai mazhab tekstualis. Dalam ranah Ilmu Kalam, konsep tersebut dikenal dengan istilah "*isbat*", yang berarti menetapkan sifat-sifat Allah sebagaimana adanya, sesuai dengan apa yang terdapat dalam Al-Qur'an dan hadis, tanpa menguranginya atau menyamakannya dengan sifat-sifat makhluk-Nya. Artinya, jika dalam ayat Al-Qur'an Allah disifati memiliki tangan, maka hal tersebut diakui tanpa penonaktifan, namun dijelaskan bahwa "tangan" Allah adalah sepenuhnya unik dan berbeda dengan tangan makhluk, karena tidak ada yang menyerupai-Nya.<sup>9</sup>

<sup>8</sup> Abd al-Qadir al-Jilani, *al-Ghunya li Talibi Tariqi al-Haq 'Azza wa Jalla*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Islâmiy, 1996. hal. 86-87.

<sup>9</sup> Abd al-Qadir al-Jilani, *al-Ghunya li Talibi Tariqi al-Haq 'Azza wa Jalla*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Islâmiy, 1996. hal. 86-87.

Dalam membandingkan, selain prinsip *isbat*<sup>10</sup>, pendekatan terhadap ayat atau hadis tentang sifat Allah juga melibatkan konsep *takwîl*<sup>11</sup> yang dianut oleh kelompok 'Asy'ariyyah. Ada pula konsep *tafwîd*<sup>12</sup> yang dianut oleh beberapa ulama, seperti al-Ghazali. Selain

---

<sup>10</sup> Konsep *isbat*, yang cukup populer dan diadopsi oleh para pengikut mazhab Hanbali—mazhab yang saat ini sering diidentifikasi dengan kelompok Salafi-Wahabi—, mendefinisikan pendekatan terhadap ayat atau hadis tentang sifat Allah. Meskipun sejumlah ulama Hanbaliyyah, seperti Ibnul Jawzi (w. 587 H), tidak setuju dengan penggunaan konsep *ithbat* untuk menafsirkan ayat/hadis sifat, namun mayoritas tokoh terkemuka mazhab ini, seperti Ibnu Taimiyyah (w. 728 H) dan muridnya Ibnul Qayyim al-Jawziyyah (w. 751 H), serta al-Jilani (w. 561 H), mengadopsi pendekatan tersebut. Ibnul Jawzi menentang konsep *isbat* dan mengkritiknya karena kenyataannya tidak semua ayat/hadis sifat dapat dijelaskan dengan konsep tersebut. Sebagai contoh, pada QS. Al-Taubah (9): 67, tidak tepat jika dikatakan bahwa "*Allah lupa, namun tidak seperti lupa kita, karena tidak ada yang serupa dengan-Nya,*" sebagaimana yang sering diutarakan, misalnya, "*Dia Maha Mendengar, tetapi tidak seperti pendengaran kita; Maha Melihat, tetapi tidak seperti penglihatan kita,*" dan sebagainya. Lebih lanjut, Ibnul Jawzi menyatakan bahwa penggunaan ungkapan seperti "bersemayam di langit," "turun," dan sejenisnya, meskipun diikuti dengan embel-embel "*laysa kamislihi shay'un*" (tidak ada sesuatu pun yang serupa dengan-Nya), tidak akan dapat menghindari pelaku interpretasi dari perilaku *tasybih* (menyerupai Allah dengan makhluk-Nya) dan *tajsim* (memberikan sifat-sifat manusia pada Allah). Lihat: Abu al-Faraj 'Abd al-Rahman bin al-Jawzi al-Hanbali, *Daf'u Shubahi al-Tasybih bi Akaffi al-Tanzîh*. Beirut: Dâr al-Imam al-Rawas, 2007. hal. 10. Pada titik ini, para penganut teologi Asy'ariyyah yang juga terlibat dalam tradisi tasawuf dan mengagumi al-Jilani menghadapi dilema. Di satu sisi, mereka mempercayai dan sering menggunakan argumen Ibnul Jawzi, seperti yang disebutkan di atas, untuk mengkritik penggunaan konsep *ithbat* oleh kelompok Wahabi. Namun, di sisi lain, al-Jilani, guru sufi agung yang mereka kagumi, ternyata secara terang-terangan menggunakan konsep *isbat* dalam kitab al-Ghunyah. Beberapa di antara mereka bahkan mencurigai bahwa konsep *isbat* dalam al-Ghunyah mungkin merupakan penyelundupan atau *tahrîf* yang dilakukan oleh pihak yang tidak bertanggung jawab. Meskipun ada tuduhan semacam itu, peneliti menyebutnya sebagai serampangan karena isi dari berbagai versi cetakan kitab al-Ghunyah dalam konteks/tema ini konsisten. Namun, menurut hemat peneliti, perlu dicatat bahwa penggunaan *isbat* tidak identik dengan *tajsim*. Meskipun al-Jilani terkesan "vulgar" dan "berani" dalam pemaknaan ayat/hadis sifat, pemahaman konsep ini lebih tepat disebut mirip dengan *tafwîd*. Meskipun secara rasional, konsep ini terkadang terkesan kontradiktif, namun pada hakikatnya, konsep ini tidak bermaksud menyerupai Allah seperti yang dilakukan oleh kelompok *mujassimun*.

<sup>11</sup> Sesuai dengan namanya, konsep *takwîl* melibatkan penakwilan atau pembelokan makna ayat/hadis sifat dari makna lahirnya ke makna yang sesuai dan pantas bagi kebesaran serta keagungan Allah SWT. Contohnya, kata *يد الله* dapat ditakwilkan sebagai kekuasaan Allah, *وجه الله* menjadi keridaan Allah, dan sebagainya. Pendekatan ini sering diasosiasikan dengan pandangan ulama *khalaf*. Di sisi lain, konsep *tafwîd* (dan *isbat*) sering dikaitkan dengan pandangan ulama salaf. Namun, menurut Ibnul Jawzi, baik *tafwîd* maupun *takwîl* sebenarnya adalah pandangan dan konsep yang digunakan oleh ulama salaf. Karena banyak generasi salaf yang juga menggunakan penakwilan terhadap ayat maupun hadis sifat. Lihat: Abu al-Faraj 'Abd al-Rahman bin al-Jawzi al-Hanbali, *Daf'u Shubahi al-Tasybih bi Akaffi al-Tanzîh*. Beirut: Dâr al-Imam al-Rawas, 2007. hal. 7-13.

<sup>12</sup> Oleh al-Ghazali, konsep *tafwîd* diklaim sebagai mazhab salaf. *Tafwîd* secara harfiah berarti pasrah, menerima, dan menyerahkan sepenuhnya pemaknaan ayat serta hadis sifat

itu, untuk mencantumkan satu lagi, terdapat kelompok *Mujassimah* yang menggunakan konsep *tajsim*<sup>13</sup>, menafsirkan sifat-sifat Allah secara harfiah dan sering kali menyerupai sifat-sifat makhluk.

Adapun dalam menafsirkan ayat-ayat sifat di atas, *Tafsîr al-Jîlânî* menggunakan konsep takwil. Misalnya, kata بِيَمِينِهِ dalam surah Al-Zumar: 67 dijelaskan sebagai "genggaman kekuasaannya"<sup>14</sup> dan ayat عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى dalam surah Taha: 5 diartikan sebagai "menguasai dan mengetahui segala entitas sampai yang terkecil sekalipun secara sempurna."<sup>15</sup> Bahkan, kata 'Arsy pun tak luput dari penakwilan yang dilakukan dengan cara yang khas. Konsep ini mungkin terlihat tidak umum atau tidak sejalan dengan gaya penafsiran yang umumnya digunakan oleh al-Jilani dan ulama *Hanbaliyyah* pada umumnya.

Berikut adalah tabel perbandingan penafsiran antara *al-Ghunyah* dan *Tafsîr al-Jilânî* tentang penafsiran ayat sifat;

Aspek	<i>Al-Ghunyah</i>	<i>Tafsîr al-Jilânî</i>
Pemahaman tentang Allah	Allah adalah Tuhan Mahaesa, Tunggal, tidak bersifat materi, tidak dapat dijelaskan atau dirasakan, tidak	mengunakan konsep takwil dalam menafsirkan ayat-ayat sifat, memberikan penjelasan pada istilah-istilah tertentu, seperti بِيَمِينِهِ

kepada Allah dan Rasul-Nya. Kelompok ini dapat dianggap lebih berhati-hati dan bijak dengan tidak mengarahkan makna dari ayat/hadis sifat secara spesifik, sebagaimana yang dilakukan oleh kelompok lain. Mereka percaya bahwa mengetahui makna tersebut bukanlah suatu beban yang harus dipikul. Ayat-ayat sifat termasuk kategori ayat *mutasyabihât* yang memiliki banyak makna. Kelompok ini hanya meyakini bahwa makna yang diinginkan dari ayat/hadis sifat adalah salah satu makna yang sesuai dan pantas bagi keagungan serta kebesaran Allah, dan makna tersebut tidak memiliki kaitan dengan *tajsim* atau materi. Apa yang pasti menjadi makna yang dimaksud dibiarkan sepenuhnya kepada Allah dan Rasul-Nya menurut kelompok ini. Lihat: Abu Hamid Al-Ghazali, *Iljâm al-'Awam 'an 'Ilmi al-Kalam*. Beirut: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 2016. hal. 39-42.

<sup>13</sup> *Tajsim* berarti menyerupakan Allah dengan makhluk-Nya yang memiliki *jisim* atau bentuk fisik. Kelompok *Mujassimah* yang memegang pandangan ini dianggap sesat dan kafir, termasuk penilaian yang diungkapkan oleh al-Ghazali. Alasannya adalah karena mereka menyembah Allah yang mereka gambarkan memiliki *jisim*. Menyembah sesuatu yang memiliki *jisim* dianggap sebagai bentuk kesesatan dan kekufuran yang nyata, karena hal ini menyerupai tindakan menyembah berhala yang merupakan makhluk dengan bentuk fisik. Lihat: Abu Hamid Al-Ghazali, *Iljâm al-'Awam 'an 'Ilmi al-Kalam*. Beirut: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 2016. hal. 38-39.

<sup>14</sup> Abd al-Qadir al-Jilani, *Tafsîr al-Jilânî*, Jil. 4. ed. Ahmad Farid al-Mazidi, Quita: Al-Ma'rufiyyah, 2010. hal. 300.

<sup>15</sup> Abd al-Qadir al-Jilani, *Tafsîr al-Jilânî*, Jil. 3. ed. Ahmad Farid al-Mazidi, Quita: Al-Ma'rufiyyah, 2010. hal. 138-139.

	terikat oleh struktur atau substansi yang memiliki batasan	dan عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى
terikat Zat Allah	ah melampaui segala batasan dan sifat ciptaan-Nya	ak membiarkan interpretasi atau penakwilan yang bermacam-macam, menegaskan kebersemayaman Zat di atas 'Arsy
konsep Takwil	nyatakan bahwa Allah memiliki dua tangan dan keduanya sama-sama kanan, sesuai dengan ayat surah al-Zumar ayat 67	nggunakan <i>takwil</i> , menjelaskan kata بِيَمِينِهِ sebagai "genggaman kekuasaanNya"
Keselarasan dengan Gaya Penafsiran	menjelaskan hakikat Zat Allah secara mendalam dan menolak atribut ciptaan-Nya pada-Nya	ngkin terlihat tidak umum atau tidak sejalan dengan gaya penafsiran umumnya, terutama dalam menggunakan <i>takwil</i>

## 2. Komparasi Dimensi Tasawuf *Tafsîr al-Jilânî* dengan Ajaran al-Jilani

Menurut al-Jilani, tasawuf merupakan keterlibatan yang sungguh-sungguh dan tulus terhadap Sang Pencipta serta menunjukkan akhlak baik terhadap makhluk-Nya.<sup>16</sup> Definisi ini sederhana namun mencakup secara komprehensif dan hampir mencakup semua aspek. Secara umum, al-Jilânî mengidentifikasi dua pilar utama dalam praktek tasawuf, yaitu kesungguhan dan ketulusan dalam beribadah (dimensi vertikal) kepada Allah, serta menunjukkan akhlak baik dalam berinteraksi dengan sesama makhluk (dimensi horizontal). Kalimat ini dapat dirumuskan ulang sebagai "berakhlak baik kepada Allah dan makhluk-Nya". Pemeliharaan akhlak baik terhadap Allah dalam praktik tasawuf umumnya diwujudkan melalui konsep *ahwâl* dan *maqâmât*. Sementara itu, berakhlak baik terhadap makhluk-Nya diwujudkan melalui prinsip *husn al-khuluq* atau akhlak

<sup>16</sup> Abd al-Qadir al-Jilani, *al-Ghunyah li Talibi Tariqi al-Haq 'Azza wa Jalla*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Islâmiy, 1996. hal. 442.

yang mulia.

**a) *Maqâmât* dan *Ahwâl***

Secara literal, *maqâmât* adalah bentuk jamak dari kata *maqâm* yang merujuk pada tempat berpijak atau tingkatan mulia.<sup>17</sup> Dalam bahasa Inggris, istilah yang setara untuk *maqâmât* adalah “*stages*”, yang mengacu pada beberapa tangga atau tingkatan.<sup>18</sup> Al-Qusyairi menyatakan bahwa *maqâmât* adalah tahapan adab atau etika seorang hamba dengan tujuan mencapai hadirat Allah SWT. Pencapaian ini memerlukan upaya dan realisasi melalui berbagai usaha dengan tingkat keberhasilan tertentu.<sup>19</sup>

Sementara itu, *ahwâl* menurut definisi al-Qusyairi, merujuk pada pengalaman yang dirasakan oleh hati tanpa adanya upaya atau kesengajaan, seperti rasa sedih, gembira, sumpek, lapang, rindu, dan takut. Berbeda dengan *maqâm* yang merupakan hasil dari usaha, *ahwâl* dianggap sebagai sesuatu yang murni merupakan anugerah dari Allah.<sup>20</sup>

Salah satu dari *maqâmât* tersebut, bahkan oleh mayoritas sufi, selalu diletakkan paling awal, adalah makam tobat. Dalam konteks tasawuf, tobat tidak hanya mengandung arti kembali dari suatu kondisi yang penuh dosa atau kesalahan tertentu menuju suatu kondisi ideal yang dipenuhi kebaikan. Lebih dari itu, istilah tobat juga berlaku bagi siapa pun yang sudah berada pada kondisi ideal atau baik sekalipun. Hal ini karena di atas kondisi ideal tersebut, masih terdapat kondisi atau derajat yang lebih ideal lagi yang bisa dicapai atau diraih oleh individu tersebut.

Olehnya makna dari *istighfar* (meminta ampun) yang dilakukan oleh Nabi SAW, seperti yang disebutkan dalam satu riwayat hadis, bahwa Beliau melakukan *istighfar* sebanyak tidak kurang dari 100 kali dalam sehari semalam. Perlu dicatat bahwa yang Beliau minta ampun bukanlah karena adanya kesalahan atau dosa tertentu, mengingat Beliau dan seluruh nabi-nabi lainnya dianggap *ma'sûm*. Tindakan *istighfar* sebanyak itu mencerminkan pemahaman Nabi

<sup>17</sup> Mahmud Yunus, *Kamus Arab Indonesia*. Jakarta: Hidakarya Agung, 1990. hal. 362.

<sup>18</sup> Abuddin Nata, *Akhlaq Tasawuf dan Karakter Mulia*. Depok: Rajawali Pers, 1999. hal. 193.

<sup>19</sup> Abul Qosim Abdul Karim Hawazin Al-Qusyairi An-Naisaburi, *Risalah Qusyairiyah; Sumber Kajian Ilmu Tasawuf*. Jakarta: Pustaka Amani, 2002 cet-2. hal. 57-58.

<sup>20</sup> Abul Qosim Abdul Karim Hawazin Al-Qusyairi An-Naisaburi, *Risalah Qusyairiyah; Sumber Kajian Ilmu Tasawuf*. Jakarta: Pustaka Amani, 2002 cet-2. hal. 59.

tentang konsep *maqâmât* dan pencapaian spiritual.<sup>21</sup> Dengan demikian, *maqâmât* Nabi SAW bukanlah pengakuan akan kesalahan pribadi, melainkan manifestasi dari kerendahan hati dan niat untuk terus meningkatkan kualitas hubungan spiritual dengan Allah, menghadapi *maqâmât* yang lebih tinggi dan mulia di hadirat-Nya.<sup>22</sup>

Adapun beberapa ayat yang membincang tentang tobat di antaranya, misalnya pada surah Al-Baqarah/2: 222;

إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ...

*Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertobat dan menyukai orang-orang yang menyucikan diri.* (Al-Baqarah/2: 222).

Dalam *al-Ghunyah*, al-Jilani menyatakan bahwa Allah menyukai orang-orang yang bertobat, menekankan bahwa keberhasilan tindakan tobat tidak hanya terletak pada pengakuan dosa semata, tetapi juga pada faktor tobat itu sendiri. Ia menyoroti betapa pentingnya kesungguhan dan ketulusan dalam proses tobat, yang mencakup penghentian perbuatan dosa, penyesalan, dan tekad untuk tidak mengulangi kesalahan. Selain itu, al-Jilani menekankan bahwa Allah menyukai tindakan tobat karena melibatkan usaha sungguh-sungguh untuk membersihkan diri dari dosa-dosa yang dapat menjauhkan individu dari Allah. Dengan menyucikan diri dari segala dosa, tindakan tobat menjadi sarana untuk mendekatkan diri kepada Allah dan meningkatkan kualitas hubungan spiritual dengan Sang Pencipta.<sup>23</sup>

Sedangkan dalam *Tafsîr al-Jilâni*, dinyatakan bahwa orang-orang yang dimaksud dalam ayat tersebut yang bertobat adalah mereka yang bertobat dari berpaling kepada selain perintah Allah. Konsep tobat di sini bukan hanya terbatas pada pengakuan dosa, melainkan mencakup perubahan fundamental dalam perilaku dan

---

<sup>21</sup> Nabi SAW melakukan istighfar sebanyak itu karena menyadari bahwa, meskipun Beliau telah mencapai tingkat *maqâm* dan pencapaian spiritual tertentu, di atasnya masih terdapat maqam yang lebih tinggi dan mulia. Istighfar Nabi SAW mencerminkan sikap rendah hati dan keinginan untuk terus meningkatkan hubungan spiritual dengan Allah. Meskipun Beliau telah mencapai derajat yang sangat tinggi, Beliau tetap merasa bahwa masih ada lebih banyak potensi untuk mendekatkan diri kepada Allah. Lihat, Muhammad bin 'Alwi bin 'Abbas al-Maliki, *Muhammad al-Insân al-Kâmil*. Beirut: Mathba'ah Asriyyah, 2007. hal. 86-91.

<sup>22</sup> Muhammad bin 'Alwi bin 'Abbas al-Maliki, *Muhammad al-Insân al-Kâmil*. Beirut: Mathba'ah Asriyyah, 2007. hal. 86-91.

<sup>23</sup> Abd al-Qadir al-Jilani, *al-Ghunyah li Talibi Tariqi al-Haq 'Azza wa Jalla*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Islâmiy, 1996. hal. 159.

ketaatan kepada petunjuk Allah. Sementara itu, istilah الْمُتَطَهِّرِينَ diartikan sebagai orang-orang yang membersihkan diri mereka dari berbagai macam kotoran, baik yang tampak secara fisik maupun yang bersifat *bathiniyah*. Pemahaman ini menegaskan bahwa tobat tidak hanya sebatas penghentian perbuatan yang dilarang, tetapi juga melibatkan transformasi internal yang mencakup penyucian dari segala aspek yang dapat menjauhkan individu dari ketaatan kepada Allah. Dengan demikian, tafsir ini menekankan konsep tobat sebagai suatu perubahan holistik dalam perilaku dan kebersihan *bathiniyah*.<sup>24</sup>

Berikut adalah tabel perbandingan penafsiran antara *al-Ghunyah* dan *Tafsîr al-Jilâni* dalam surah Al-Baqarah/2: 222;

Aspek	<i>Al-Ghunyah</i>	<i>Tafsîr al-Jilâni</i>
Kesukacitaan Allah terhadap Tobat	ah menyukai orang-orang yang bertobat, menekankan keberhasilan tobat tidak hanya pada pengakuan dosa tetapi juga pada faktor tobat itu sendiri	ak dijelaskan secara spesifik, hanya penjelasan tentang Orang-orang yang bertobat adalah mereka yang bertobat dari berpaling kepada selain perintah Allah
Faktor Kunci dalam Tobat	sungguhan, ketulusan, penghentian perbuatan dosa, penyesalan, dan tekad untuk tidak mengulangi kesalahan	libatkan perubahan fundamental dalam perilaku dan ketaatan kepada petunjuk Allah, bukan hanya pengakuan dosa
Arti الْمُتَطَهِّرِينَ (Mutathirîn)	nyucikan diri dari dosa-dosa untuk mendekatkan diri kepada Allah dan meningkatkan kualitas hubungan spiritual	mbersihkan diri dari berbagai macam kotoran, baik fisik maupun batin, menekankan transformasi internal dan penyucian dari segala aspek yang dapat menjauhkan dari ketaatan kepada Allah
Konsep Tobat	ana untuk mendekatkan diri kepada Allah dengan	ubahan holistik dalam perilaku dan kebersihan batiniyah, bukan hanya

<sup>24</sup> Abd al-Qadir al-Jilani, *Tafsîr al-Jilâni*, Jil. 1. ed. Ahmad Farid al-Mazidi, Quita: Al-Ma'rufiyah, 2010. hal. 212.

	menyucikan diri dari dosa-dosa	penghentian perbuatan yang dilarang
Pemahaman tentang Orang yang Bertobat	mencakup usaha sungguh-sungguh untuk membersihkan diri dari dosa-dosa yang dapat menjauhkan dari Allah	masuk mereka yang bertobat dari berpaling kepada selain perintah Allah, bukan hanya pengakuan dosa

Kemudian pada surah Al-Tahrim/66: 8;

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا ...

*Wahai orang-orang yang beriman, bertobatlah kepada Allah dengan tobat yang semurni-murninya..”*

Dalam menafsirkan makna تَوْبَةً نَّصُوحًا yang terdapat dalam surah Al-Tahrim/66: 8, al-Jilani dalam *al-Ghunyah* mengartikannya sebagai bentuk tobat yang murni dilakukan karena Allah dan terbebas dari berbagai macam cela. Tobat ini tidak hanya sekadar pengakuan dosa, tetapi juga merupakan komitmen sungguh-sungguh untuk menjalani ketaatan dan menjauhi maksiat. Pentingnya *istiqamah* dalam menjalani ketaatan dan menolak maksiat menjadi pusat perhatian, di mana pelaku tobat tidak memiliki niat atau keinginan sedikit pun untuk kembali berbuat dosa atau maksiat, sekecil apapun itu. Tindakan ini mencerminkan transformasi batin yang mendalam, meninggalkan segala bentuk dosa semata-mata karena dorongan murni untuk meraih keridhaan Allah, berbeda dengan perbuatan dosa masa lalu yang dilakukan semata-mata karena mengikuti hawa nafsu.<sup>25</sup>

Adapun Tafsîr al-Jîlânî-seperti yang terdapat dalam kitab *al-Ghunyah*-, memberikan pemaknaan mendalam terhadap konsep *tobat nasuha* dalam surah Al-Tahrim/66: 8. *Taubat nasuha* diartikan sebagai bentuk tobat yang murni dilakukan semata karena Allah. Namun, dalam kerangka yang lebih luas, tafsir ini menjelaskan bahwa *taubat nasuha* juga mencakup aspek yang melibatkan penolakan setiap potensi untuk berpaling kepada selain Allah. Hal ini mengandung komitmen kuat untuk menyesali dosa-dosa masa lampau dan menghindarinya di masa yang akan datang. Lebih lanjut, tafsir ini menguraikan bahwa *taubat nasuha* melibatkan proses membersihkan

<sup>25</sup> Abd al-Qadir al-Jilani, *al-Ghunyah li Talibi Tariqi al-Haq 'Azza wa Jalla*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Islâmiy, 1996. hal. 159.

diri dan jiwa dari segala macam kotoran yang terkait dengan selain Allah (*takhalli*), menunjukkan suatu upaya untuk menjauh dari segala bentuk penyimpangan spiritual. Selain itu, tawbatan nasuha juga mencakup langkah-langkah positif, seperti menghiasi diri dan jiwa dengan ketakwaan (*tahalli*), menunjukkan bahwa tobat tidak hanya sebatas penolakan, tetapi juga melibatkan usaha aktif untuk meningkatkan kualitas spiritual dan moral.<sup>26</sup> Dengan demikian, pemaknaan *taubat nasuha* dalam *Tafsîr al-Jilâni* mencakup dimensi tobat yang komprehensif, melibatkan penolakan, penyesalan, pembersihan diri, dan upaya untuk mendekati diri kepada Allah dengan meningkatkan ketakwaan.

Berikut adalah tabel perbandingan penafsiran antara *al-Ghunyah* dan *Tafsîr al-Jilâni* dalam surah Al-Tahrim/66: 8;

Aspek	<i>Al-Ghunyah</i>	<i>Tafsîr al-Jilâni</i>
makna تَوْبَةً نَّصُوحًا ( <i>Taubat Nasûhâ</i> )	tobat yang murni dilakukan karena Allah, terbebas dari cela, komitmen sungguh-sungguh untuk menjalani ketaatan dan menjauhi maksiat	tobat murni karena Allah, melibatkan penolakan potensi untuk berpaling kepada selain Allah, komitmen kuat untuk menyesali dosa-dosa masa lalu dan menghindarinya di masa yang akan datang
Urgensi Istiqamah	perhatian pada istiqamah, pelaku tobat tidak memiliki niat atau keinginan untuk kembali berbuat dosa atau maksiat	menekankan komitmen kuat untuk menolak setiap potensi berpaling dari Allah, mencakup aspek penyesalan, pembersihan diri, dan langkah-langkah positif untuk meningkatkan kualitas spiritual dan moral
Transformasi Batin yang Mendalam	merminkan transformasi batin yang mendalam, meninggalkan dosa karena dorongan murni untuk meraih	menjelaskan bahwa taubat nasuha melibatkan proses membersihkan diri dan jiwa dari segala macam kotoran yang terkait dengan selain Allah, menunjukkan suatu

<sup>26</sup> Abd al-Qadir al-Jilani, *Tafsîr al-Jilâni*, Jil. 5. ed. Ahmad Farid al-Mazidi, Quita: Al-Ma'rufiyah, 2010. hal. 232.

	keridhaan Allah	upaya untuk menjauh dari segala bentuk penyimpangan spiritual
Dimensi Tobat Nasuha	dakan tobat mencerminkan transformasi batin, berbeda dengan perbuatan dosa masa lalu yang dilakukan karena mengikuti hawa nafsu	haknaan taubat nasuha mencakup dimensi tobat yang komprehensif, melibatkan penolakan, penyesalan, pembersihan diri, dan upaya untuk mendekati diri kepada Allah dengan meningkatkan ketakwaan-penghentian perbuatan yang dilarang
Inklusivitas Tobat Nasuha	obat sebagai komitmen sungguh-sungguh untuk menjalani ketaatan dan menjauhi maksiat	obat melibatkan penolakan potensi berpaling dari Allah, penyesalan, pembersihan diri, dan upaya aktif untuk meningkatkan kualitas spiritual dan moral
Keselarasan Dengan Gaya Penafsiran	enekankan istiqamah dan transformasi batin dalam tindakan tobat	njelaskan tobat nasuha dalam kerangka yang lebih luas, melibatkan penolakan, penyesalan, pembersihan diri, dan upaya aktif untuk meningkatkan kualitas spiritual dan moral

### b). *Akhlâk*

Al-Jilani, dalam kitab *al-Ghunyah*, mengangkat konsep *Husnu al-Khuluq* (akhlak yang baik) dengan merujuk pada surah Al-Qalam/68: 4 sebagai dalil atau inspirasi.

وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ

*Sesungguhnya engkau benar-benar berbudi pekerti yang agung.* (Al-Qalam/68: 4)

Dalam ayat tersebut, Allah tidak memuji Nabi Muhammad SAW dengan sejajar kelebihan dan keutamaannya, melainkan lebih menyoroti keluhuran budi pekertinya. Argumentasi ini diperkuat oleh hadis riwayat Abu Daud yang menyatakan bahwa seorang mukmin

yang terbaik adalah yang memiliki akhlak yang terbaik pula.<sup>27</sup>

Menurut al-Jilani, konsep "akhlak yang baik" dalam ayat tersebut menekankan bahwa sifat kasar dan buruk dalam perilaku manusia tidak akan mempengaruhi atau menciptakan dampak negatif terhadap karakter Nabi Muhammad SAW. Artinya, ketika dihadapkan dengan berbagai perilaku buruk dari umatnya, seperti kemarahan, kebencian, atau sikap negatif lainnya, Nabi tidak membiarkan hal-hal tersebut merasuki atau mengganggu hatinya yang telah mantap dan teguh.<sup>28</sup> Dengan kata lain, keagungan akhlak Nabi mencerminkan keteguhan hati dan ketahanannya terhadap pengaruh negatif, menciptakan pelindung spiritual yang kuat terhadap tabiat buruk dan respons negatif dari sekitarnya.

Al-Jilani juga memaknai "akhlak yang baik" dengan tambahan interpretasi lain, yaitu menganggap remeh atau kecil segala yang diberikan atau dipersembahkan kepada Allah atau makhluk-Nya, sementara menganggap agung segala anugerah yang diterima. Dengan kata lain, konsep akhlak yang agung menuntut sikap rendah hati dan penerimaan yang tulus terhadap segala pemberian, baik itu dalam bentuk ibadah kepada Allah atau dalam interaksi dengan sesama manusia. Sikap merendahkan diri terhadap pemberian dan memandang tinggi atas anugerah menunjukkan kedalaman pemahaman spiritual dan kesadaran akan ketergantungan penuh kepada Allah.<sup>29</sup>

Sementara dalam *Tafsîr al-Jilâni*, "akhlak yang baik" diartikan sebagai ketiadaan akhlak yang lebih luhur dibandingkan dengan akhlak Nabi Muhammad SAW. Alasan utama di balik pandangan ini adalah karena Nabi telah menyandang dan menampilkan secara sempurna berbagai aspek akhlak terpuji yang dimiliki oleh individu terdahulu dan yang akan datang (*al-awwalîn wa al-akhirîn*).<sup>30</sup> Dengan demikian, "akhlak yang baik" mencerminkan keunggulan dan keutamaan karakter Nabi yang membawa serta dan menggabungkan nilai-nilai luhur dari masa lalu dan masa depan, menciptakan standar akhlak yang paling tinggi dan terpuji.

---

<sup>27</sup> Abd al-Qadir al-Jilani, *al-Ghunyah li Talibi Tariqi al-Haq 'Azza wa Jalla*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Islâmiy, 1996. hal. 480.

<sup>28</sup> Abd al-Qadir al-Jilani, *al-Ghunyah li Talibi Tariqi al-Haq 'Azza wa Jalla*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Islâmiy, 1996. hal. 481.

<sup>29</sup> Abd al-Qadir al-Jilani, *al-Ghunyah li Talibi Tariqi al-Haq 'Azza wa Jalla*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Islâmiy, 1996. hal. 481.

<sup>30</sup> Abd al-Qadir al-Jilani, *Tafsîr al-Jilâni*, Jil. 5. ed. Ahmad Farid al-Mazidi, Quita: Al-Ma'rufiyah, 2010. hal. 249.

Berikut adalah tabel perbandingan antara *al-Ghunyah* dan *Tafsîr al-Jîlânî* mengenai tentang *akhlak* dalam surah Al-Qalam/68: 4:

Aspek	Al-Ghunyah	Tafsîr al-Jîlânî
Konsep "Akhlak yang Baik"	Menyoroti keluhuran budi pekerti Nabi Muhammad SAW dalam menghadapi perilaku buruk umatnya, menekankan keteguhan hati dan ketahanan terhadap pengaruh negatif	Menekankan bahwa "akhlak yang baik" pada ayat tersebut mencerminkan ketiadaan akhlak yang lebih luhur dibandingkan dengan akhlak Nabi Muhammad SAW
Dampak Negatif dari Perilaku Buruk	Nabi tidak membiarkan perilaku buruk umat mempengaruhi karakter atau hatinya yang telah mantap dan teguh	Menyoroti keunggulan dan keutamaan karakter Nabi, membawa dan menggabungkan nilai-nilai luhur dari masa lalu dan masa depan
Perlindungan Spiritual	Penggunaan akhlak Nabi menciptakan pelindung spiritual yang kuat terhadap tabiat buruk dan respons negatif dari sekitarnya	Menjadi standar akhlak tertinggi yang mencerminkan nilai-nilai luhur dari masa lalu dan masa depan
Interpretasi Tambahan	Tidak menganggap remeh atau kecil segala pemberian atau persembahan kepada Allah atau makhluk-Nya, sementara menganggap agung segala anugerah yang diterima	Tidak mencakup interpretasi tambahan terkait rendah hati dan penerimaan tulus terhadap pemberian, fokus pada keutamaan karakter Nabi sebagai standar tertinggi
Ketergantungan Penuh kepada Allah	Tidak merendahkan diri terhadap pemberian dan memandang tinggi atas anugerah menunjukkan	Meskipun membawa dan menggabungkan nilai-nilai luhur, tidak menekankan ketergantungan penuh

	ketergantungan penuh kepada Allah	kepada Allah dalam konteks akhlak yang baik
Perbedaan dalam Fokus	menekankan ketahanan terhadap pengaruh negatif dan ketergantungan penuh kepada Allah dalam konteks akhlak yang baik	menekankan keunggulan dan keutamaan karakter Nabi sebagai standar akhlak tertinggi

Kesimpulan dari perbandingan ini adalah bahwa *al-Ghunyah*, al-Jilani menekankan aspek ketahanan terhadap pengaruh negatif dan ketergantungan penuh kepada Allah dalam konteks akhlak yang baik. Sementara itu, *Tafsîr al-Jilâni* lebih fokus pada keutamaan karakter Nabi sebagai standar akhlak tertinggi, mencerminkan nilai-nilai luhur dari masa lalu dan masa depan. Interpretasi tambahan dalam *al-Ghunyah* juga mencakup rendah hati dan penerimaan tulus terhadap pemberian, yang tidak ditekankan dalam *Tafsîr al-Jilâni*.

### 3. Komparasi Dimensi Fiqih *Tafsîr al-Jilâni* dengan Mazhab yang dianut al-Jilani

Meskipun ada beberapa riwayat yang menyebutkan bahwa 'Abd al-Qadir al-Jilani terlibat dalam memberikan fatwa dalam mazhab Syafi'i dan Hanbali, namun sejatinya, dalam bidang fikih dan akidah, ia adalah pengikut mazhab Hanbali yang taat dan konsisten. Ibnu Rajab, dalam kitabnya *Tabaqât al-Hanabilat*, mencantumkan nama al-Jilani di antara tokoh-tokoh penganut mazhab Hanbali lainnya dan membahas biografi al-Jilani pada pembahasan tokoh yang ke-144. Al-USaimin, yang memberikan anotasi untuk kitab ini, menegaskan bahwa al-Jilani tidak hanya seorang guru tarekat tetapi juga pemimpin ulama Hanbali pada zamannya.<sup>31</sup>

Bukti mengenai afiliasi 'Abd al-Qadir al-Jilani dengan mazhab Hanbali dapat diidentifikasi dari penjelasan ajaran dan praktik fikih Hanbali yang disertakan dalam kitab *al-Ghunyah*. Contohnya, dalam kitab tersebut disebutkan beberapa masalah fikih Hanbali seperti kewajiban mandi bagi muallaf, di mana penekanan diberikan pada kajian fikih Hanbali terkait hal tersebut. Selain itu, dalam *al-Ghunyah* nya juga menjelaskan bahwa dalam mazhab Hanbali, membasuh dua telinga di dalam wudu dianggap sebagai rukun atau fardu karena

<sup>31</sup> 'Abd al-Rahman bin Sulaiman bin Muhammad al-USaimin, *Al-Dhayl 'ala Tabaqâti al-Hanabilâti*. Riyad: Maktabah al-'Abikan, 2005. hal. 187.

kuping dianggap sebagai bagian dari wajah. Penekanan pada niat dalam Salat sebagai syarat sahnya (bukan rukun) juga mencerminkan pandangan yang konsisten dengan ajaran mazhab Hanbali.<sup>32</sup>

#### a) Salat

Salah satu ayat menegaskan pentingnya menjaga dan melaksanakan Salat, misalnya dalam surah al-Baqarah/2: 238;

حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ

*Peliharalah semua Salat (fardu) dan Salat Wustā. Berdirilah karena Allah (dalam Salat) dengan khusyuk. (Al-Baqarah/2: 238)*

Dalam *al-Ghunyah*, al-Jilani menjelaskan bahwa Salat wusta merujuk kepada Salat Ashar.<sup>33</sup> Penafsiran ini sejalan dengan interpretasi umum mengenai Salat *wustha* yang terdapat dalam banyak kitab tafsir. Hal ini karena posisi Salat Ashar, jika dimulai penghitungan Salat lima waktu dari Salat Subuh, memang berada di tengah hari.

Sedangkan *Tafsîr al-Jilâni*, Salat *wustha* tidak hanya diartikan sebagai Salat yang menghadapkan badan lahir, melainkan juga sebagai representasi dari menghadapkan sesuatu yang halus yang terletak di tengah-tengah, yaitu *al-qalb* (hati). Konsep ini menekankan bahwa Salat *wustha* bukan hanya tentang orientasi fisik, tetapi juga mengarahkan perhatian dan kesadaran hati di tengah-tengah antara dua napas. Dengan demikian, Salat *wustha* dalam perspektif ini mencakup dimensi spiritual yang mendalam, mengajarkan umat Muslim untuk menghadapkan hati mereka dengan penuh khusyuk dan kesadaran kepada Allah.<sup>34</sup>

Lebih lanjut, Farid al-Mazidi, *muhaqqiq* kitab ini, memberikan penjelasan dan anotasi yang menarik. Menurutnya, dalam ayat tersebut, Al-Qur'an menggunakan kata yang berbentuk (*wazan*) *mufa'alah*, seperti *محافظة - حفظ*, yang dalam gramatikal Arab memiliki faidah *al-musyarakah baina isnaini*. Artinya, Salat yang diperintahkan untuk ditunaikan bukanlah aktivitas satu arah dari pelaku Salat semata. Dalam konteks ini, Allah yang memberikan perintah Salat juga ikut "berperan aktif" (*musyarakah*) di dalamnya. Inilah alasan

<sup>32</sup> Abd al-Qadir al-Jilani, *al-Ghunyah li Talibi Tariqi al-Haq 'Azza wa Jalla*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Islâmiy, 1996. hal. 22-24.

<sup>33</sup> Abd al-Qadir al-Jilani, *al-Ghunyah li Talibi Tariqi al-Haq 'Azza wa Jalla*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Islâmiy, 1996. hal. 228.

<sup>34</sup> Abd al-Qadir al-Jilani, *Tafsîr al-Jilâni*, Jil. 1. ed. Ahmad Farid al-Mazidi, Quita: Al-Ma'rufiyah, 2010. 221.hal. 221.

mengapa dalam hadis *Qudsi*, Allah menyatakan bahwa Dia membagi Salat menjadi dua bagian: separuh untuk-Nya dan separuh lagi untuk hamba-Nya. Penjelasan ini menggarisbawahi dimensi Salat sebagai sebuah interaksi dua arah yang melibatkan peran aktif dari pelaku Salat dan juga Allah sebagai pemberi perintah.<sup>35</sup>

Dalam konteks "peran aktif" dan "kepedulian" Allah terhadap hamba-Nya yang menjalankan Salat, Allah memberikan taufik, hidayah, serta mengabulkan doa hamba kepada-Nya. Sebagai respon terhadap kepedulian tersebut, hamba-Nya yang melaksanakan Salat diharapkan menjalankannya dengan tulus, *khushyuk*, dan *tawadhu'*. Dalam akti munajat Salatnya, hamba tersebut juga diminta untuk merasakan perasaan hinadina, merasa dekat dan sangat membutuhkan Allah, tetap tenang dan khushyuk, serta menjaga hatinya agar selalu mampu merasakan kehadiran Allah sepanjang pelaksanaan Salat. Ini mencerminkan hubungan yang mendalam antara hamba dan Allah, di mana Salat bukan hanya rutinitas formal, tetapi juga sebuah momen intim yang memperkuat kehadiran spiritual dalam ibadah.<sup>36</sup>

Selanjutnya dalam penjelasan *Tafsîr al-Jilâni*, Salat *wustha* diidentifikasi sebagai Salat yang mencerminkan posisi hati manusia yang tepat berada di tengah-tengah tubuh secara fisik. Hati dianggap sebagai perantara antara roh dan jasad. Oleh karena itu, perintah untuk menjaga Salat *wustha* dalam ayat tersebut diartikan sebagai isyarat untuk menjaga hati agar selalu bersaksi atau menyaksikan kehadiran Allah (*syuhûd al-masyhûd*) sepanjang pelaksanaan Salat. Ini menyoroti dimensi spiritual Salat, di mana fokus utama bukan hanya pada gerakan fisik semata, melainkan juga pada kehadiran dan kesaksian hati terhadap Allah selama pelaksanaan ibadah.<sup>37</sup>

Berikut adalah tabel perbandingan antara *al-Ghunyah* dan *Tafsîr al-Jilâni* mengenai surah Al-Baqarah/2: 238;

Aspek	<i>Al-Ghunyah</i>	<i>Tafsîr al-Jilâni</i>
Penafsiran Salat <i>Wustha</i>	Salat <i>wustha</i> dijelaskan sebagai Salat Ashar, sesuai dengan	Salat <i>wustha</i> diartikan sebagai Salat yang tidak hanya menghadapkan

<sup>35</sup> Abd al-Qadir al-Jilani, *Tafsîr al-Jilâni*, Jil. 1. ed. Ahmad Farid al-Mazidi, Quita: Al-Ma'rufiyah, 2010. hal. 221.

<sup>36</sup> Abd al-Qadir al-Jilani, *Tafsîr al-Jilâni*, Jil. 1. ed. Ahmad Farid al-Mazidi, Quita: Al-Ma'rufiyah, 2010. hal.

<sup>37</sup> Abd al-Qadir al-Jilani, *Tafsîr al-Jilâni*, Jil. 1. ed. Ahmad Farid al-Mazidi, Quita: Al-Ma'rufiyah, 2010. hal. 221.

	interpretasi umum di banyak kitab tafsir	badan lahir tetapi juga mencerminkan menghadapkan hati di tengah-tengah dua napas
orientasi Fisik vs. Dimensi Spiritual	fokus pada orientasi fisik Salat Ashar yang berada di tengah hari secara kronologis	menekankan bahwa Salat <i>Wustha</i> tidak hanya tentang orientasi fisik tetapi juga mencakup menghadapkan hati dengan penuh khusyuk dan kesadaran kepada Allah
posisi Salat Ashar	mahami Salat <i>wusta</i> berdasarkan posisi waktu di tengah hari	memperluas makna Salat <i>wusta</i> ke dimensi spiritual dengan menghadapkan hati di tengah-tengah antara dua napas
dimensi Spiritual dan Khusyuk	tidak menyoroti dimensi spiritual atau khusyuk secara eksplisit dalam penjelasan	menekankan dimensi spiritual Salat <i>Wustha</i> dengan mengarahkan perhatian dan kesadaran hati di tengah-tengah dua napas
representasi dari Tengah-tengah	tidak mencakup representasi menghadapkan sesuatu yang halus ( <i>al-qalb</i> ) di tengah-tengah	menggambarkan Salat <i>wustha</i> sebagai representasi menghadapkan hati di tengah-tengah, menekankan kesadaran spiritual dan fokus hati

Dengan perbandingan ini, terlihat bahwa *al-Ghunyah* lebih menekankan pada pemahaman konvensional Salat *wustha* sebagai Salat Ashar secara kronologis, sementara *Tafsîr al-Jilâni* memperluas makna Salat *wustha* ke dimensi spiritual dan khusyuk, mengaitkannya dengan menghadapkan hati di tengah-tengah antara dua napas.

## b) Puasa

Dalam hal ibadah puasa, khususnya puasa Ramadan, salah satu ayat yang dijadikan dalil pokok untuk memulai ibadah ini yaitu surah

al-Baqarah/2: 185;

..فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ۖ..

..Oleh karena itu, siapa di antara kamu hadir (di tempat tinggalnya atau bukan musafir) pada bulan itu, berpuasalah... (al-Baqarah/2: 185)

*Al-Ghunyah* memberikan penjelasan yang mendetail mengenai penentuan awal Ramadan berdasarkan ayat tersebut. Metode-metode yang dijelaskan mencakup pengamatan langsung terhadap hilal awal bulan Ramadan, yakni melalui pengamatan mata atau dengan bantuan alat optik. Selain itu, metode lain adalah menerima kesaksian dari orang yang dianggap adil dan meyakini bahwa mereka telah melihat hilal Ramadan. Metode ketiga yang diuraikan dalam penjelasan tersebut adalah ketika hilal tidak terlihat akibat cuaca mendung atau faktor lainnya, maka penentuan awal Ramadan dapat dilakukan dengan menyempurnakan hitungan hari dalam bulan Sya'ban hingga mencapai 30 hari.<sup>38</sup>

Sementara dalam penafsiran *Tafsîr al-Jilâni* terhadap ayat yang sama, penjelasannya lebih sederhana dan langsung. Bagi mereka yang melihat awal bulan Ramadan dan memiliki kemampuan serta tidak ada *uzur*/halangan tertentu, maka kewajiban bagi mereka adalah berpuasa selama 30 hari. Dengan ringkas, dijelaskan aturan praktis terkait penentuan awal Ramadan dan kewajiban berpuasa yang berdasarkan pengamatan langsung terhadap hilal bulan baru.<sup>39</sup>

Aspek	Al-Ghunyah	Tafsîr al-Jilâni
Metode Penentuan Awal Ramadan	memberikan penjelasan mendetail mengenai metode penentuan awal Ramadan, termasuk pengamatan langsung hilal, kesaksian orang adil, dan penghitungan hari dalam Sya'ban	penjelasan yang lebih sederhana dan langsung, menekankan pada pengamatan langsung terhadap hilal bulan baru

<sup>38</sup> Abd al-Qadir al-Jilani, *al-Ghunyah li Talibi Tariqi al-Haq 'Azza wa Jalla*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Islâmiy, 1996. hal. 26.

<sup>39</sup> Abd al-Qadir al-Jilani, *Tafsîr al-Jilâni*, Jil. 1. ed. Ahmad Farid al-Mazidi, Quita: Al-Ma'rufiyah, 2010. hal. 185.

Pengamatan Hilal dan Metode Lainnya	nyertakan metode pengamatan langsung terhadap hilal dan metode alternatif seperti kesaksian orang adil dan penghitungan hari dalam Sya'ban	nyoroti pengamatan langsung terhadap hilal sebagai aturan praktis untuk menentukan awal Ramadan
Kesederhanaan Penjelasan	memberikan penjelasan yang lebih rinci dan kompleks mengenai metode penentuan awal Ramadan	menyajikan penjelasan yang lebih sederhana dan langsung, menekankan pada aturan praktis berdasarkan pengamatan hilal

Dari perbandingan tersebut, dapat dilihat bahwa *al-Ghunyah* memberikan penjelasan yang lebih mendetail dan kompleks mengenai metode penentuan awal Ramadan, termasuk berbagai alternatif seperti pengamatan langsung hilal, kesaksian orang adil, dan penghitungan hari dalam Sya'ban. Sementara itu, *Tafsîr al-Jîlânî* memberikan penjelasan yang lebih sederhana, menekankan pada pengamatan langsung terhadap hilal sebagai aturan praktis untuk menentukan awal Ramadan, tanpa menyebutkan secara khusus uzur atau halangan.

#### 4. Komparasi Dimensi *Irsyâdât Tafsîr al-Jîlânî* dengan Karyanya yang Lain

Apabila diklasifikasikan, kitab *al-Ghunyah* karya al-Jîlânî dapat dikategorikan dalam genre akhlak atau etika. Sebab, etika adalah esensi dari ranah tasawuf; etika terhadap Sang Khaliq serta etika terhadap makhluk-Nya. Oleh karena itu, dalam kitab ini terdapat banyak nasihat yang berkaitan dengan etika dalam hubungan antara seorang hamba dengan Sang Pencipta dan sekaligus dalam hubungannya dengan sesamanya.

Ketika menyampaikan nasihat, al-Jîlânî dalam *al-Ghunyah*, menunjukkan kepiawaian dan kedalaman. Penggunaan diksinya lugas dan jelas, langsung pada tujuan tanpa berbelit-belit, serta cenderung menghindari ungkapan hiperbolis dan personifikasi yang mungkin bisa disalahpahami atau sulit dimengerti oleh pembaca awam, terutama mereka yang tidak memiliki latar belakang khusus.

Salah satu nasihat yang disampaikan oleh al-Jîlânî adalah mengenai khushyuk dalam Salat. Ia menyarankan agar seseorang menghadirkan perasaan bahwa Salat yang sedang dilaksanakan

merupakan Salat terakhir. Alasannya adalah karena tidak ada jaminan bahwa seseorang akan memiliki umur panjang untuk melaksanakan Salat di kemudian hari, bahkan tidak ada jaminan bahwa Salat yang sedang dilakukan saat itu akan selesai. Dengan menyadari hal ini, seseorang dapat menciptakan perasaan sedih dan rindu, serta munculnya rasa optimis dan takut. Hal ini berarti ia berharap agar Salatnya diterima oleh Tuhan, dan sekaligus merasa khawatir jika tidak diterima. Kemudian senantiasa merenungkan pertanyaan tentang apakah amal kebaikan dan Salatnya akan diterima, serta apakah kesalahannya akan diampuni, membuat seseorang tetap waspada dan tidak terbuai oleh gemerlap kehidupan dunia. Al-Jîlânî menegaskan bahwa hamba yang memelihara perasaan seperti ini tidak akan kehilangan kendali dan tidak akan terperdaya oleh godaan dunia. Dengan demikian, Salatnya akan menjadi khusyuk karena hatinya terus menerus merenungkan misteri ilahi, yaitu kemaslahatan dan takdirNya. Al-Jîlânî juga mengutip firman Allah dalam Surah Maryam/19: 71, yang menyatakan bahwa setiap individu pasti akan merasakan neraka.

وَأَنْ مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا ۚ كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا ۚ

*Tidak ada seorang pun di antaramu yang tidak melewatinya (sirat di atas neraka). Hal itu bagi Tuhanmu adalah ketentuan yang sudah ditetapkan. (Maryam/19: 71)*

Dengan demikian, bagaimana mungkin hati seseorang yang dipenuhi oleh perasaan seperti ini akan terbius oleh urusan duniawi dan tidak memusatkan perhatian pada ibadah akhiratnya.<sup>40</sup>

Sementara itu dalam *Tafsîr al-Jîlânî*, nasihat yang disampaikan mencerminkan kedalaman pemikiran dan kebijaksanaan spiritual. Namun, beberapa ungkapan yang digunakan dalam tafsir tersebut dapat memiliki nuansa retorik, di mana gaya bahasa yang dipilih bertujuan untuk menekankan dan memperingatkan pembaca dengan cara yang kuat dan memukau.

Sebagai contoh, ketika menafsirkan ayat yang mengingatkan tentang akhirat dan siksaan neraka, dia menggunakan bahasa yang menekankan bahaya terpedaya oleh pesona dunia. Ungkapan seperti "*Janganlah kalian tertipu oleh dunia dengan berbagai kelezatan dan kenikmatannya*" memberikan seruan tegas agar pembaca tidak

---

<sup>40</sup> Abd al-Qadir al-Jilani, *al-Ghunya li Talibi Tariqi al-Haq 'Azza wa Jalla*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Islâmiy, 1996. hal. 398.

terperangkap dalam godaan dunia yang bersifat sesaat. Pernyataan ini mencerminkan kebijaksanaan spiritual al-Jilâni dalam mengingatkan umatnya tentang pentingnya memprioritaskan nilai-nilai kehidupan akhirat.<sup>41</sup>

Selanjutnya, ungkapan "*Janganlah terpedaya oleh pesona dan kenikmatan dunia. Ketahuilah, bahwa setiap dari kalian, wahai pencinta perhiasan dan kesenangan dunia, akan melalui dan menghadapi neraka, merasakan siksaan sejalan dengan kadar kesenangan dunia yang telah dinikmati*" menunjukkan peringatan keras tentang akibat dari terlalu terikat pada kenikmatan duniawi. Pernyataan tersebut membangkitkan kesadaran akan hubungan langsung antara perbuatan dalam dunia ini dengan konsekuensi yang akan dihadapi di akhirat.<sup>42</sup>

Dengan menggunakan retorika semacam ini, tafsir ini berusaha menarik perhatian dan membangunkan kesadaran spiritual pembaca mengenai urgensi mempersiapkan diri untuk kehidupan setelah mati. Gaya bahasa retorisnya dapat memperkuat pesan moral dan spiritual yang ingin dia sampaikan, menjadikannya lebih menarik dan menggugah perasaan pembaca.

Berikut adalah tabel perbandingan antara *al-Ghunyah* dan *Tafsîr al-Jilâni* mengenai dimensi *irsyâdât*:

Aspek	<i>Al-Ghunyah</i>	<i>Tafsîr al-Jilâni</i>
Gaya Bahasa dan Penyampaian Nasihat	Gaya bahasa lugas, jelas, dan langsung, menghindari hiperbola dan personifikasi yang sulit dimengerti oleh pembaca awam	Penggunaan retorika dan bahasa yang kuat, menekankan peringatan keras untuk menarik perhatian dan membangunkan kesadaran spiritual pembaca
Nasihat Mengenai Khusyuk dalam Salat	Menyampaikan nasihat mengenai khusyuk dalam Salat dengan menekankan perasaan	Memberikan nasihat mengenai khusyuk dalam Salat dengan cara yang lebih sederhana,

<sup>41</sup> Abd al-Qadir al-Jilani, *Tafsîr al-Jilâni*, Jil. 3. ed. Ahmad Farid al-Mazidi, Quita: Al-Ma'rufiyah, 2010. hal. 127.

<sup>42</sup> Abd al-Qadir al-Jilani, *Tafsîr al-Jilâni*, Jil. 3. ed. Ahmad Farid al-Mazidi, Quita: Al-Ma'rufiyah, 2010. hal. 127.

	bahwa Salat yang dilakukan merupakan yang terakhir	mengarahkan perhatian pada pengamatan langsung terhadap hilal bulan baru sebagai aturan praktis
ingatan tentang Duniawi dan Akhirat	ngutip Surah Maryam/19:71 untuk menegaskan bahwa setiap individu akan merasakan neraka	nggunakan ungkapan retoris untuk memperingatkan pembaca agar tidak terpedaya oleh pesona dan kenikmatan dunia, menekankan hubungan langsung antara perbuatan dunia dengan konsekuensi di akhirat
Pemahaman <i>Irsyadat</i>	menekankan pemahaman irsyadat dengan memelihara perasaan takut dan rindu terhadap Tuhan, menjaga kewaspadaan terhadap godaan dunia	nggunakan retorika kuat untuk menggugah kesadaran spiritual pembaca, menyoroti urgensi mempersiapkan diri untuk kehidupan setelah mati

Dari perbandingan ini, terlihat bahwa *al-Ghunyah* lebih cenderung pada gaya bahasa yang lugas dan penekanan pada pemeliharaan perasaan takut dan rindu terhadap Tuhan dalam konteks irsyadat. Sementara itu, *Tafsîr al-Jîlânî* menggunakan retorika yang kuat untuk menyoroti urgensi mempersiapkan diri untuk kehidupan setelah mati dan menarik perhatian pembaca dengan ungkapan yang membangkitkan kesadaran spiritual.

##### 5. Komparasi Dimensi Rasionalitas *Tafsîr al-Jîlânî* dengan Karyanya yang Lain

Imam Ahmad bin Hanbal, pendiri mazhab Hanbali yang diikuti oleh al-Jîlânî, menonjol sebagai seorang cendekiawan yang lebih menekankan pendekatan *naqli* (berdasarkan teks) daripada *ra'yi* (pendapat rasional) dalam merumuskan metodologi mazhabnya. Perbedaan ini dapat dipahami dengan merinci peran penting yang dimainkan oleh Imam Ahmad dalam dunia ilmu hadis.<sup>43</sup>

<sup>43</sup> Ahmad bin Hanbal memiliki latar belakang yang kuat dalam kajian hadis dan memulai "karir akademisnya" sebagai seorang ahli hadis. Keahliannya dalam memahami,

Pola semacam itu memang memiliki dampak signifikan pada tokoh-tokoh pengikut mazhab Hanbali, termasuk al-Jilani. al-Jilani, sebagai penganut mazhab Hanbali, juga mengadopsi pendekatan tekstualis dalam menafsirkan ajaran agama. Salah satu contoh konkret dari pendekatan ini dapat ditemukan dalam pembahasan al-Jilâni mengenai penafsiran ayat sifat, yang kemudian diidentifikasi sebagai konsep *isbât*.

Meskipun al-Jilani dan pengikut mazhab Hanbali diidentifikasi sebagai *ahlu al-naqli* yang menekankan pendekatan tekstual dalam merumuskan ajaran agama, hal ini tidak berarti bahwa mereka sepenuhnya meninggalkan rasionalitas (*ra'yu*). Pemahaman ini sesuai dengan pemahaman bahwa di dunia ini tidak ada sesuatu pun yang mutlak kecuali milik dan hak Allah semata. Pengikut mazhab Hanbali, termasuk al-Jilâni, menerima keberadaan *ra'yu* (rasionalitas) dalam konteks tertentu. Meskipun mereka memberikan prioritas utama pada *nash*, mereka juga menyadari bahwa terdapat situasi atau masalah yang tidak dapat diselesaikan secara tuntas hanya dengan merujuk pada *nash* secara harfiah. Oleh karena itu, dalam beberapa kasus, penggunaan *ra'yu* atau penalaran tetap menjadi alat yang diperbolehkan untuk mengisi kekosongan atau merinci ketentuan hukum yang mungkin tidak secara eksplisit terdapat dalam teks.<sup>44</sup>

Al-Jilani, dalam menjelaskan keutamaan puasa sunah tiga hari setiap bulan, khususnya pada tanggal 13, 14, dan 15 bulan-hijriah yang dikenal sebagai *ayyâm al-bidh*, awalnya menyatakan bahwa jenis

---

mengumpulkan, dan menyaring hadis-hadis Nabi Muhammad membuatnya dikenal sebagai otoritas dalam bidang ini. Sebagai akibatnya, penganut mazhab Hanbali sering diidentifikasi sebagai *ahlu al-naqli*, yaitu mereka yang menempatkan penekanan utama pada dalil-dalil tekstual, terutama hadis, dalam mengambil keputusan hukum. Pilihan Imam Ahmad untuk fokus pada sumber-sumber tekstual ini dapat dijelaskan oleh keinginannya untuk mempertahankan keaslian ajaran Islam dan menghindari interpretasi yang mungkin bersifat subjektif. Dalam konteks ini, kecenderungan mazhab Hanbali untuk bersandar pada *nash* (teks-teks) secara ketat tercermin dalam pemikiran dan pendekatan hukum mereka. Dengan demikian, penekanan Imam Ahmad bin Hanbal pada ahli hadis dan tradisi tekstual memberikan fondasi kuat bagi mazhab Hanbali. Pemahaman yang mendalam terhadap warisan hadis Nabi dan kehati-hatian dalam merumuskan hukum berdasarkan dalil-dalil tekstual menjadikan mazhab ini sebagai salah satu dari empat mazhab utama dalam tradisi fiqh Islam. Lihat Abdul Azis Dahlan (ed.). *Ensiklopedi Hukum Islam*. Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 1996 Jilid I-II. Cet. I. hal. 55

<sup>44</sup> Sebaliknya, yang dianggap sebagai *ahlu al-ra'yi*, atau mereka yang lebih menekankan pendekatan rasional, tidak berarti bahwa mereka sepenuhnya menolak atau mengabaikan *naql* (teks-teks). Meskipun mereka memanfaatkan penalaran dan rasionalitas, mereka tetap menghormati otoritas teks-teks agama. Oleh karena itu, baik *ahlu al-naqli* maupun *ahlu al-ra'yi*, keduanya memainkan peran yang penting dalam memahami dan mengembangkan hukum Islam.

puasa ini dianggap setara dengan puasa selama setahun penuh. Tiga hari tersebut disebut *ayyâm al-bidh*, yang artinya "hari-hari yang putih atau terang." Hal ini merujuk pada kondisi sinar rembulan yang sangat terang pada ketiga hari tersebut, di mana rembulan berada dalam fase purnama.<sup>45</sup>

Saat menjelaskan bahwa puasa tiga hari setiap bulan setara dengan puasa setahun penuh, al-Jilani mendukung argumennya dengan merujuk pada surah Al-An'am/6: 160.

مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا ۖ وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَىٰ إِلَّا مِثْلَهَا وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ

*Siapa yang berbuat kebaikan, dia akan mendapat balasan sepuluh kali lipat. Siapa yang berbuat keburukan, dia tidak akan diberi balasan melainkan yang seimbang dengannya. Mereka (sedikit pun) tidak dizalimi (dirugikan).* (Al-An'am/6: 160)

Dalam merinci keutamaan puasa tiga hari setiap bulan yang dianggap setara dengan puasa setahun penuh, al-Jilani mengaitkannya dengan janji Allah yang terdapat dalam ayat tersebut, yang menjanjikan bahwa setiap satu kebaikan akan dibalas dengan 10 kebaikan yang semisal. Dengan berpuasa *ayyâm al-bidh* (tiga hari setiap bulan) dan puasa Ramadan, seseorang dapat mengakumulasi 39 kebaikan per bulan. Dengan menghitung secara realistis selama setahun, total kebaikan yang diperoleh mencapai 468 kebaikan, sesuai dengan perhitungan matematis yang mencerminkan janji Allah dalam Al-Qur'an.<sup>46</sup>

Adapun dalam *Tafsîr al-Jilâni* terhadap Surah Al-An'am/6: 160, penjelasannya lebih condong pada konsep *fadâ'il* atau anugerah ilahiah yang termanifestasi dalam ketidaklipatgandakan balasan untuk kebaikan hingga sepuluh kali lipat. Tafsir ini menyoroti bahwa ketidaklipatgandakan balasan untuk keburukan, yang tetap sepadan dan tidak diperbanyak sebagaimana balasan untuk kebaikan, mencerminkan aspek keadilan ilahi. Penafsiran ini menekankan bahwa aturan balasan dari Allah menunjukkan keadilan-Nya yang mutlak dan pemberian anugerah-Nya yang tidak terbatas, memahami bahwa setiap amal baik dihargai dengan kebaikan sepuluh kali lipat, sementara

<sup>45</sup> Abd al-Qadir al-Jilani, *al-Ghunyah li Talibi Tariqi al-Haq 'Azza wa Jalla*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Islâmiy, 1996. hal. 339.

<sup>46</sup> Abd al-Qadir al-Jilani, *al-Ghunyah li Talibi Tariqi al-Haq 'Azza wa Jalla*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Islâmiy, 1996. hal. 339-340.

keburukan dibalas dengan keburukan sepadan, menegaskan sifat adil dan pemurah Allah.<sup>47</sup>

Secara umum, berdasarkan komentar para tokoh terhadap *Tafsîr al-Fawâtiḥ al-Ilahiyyah* pada pembahasan selanjutnya, kitab tafsir ini tercatat sebagai karya yang disusun oleh penulisnya tanpa melibatkan *muraja'ah* atau rujukan pada kitab-kitab tafsir lain. Selain itu, terdapat keterbatasan dalam penyampaian penafsiran yang *ma'tsur*, yang melibatkan riwayat-riwayat dari hadis Nabi, sahabat, maupun tabiin. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa unsur rasionalitas dalam tafsir ini terasa sangat dominan, mengindikasikan pendekatan yang lebih bersifat penalaran dan kurang mengandalkan tradisi terdahulu dalam menjelaskan ayat-ayat Al-Qur'an.

Kemudian dengan data dan fakta yang diperoleh, terutama merujuk pada komentar Ali Ayazi, tafsir ini tampaknya terpengaruh oleh pemikiran Ibn 'Arabi. Selain itu, sosok seperti al-Nakhjuwani, yang juga terkait dengan tafsir ini, memiliki karya tulis yang mengomentari (*syarh*) salah satu karya penting dari Ibn 'Arabi, yaitu *FusḤûs al-Hikam*. Keterlibatan langsung dengan pemikiran Ibn 'Arabi dan penafsiran terhadap karya-karya beliau menunjukkan adanya pengaruh yang signifikan dari pemikiran mistis dan filosofis dalam tafsir ini, yang mungkin berkontribusi pada penekanan unsur rasionalitas dan kurangnya merujuk pada tradisi tafsir klasik yang *ma'tsur*.

Sementara itu, dalam *al-Ghunyah*, seperti beberapa contoh yang telah diuraikan sebelumnya, isi dan materinya terasa sangat kaya dengan penukilan ataupun riwayat, mencakup berbagai jenis hadis seperti yang *marfu'*, *mauquf*, maupun *maqtu'*. *Al-Ghunyah* terlihat lebih mengedepankan pendekatan tradisional dalam menyampaikan penafsiran Al-Qur'an, dengan memperkaya teksnya melalui kutipan-kutipan yang berasal dari berbagai sumber hadis yang diakui secara luas dalam tradisi Islam. Hal ini menunjukkan bahwa, berbeda dengan *Tafsîr al-Fawâtiḥ al-Ilahiyyah* yang cenderung minim dalam merujuk pada tradisi hadis, *al-Ghunyah* lebih menonjolkan ketelitian dan keberagaman dalam menyajikan pendapat dan riwayat dari para ulama terdahulu.

Berikut adalah tabel perbandingan antara *al-Ghunyah* dan *Tafsîr al-Jilâni* mengenai dimensi Rasionalitas:

---

<sup>47</sup> Abd al-Qadir al-Jilani, *Tafsîr al-Jilâni*, Jil. 2. ed. Ahmad Farid al-Mazidi, Quita: Al-Ma'rufiyah, 2010. hal. 63.

Aspek	<i>Al-Ghunyah</i>	<i>Tafsîr al-Jîlânî</i>
Pendekatan terhadap Ayat Al-Qur'an	cenderung mengedepankan pendekatan tradisional dengan merujuk pada tradisi hadis yang diakui secara luas dalam Islam	cenderung minim dalam merujuk pada tradisi hadis dan lebih menekankan penalaran atau pendekatan rasional dalam menjelaskan ayat Al-Qur'an
Penjelasan terkait Puasa <i>Ayyâm Al-Bidh</i>	memberikan penjelasan matematis dan perhitungan yang mempertegas keutamaan puasa tiga hari setiap bulan berdasarkan ayat Al-An'am/6:160	menekankan konsep <i>fadâ'il</i> atau anugerah ilahiah dalam menginterpretasikan ayat Al-An'am/6:160, lebih pada aspek ketidaklipatgandakan balasan untuk keburukan dan keadilan ilahi
Peringatan tentang Duniawi dan Akhirat	mengutip Surah Maryam/19:71 untuk menegaskan bahwa setiap individu akan merasakan neraka	mengunakan ungkapan retoris untuk memperingatkan pembaca agar tidak terpedaya oleh pesona dan kenikmatan dunia, menekankan hubungan langsung antara perbuatan dunia dengan konsekuensi di akhirat
Pengaruh Pemikiran dan Filosofi	tidak terpengaruh oleh pemikiran mistis dan filosofis, lebih menonjolkan pendekatan tradisional	terpengaruh oleh pemikiran Ibn 'Arabi dan elemen-elemen mistis dan filosofis dalam penyampaian penafsiran Al-Qur'an

Dari perbandingan ini, terlihat bahwa *al-Ghunyah* cenderung mengedepankan pendekatan tradisional dengan memperkaya teksnya melalui kutipan-kutipan yang berasal dari berbagai sumber hadis yang diakui secara luas dalam tradisi Islam. Di sisi lain, *Tafsîr al-Jîlânî* cenderung minim dalam merujuk pada tradisi hadis dan lebih menekankan penalaran atau pendekatan rasional dalam menjelaskan ayat Al-Qur'an, terutama dalam konteks dimensi irsyadat dan

penjelasan tentang ayat-ayat tertentu.

## 6. Komparasi Dimensi Majas/Gaya Bahasa *Tafsîr al-Jîlâni* dengan Karya yang Lain

Dalam perbandingan dimensi majas atau gaya bahasa antara *Tafsîr al-Jîlâni* dan karya-karya lain al-Jîlani dapat diambil contoh pada surah al-Kahfi/18: 28

وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْعَدْوَةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ...

*Bersabarlah engkau (Nabi Muhammad) bersama orang-orang yang menyeru Tuhannya pada pagi dan petang hari dengan mengharap keridaan-Nya. Janganlah kedua matamu berpaling dari mereka karena mengharapkan perhiasan kehidupan dunia... (Al-Kahfi/18: 28)*

Al-Jîlâni dalam *al-Ghunyah* ketika menafsirkan ayat tersebut menyatakan:

فأمره بالصبر معهم وملازمتهم وتصبر النفس في صحبتهم، ووصفهم بأنهم يريدون وجهه، ثم قال ولا تعد عيناك عنهم تريد زينة الحياة الدنيا فبان بذلك أن حقيقة الإرادة إرادة وجه الله فحسب، ذلك زينة الحياة الدنيا والأخرى.

*"Allah memerintahkan Nabi Muhammad untuk bersabar bersama mereka, yakni orang-orang fakir yang senantiasa mengingat Allah sepanjang hari, dan sekaligus menjalin hubungan dengan mereka dengan penuh kesabaran. Allah juga menggambarkan mereka sebagai orang yang 'menginginkan rida Allah'. Kemudian, dalam ayat berikutnya, Allah menegaskan, 'dan janganlah kedua matamu berpaling dari mereka karena mengharapkan perhiasan kehidupan dunia.' Dengan demikian, ayat ini menjelaskan bahwa hakiki dari iradah (keinginan yang luhur dan ideal) adalah semata-mata menginginkan keridhaan Allah. Oleh karena itu, dunia dan akhirat menjadi perhiasan yang sejalan dengan keinginan tersebut."<sup>48</sup>*

Dalam redaksi tersebut, terlihat bahwa al-Jilani dalam kitab ini mengadopsi gaya bahasa yang lugas, jelas, singkat, dan padat tanpa

<sup>48</sup> Abd al-Qadir al-Jilani, *al-Ghunyah li Talibi Tariqi al-Haq 'Azza wa Jalla*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Islâmiy, 1996. hal. 439-440.

merinci retorika atau narasi yang rumit. Pendekatan ini menonjolkan ketidakberteletele-telean dalam penyampaiannya, tidak terkesan melangit, dan lebih condong kepada kejelasan pesan. Gaya bahasanya yang sederhana dan tegas mampu mengkomunikasikan pemikiran dengan efektif, memungkinkan pembaca untuk dengan mudah memahami konsep-konsep yang disampaikan tanpa adanya kebingungan.

Sebaliknya, dalam menafsirkan ayat yang sama, *Tafsîr al-Jilâni* cenderung bersifat "*itnab*" atau berpanjang kata dalam istilah Ilmu Balaghah. Dalam pendekatannya, terdapat kecenderungan untuk memanfaatkan gaya bahasa yang lebih panjang dan rinci, serta menggabungkan elemen-elemen retorika yang lebih kompleks.

واصبر نفسك أى ان التمسست القريش منك ابعاد الفقراء وبالغوا في طردهم وذبحهم عن  
صحبتك لا تجبهم أنت ولا تنجح مطلوهم بل اصبر ووطن نفسك المائلة إلى غناهم  
وصفاء زيبهم ولباسهم مع الفقراء الَّذِينَ شَأْنُهُمْ انهم يَدْعُونَ ويعبدون رَبَّهُمْ بِالْعُدَاةِ  
وَالْعَشِيِّ أَي طرقي النهار وما بينهما يُريدون وجهه ويتوجهون نحوه مخلصين بلا ميل  
عنهم إلى الهوى ومزخرفات الدنيا غاية مع فقرهم وفاقتهم

Dalam redaksi *Tafsîr al-Jilâni* tersebut menjelaskan tentang perintah kepada Nabi Muhammad untuk bersabar mencerminkan saat kaum Quraish berupaya menjauhkan beliau dari sahabat-sahabatnya yang fakir. Meskipun mereka secara terus-menerus membujuk Nabi agar menolak dan mengusir sahabat-sahabat tersebut agar tidak bersahabat dengannya, Nabi diberi petunjuk untuk tidak merespon permintaan mereka. Dia diminta untuk tidak menuruti bujukan tersebut dan menahan diri dari dorongan hawa nafsu yang mengarah pada kekayaan dan kemewahan pakaian sahabat-sahabatnya yang fakir. Dorongan untuk bersabar dalam tetap berada di tengah sahabat-sahabat fakir ini ditekankan, menggambarkan mereka sebagai individu yang konsisten berdoa dan beribadah kepada Tuhan mereka, mengharapkan keridaan Allah dengan ikhlas. Pesan tersebut menekankan agar Nabi tidak berpaling dari mereka demi mengikuti godaan hawa nafsu dan gemerlap perhiasan dunia, kendati kenyataannya mereka tetap fakir dan terpinggirkan.<sup>49</sup>

Berikut adalah tabel perbandingan antara *al-Ghunyah* dan

<sup>49</sup> Abd al-Qadir al-Jilani, *Tafsîr al-Jilâni*, Jil. 3. ed. Ahmad Farid al-Mazidi, Quita: Al-Ma'rufiyah, 2010. hal. 191-192.

*Tafsîr al-Jilâni* mengenai dimensi Majas/Gaya Bahasa dalam surah al-Kahfi/18:28;

Aspek	<i>Al-Ghunyah</i>	<i>Tafsîr al-Jilâni</i>
Gaya Bahasa	lugas, jelas, singkat, padat, tanpa merinci retorika	" <i>ithnab</i> " atau berpanjang kata, memanfaatkan gaya bahasa lebih panjang dan rinci, menggabungkan elemen-elemen retorika yang lebih kompleks
Fokus Pesan	menonjolkan ketidakbertele-telean, kejelasan pesan	fokus pada perintah kepada Nabi Muhammad untuk bersabar dalam menghadapi bujukan kaum Quraish dan menjelaskan tentang kekayaan dan kemewahan pakaian sahabat-sahabatnya yang fakir
Kesesuaian dengan Gaya Penulisan	gaya bahasa sederhana dan tegas	gaya bahasa berpanjang kata dan lebih rumit dalam penjelasan pesan

Dari perbandingan ini, terlihat bahwa *al-Ghunyah* cenderung mengedepankan gaya bahasa yang lugas, jelas, singkat, dan padat tanpa merinci retorika atau narasi yang rumit. Di sisi lain, *Tafsîr al-Jilâni* cenderung memanfaatkan gaya bahasa yang lebih panjang, rinci, dan kompleks, terutama ketika menjelaskan perintah kepada Nabi Muhammad dalam konteks bujukan kaum Quraish. Gaya bahasa yang digunakan di *Tafsîr al-Jilâni* lebih bersifat "*ithnab*" atau berpanjang kata.

## 7. Komparasi Dimensi Hikayat *Tafsîr al-Jilâni* dengan Karyanya yang Lain

Dalam melakukan komparasi pada dimensi ini, peneliti menggunakan salah satu karya al-Jilani yang juga sangat monumental yaitu *al-Fath al-Rabbânî wa al-Faidh al-Rahmân*. Kitab ini berisi 72

khutbah yang disampaikan oleh al-Jilani selama tahun 545-546 H (1150-1152 M). Pesan utama yang disampaikan dalam kitab ini adalah mengenai meningkatkan diri dalam aspek spiritual dan mengajak individu untuk mempersembahkan seluruh hidupnya dalam pengabdian kepada Allah semata, tanpa mengharapkan ganjaran dunia, sehingga seseorang dapat mencapai tingkat spiritual tertinggi, yaitu *fana'* (penyatuan dengan Allah). Kitab ini menghimpun berbagai wasiat, nasehat, dan panduan spiritual yang disampaikan oleh al-Jilani selama periode tersebut.

Berbeda dengan *Tafsîr al-Jilani* yang ketika menafsirkan ayat-ayat kisah secara konvensional sebagaimana mufasir pada umumnya, Kitab *al-Fath al-Rabbânî* ini menafsirkan ayat tersebut sangat berbeda jauh di mana al-Jilani menggunakan penafsiran simbolik. Berikut contoh perbandingan penafsiran kedua kitab tersebut, misalnya pada surah Yusuf/12: 5.

قَالَ يُبَيِّنُ لَا تَقْضُصْ رُؤْيَاكَ عَلَىٰ إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ  
عَدُوٌّ مُّبِينٌ

Dia (ayahnya) berkata, "Wahai anakku, janganlah engkau ceritakan mimpimu kepada saudara-saudaramu karena mereka akan membuat tipu daya yang sungguh-sungguh kepadamu. Sesungguhnya setan adalah musuh yang jelas bagi manusia." (Yusuf/12: 5)

Al-Jilani dalam *al-Fath al-Rabbânî* menyatakan

يَقُولُ الْحُكْمُ لِلْقَلْبِ: مَا يَكْفِيكَ أَيْ قَائِمٌ كَالْحَادِمِ لَكَ، رَاعِ لَكَ وَأَنْتَ مَعَ الْمَلِكِ؟  
اللَّيْلُ سَرِيرٌ مَلِكِهِمْ، الْخُلُوعُ مَنْصَةٌ عَرُوسِهِمْ، النَّهَارُ يُعْرِبُهُمْ لِشَيْءٍ مِنَ الْأَسْبَابِ  
الْمُصَائِبِ تَكْتُمُ لَا تَقْضُصْ رُؤْيَاكَ عَلَىٰ إِخْوَتِكَ (يُوسُفَ: ٥) تَعَزُّزٌ بَيْنَهُمْ، تُحَارِسُوا،  
تُسَاعِدُوا إِلَىٰ أَنْ يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ °.

Hukum akan berkata pada hati, "Apa masih kurang cukup bagimu Aku telah berdiri seperti pelayan dan penggembala bagimu, tetapi engkau malah bersama raja." Malam adalah singgasana kerajaan mereka (kaum saleh), khalwat adalah mimbar pengantin mereka, dan siang mendorong mereka pada sesuatu berupa sarana-sarana. Musibah haruslah disimpan rapat-rapat. "Hai anakku, janganlah kamu ceritakan mimpimu itu kepada saudara-saudaramu."

<sup>50</sup> Abd al-Qadir al-Jilani, *al-Fath al-Rabbânî wa al-Faidh al-Rahmân*. Mesir: Maktabah al-Saqafah al-Diniyah al-Silsilah, Maktabah al-Sufiyah. 2005. hal. 343.

*Yusuf/12:5). Berkonsolidasilah di tengah-tengah mereka. Saling jaga dan saling bantulah kalian hingga tiba saatnya.*

Sedangkan dalam *Tafsîr al-Jilâni* dijelaskan;

"ثُمَّ لَمَّا تَفَرَّسَ أَبُوهُ مِنَ الرُّؤْيَا مَا تَفَرَّسَ، بَادَرَ إِلَى نَهْيِهِ عَنِ الْإِفْشَاءِ وَالْإِنْتِشَارِ لِإِخْوَتِهِ، حَيْثُ قَالَ لَهُ قَبْلَ أَنْ يَشْتَعِلَ بِتَأْوِيلِهَا وَتَعْبِيرِهَا: يَا بُنَيَّ صُغْرُهُ، تَلَطَّفًا لَهُ وَإِشْفَاقًا عَلَيْهِ وَخَوْفًا مِنْ كَيْدِ إِخْوَتِهِ، لَا تَقْضُضْ وَلَا تَذْكُرْ رُؤْيَاكَ الَّتِي رَأَيْتَهَا عَلَى إِخْوَتِكَ لَعَلَّا يَحْسُدُوا لَكَ مِنْ اِرْتِفَاعِ شَأْنِكَ، فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا بِإِعْوَاءِ الشَّيْطَانِ إِيَّاهُمْ وَيَحْتَالُوا لِمَفْتَكِ وَهَلَاكِكَ؛ حَسَدًا لَكَ وَلِعُلَّوْ شَأْنِكَ. إِنَّ الشَّيْطَانَ الْمَعْوِي الْمُضِلَّ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُبِينٌ [يوسف: ٥] ظَاهِرَ الْعَدَاوَةِ، مُحِيلاً عَظِيمًا يُعَادِيهِمْ فِي لِيَاسِ الصَّدَاقَةِ وَيُفَسِّدُهُمْ فِي صُورَةِ الْإِصْلَاحِ."<sup>51</sup>

Setelah mengetahui hal tersebut, ayahnya, Ya'qub, segera melarangnya untuk menceritakan mimpi tersebut kepada saudara-saudaranya. Dengan menggunakan bentuk *mushaggar* sebagai ungkapan kasih dan sayang, ayahnya menegaskan kepada putranya bahwa ia tidak seharusnya mengungkapkan mimpinya kepada saudara-saudaranya. Ayahnya memberikan nasihat, menyatakan bahwa saudara-saudaranya mungkin akan merasa iri terhadap derajatnya yang tinggi. Ayahnya khawatir bahwa saudara-saudaranya akan merencanakan kejahatan terhadapnya, terutama karena godaan setan yang membutuhkan mereka dan menghasut untuk membunuhnya karena iri terhadap kedudukannya yang tinggi. Ayahnya menekankan bahwa setan adalah musuh nyata manusia, yang jelas permusuhannya, dan merupakan penipu ulung yang menggunakan kedok persahabatan untuk merusak mereka dengan berbagai tipu daya.

Dari kedua penafsiran pada ayat yang sama di, terlihat jelas perbedaan yang sangat signifikan. Dalam *al-Fath al-Rabbânî*, al-Jilani menggambarkan keadaan hati seorang hamba yang taat kepada perintah Tuhan. Hamba tersebut diajarkan untuk selalu menerima takdir Allah dengan ikhlas dan menjaga hatinya agar tetap tenang di tengah cobaan. Seperti orang shaleh, ia belajar menyikapi musibah dengan sabar dan tabah. Pada malam hari, hamba tersebut

<sup>51</sup> Abd al-Qadir al-Jilâni, *Tafsîr al-Jilâni*, Jil. 2. ed. Ahmad Farid al-Mazidi, Quita: Al-Ma'rufiyah, 2010. hal. 337.

mendekatkan diri pada Sang Pencipta melalui munajat, mencari kekuatan spiritual, sedangkan di siang hari, ia mencari solusi dan tindakan yang bijak untuk menghadapi permasalahan. Keseluruhan, al-Jilani merinci bahwa kehidupan seorang hamba yang penuh ketaatan melibatkan keseimbangan antara ibadah, introspeksi spiritual, dan tindakan praktis dalam menghadapi tantangan kehidupan.

Berbeda dengan *Tafsîr al-Jilâni* yang melakukan penafsiran secara tradisional sebagaimana para mufasir pada umumnya menafsirkan, yakni menceritakan Ya'qub melarang putranya (Yusuf) untuk menceritakan mimpinya kepada saudara-saudaranya karena khawatir mereka akan merasa iri terhadap derajatnya yang tinggi. Dengan penuh kasih sayang, ayahnya memperingatkan bahwa saudara-saudaranya mungkin akan merencanakan kejahatan terhadapnya, dipengaruhi oleh godaan setan yang ingin merusak hubungan mereka. Ayahnya menegaskan bahwa setan adalah musuh nyata manusia yang menggunakan kedok persahabatan untuk menipu dan merugikan mereka. Kesimpulannya, pesan ayah Ya'qub adalah untuk menjaga rahasia dan berhati-hati terhadap potensi iri dan godaan setan dalam hubungan dengan saudara-saudaranya.

Berikut adalah tabel perbandingan antara *al-Fath al-Rabbânî* dan *Tafsîr al-Jilâni* mengenai dimensi Hikayat dalam surah Yusuf/12: 5;

Aspek	<i>Al-Fath al-Rabbânî</i>	<i>Tafsîr al-Jilâni</i>
Narasi Kisah	nyajikan narasi kisah dengan fokus pada keadaan hati seorang hamba yang taat kepada perintah Tuhan, mengajarkan keseimbangan antara ibadah, introspeksi spiritual, dan tindakan praktis dalam menghadapi tantangan kehidupan.	nafsirkan kisah dengan pendekatan konvensional, menceritakan larangan Ya'qub kepada Yusuf untuk menceritakan mimpinya kepada saudara-saudaranya, dengan penekanan pada peringatan terhadap potensi iri dan godaan setan.
Pendekatan dan Pesan	nggunakan kisah Yusuf sebagai sarana untuk menyampaikan pesan tentang keseimbangan	ih menonjolkan pesan konvensional tentang larangan Ya'qub kepada Yusuf, dengan fokus

	hidup seorang hamba yang taat kepada Tuhan, termasuk dalam hal ibadah, introspeksi spiritual, dan tindakan praktis dalam menghadapi cobaan.	pada potensi iri dan godaan setan dalam hubungan antarsaudara.
Kreativitas dalam Penjelasan	menggunakan bahasa metafora dan perbandingan yang kreatif untuk menggambarkan malam sebagai singgasana kerajaan dan khalwat sebagai mimbar pengantin kaum saleh.	lebih bersifat naratif dan konvensional dalam penjelasan, kurang menonjolkan kreativitas dalam bahasa dan perbandingan metaforis.
Fokus pada Keadaan Hati	lebih menekankan keadaan hati seorang hamba yang taat, diajarkan untuk menerima takdir Allah dengan ikhlas dan menjaga ketenangan di tengah cobaan.	lebih menekankan larangan Ya'qub kepada Yusuf, dengan peringatan tentang potensi iri dan godaan setan dalam hubungan dengan saudara-saudaranya.

Dari perbandingan di atas, terlihat bahwa *Al-Fath al-Rabbânî*, al-Jilani menggunakan kisah Yusuf sebagai sarana untuk menyampaikan pesan tentang keseimbangan hidup seorang hamba yang taat kepada Tuhan, dengan fokus pada keadaan hati dan aspek spiritual. Penjelasannya kreatif dengan menggunakan bahasa metafora dan perbandingan. Sementara itu, *Tafsîr al-Jilânî* cenderung mengikuti pendekatan konvensional dalam menafsirkan kisah Yusuf, lebih menonjolkan pesan larangan Ya'qub dan peringatan tentang potensi iri serta godaan setan dalam hubungan antarsaudara.

Adapun contoh penafsiran lainnya pada surah Taha/20: 10

إِذْ رَأَىٰ نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَّعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِمَبَسٍّ أَوْ أَجِدُ عَلَىٰ النَّارِ هُدًى

(Ingatlah) ketika dia (Musa) melihat api, lalu berkata kepada keluarganya, “Tinggallah (di sini)! Sesungguhnya aku melihat api.

*Mudah-mudahan aku dapat membawa sedikit nyala api kepadamu atau mendapat petunjuk di tempat api itu.*” (Taha/20: 10)

al-Jilani dalam *al-Fath al-Rabbâni* menyatakan

من أخلص الله أربعين صباحاً تفجرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه. بينما هو كذلك إذ رأى نار الحق عز وجل كموسى عليه السلام حين رأى ناراً. (فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا). ناداه الحق بطريق ناره، جعل النار قربه، وجعل رؤيته لها دليلاً، يرى نار من شجرة قلبه لنفسه وهواه وأسبابه ووجوده (امكثوا) مكانكم (إني آنستت نارا) نادى السر القلب (إني أنا ربك). (أنا الله – فاعبدني). لا تذلل لغيري، اعرفني واجهل غيري، اتصل بي وانقطع عن غيري، اطلبني وأعرض عن غيري، إلى علمي، إلى قربي، إلى ملكي، إلى سلطاني، حتى إذا تم هذا لك تم اللقاء، جرى ما جرى<sup>52</sup>.

*Barangsiapa dengan tulus ikhlas demi Allah selama 40 pagi, maka pancaran hikmah akan mengalir dari dalam hatinya menuju lisannya. Ketika hal ini terjadi, ia akan menyaksikan cahaya kebenaran al-Haqq 'Azza wa Jalla, sebagaimana yang dialami oleh Musa As. Lalu, ia berbicara kepada keluarganya, "Tinggallah kalian di sini, aku benar-benar melihat cahaya.". Allah memanggilnya melalui medium cahaya-Nya. Allah menjadikan cahaya sebagai sarana mendekatkan diri kepada-Nya, dan Dia membuat penglihatan Musa sebagai petunjuk-Nya. Ia melihat cahaya itu berasal dari hatinya. Selanjutnya, ia berbicara kepada nafsu, hawa, alat bantu, dan eksistensinya (kemanusiaan), "Tetaplah di tempatmu, aku benar-benar melihat cahaya." Kemudian, nurani berseru pada hati, "Sesungguhnya, Aku adalah Tuhanmu. Akulah Allah, maka sembahlah Aku. Janganlah merendahkan dirimu dengan menyembah selain-Nya. Kenalilah Aku dan jadilah bodoh terhadap selain-Ku. Tetaplah bersama-Ku dan putuskan ikatan dengan selain-Ku. Mohonlah kepada-Ku dan berpalinglah dari selain-Ku. Datanglah ke sini, menuju ilmu-Ku, mendekat kepada-Ku, memasuki kerajaan-Ku, dan mencapai kesultanan-Ku." Jika hal ini tercapai dengan sempurna, maka pertemuan yang sempurna akan terwujud, dan aliran yang telah mengalir akan mengalirkan apa yang telah mengalir.*

Sementara dalam *Tafsîr al-Jilâni* dijelaskan

<sup>52</sup> Abd al-Qadir al-Jilâni, *al-Fath al-Rabbâni wa al-Faidh al-Rahmân*. Mesir: Maktabah al-Saqafah al-Diniyah al-Silsilah, Maktabah al-Sufiyah. 2005. hal. 343.

وكما نبهناك يا أكمل الرسل على ظهوراتنا في الكائنات مجملاً، نبهناك عليها مفصلاً (و) ذلك أنه (هَلْ أَتَاكَ) أي: قد ثبت وتحقق عندك الكليم (حَدِيثُ مُوسَى) [طه: ٩] أي: قصة انكشافه من النار التي احتاج إليها هو وأهله في الليلة الشاتية المظلمة، وقت (إِذْ رَأَى نَارًا) مطلوبة لدفع البرودة، ولوجدان الطريق في الظلمة (فَقَالَ لِأَهْلِهِ) المحتاجين إليها في تلك الليلة: (امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَّعَلِّي) أوانس مع إنسان استخبره عن الطريق، وحين رجوعي إليكم (آتَيْكُمْ مِّنْهَا بِقَبَسٍ) عندها تصطلون به (أو) أتخذ منها سراجًا (أَجِدُ عَلَى النَّارِ) أي: مع السراج المسرجة منها (هُدًى) [طه: ١٠] طريقاً موصلاً إلى مطلوبنا.<sup>53</sup>

*Dan sebagaimana telah Kami singkapkan padamu, wahai Rasul paling sempurna, akan zhuhûr Kami pada alam semesta ini secara global, Kami juga singkapkan semua itu kepadamu secara terperinci. و Dan itu adalah antara lain, هَلْ أَتَاكَ apakah telah sampai kepadamu, yakni apakah telah jelas dan benar pada sisimu حَدِيثُ مُوسَى kisah tentang Musa [9]? Seorang yang menjadi Al-Kalim yakni kisah tersingkapnya ia (Musa) pada api yang ia dan keluarganya butuhkan pada malam musim-musim dingin yang gelap gulita, sewaktu إِذْ رَأَى نَارًا ketika ia melihat api yang dicari-cari untuk menolak rasa dingin dan untuk menerangi jalan di dalam gelap لِأَهْلِهِ Dia berkata ke- pada keluarganya yang membutuhkan api itu pada malam tersebut: امْكُثُوا إِنِّي Tinggallah kamu, sesungguhnya aku melihat api, mudah-mudahan aku bisa menemukan di sekitar api tersebut seseorang yang dapat aku tanyai mengenai petunjuk jalan, dan ketika aku kembali kepada kamu آتَيْكُمْ مِّنْهَا بِقَبَسٍ aku dapat membawa untukmu sedikit nyala api yang bisa kamu gunakan untuk menghangatkan atau aku jadikan nyala api tersebut untuk penerangan أَجِدُ عَلَى النَّارِ aku akan mendapatkan di tempat api itu, yakni membawa penerangan api yang dapat menerangi sebagai هُدًى petunjuk [10], yakni penuntun yang mengantarkan kita kepada tujuan.*

Dari kedua penafsiran tersebut terhadap ayat yang sama, sekali lagi terlihat jelas perbedaan signifikan. Dalam *al-Fath al-Rabbânî*, al-Jilani menggambarkan perjalanan spiritual seseorang yang mencapai tingkat keikhlasan dan kesadaran akan kehadiran Allah. Dalam kurun waktu 40 pagi, individu tersebut mengalami transformasi batiniah yang memungkinkan pancaran hikmah dan cahaya ilahi mengalir dari hatinya

<sup>53</sup> Abd al-Qadir al-Jilani, *Tafsîr al-Jilânî*, Jil. 3. ed. Ahmad Farid al-Mazidi, Quita: Al-Ma'rufiyah, 2010. hal. 140.

ke lisannya. Pengalaman ini menciptakan pemahaman yang mendalam tentang kehadiran Allah, sebagaimana yang dialami oleh Nabi Musa. Proses ini melibatkan pengendalian diri terhadap nafsu, hawa, dan segala aspek kemanusiaan, serta menuntun individu untuk mendekatkan diri kepada Allah dengan ikhlas dan penuh kesadaran. Kesempurnaan dalam perjalanan spiritual ini diakhiri dengan pertemuan yang sempurna dan aliran ilahi yang terus mengalir.

Sementara dalam *Tafsîr al-Jilâni* mengacu pada kisah Nabi Musa (*Al-Kalim*) dan peristiwa ketika ia melihat api pada malam musim dingin yang gelap. Musa berkata kepada keluarganya bahwa ia melihat api dan berencana untuk mendapatkan petunjuk atau sumber cahaya. Dalam konteks ini, api menjadi simbol petunjuk dan penerangan. Kesimpulannya, tafsir ini menyoroti pentingnya petunjuk ilahi dan penerangan dalam perjalanan kehidupan, serta peran Rasul (Musa) sebagai pembawa petunjuk yang rinci kepada umatnya.

<b>Aspek</b>	<b><i>Al-Fath al-Rabbâni</i></b>	<b><i>Tafsîr al-Jilâni</i></b>
Narasi Kisah	nyajikan narasi kisah tentang perjalanan spiritual seseorang yang mencapai tingkat keikhlasan dan kesadaran akan kehadiran Allah, dengan fokus pada transformasi batiniah, pengendalian diri, dan pertemuan yang sempurna dengan aliran ilahi.	ngacu pada kisah Nabi Musa ( <i>Al-Kalim</i> ) dan peristiwa melihat api pada malam musim dingin yang gelap, di mana api menjadi simbol petunjuk dan penerangan. Menyoroti pentingnya petunjuk ilahi dan peran Rasul (Musa) sebagai pembawa petunjuk rinci kepada umatnya.
Pendekatan dan Pesan	nggambarkan perjalanan spiritual sebagai proses transformasi batiniah, pengendalian diri, dan mendekatkan diri kepada Allah dengan ikhlas dan penuh kesadaran. Memahami kehadiran Allah melalui pengalaman mendalam,	nekankan pentingnya petunjuk ilahi dan penerangan dalam perjalanan kehidupan, dengan menghubungkan kisah Nabi Musa dan api sebagai simbol petunjuk. Rasul (Musa) dianggap sebagai pembawa petunjuk rinci kepada

	sebagaimana dialami oleh Nabi Musa.	umatnya.
ektivitas dalam Penjelasan	nggunakan bahasa metafora dan perbandingan kreatif untuk menjelaskan transformasi batiniah dan pemahaman mendalam tentang kehadiran Allah. Menekankan pentingnya pertemuan yang sempurna dan aliran ilahi yang terus mengalir.	lebih menekankan penjelasan konvensional dalam menghubungkan kisah Nabi Musa dan api sebagai simbol petunjuk, dengan fokus pada pentingnya petunjuk ilahi dan peran Rasul (Musa) sebagai pembawa petunjuk rinci.
Fokus pada Keadaan Hati	nyoroti aspek spiritual seperti keikhlasan, kesadaran akan kehadiran Allah, dan transformasi batiniah dalam perjalanan spiritual..	lebih menekankan aspek petunjuk ilahi dan penerangan sebagai inti kisah, dengan Rasul (Musa) sebagai pembawa petunjuk rinci.

Dari perbandingan di atas, *Al-Fath al-Rabbânî* (al-Jilani) lebih menitikberatkan pada aspek spiritual seperti keikhlasan, kesadaran akan kehadiran Allah, dan transformasi batiniah dalam perjalanan spiritual. Penjelasannya kreatif dengan menggunakan bahasa metafora dan perbandingan kreatif. Sementara itu, *Tafsîr al-Jilânî* lebih menekankan penjelasan konvensional dengan fokus pada aspek petunjuk ilahi dan penerangan dalam kisah Nabi Musa, menghubungkannya dengan api sebagai simbol petunjuk. Rasul (Musa) dianggap sebagai pembawa petunjuk rinci kepada umatnya.

## B. Analisis Dimensi Eksternal

Dalam tahap analisis dimensi eksternal, peneliti melakukan penyelidikan terhadap berbagai sumber informasi, seperti buku-buku biografi dan ensiklopedia, yang membahas kitab-kitab tafsir, khususnya fokus pada *Tafsîr al-Jilânî*. Tujuan dari pendekatan ini adalah untuk mendapatkan perspektif eksternal yang lebih luas mengenai otentisitas *Tafsîr al-Jilânî* melalui sudut pandang para cendekiawan dan pemikir Islam.

Pertama-tama, peneliti menelusuri buku-buku biografi yang mencakup informasi tentang kehidupan dan karya-karya al-Jilani. Ini mencakup mengeksplorasi aspek-aspek historis, konteks sosial, dan faktor-faktor lain yang dapat memberikan wawasan tentang kehidupan dan pengaruh al-Jilani dalam dunia Islam. Analisis ini membantu peneliti memahami bagaimana *Tafsîr al-Jîlânî* diterima dan diakui dalam konteks sejarah dan budaya Islam.

Selanjutnya, peneliti merinci ensiklopedia yang membahas kitab-kitab tafsir, mencari ulasan atau artikel terkait *Tafsîr al-Jîlânî*. Hal ini membantu peneliti mengidentifikasi sejauh mana *Tafsîr al-Jîlânî* diakui di kalangan akademisi dan ahli tafsir Islam. Informasi dari ensiklopedia juga dapat memberikan konteks intelektual yang mendukung analisis terhadap signifikansi *Tafsîr al-Jîlânî* dalam literatur tafsir Islam secara umum. Selain itu, peneliti memeriksa komentar-komentar dari tokoh-tokoh terkemuka dalam bidang tafsir Islam. Ini bisa mencakup ulasan dari para ulama, cendekiawan, atau pemikir Islam yang memberikan pandangan mereka tentang kebermaknaan dan otentisitas *Tafsîr al-Jîlânî*. Pendapat tokoh-tokoh ini memberikan perspektif eksternal yang berharga dan dapat mengungkapkan bagaimana pandangan masyarakat ilmiah terhadap karya tersebut.

Dengan menggabungkan informasi dari berbagai sumber eksternal ini, penelitian ini bertujuan untuk memberikan gambaran yang komprehensif tentang bagaimana *Tafsîr al-Jîlânî* dipersepsikan di kalangan cendekiawan dan pemikir Islam, serta sejauh mana karyanya diakui sebagai sumber otoritatif dalam tradisi tafsir Islam.

## **1. Tanggapan Para Cendekiawan Terhadap *Tafsîr al-Jîlânî***

Sejak resmi diterbitkan dan dirilis pertama kali pada tahun 2009, kitab tafsir ini telah berada di domain publik selama 11 tahun. Selama lebih dari satu dekade tersebut, berbagai pakar dan tokoh telah memberikan komentar mengenai tafsir sufi ini. Dalam bagian ini, peneliti akan memaparkan beberapa komentar yang telah disampaikan selama periode tersebut.

### **a. Syekh Muhammad Sa'id Ramadan al-Buthi**

Seorang penanya pernah mengajukan pertanyaan kepada mufti Syiria, Mufti Syekh Ramadan al-Buthi, sebelum beliau wafat dan syahid pada tahun 2013. Pertanyaan tersebut berkaitan dengan validitas penisbatan *Tafsîr al-Jîlânî* kepada Abd al-Qadir al-Jilani. Dalam fatwanya yang diberi nomor 12145, Syekh Ramadan al-Buthi memberikan jawaban terhadap pertanyaan tersebut dengan judul: "*Terbebasnya al-'Alim al-Rabbani al-Syekh 'Abd al-Qadir al-Jîlânî*

dari kitab tafsir yang dinisbatkan kepadanya."<sup>54</sup>

Dalam tanggapannya terhadap pertanyaan tersebut, Syekh al-Buthi menyatakan bahwa secara intrinsik, kitab tersebut penuh dengan pemikiran-pemikiran yang tidak wajar dan tidak sesuai dengan paham *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*, yang merupakan paham yang dianut oleh al-Jilani. Menurutnya, kitab ini juga diwarnai oleh diksi-diksi aneh, lemah, dan samar yang tidak sejalan dengan norma syariat. Oleh karena itu, al-Buthi menyimpulkan bahwa Abd al-Qadir al-Jilani, seorang alim yang besar dengan mazhab Hanbali, tidak memiliki keterkaitan sama sekali dengan kitab ini dan tidak dapat dianggap sebagai pengarangnya.<sup>55</sup>

Al-Buthi melanjutkan dengan menyatakan bahwa para pengkaji dan peneliti yang mendalami kitab tafsir ini akan menyadari bahwa karya tersebut merujuk kepada seseorang yang tidak terkenal. Oleh karena itu, orang tersebut dapat dengan mudah menyampaikan pemikiran-pemikiran yang tidak lazim (*shudhudhât al-fikr*) dan mengisinya dengan ungkapan-ungkapan sufi yang dipaksakan (*takallufât al-mutasawwifât*) yang tidak memiliki tempat dalam tradisi tasawuf Islam.<sup>56</sup>

Bahkan dalam sebuah artikel yang cukup panjang, al-Buthi mengklaim bahwa penisbatan tafsir karya orang lain kepada al-Jilani adalah tindakan dari orang-orang zindik yang ingin menyusupkan pemikiran-pemikiran dan konsep-konsep zindik mereka. Menurut al-Buthi, cara paling mudah, cepat, dan efektif untuk menyebarkan pemikiran zindik tersebut adalah dengan mengaitkannya kepada al-Jilani. Hal ini disebabkan oleh banyaknya pengikut dan penganut fanatik al-Jilani yang akan menerima klaim tersebut dengan antusias. Al-Buthi menyatakan bahwa untuk "proyek" semacam ini, para penyebar pemikiran zindik memilih bidang tafsir al-Quran, yang kemudian mereka beri label "*Tafsîr al-Jîlânî*," sambil menyatakan

---

<sup>54</sup> Fatwa Syekh Ramadhan al-Buthi tentang penisbatan al-Jilani kepada kitab tafsir al-Jilani  
[https://naseemalsham.com/persons/muhammad\\_said\\_ramadan\\_al\\_bouti/fatwas/view/12145](https://naseemalsham.com/persons/muhammad_said_ramadan_al_bouti/fatwas/view/12145),  
 Diakses tanggal 24 September 2023

<sup>55</sup> Fatwa Syekh Ramadhan al-Buthi tentang penisbatan al-Jilani kepada kitab tafsir al-Jilani  
[https://naseemalsham.com/persons/muhammad\\_said\\_ramadan\\_al\\_bouti/fatwas/view/12145](https://naseemalsham.com/persons/muhammad_said_ramadan_al_bouti/fatwas/view/12145),  
 Diakses tanggal 24 September 2023

<sup>56</sup> Fatwa Syekh Ramadhan al-Buthi tentang penisbatan al-Jilani kepada kitab tafsir al-Jilani  
[https://naseemalsham.com/persons/muhammad\\_said\\_ramadan\\_al\\_bouti/fatwas/view/12145](https://naseemalsham.com/persons/muhammad_said_ramadan_al_bouti/fatwas/view/12145),  
 Diakses tanggal 24 September 2023

bahwa kitab tafsir ini merupakan karya paling penting dari al-Jilani.<sup>57</sup>

Al-Buthi tidak membuat tuduhan tanpa dasar. Dalam artikel yang sama, ia menyajikan bukti-bukti berupa kutipan penafsiran dari "*Tafsîr al-Jilânî*," yang olehnya dijelaskan sebagai; "Penafsiran yang merendahkan hakikat Al-Qur'an, mengabaikan *nash* Al-Qur'an, dan menolak dalil-dalil definitif Al-Qur'an dengan tujuan untuk menjerumuskan pembacanya ke dalam labirin kekufuran dan kezindikan"<sup>58</sup>

Misalnya dalam penafsiran surah al-Baqarah/2: 180;

كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا مَّا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ  
بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ ۝

*Diwajibkan kepadamu, apabila seseorang di antara kamu didatangi (tanda-tanda) maut sedang dia meninggalkan kebaikan (harta yang banyak), berwasiat kepada kedua orang tua dan karib kerabat dengan cara yang patut (sebagai) kewajiban bagi orang-orang yang bertakwa. (al-Baqarah/2: 180)*

Dalam *Tafsîr al-Jilânî* dinyatakan bahwa "*Wasiat terbaik dan paling utama adalah untuk kedua orang tua dan para kerabat.*" Menurut al-Buthi, penafsiran semacam ini dianggap sebagai tafsiran dari seseorang yang kurang pengetahuan. Hal ini disebabkan oleh ayat mengenai wasiat bagi ahli waris di atas yang sudah dihapus (*mansukh*), sebagaimana dijelaskan oleh banyak mufasir lain.<sup>59</sup>

<sup>57</sup> Fatwa Syekh Ramadhan al-Buthi tentang sekumpulan orang Zindik yang menisbahkan tafsir al-Jilani <https://naseemalsham.com/subjects/view/25397>, Diakses tanggal 2 Oktober 2023.

<sup>58</sup> Fatwa Syekh Ramadhan al-Buthi tentang sekumpulan orang Zindik yang menisbahkan tafsir al-Jilani <https://naseemalsham.com/subjects/view/25397>, Diakses tanggal 2 Oktober 2023.

<sup>59</sup> Eksistensi *naskh mansûkh* dalam Al-Qur'an merupakan permasalahan yang terus-menerus memicu diskusi. Pertanyaannya adalah apakah suatu ayat dapat dihapus oleh ayat lain yang dianggap bertentangan (*ta'arudl*). Kontroversi ini menciptakan dua kelompok pandangan, yaitu kelompok yang mendukung adanya *naskh mansûkh* dalam Al-Qur'an dan kelompok yang menentangnya. Ulama yang mendukung eksistensi *naskh-mansûkh* menyatakan bahwa penghapusan sebagian ayat Al-Qur'an oleh ayat lainnya adalah sah dan telah terjadi. Hujjah yang mereka gunakan antara lain terdapat dalam surah al-Baqarah ayat 106 dan surah An-Nahl ayat 101. Di sisi lain, sebagian ulama berpendapat bahwa tidak ada *naskh* (penghapusan) ayat dengan ayat lainnya dalam Al-Qur'an. Beberapa di antara mereka yang menyatakan hal tersebut adalah Abu Muslim al-Asfahaniy (w.322 H) yang kemudian diikuti oleh ulama *mutaakhirin*. Argumentasi ulama-ulama yang menolak adanya *naskh* dalam Al-Qur'an antara lain mencakup pernyataan bahwa jika ada ayat dalam Al-Qur'an

Al-Buthi juga menyinggung kemungkinan adanya paham *hulul* dan *wahdât al-wujud* dalam tafsir ini.<sup>60</sup> Paham-paham tersebut sangat diwaspadai dan diberikan peringatan yang keras, bahkan oleh al-Jilani sendiri, agar dihindari. Sebagai contoh, ketika menafsirkan kata "*al-mu'minun*" dalam Surat Ali Imran/3: 28.

لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكٰفِرِيْنَ اَوْلِيَاءَ مِنْ دُوْنِ الْمُؤْمِنِيْنَ ...

*Janganlah orang-orang mukmin menjadikan orang kafir sebagai para wali dengan mengesampingkan orang-orang mukmin....*  
(Ali Imran/3: 28)

Dalam *Tafsîr al-Jilâni*, disebutkan bahwa الْمُؤْمِنُونَ (orang-orang mukmin) adalah mereka yang mengarah atau menuju kepada kesadaran akan keesaan Zat-Nya, sambil berupaya untuk mengaburkan eksistensi diri mereka dalam Zat Allah. Hal ini dilakukan agar mereka dapat mengarungi dan menelusuri samudera tauhid, serta berhasil meraih mutiara kemakrifatan dan pemahaman yang sempurna mengenai realitas.<sup>61</sup>

Al-Buthi juga mengajukan pertanyaan tentang kompetensi *muhaqqiq* dari kitab tafsir ini. Ia meragukan keahlian peneliti karena manuskrip yang dijadikan rujukan untuk penisbatan tafsir ini kepada al-Jilani, di mana di dalamnya tertulis bahwa tafsir tersebut adalah

yang telah *mansûkh* (dihapus), maka sebagian ayat Al-Qur'an akan dibatalkan. Lihat: Rofiq Nurhadi, "Pro-Kontra Naskh Dan Mansûkh Dalam al-Qur'ân, Sebuah Kajian Terhadap Prosedur Penyelesaian *Ta'ârudl al-Adillah*", dalam Jurnal *CAKRAWALA*, Juni 2015. Dalam hal ini, Syekh al-Buthi lebih cenderung pro dengan adanya *naskh* dalam Al-Qur'an.

<sup>60</sup> Pada dasarnya, esensi dari *hulul* dan *wahdât al-wujûd* memiliki kesamaan, yaitu ide menyatukan Tuhan dengan hamba. Perbedaannya terletak pada arah penyatuan tersebut. Dalam *hulul*, Tuhan "menitis" untuk "menyatu" dengan hamba dari "atas" ke bawah, yang berarti Tuhan memberikan anugerahNya kepada hamba yang "terpilih". Sedangkan dalam *wahdat al-wujud*, hamba sendirilah yang berusaha dan berupaya untuk "menyatu" dengan Tuhan, dari bawah ke "atas". Menurut Ulil Abshar Abdalla, penyatuan ini, yang disebut manunggaling kawula gusti, sebenarnya tidaklah seburuk kedengarannya. Hal ini karena penyatuan tersebut bukanlah penyatuan zatiah, melainkan penyatuan dalam hal cara pandang atau mindset. Artinya, para penganut ajaran (*hulul* dan *ittihad*) ini memiliki perspektif tauhid yang melibatkan pandangan terhadap segala macam makhluk dengan segala perilakunya. Mereka melihat keragaman wujud di alam ini sebagai manifestasi dari sifat Tuhan: jika bukan manifestasi dari sifat *jamal*Nya, maka itu adalah manifestasi dari sifat *jalal*Nya. Dengan *mindset* seperti ini, mereka cenderung tidak mudah menghakimi orang lain yang memiliki sikap atau pandangan yang berbeda, dan lebih mungkin untuk menerapkan sikap *rahmatan lil 'âlamîn*.

<sup>61</sup> Lihat. Fatwa Syekh Ramadhan al-Buthi tentang sekumpulan orang Zindik yang menisbahkan tafsir al-Jilani <https://naseemalsham.com/subjects/view/25397>, Diakses tanggal 2 Oktober 2023.

karya al-Jilani, menggunakan jenis khat *Farisi* yang termasuk modern. Khat semacam ini, jika dilihat dari sejarah perkembangan khat, seharusnya tidak lebih dari 150 tahun. Oleh karena itu, al-Buthi bertanya bagaimana mungkin kitab tersebut dapat dihubungkan dengan al-Jilani yang hidup pada abad kelima hijriah. Lebih lanjut, al-Buthi menanyakan mengapa sang muhaqqiq tidak merujuk kepada buku-buku biografi seperti "*Kasyfu al-Zunûn*" karya Haji Khalifah. Hal ini bertujuan agar *muhaqqiq* mengetahui bahwa al-Jilani sebenarnya tidak meninggalkan karya tafsir tertentu. Pertanyaan ini mencoba menyoroti kurangnya keakuratan dalam penelitian dan referensi yang dilakukan oleh peneliti terhadap bukti-bukti sejarah dan biografi yang ada.<sup>62</sup>

Dalam hal ini, al-Buthi memang terkesan sangat emosional dan menggunakan bahasa yang keras serta sarkastik. Ia beberapa kali menggunakan kata-kata seperti *zindik* dan *jahil* dengan nada tajam. Bahkan, ia tidak ragu melabeli bahwa tafsir ini merupakan karya dari seorang penganut paham *bathiniah* yang tidak mungkin ditulis oleh seorang Muslim, apalagi oleh sufi agung sekelas 'Abd al-Qadir al-Jilani. Meskipun sikap ini bisa dimaklumi, al-Buthi menunjukkan pada akhir tulisannya bahwa ia memiliki rasa cinta dan cemburu yang besar terhadap sosok al-Jilani yang sangat dihormatinya. Menurutnya, al-Jilani telah banyak memberikan bantuan dan perlindungan, selain dari Allah, sejak awal hidupnya dari berbagai tantangan, baik dari dirinya sendiri maupun dari musuh-musuhnya. Hal ini menjadi dasar emosional bagi reaksi keras al-Buthi terhadap tafsir yang dianggapnya merendahkan posisi al-Jilani.

#### **b. Omar Ahmad Qabawa**

Seorang peneliti dan akademisi asal Suriah, telah mengadakan studi mendalam untuk memeriksa validitas penisbatan *Tafsîr al-Jilânî* kepada Abd al-Qadir al-Jilani. Selama korespondensinya dengan *muhaqqiq* kitab tafsir ini, Fadil al-Jilani, Qabawa memaparkan beberapa alasan yang mengindikasikan bahwa kitab tafsir tersebut tidak dapat dianggap sebagai karya orisinal dari al-Jilani. Pertama-tama, Qabawa menunjukkan bahwa Abd al-Qadir al-Jilani tidak dikenal secara luas memiliki karya tertentu dalam bidang tafsir, yang menimbulkan keraguan akan atribusi kitab tafsir ini kepadanya. Selanjutnya, analisisnya mencatat perbedaan gaya bahasa antara kitab tafsir tersebut dengan gaya lugas dan jelas yang umumnya dikaitkan

---

<sup>62</sup> Lihat. Fatwa Syekh Ramadhan al-Buthi tentang sekumpulan orang Zindik yang menisbahkan tafsir al-Jilani <https://naseemalsham.com/subjects/view/25397>, Diakses tanggal 3 Oktober 2023.

dengan al-Jilani. Gaya bahasa yang digunakan dalam *Tafsîr al-Jilâni* tergolong berbeda dan terdapat kecenderungan penggunaan bahasa simbolik (*al-ramziyyah*), yang tidak sesuai dengan pola komunikasi yang dikenal dari al-Jilani.<sup>63</sup>

Selain itu, Qabawa menyoroti ketiadaan "ruh" atau ciri khas al-Jilani dalam kitab tafsir tersebut. Menurutnya, tidak terlihat pengaruh atau karakteristik yang dapat dihubungkan dengan pemikiran dan pandangan al-Jilani yang sangat dihormati. Dalam analisis keseluruhannya, Qabawa secara tegas menyimpulkan bahwa *Tafsîr al-Jilâni* kemungkinan besar bukan karya asli dari al-Jilani. Kesimpulannya didasarkan pada inkonsistensi dengan profil keilmuan dan gaya bahasa al-Jilani, serta ketidakhadiran ciri khas yang menjadi ciri khas pemikiran sufi agung tersebut dalam konteks tafsir.<sup>64</sup>

### c. Jamaluddin Falih al-Kailani

Ia merupakan seorang akademisi dan peneliti yang dikabarkan memiliki hubungan darah dengan al-Jilani, mengemukakan hasil penelitiannya yang menyiratkan bahwa *Tafsîr al-Jilâni* awalnya memang merupakan karya tulis asli al-Jilani sendiri. Namun, beberapa dekade setelahnya, kitab tafsir ini mengalami penyusunan ulang dan penyempurnaan oleh seorang sufi bernama Ni'mat Allah al-Nakhjuwani. Dalam konteks ini, al-Kailani seolah-olah menyajikan solusi yang menguntungkan kedua belah pihak dengan menyamakan "proses kreatif" penyusunan kitab tafsir ini dengan karya tafsir lain, seperti *Tafsir al-Jalâlain* yang awalnya ditulis oleh al-Mahalli dan kemudian dilanjutkan oleh al-Suyuthi.<sup>65</sup>

Al-Kailani menyampaikan pandangannya ini karena menekankan bahwa siapa pun yang benar-benar berkepentingan dalam meneliti warisan intelektual al-Jilani akan mengetahui bahwa al-Jilâni memang memiliki karya tafsir. Ia juga menegaskan bahwa informasi semacam ini memiliki status *mutawatir* (disepakati secara luas) di kalangan para peneliti warisan intelektual al-Jilani. Al-Kailani juga mencatat bahwa beberapa manuskrip *Tafsîr al-Jilâni* yang secara tegas menyatakan bahwa tafsir tersebut adalah karya al-Jilâni, menjadi landasan argumentasinya. Oleh karena itu, pendapat al-Kailani mencoba meyakinkan bahwa meskipun ada revisi dan penyempurnaan oleh Ni'mat Allah al-Nakhjuwani, hakikatnya *Tafsîr al-Jilâni* tetap

<sup>63</sup> <http://tiny.cc/168kiz>, Diakses tanggal 4 Oktober 2023.

<sup>64</sup> <http://tiny.cc/168kiz>, Diakses tanggal 4 Oktober 2023.

<sup>65</sup> <http://bit.ly/جمال الدين فالج الكيلاني>, Diakses tanggal 5 Oktober 2023.

berasal dari pena al-Jilani sendiri.<sup>66</sup>

Namun menurut hemat peneliti, argumen yang disampaikan oleh al-Kailani masih kalah jauh dengan pandangan al-Buthi, tampaknya didasarkan pada pertimbangan dalil, bukti-bukti, dan kedalaman argumen yang telah diajukan keduanya. Al-Buthi, dalam pandangannya, telah dengan tegas membebaskan al-Jilani sepenuhnya dari keterlibatan dalam *Tafsîr al-Jîlâni*, dengan mengemukakan alasan-alasan yang mencakup aspek dalil, bukti-bukti, dan argumen yang, menurut peneliti, lebih mendalam.

## 2. Penisbahan Penulis *Tafsîr al-Jîlâni* dalam Kitab-kitab Ensiklopedia Mufasir

Pada awal penelitian ini, peneliti telah menjelaskan bahwa kitab *Tafsîr al-Jîlâni* dengan judul lengkap *Al-Fawâtih al-Ilahiyyah wa al-Mafâtih al-Ghaybiyyah al-Muwadhdhihah li al-Kalim Al-Qur'aniyyah wa al-Hikam al-Furqâniyyah*, yang menjadi fokus penelitian ini, selain diatributkan kepada al-Jîlâni sebagai pengarangnya, juga dihubungkan dengan al-Nakhjuwani. Oleh karena itu, dalam proses pelacakan dan pencarian pada tahap ini, peneliti juga akan menyertakan kedua nama tersebut sebagai entri untuk mengetahui kepada siapa para penulis atau biografer mengaitkan kitab tafsir dengan judul yang sangat panjang tersebut.

### a. *Mu'jam al-Mufassirîn min Sadr al-Islam Ilâ 'Asrinâ al-Hadhir*

Dalam kitab yang mengindeks para mufasir dari era sahabat hingga era modern, sang *musannif*, 'Adil Nuwayhidh, tidak menyertakan nama al-Jilani dalam indeksnya. Hal ini menarik karena dalam indeks tersebut tidak hanya mencakup mufasir yang memiliki karya khusus tentang tafsir, tetapi juga mencakup mufasir dari kalangan sahabat dan ulama generasi salaf lainnya. Meski demikian, ulama sekelas al-Jilani yang diyakini memiliki karya tafsir sendiri, sayangnya tidak dimasukkan dalam indeks tersebut.

Dalam *mu'jam* tersebut, *Tafsîr al-Jîlâni* yang berjudul lengkap *Al-Fawâtih al-Ilahiyyah wa al-Mafâtih al-Ghaybiyyah al-Muwadhdhihah li al-Kalim Al-Qur'aniyyah wa al-Hikam al-Furqâniyyah*, disebut sebagai karya Ni'mat Allah bin Mahmud al-Nakhjuwani (w. 920 H./1514). Pada entri huruf "*nun*," 'Adil mencatat bahwa al-Nakhjuwani adalah seorang mufasir sekaligus sufi agung yang juga dikenal dengan sebutan *Syekh 'Ulwan*. Tafsirnya, demikian tulis 'Adil, dikarang tanpa merujuk pada kitab-kitab tafsir sebelumnya.

<sup>66</sup> <http://bit.ly/jamal-din-falch-alkilani>, Diakses tanggal 5 Oktober 2023.

Dalam karyanya, al-Nakhjuwani menggabungkan aspek-aspek hakikat yang halus, jarang dimengerti oleh orang kebanyakan, dengan redaksi yang fasih dan ungkapan yang sempurna.<sup>67</sup>

#### **b. *Al-Mufasssîrûn Hayâtuhum wa Manhâjuhum***

Karya ensiklopedia tafsir yang disusun oleh Muhammad Ali Ayazi ini, mengindeks tidak kurang dari 121 kitab tafsir yang telah diterbitkan sejak tahun 211 Hijriah. Pada tahun ini, pada nomor indeks pertama, terdapat kitab Tafsir Al-Qur'an karya 'Abd al-Razzaq bin Hammam. Ensiklopedia ini mencakup rentang waktu hingga tahun 1414 Hijriah, dengan salah satu entri di nomor indeks mencantumkan kitab Tafsir al-Murshid karya Akbar al-Hashimi.

Adapun Kitab *al-Fawatih al-Ilahiyyah* ditempatkan pada nomor indeks 41 dalam ensiklopedia tafsir ini. Selain mengutip data dari kitab *Mu'jam al-Mufasssîrîn* karya 'Adil Nuwayhidh seperti yang telah dibahas sebelumnya, termasuk informasi bahwa kitab ini dikarang oleh al-Nakhjuwani dan bukan oleh al-Jilani, Muhammad Ali Ayazi juga memberikan beberapa informasi tambahan yang dianggap penting.

Beberapa informasi tambahan yang disajikan oleh Ayazi mencakup opini pribadinya bahwa al-Nakhjuwani, meskipun tidak secara eksplisit menyebutkan sumber penafsirannya, terpengaruh oleh metode seorang sufi beraliran *falsafi*, Ibnu 'Arabi, yang cenderung membingkai tema-tema tafsirnya ke dalam kerangka *'irfâni* atau *isyâri*. Ayazi juga menyatakan bahwa metode penulisan tafsir al-Nakhjuwani memiliki kemiripan dengan kitab *Lathâ'if al-Isyârât* karya al-Qusyairi.<sup>68</sup>

Lebih rinci, Ayazi menjelaskan metodologi penulisan kitab tafsir ini dengan mendetail dan jelas. Ia menyatakan bahwa penulisan kitab tafsir ini dimulai dengan *mukaddimah* pada setiap awal surah, yang membahas permasalahan yang akan diuraikan dalam surah tersebut dengan perspektif *'irfani*. Kemudian dilanjutkan dengan penafsiran *basmalah*, kecuali pada surah Al-Taubah. Hal ini dikarenakan si pengarang meyakini bahwa setiap surat memiliki prolog dan epilog khusus yang berbeda antara satu surah dengan surah

---

<sup>67</sup> Adil Nuwayhidh, *Mu'jam al-Mufasssîrîn min Sadr al-Islam Ilâ 'Asrina al-Hadhir*. tk.:Mu'assasah Nuwayhidh al-Thaqafiyah, 1983. hal. 703.

<sup>68</sup> Muhammad Ali Ayazi, *Al-Mufasssîrûn: al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Teheran: Wuzarat al-Thaqafah wa al-Irshad al-'Islamiy, t.th., hal. 565.

lainnya.<sup>69</sup>

Ayazi melanjutkan bahwa kitab tafsir ini juga tidak mengkaji *i'rab* ayat atau aspek gramatikal lainnya. Tidak terdapat pula pendapat dari penafsir terdahulu, *asar*, maupun hadis yang mungkin berkaitan dengan ayat yang sedang dijelaskan. Dengan kata lain, hal-hal yang umumnya ditemukan dalam kitab tafsir, termasuk penggunaan kaidah-kaidah tafsir seperti *asbâb al-nuzul*, tampaknya tidak berlaku dalam kitab tafsir ini.<sup>70</sup>

Dari uraian Ayazi di atas, dapat disimpulkan bahwa satu sisi positif dari ketiadaan kutipan riwayat, apa pun asalnya, dalam kitab tafsir ini adalah kebebasannya dari kisah-kisah *israiliyyât*. Meskipun demikian, dari segi konten, terlihat bahwa tafsir *Al-Fawâtiḥ al-Ilahiyyah* ini tidak sepenuhnya sesuai dengan profil atau ciri khas dari al-Jilani.<sup>71</sup>

**c. *Al-'A'lâm: Qâmûs Tarâjim li Ashhari al-Rijâl wa al-Nisâ' Min al-Arab wa al-Musta'ribîn wa al-Musytasyriqîn.***

Kitab *Al-'A'lâm* ini yang dikenal disusun oleh Khayr al-Din al-Zirkili, mengeksplorasi biografi banyak tokoh terkenal, baik yang berasal dari negeri Arab maupun non-Arab, serta dari era *salaf* maupun *khalaf*. al-Jilani serta al-Nakhjuwani merupakan tokoh yang tentunya termasuk di antara tokoh yang biografinya dikaji.

Dalam kitab ini, biografi al-Jilani dijelaskan pada juz ke-4, yang terdapat pada entri huruf *'ain*. Meskipun demikian, data-data yang disajikan di sana telah diuraikan pada bab sebelumnya dalam penelitian ini. Yang pasti, al-Zirkili tidak mencantumkan judul *Al-Fawâtiḥ al-Ilahiyyah* ketika merinci karya-karya tulis yang dinisbahkan dengan al-Jilani.<sup>72</sup>

Terkait dengan judul kitab yang terakhir disebutkan, yaitu *Al-Fawâtiḥ al-Ilahiyyah*, yang mencantumkan al-Nakhjuwani sebagai pengarangnya, al-Zirkili menjelaskannya dalam juz ke-8 dalam

---

<sup>69</sup> Muhammad Ali Ayaziy, *Al-Mufasssîrûn: al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Teheran: Wuzarat al-Thaqafah wa al-Irshad al-'Islamiy, t.th., hal. 565.

<sup>70</sup> Muhammad Ali Ayaziy, *Al-Mufasssîrûn: al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Teheran: Wuzarat al-Thaqafah wa al-Irshad al-'Islamiy, t.th., hal. 565-566.

<sup>71</sup> Muhammad Ali Ayaziy, *Al-Mufasssîrûn: al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Teheran: Wuzarat al-Thaqafah wa al-Irshad al-'Islamiy, t.th., hal. 566.

<sup>72</sup> Khayr al-Din al-Zirkili, *Al-'A'lâm: Qâmûs Tarâjim li Ashhari al-Rijâl wa al-Nisâ' Min al-Arab wa al-Musta'ribîn wa al-Mushtasyriqîn*. vol. 5. Beirut: Dar al-Ilmu li al-Malayin, 2002 Cet. ke-15. hal. 47.

kitabnya. Penjelasan tersebut dapat ditemukan pada huruf *nun*.<sup>73</sup>

**d. *Mu'jam al-Mu'allifin: Tarâjimu Musannifi Kutubi al-'Arabiyyati***

Kitab *Mu'jam al-Mu'allifin* karya 'Umar Rida Kuhalah ini terdiri dari 4 jilid. Dalam *mukaddimah* kitabnya yang ditulis pada tahun 1957, Kuhalah menyatakan bahwa ia menggunakan sejumlah besar rujukan dan referensi. Ia mencakup berbagai referensi, mulai dari manuskrip asli (*makhtuthât*), kitab-kitab yang sudah diterbitkan (*matbu'at*), majalah, hingga koran, baik yang berbahasa Arab maupun asing. Bahkan saat membahas biografi al-Jilani, Kuhalah menggunakan daftar rujukan yang lebih panjang dua kali lipat dari isi biografi al-Jilani itu sendiri. Hal ini karena ia memanfaatkan lebih dari dua puluh sumber referensi untuk membahas biografi al-Jilani.<sup>74</sup>

Dari penjelasan yang diberikan, tidak ada karya yang disebutkan dengan judul "*al-Fawâtiḥ al-Ilahiyyah*" yang diatributkan kepada al-Jîlânî dalam daftar lebih dari dua puluh sumber rujukan yang digunakan oleh 'Umar Rida Kuhalah. Meskipun judul ini tidak tercantum dalam daftar karya al-Jilani, atribusi yang disematkan oleh Kuhalah untuk al-Jilani adalah sebagai seorang sufi yang dikaitkan dengan tarekat Qadiriyyah.<sup>75</sup>

Sementara dalam mengulas biografi al-Nakhjuwani, 'Umar Rida Kuhalah menyajikannya sebagai seorang sufi dan mufasir. Pentingnya dicatat bahwa dalam konteks ini, *al-Fawâtiḥ al-Ilahiyyah* disebut dalam daftar karya tulis al-Nakhjuwani dalam bidang tafsir. Sehingga, nampaknya, al-Nakhjuwani diakui sebagai seorang tokoh sufi dan mufasir, dengan karyanya *al-Fawâtiḥ al-Ilahiyyah* mencatatkan kehadiran dalam konteks tafsir.<sup>76</sup>

**e. *Kasyf al-Zunûn 'an Usami al-Kutub wa al-Funun***

Kitab *Kasyf al-Zunûn 'an Usami al-Kutub wa al-Funun*, yang disusun oleh Haji Khalifah, berperan sebagai ensiklopedia yang secara rinci mengindeks judul-judul kitab dalam dunia Islam. Ali Ayazi juga menggunakan referensi dari karya ini dalam konteks penelitiannya. Selain itu, al-Buti juga merujuk pada buku tersebut dalam pembahasan

<sup>73</sup> Khayr al-Din al-Zirkili, *Al-'A'lâm: Qamûs Tarâjim li Ashhari al-Rijâl wa al-Nisâ' Min al-Arab wa al-Musta'ribîn wa al-Mushtasyriqîn*. vol. 5. Beirut: Dar al-Ilmu li al-Malayin, 2002 Cet. ke- 15. hal. 39.

<sup>74</sup> Umar Rida Kuhalah, *Mu'jam al-Mu'allifin: Tarâjimu Musannifi Kutubi al-'Arabiyyati*. Vol. II .Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1993. hal. 200.

<sup>75</sup> Umar Rida Kuhalah, *Mu'jam al-Mu'allifin: Tarâjimu Musannifi Kutubi al-'Arabiyyati*. Vol. II .Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1993. hal. 200.

<sup>76</sup> Umar Rida Kuhalah, *Mu'jam al-Mu'allifin: Tarâjimu Musannifi Kutubi al-'Arabiyyati*. Vol. V. Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1993. hal. 37

sebelumnya.<sup>77</sup>

Dalam konteks kitab ini, terdapat penjelasan bahwa kitab *al-Fawâtiḥ al-Ilahiyyah* diatributkan sebagai karya Ni'mat Allah al-Nakhjuwani, bukan sebagai karya al-Jilani. Hal ini menunjukkan bahwa dalam indeks tersebut, atribusi terhadap karya tafsir tersebut dinisbahkan kepada Ni'mat Allah al-Nakhjuwani, bukan di bawah al-Jilani, sesuai dengan informasi yang disajikan dalam *mu'jam* tersebut.<sup>78</sup>

#### **f. Hadiyyât al-'Arifîn: Asmâ' al-Mua'allifîn wa Atharu al-Musannifîn**

Dalam ensiklopedia *Hadiyyat al-'Arifîn*, Ismail Basha, sang *musannif*, menggambarkan al-Nakhjuwani sebagai seorang sufi, *al-zahid* (penolak kemewahan dunia), *al-hanafî* (mengikuti mazhab Hanafi), dan juga *al-mufasssir*. Ismail Basha menyajikan sejumlah karya tulis al-Nakhjuwani yang mencakup *Hasyiyah* atau komentar terhadap *Tafsir Baidawi*, *Fushûsh al-Hikam*<sup>79</sup>, *Hidâyat al-Ikhwân*, dan tidak ketinggalan *al-Fawâtiḥ al-Ilahiyyah*. Daftar ini memberikan gambaran komprehensif tentang kontribusi al-Nakhjuwani dalam berbagai bidang, mencerminkan perannya sebagai seorang sufi, pemikir, dan penafsir Al-Qur'an.<sup>80</sup>

Peneliti juga melakukan pencarian terhadap biografi al-Jilani dalam kitab Ismail Basha ini. Adapun al-Jilani al-Jilani diberi atribusi sebagai *al-'arif billah*, *al-sufî*, dan *al-hanbali*. Tidak ada atribusi sebagai mufasir. Ismail Basha juga mencantumkan beberapa karya tulis al-Jîlânî, di antaranya: *Tuhfat al-Muttaqîn wa Sabil al-'Arifîn*, *Hizbu al-Raja' wa al-Intiha'*, *Risalat al-Ghawthiyyah*, *al-Ghunyah*, *al-Fuyudât al-Rabbaniyyah*, *al-Kibrîṭ al-Ahmar*, *Marâtib al-Wujûd*, *Mi'raju Latîfî al-Ma'âni*, *Yawâqit al-Hikam*, dan lain-lain. Dengan

<sup>77</sup> Haji Khalifah, *Kasyf al-Zunûn 'an Usami al-Kutub wa al-Funun*. Vol. II. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Islamiyyah, t.th., hal. 1292.

<sup>78</sup> Haji Khalifah, *Kasyf al-Zunûn 'an Usami al-Kutub wa al-Funun*. Vol. II. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Islamiyyah, t.th., hal. 1292.

<sup>79</sup> Informasi yang diberikan oleh Ali Ayazi dan hasil pengecekan dalam kitab Ismail Basha secara konsisten menegaskan bahwa al-Nakhjuwani dalam penulisan *al-Fawâtiḥ al-Ilahiyyah* dipengaruhi oleh Ibnu 'Arabi. Fakta ini semakin ditegaskan dengan menunjukkan bahwa al-Nakhjuwani juga memiliki karya yang memberikan komentar terhadap salah satu karya penting Ibnu Arabi, yaitu *Fushûsh al-Hikam*. Ini menunjukkan pengaruh dan kedalaman pemikiran al-Nakhjuwani dalam memahami dan merespons karya-karya Ibnu Arabi, menciptakan hubungan intelektual antara keduanya yang tercermin dalam tulisan-tulisan al-Nakhjuwani.

<sup>80</sup> Isma'il Basha al-Baghdadi, *Hadiyyât al-'Arifîn: Asmâ' al-Mua'allifîn wa Atharu al-Musannifîn*. Vol. II. Istanbul: Mu'assasah al-Tarikh al-'Arabiyy, 1951. hal. 497.

demikian, Ismail Basha mencantumkan atribusi dan karya tulis al-Jilani yang lebih menekankan pada dimensi sufi dan pemikiran, tanpa mencatatkan perannya sebagai seorang mufasir.<sup>81</sup>

**g. *Jam'u al-'Abîr fî Kutubi al-Tafsîr***

Kitab "*Jam'u al-'Abîr fî Kutubi al-Tafsîr*," yang merupakan karya dari seorang intelektual muda asal Peterongan-Jombang, sekaligus Dosen di UIN Sunan Ampel Surabaya, M. `Afifu al-Din al-Dimyati, telah terbit kurang dari setahun yang lalu. Sesuai dengan judulnya, kitab ini merupakan kumpulan kompilasi berbagai kitab tafsir, mulai dari era sahabat seperti *Tafsîr Ibn Mas'ud* (w. 32 H.) hingga kitab-kitab tafsir yang kurang dikenal karena tidak begitu populer, dengan para penulisnya yang masih hidup. Dalam kitab ini, al-Dimyati memberikan resensi singkat untuk tidak kurang dari 450 kitab tafsir yang berasal dari berbagai negeri, tidak terbatas pada yang berbahasa Arab saja.

Keunikan dalam kitab "*Jam'u al-'Abîr fî Kutubi al-Tafsîr*" ini terletak pada resensinya terhadap tafsir *al-Fawatih al-Ilahiyyah*, yang dilakukan dua kali dan diberikan atribusi kepada dua tokoh yang berbeda, yakni al-Jilani dan al-Nakhjuwani. Pada resensi versi yang dikaitkan dengan al-Jîlânî, al-Dimyati merujuk pada mukadimah *Tafsîr al-Jîlânî* yang diterbitkan di Turki dengan *muhaqqiq* Fadil al-Jîlânî.<sup>82</sup> Sementara itu, dalam meresensi versi yang dinisbatkan kepada al-Nakhjuwani, referensi yang digunakan berasal dari buku ensiklopedia tafsir "*Al-Mufasssîrûn Hayatuhum wa Manhajuhum*" karya Ali Ayazi.<sup>83</sup>

Namun, terdapat kemungkinan bahwa al-Dimyati belum menyadari bahwa kedua karya tersebut sebenarnya adalah sama. Ini terlihat dari penggunaan dua rujukan yang berbeda untuk meresensi versi yang sama dari tafsir *al-Fawatih al-Ilahiyyah*. Dalam mukadimah, al-Dimyati juga menyampaikan *disclaimer* tentang keterbatasan waktunya untuk membaca seluruh kitab tafsir secara mendalam dan menyeluruh, serta pengakuan akan keterbatasan referensi yang digunakan. Hal ini mungkin disebabkan oleh kesibukan penulis dalam aktivitas lain yang membatasi kapasitasnya untuk

---

<sup>81</sup> Isma'il Basha al-Baghdadi, *Hadiyyât al-'Arifîn: Asmâ' al-Mua'allifîn wa Atharu al-Musannifîn*. Vol. I. Istanbul: Mu'assasah al-Tarikh al-'Arabiy, 1951. hal. 596.

<sup>82</sup> Muhammad 'Afif al-Din al-Dimyati *Jam'u al-'Abîr fî Kutubi al-Tafsîr* Vol. I. Malang: Lisan Arabi, 2019. hal. 165-166.

<sup>83</sup> Muhammad 'Afif al-Din al-Dimyati *Jam'u al-'Abîr fî Kutubi al-Tafsîr* Vol. I. Malang: Lisan Arabi, 2019. hal. 282-284.

mengeksplorasi secara menyeluruh setiap karya yang diresensinya.<sup>84</sup>

### C. Kejanggalan dalam *Tafsîr al-Jilâni*: Sitasi dari Kitab *Fushûsh al-Hikam* dan Ketidakakuratan Data

Dalam penemuan yang tidak disengaja ini, peneliti menyoroti kejanggalan dalam *Tafsîr al-Jilâni* terkait dengan kutipan yang diambil dari kitab *Fushûsh al-Hikam*, karya Ibnu Arabi. Keheranan tersebut muncul karena rentang waktu yang cukup besar antara hidupnya al-Jilani, yang wafat pada tahun 1166 pada abad ke-12, dan Ibnu Arabi, yang hidup pada abad ke-13 dan wafat pada tahun 1240.

Pertanyaan mendasar yang muncul adalah bagaimana mungkin al-Jilani, yang hidup pada periode sebelum Ibnu Arabi, dapat mengutip atau merujuk pada karya yang dibuat oleh sufi terkenal tersebut. Rentang waktu yang hampir mencakup satu abad ini menimbulkan keraguan tentang keakuratan atribusi dalam *Tafsîr al-Jilâni*. Seandainya atribusi ini benar, hal ini akan menciptakan paradoks kronologis yang sulit dipahami.

Permasalahan ini kemungkinan dapat menimbulkan ketidakpastian terhadap kredibilitas tafsir tersebut, mengingat keakuratan kronologis dan sumber kutipan adalah elemen kritis dalam menilai validitas sebuah tulisan. Elaborasi ini mencoba menyoroti ketidaksesuaian kronologis yang mencolok dan memberikan dasar untuk meragukan akurasi data dalam konteks *Tafsîr al-Jilâni*.

Dengan merujuk pada informasi tambahan yang disediakan, yaitu kemungkinan bahwa jika kitab tafsir tersebut merupakan karya al-Nakhjuwani, kejanggalan yang terkait dengan kutipan dari *Fushûsh al-Hikam* dan rentang waktu antara pengarang *Tafsîr al-Jilâni* dan Ibn 'Arabi dapat dijelaskan. Jika memang al-Nakhjuwani yang menjadi penulisnya, dan ia wafat pada tahun 1514 pada abad ke-16, maka pemahaman terhadap kutipan dari karya Ibn 'Arabi menjadi lebih konsisten. Pendapat ini diperkuat oleh komentar Ali Ayazi yang menyatakan pengaruh pemikiran Ibn 'Arabi dalam *Tafsîr al-Fâwatih al-Ilahiyyah*, serta adanya fakta bahwa al-Nakhjuwani, seperti yang dikutip dari *Hadiyyât al-'Arifîn*, memiliki karya berupa *hasyiyah* yang mengomentari *Fushûsh al-Hikam*.<sup>85</sup>

Adapun sitasi tersebut yakni terdapat dua kutipan yang merinci tentang betapa luasnya hati seorang mukmin di akhir penafsiran Ayat

---

<sup>84</sup> Muhammad 'Afif al-Din al-Dimyati *Jam'u al-'Abir fî Kutubi al-Tafsîr* Vol. I. Malang: Lisan Arabi, 2019. hal. 5.

<sup>85</sup> Muhammad Ali Ayazi, *Al-Mufasssîrûn: al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Teheran: Wuzarat al-Thaqafah wa al-Irshad al-'Islamiy, t.th., hal. 565.

Kursi. Kutipan pertama, yang diambil dari "*Tafsîr al-Jîlânî*" versi Turki yang ditahqiq Fadil al-Jilani, disebut berasal dari Ma'ruf al-Karkhi yang hidup pada periode tahun 815 - 820. Sementara itu, kutipan kedua dikaitkan dengan al-Junaid al-Baghdadi, seorang tokoh sufi yang wafat pada tahun 910. Isi dari kutipan pertama tersebut yakni;

كما سمح به سُلْطَانُ الْعَارِفِينَ وَبِرَهَانُ الْوَاصِلِينَ ..... حَيْثُ قَالَ: لَوْ أَنَّ الْعَرْشَ وَمَا حَوَاهُ مِائَةَ أَلْفِ أَلْفِ مَرَّةٍ فِي زَاوِيَةٍ مِنْ رَوَايَا قَلْبِ الْعَارِفِ مَا أَحْسَنَ.

*Seperti yang pernah diungkapkan oleh Sang Sultan al-'Arifin dan Burhân al-Wîsilîn, yang... ketika menyatakan: "Walaupun Arasy bersama segala isinya dilipat gandakan sebanyak 100.000.000 kali dan berada di salah satu sudut hati seorang ahli makrifat, tetap saja ia tidak akan dapat merasakannya atau mengetahuinya."*<sup>86</sup>

Sementara Kutipan kedua, yang sejalan dengan dan sekaligus memberikan komentar terhadap kutipan pertama, sebagai berikut;

وَجَاءَ بَعْدَهُ رَأْسُ الْمُؤَحِّدِينَ وَرئيسِ اربابِ التَّحْقِيقِ وَالْيَقِينِ حَمِي الْمَلَّةِ يَزِيدُ فِي عَالَمِ الْعَيْنِ وَالِدِينَ ..... حَيْثُ قَالَ (فِي فُصُوصِ الْحَكْمِ): وَهَذَا وَسِعَ الْأَجْسَامَ بَلْ أَقُولُ: لَوْ أَنَّ مَا لَا يَتَنَاهَى وَجُودَهُ قَدْرَ انْتِهَاءِ وَجُودِهِ مَعَ الْمُؤَحِّدَةِ لَهُ فِي زَاوِيَةٍ مِنْ رَوَايَا قَلْبِ الْعَارِفِ مَا أَحْسَنَ بِذَلِكَ فِي عِلْمِهِ.

*"Dan Selanjutnya muncullah pemimpin-pemimpin kalangan para ahli tauhid, sekaligus pemimpin kalangan para peneliti dan yakin (tahqiq), yang secara aktif 'menghidupkan' esensi agama (Islam)... Saat beliau menyampaikan (dalam kitabnya Fushûsh al-Hikam): 'Inilah kemampuan Abu Yazid dalam ranah jasmani, bahkan saya berani menyatakan bahwa: 'Jika segala sesuatu yang tidak pernah berakhir dalam eksistensinya dapat diperkirakan batas akhir eksistensialnya bersama dengan mata yang mampu menemukan objek, hal itu tetaplah bagian dari merasakannya atau mengetahuinya.'"*<sup>87</sup>

Kutipan pertama dalam *Tafsîr al-Jîlânî* yang diatributkan kepada Ma'ruf al-Karkhi, berdasarkan penelusuran penulis, terbukti kurang tepat.

<sup>86</sup> Abd al-Qadir al-Jîlânî, *Tafsîr al-Jîlânî*, Jil. 1. ed. Ahmad Farid al-Mazidi, Quita: Al-Ma'rufiyah, 2010. hal. 191-218.

<sup>87</sup> Edisi kitab yang dinisbahkan kepada al-Nakhjuwani, terdapat tambahan "*Fushûsh al-Hikam...*". Lihat: Ni'mat Allah bin Mahmud al-Nakhjuwani, *Al-Fawâtiḥ al-Ilâhiyyah wa al-Mafâtiḥ al-Ghaybiyyah al-Mudihah li al-Kalim Al-Qur'aniyyah wa al-Hikam al-Furqâniyyah*. t.k.: t.p., 1325 H. hal. 87.

Hal ini disebabkan oleh penggunaan gelar "*Sulthan al-'ârifîn*," yang umumnya dikenal dan diberikan kepada seorang tokoh sufi lain, yakni Abu Yazid al-Bustami (w. 875 H). Bukti yang mendukung klaim ini termasuk rekaman visual di sekitar makamnya di Iran yang menampilkan tulisan "*Sultan al-'ârifîn Bayazid al-Bustami*," yang diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris sebagai "*Lord of Mystics Bayazîd al-Bustami*." Selain itu, sebuah buku biografi singkat tentang Abu Yazid yang disusun oleh 'Abd al-Halim Mahmud berjudul "*Sulthân al-'ârifîn Abu Yazid al-Bustami*" turut menguatkan kesimpulan ini.<sup>88</sup>

Penting untuk digarisbawahi bahwa dalam versi kitab *al-Fawâtiḥ al-Ilahiyyah* yang dinisbatkan pada al-Nakhjuwani, kejelasan mengenai kutipan dan gelar "sultan al-'arifin" semakin terang benderang. Faktanya, di dalam versi tersebut, nama Abu Yazid al-Bustami disebutkan secara eksplisit, menegaskan bahwa dialah yang dimaksudkan dengan penggunaan gelar "*sultân al-'ârifîn*." Keterangan ini memberikan pemahaman yang lebih pasti dan mendukung kesimpulan bahwa kutipan tersebut dapat dengan jelas diatributkan kepada Abu Yazid al-Bustami.<sup>89</sup>

Adapun kutipan kedua yang diatributkan kepada al-Junaid dikritik langsung oleh Al-Buthi. Menurutnya, pernyataan semacam itu dianggap sebagai kebatilan dan kebohongan yang sengaja dibuat dengan mengatasnamakan al-Junaid.<sup>90</sup>

Di sisi lain, peneliti dengan yakin menyatakan bahwa sumber kutipan kedua seharusnya berasal dari Ibn 'Arabi, bukan dari al-Junaid, dan mendukung argumennya dengan beberapa poin. *Pertama*, secara implisit, gelar yang disertakan dalam kutipan, yaitu "*Ra'su al-muwâhhidîn*" dan "*Muhyi al-millât wa al-dîn*," secara konsisten mengacu pada sosok Ibn 'Arabi. Pasalnya, Ibn 'Arabi dikenal dengan konsep *wahdât al-wujûd* (*muwâhhidîn*) dan terkenal dengan julukan "*Muhyi al-dîn*."

Kedua, dalam versi kitab *al-Fawâtiḥ al-Ilahiyyah* yang

---

<sup>88</sup> Tambahan informasi dari kutipan selanjutnya dalam *Tafsir al-Jilani* yang dikatakan oleh pentahqiq, yang bersumber dari al-Junaid, secara implisit juga mengindikasikan bahwa itu adalah kutipan dari Abu Yazid, terutama dengan kalimat "*Hadza wus'u Abi Yazid*." Lihat, Abd al-Qadir al-Jilâni, *Tafsîr al-Jilâni*, Jil. 1. ed. Ahmad Farid al-Mazidi, Quita: Al-Ma'rufiyyah, 2010. hal. 1218.

<sup>89</sup> Ni'mat Allah bin Mahmud al-Nakhjuwani, *Al-Fawâtiḥ al-Ilahiyyah wa al-Mafâtiḥ al-Ghaybiyyah al-Mudihah li al-Kalim Al-Qur'aniyyah wa al-Hikam al-Furqâniyyah*. t.k.: t.p., 1325 H. hal. 87.

<sup>90</sup> Lihat. Fatwa Syekh Ramadhan al-Buthi tentang sekumpulan orang Zindik yang menisbahkan tafsir al-Jilani <https://naseemalsham.com/subjects/view/25397>, Diakses tanggal 4 Oktober 2023.

diatributkan kepada al-Nakhjuwani, ditemukan frasa "*fi Fushûsh al-Hikam..*" yang jelas-jelas merujuk pada salah satu karya penting dan terkenal Ibn 'Arabi.<sup>91</sup> Poin ini tidak hadir dalam versi Tafsîr al-Jîlânî dari berbagai terbitan, dan bahkan *muhaqqiq Tafsîr al-Jîlânî* versi Istanbul menyatakan bahwa sumber kutipan tersebut berasal dari al-Junaid.<sup>92</sup> Dengan demikian, sulit untuk tidak menyimpulkan bahwa terdapat isu ketidakakuratan data atau bahkan kemungkinan pengkaburan data, yang dalam Ilmu Hadis dikenal sebagai "*tadlis*" atau setidaknya "*tahrif*".

*Ketiga*, peneliti telah melakukan pengecekan langsung dan pelacakan terhadap kutipan kedua dalam kitab *Fushûsh al-Hikam* beserta syarh atau komentar-komentar yang berkaitan. Hasilnya menunjukkan bahwa kutipan tersebut memang terdapat di dalamnya dan secara persis sama dengan yang ada di kitab *al-Fawâtiḥ al-Ilahiyyah*. Kutipan ini secara spesifik dapat ditemukan dalam bab "*Fissu hikmatin haqqiyyatin fî kalimatīn isyaqiyyatin*" dalam *Fushûsh al-Hikam*.<sup>93</sup>

Kemungkinan pertama bahwa kitab ini awalnya dikarang oleh al-Jilani (w. 1166) dan kemudian disempurnakan oleh al-Nakhjuwani (w. 1514) dapat memberikan penjelasan terhadap keberadaan kutipan dari Ibn 'Arabi yang hidup pada masa yang berbeda. Jika kitab ini dianggap sebagai karya yang mengalami revisi atau penyempurnaan, maka penggunaan kutipan dari Ibn 'Arabi mungkin merupakan kontribusi dari al-Nakhjuwani dalam penyempurnaan kitab tersebut.

Selanjutnya, kemungkinan kedua bahwa kitab ini adalah karya terakhir dari al-Jilani juga dapat membuka ruang bagi perbedaan dalam gaya penulisan, metodologi, atau tema yang digunakan dalam kitab ini dibandingkan dengan karya-karya al-Jîlânî sebelumnya. Jika kitab ini memang dianggap sebagai karya terakhirnya, perbedaan tersebut bisa disebabkan oleh perkembangan atau perubahan pandangan al-Jîlânî seiring berjalannya waktu.

Namun kedua kemungkinan tersebut memiliki kelemahan. Kelemahan pertama adalah catatan dari banyak pengarang buku biografi

<sup>91</sup> Ni'mat Allah bin Mahmud al-Nakhjuwani, *Al-Fawâtiḥ al-Ilahiyyah wa al-Mafâtiḥ al-Ghaybiyyah al-Mudihah li al-Kalim Al-Qur'aniyyah wa al-Hikam al-Furqâniyyah*. t.k.: t.p., 1325 H. hal. 87.

<sup>92</sup> Abd al-Qadir al-Jîlânî, *Tafsîr al-Jîlânî*, Jil. 1. ed. Ahmad Farid al-Mazidi, Quita: Al-Ma'rufiyyah, 2010. hal. 191-218.

<sup>93</sup> Muhyi al-Dîn bin 'Arabi, *Fushûsh al-Hikam* ed.: Abu al-'Ala 'Afîfî. Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, t.th. hal. 88. Lihat juga: Al-Malla 'Abd al-Rahman bin Ahmad, *Syarh al-Jami 'ala Fushûsh al-Hikam*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004. hal. 188-189. Lihat juga, Mustafa bin Sulaiman al-Hanafi, *Syarh Fushûsh al-Hikam* Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2002. Hal. 101.

dan ensiklopedia kitab tafsir yang tidak menyebutkan bahwa al-Jilani memiliki karya tertentu dalam bidang tafsir merupakan indikasi yang menguatkan argumen bahwa kitab ini mungkin bukan karya asli al-Jilâni dalam bidang tafsir. Ketidakjelasan atribusi "mufasir" untuk al-Jilani juga menjadi relevan dalam konteks ini.

Kemudian, mengenai surah mana saja yang merupakan penafsiran dari al-Jilani dan yang merupakan penafsiran dari al-Nakhjuwani juga merupakan pertimbangan yang penting. Jika kitab ini memang merupakan kolaborasi antara keduanya, kejelasan mengenai porsi kontribusi masing-masing penulis menjadi penting untuk memahami konteks dan nilai karya tersebut. Sayangnya, tidak adanya informasi yang jelas mengenai pembagian ini dapat memunculkan ketidakpastian dan membuat sulit untuk memilah tafsiran yang berasal dari al-Jilâni dan al-Nakhjuwani.

Selain itu, perlu digarisbawahi bahwa al-Jilani dan al-Nakhjuwani memiliki latar belakang keilmuan dan tradisi yang berbeda. al-Jilani, yang mengikuti mazhab Hanbali, cenderung menjalani pendekatan tradisional dengan penekanan pada teks atau *naql*. Di sisi lain, al-Nakhjuwani, sebagai penganut mazhab Hanafi, terbiasa dengan pendekatan '*Aqli* bahkan filsafat.

Pertanyaan pun muncul yakni, bagaimana mungkin dua tokoh dengan latar belakang keilmuan yang sangat berbeda dapat dianggap telah berkolaborasi (meskipun tidak langsung) dalam menyusun sebuah karya tafsir. Sebagai perbandingan, lihat karya al-Mahalli (w. 1459) dan al-Suyuti (w. 1505) dalam *Tafsîr Jalâlain*. Kedua pengarang ini memiliki rumpun keilmuan dan latar belakang yang serupa, yakni keduanya bermazhab Syafi'i. Porsi penafsiran masing-masing di Tafsir Jalalayn juga dijelaskan dengan jelas: al-Mahalli menafsirkan surah *al-Fâtihah*, *al-Kahfi* sampai *al-Nas*, sementara sisanya ditafsirkan oleh al-Suyuti. Oleh karena itu, hampir tidak terdapat kontroversi terkait *Tafsîr Jalâlain* yang dikarang oleh keduanya, berbeda dengan *Tafsir al-Jilâni*.

Adapun kritik terhadap kemungkinan selanjutnya, yaitu bahwa al-Jilani mungkin menulis kitab ini pada akhir hidupnya dan dilanjutkan oleh al-Nakhjuwani, dianggap tidak konsisten menurut hemat peneliti. Peneliti berargumen bahwa hal ini tidak sejalan dengan pola umum dari perjalanan hidup manusia. Menurutny, berdasarkan pengalaman sebelumnya, banyak tokoh cenderung mengadopsi pemikiran yang lebih bebas atau "liberal" serta menuju ke arah yang "kiri" dalam fase awal atau pertengahan karir intelektual mereka. Barulah kemudian di akhir hidup mereka mungkin cenderung beralih arah dan menetap ke arah yang

"kanan" lagi.

Misalnya al-Ghazali (w. 505 H) merupakan contoh yang paling tepat terkait pola perubahan pemikiran dan arah hidup seseorang. Pada masa mudanya, ia sangat rasional, filosofis, senang berdebat, dan seringkali mengadopsi sikap kontroversial. Namun, di akhir hayatnya, al-Ghazali bergerak ke arah yang lebih tradisional dengan menekuni dunia sufi. Sebagai contoh lain yang masih hidup adalah Ulil Abshar Abdalla. Publik mengenalnya melalui keterlibatannya dalam Jaringan Islam Liberal (JIL) yang kontroversial. Namun, pada usia lebih dari 40 tahun, Ulil Abshar Abdalla meninggalkan semua itu dan memilih untuk menyebarkan Islam yang toleran dan damai, serta mengkampanyekan spiritualitas Islam melalui pengajaran *Ihya 'Ulûm al-Dîn'* yang diselenggarakan secara online.

Poin yang disampaikan peneliti adalah bahwa menyebut al-Jilani sebagai penulis *Tafsir al-Fawâtiḥ al-Ilahiyyah* dan mengklaimnya sebagai karya monumentalnya menjadi tidak wajar dan tidak logis. Alasannya adalah bahwa, seiring dengan citra al-Jîlânî yang awalnya dikenal dengan motonya seperti "*Ikutilah sunah Nabi dan jangan berbuat bid'ah,*" atau "*Jangan membenci ataupun menyukai seseorang sebelum mengecek serta mencocokkan perilakunya dengan Al-Qur'an dan al-Sunah,*" sulit dipahami bagaimana di akhir hidupnya ia dapat memiliki karya tafsir yang sangat filosofis dan rasional seperti *Tafsîr al-Fawâtiḥ al-Ilahiyyah*.

Pertanyaan peneliti selanjutnya mengenai tiga manuskrip "*Tafsîr al-Jîlânî*" yang menyatakan bahwa tafsir tersebut adalah milik al-Jîlânî, dan pembantahan yang dilakukan oleh al-Buti dalam ulasannya, menyoroti aspek keautentikan dan keandalan manuskrip tersebut. Poin yang diperhatikan adalah penggunaan khat Farisi yang relatif baru, yang menunjukkan bahwa manuskrip tersebut mungkin tidak dapat dengan pasti dikaitkan dengan abad kelima atau enam hijriah, yaitu abad ketika al-Jilani hidup.

Penggunaan khat Farisi yang terhitung baru dapat menjadi indikasi bahwa manuskrip tersebut mungkin berasal dari periode yang lebih modern. Hal ini memunculkan kemungkinan bahwa penulis manuskrip, dengan maksud tertentu yang belum tentu negatif, dapat saja mencatat nama al-Jilani untuk menambah otoritas atau keaslian tulisan tersebut.

Dalam penelitian kritis terhadap naskah-naskah kuno (*makhthuthât*), penting untuk mempertimbangkan konteks sejarah, bentuk tulisan, dan ciri-ciri fisik atau stilistis untuk menilai keotentikan

dan keandalan naskah. Kritik al-Buthi terhadap manuskrip tersebut menekankan pada elemen-elemen ini untuk menunjukkan potensi ketidaksesuaian atau manipulasi. Dengan demikian, penting untuk terus melakukan penelitian dan analisis lebih lanjut terhadap naskah-naskah tersebut serta mempertimbangkan pandangan dari berbagai pakar untuk mendapatkan pemahaman yang lebih komprehensif tentang asal-usul, otentisitas, dan keandalan *Tafsîr al-Jilâni*.

## **BAB V PENUTUP**

### **A. Kesimpulan**

Dalam rangkuman dan kesimpulan pada bab ini, peneliti menjawab beberapa rumusan masalah yang diajukan pada bab sebelumnya. *Pertama*, peneliti menyampaikan bahwa karakteristik *Tafsir al-Jilâni* adalah bersifat *isyâri* dengan nuansa filsafat yang sangat kental. Kitab tafsir ini menunjukkan corak tasawuf yang sangat menonjol, khususnya unsur *nazhari* atau 'ilminya. Keberadaan filsafat dalam tafsir ini tampak sangat mencolok, dan konsepsi tasawufnya mirip dengan konsepsi tasawuf Ibn 'Arabi. Peneliti menyatakan bahwa hal ini lebih sesuai dengan profil al-Nakhjuwani, yang bermazhab Hanafi (rasionalis) dan terbukti terpengaruh oleh pemikiran Ibn 'Arabi, bahkan memiliki karya yang mengomentari *Fushûsh al-Hikam*, salah satu karya monumental dari Ibn 'Arabi.

Kedua, penelitian ini menggali aspek kepengarangan *Tafsir al-Jilâni* dengan cermat. Sejumlah dimensi kepengarangan tersebut mencakup dimensi tasawuf, yang menyoroti dimensi mistis dan spiritual, akidah atau teologi yang mencakup fondasi keimanan, fikih sebagai panduan praktis dalam agama, filsafat yang merefleksikan pemikiran intelektual, irshadat sebagai nasihat, petunjuk, dan bimbingan praktis, gaya bahasa yang memperkaya ekspresi tulisan, dan hikayat yang memberikan dimensi naratif dan cerita. Pentingnya mengidentifikasi dimensi-dimensi ini terletak pada pemahaman menyeluruh tentang beragam kontribusi intelektual al-Jilani dalam menyusun tafsirnya. Saat melakukan perbandingan dengan karya-karya lain dari al-Jilani, perbedaan

yang mencolok muncul dalam berbagai dimensi kepengarangan. Metodologi penafsiran, sumber-sumber penafsiran yang digunakan, karakteristik penulisan yang ditonjolkan, corak pemikiran yang termanifestasi, dan faktor-faktor lain semuanya menjadi pokok perhatian dalam menggambarkan kekhasan setiap karya.

Sebagai contoh, terdapat unsur rasionalitas dengan nuansa tasawuf *falsafi* yang sangat kental dalam kitab tafsir ini. Keberadaan unsur tersebut tentu menimbulkan ketidaksesuaian dengan ajaran tasawuf yang dikenal luas sebagai ajaran yang menekankan kepatuhan terhadap Al-Qur'an dan sunnah, yang cenderung memiliki pendekatan tekstualis. Hal ini kontras dengan pendekatan al-Jilani yang selalu menekankan pentingnya ketaatan kepada teks Al-Qur'an dan sunnah. Selain itu, penafsiran terhadap tema-tema tertentu dalam *Tafsir al-Jilâni*, seperti ayat-ayat yang berkaitan dengan sifat-sifat Allah, juga menunjukkan perbedaan dengan pandangan mazhab Hanbali yang selama ini dianut oleh al-Jilani. Selanjutnya, dimensi-dimensi seperti "ruh" dan gaya penulisan khas al-Jilani hampir tidak termanifestasi dalam tafsir ini. Secara ringkas, dapat disimpulkan bahwa tafsir ini tidak sesuai dengan profil pemikiran dan penulisan yang biasanya terkait dengan al-Jilani.

Pada dasarnya, perubahan dalam haluan pemikiran seseorang bisa saja terjadi sepanjang hidupnya. Namun, asumsi bahwa *al-Fawâtiḥ al-Ilahiyyah* adalah karya terakhir al-Jilani dan bahwa karya tersebut mencerminkan perubahan dari pendekatan tekstualis/*naqliyyah* ke pendekatan filosofis terlihat tidak lazim dan tidak masuk akal mengingat karakteristik pemikiran al-Jilani yang selalu menekankan tekstualisme dan ketaatan kepada Al-Qur'an dan sunnah.

Dari sisi ekstrinsik, analisis terhadap komentar para pakar dan dokumentasi yang terdapat dalam buku-buku biografi serta ensiklopedia tafsir menunjukkan bahwa (nyaris) semua menisbatkan *Tafsir al-Jilâni* kepada al-Nakhjuwani, bukan al-Jilani. Meskipun ada satu kitab yang menyatakan bahwa karya tersebut milik al-Jilani, namun akurasi dinilai lemah. Oleh karena itu, peneliti menyimpulkan bahwa "*Tafsir al-Jilâni*" bukanlah karya al-Jilani. Sebaliknya, tafsir sufi *falsafi* ini lebih tepat diatributkan kepada al-Nakhjuwani, sesuai dengan profil dan karakteristik pemikirannya. Dengan demikian, kesimpulan ini menjawab problem ketiga terkait otentisitas *Tafsir al-Jilani*.

Adapun dalam menjawab pertanyaan tentang mengapa sebuah karya tulis dapat diatributkan kepada sosok lain yang lebih terkenal, Ahmad Munji memberikan tiga alasan yang mencakup aspek kurangnya ketelitian dalam penerbitan manuskrip, generalisasi corak pemikiran tanpa mencantumkan nama pengarang, dan pengeksploitasian nama tokoh terkenal untuk meningkatkan penjualan buku.

*Pertama*, kurangnya ketelitian dalam penerbitan manuskrip dapat terjadi ketika sang *muhaqqiq*, atau penyelidik, tidak mencantumkan nama penulis dalam naskah yang diterbitkan. Hal ini bisa disebabkan oleh kekurangtelitian dalam meneliti asal-usul naskah atau oleh keadaan yang menyulitkan untuk mengidentifikasi penulisnya. *Kedua*, generalisasi corak pemikiran tanpa mencantumkan nama pengarang dapat terjadi jika sang *muhaqqiq* menemukan suatu corak pemikiran dalam manuskrip tetapi tidak dapat menentukan siapa penulisnya. Dalam kasus ini, untuk memberikan identitas pada corak pemikiran tersebut, sang *muhaqqiq* mungkin langsung menisbatkannya kepada tokoh terkenal yang sudah dikenal dengan corak pemikiran serupa. *Ketiga*, pengeksploitasian nama tokoh terkenal untuk meningkatkan penjualan buku bisa menjadi motivasi jika penulis atau penerbit berpikir bahwa mengaitkan karya dengan nama tokoh terkenal akan membuat buku lebih laris di pasaran. Meskipun motif ini dianggap kurang akademis dan dapat masuk ke dalam ranah kebohongan publik, Munji menekankan bahwa hal ini jarang terjadi.<sup>1</sup>

Dengan demikian, alasan-alasan tersebut memberikan pemahaman lebih lanjut mengenai kemungkinan dinisbatkannya sebuah karya kepada tokoh yang lebih terkenal dalam dunia intelektual atau kepenulisan.

## B. Saran

Penelitian ini tidak bermaksud untuk merendahkan atau mencemarkan nama al-Jilani. Sebaliknya, tujuannya adalah untuk menjunjung tinggi integritas sejarah intelektual dan keakuratan atribusi karya. Penegasan bahwa "*Tafsir al-Jilâni*" bukan karya al-Jilani didasarkan pada analisis dan penelusuran yang cermat terhadap berbagai sumber dan konteks.

Dalam dunia akademik, keakuratan informasi dan atribusi karya sangat penting untuk memahami kontribusi seorang tokoh. Penelitian ini mengajak untuk bersikap kritis terhadap atribusi karya dan mencari pemahaman yang lebih mendalam tentang warisan intelektual seseorang. Pemahaman yang akurat dapat memberikan apresiasi yang lebih baik terhadap pemikiran dan kontribusi seorang tokoh.

Selain itu, penulis juga ingin menekankan bahwa *Tafsîr al-Fawâtiḥ al-Ilahiyyah*, meskipun tidak diatributkan kepada al-Jilani, tetap dapat diakses dan dipelajari dengan bijak. Pemahaman yang tepat terhadap karya tersebut dapat memberikan wawasan yang berharga tanpa mengaitkannya langsung dengan al-Jilani. Penting untuk menghargai karya-karya sesuai dengan konteks dan sumber aslinya

Penelitian ini tetap terbuka untuk dikritisi atau diperkaya dengan

---

<sup>1</sup> Ahmad Munji, "Examining the Authenticity of Tafsir al-Jilani as the Work of Abdul Qadir Jailani", *Jurnal Penelitian*, Vol. 16 No 2 tahun 2019. hal. 105-106.

informasi tambahan, terutama dari pihak yang menemukan manuskrip asli Tafsir al-Jilani. Jika ada penemuan baru atau sumber yang belum diakses sebelumnya, kami mengundang kontribusi konstruktif untuk mengembangkan pemahaman tentang atribusi karya ini. Kolaborasi dengan individu atau institusi yang memiliki wawasan tambahan dapat menjadi langkah penting dalam merinci dan melengkapi hasil penelitian ini. Mengingat keberlanjutan ilmu pengetahuan bergantung pada pertukaran ide dan informasi yang terbuka, penulis menyambut dengan hangat setiap kontribusi yang dapat memperkaya pandangan kita tentang kontroversi ini.

## DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Amin. *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- Abdullah, Hawash. *Perkembangan Ilmu Tasawuf dan Tokoh-tokohnya di Nusantara*. Surabaya: al-Ikhlas, 1980.
- Affiy, Abu al-‘Alâ. *‘Ta’lîq Fusûsh al-Hikam*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Arabi, 1980.
- Ahmad, Al-Malla 'Abd al-Rahman bin. *Syarh al-Jami 'ala Fushûsh al-Hikam*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004.
- Ahmad, Jamil. *Seratus Muslim Terkemuka*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994.
- Aini, Mehmed Ali *Un Grand Saint de l'Islam: 'Abd al-Kadir Guilani*, edisi ke-2, Paris, 1967
- Al-Alusi, *Rûh al-Ma'ani fî Tafsîr Al-Qur'an al-'Azhîm wa al-Sab'i al-Matsâni*. Jilid I, Cet. Ke-1. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2001,
- al-Aziz, Moh. Saifulloh. *Terjemah Manaqib (Kisah Kehidupan) Syekh Abdul Qadir al-Jailani*. Surabaya: Terbit Terang. 2000.
- al-Baghdadi, Isma'il Basha. *Hadiyyât al-'Arifîn: Asmâ' al-Mua'allifîn wa Atharu al-Musannifîn*. Vol. II. Istanbul: Mu'assasah al-Tarikh al-'Arabiyy, 1951.

- al-Baghdadi, Syihabudin al-Sayid Mahmud al-Alusi. *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir Al-Qur'an al-'Azim wa al-Sab' al-Masani*. Juz 29. Beirut: Ihya' al-Turas al-'Arabi, t.t.
- al-Barzanji, Ja'far bin Hasan. *Lujayn al-Daniy fi Manaqib al-Quthb al-Rabbani al-Syekh 'Abd al-Qadir al-Jilany*. Semarang: al-'Alawiyah. T.t
- al-Bawiyani, al-Karim 'Abd al-Lathif ibn 'Abd al-Salam al-Jawi. *'Uqud al-La-ali fi Manaqib al-Syekh 'Abd al-Qadir al-Jilani* . Semarang: al-Munawar. T.t.
- , *Hadzihi Lam'ah min Manaqib Amir al-Auliya' wa Imam al-'Ulama' al-Quthb al-Rabbani Sayyidi al-Syekh 'Abd al-Qadir al-Jilani* . Semarang: Toha Putera. T.t.
- al-Dimyati, Muhammad 'Afif al-Dîn. *Jam'u al-'Abir fi Kutubi al-Tafsîr* Vol. I. Malang: Lisan Arabi, 2019.
- al-Dzahabi, Muhammad Husayn. *Al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, Vol. II. Kairo: Maktabag Wahbah, t.th.
- , *Siyar al-'Alâm al-Nubalâ'*. Kairo: Dâr al-Ma'ârif, t.t
- Al-Farmawi, *al-Bidâyah fi al-Tafsîr al-Maudû'i*. Tt: tp, 1977.
- Al-Ghazali, Abi Hamid Muhamad bin Muhamad bin Muhamad. *Al-Arba'in fi Usuliddin*. Beirut, Dar al-Minhaj, 2011.
- , *Iljâm al-'Awam 'an 'Ilmi al-Kalam*. Beirut: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 2016.
- al-Hanafî, Mustafâ bin Sulaiman. *Syarh Fushûsh al-Hikam* Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2002.
- al-Hanbali, Abu al-Faraj 'Abd al-Rahman bin al-Jawzi. *Daf'u Shubahi al-Tasybih bi Akaffi al-Tanzih*. Beirut: Dâr al-Imam al-Rawas, 2007.
- Al-Jîlani, Sidi Muhyiddin 'Abd al-Qadir, *Futuh al-Ghaib*. Damaskus: Dar al-Albab. 1986.
- , *Al-Fath al-Rabbani*. Mesir: Maktabah al-Saqafah al-Diniyah al-Silsilah, Maktabah al-Sufiyah. 2005.
- , *Al-Ghunyah li Thalibi Thariq al-Haqq 'Azza wa Jall*, Mesir: Mathba'at al-Mausu'ah. 1094.

- , *Basya'ir al-Khairaat, al-Isti'anah, Wirid Da'wat al-Jalalah, Wirid li al-Dzahab al-Ta'ab*. Hizb al-Nashr. t.p.
- , *Jala' al-Khawatir*. Maktaba Nabawiya. Lahore. t.t. Terjemah Inggris Syekh Muhatar Holland. Hollywood. Florida: al-Baz Publishing.
- , *Sirr al-Asrar*. terj. Abdul Majid Hj. Khatib. *Rahasia Sufi*. Yogyakarta: Pustaka Suf.. cet. 2. 2002.
- , *al-Ghunyah li Talibi Tariqi al-Haq 'Azza wa Jalla*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Islamiy, 1996
- , *Fiqih Tasawuf*. Penerjemah Muhammad Abdul Ghaffar. Bandung. Pustaka Hidayah. 2001
- , *Tafsir al-Jilani* . Jilid 1-5. (ed). Syekh Ahmad Farid al-Khoriri. Pakistan: Al-Maktabah al-Ma'rufiyah. 2010.
- , *Tafsir al-Jilani*, ed. Muhammad Fadhil al-Jilani. Istanbul: Markaz al-Jilani li al-Buhuth al-'Ilmiyah, 2009.
- Al-Kailani, Abd al-Raziq. *Al-Syekh 'Abd al-Qadir al-Jailani; al-Imam al-Zahid al-Qudwah*. Damaskus: Dar al-Qalam, 1994.
- Al-Khidmah, Jama'ah (ed). Imam Mukhlisin. *Manaqib Syekh 'Abd al-Qadir al-Jilani* , t.t.p. t.t.
- Al-Madkhali, Muhammad Ibn Rabi' Ibn Hadi. *The Reality of Sufism in Light the Qur'an and Sunnah*. Makkah, 1404 H.
- al-Maliki, Muhammad bin 'Alwi bin 'Abbas. *Muhammad al-Insân al-Kâmil*. Beirut: Mathba'ah Asriyyah, 2007.
- Al-Naisaburi, Abul Qosim Abdul Karim Hawazin Al-Qusyairi *Risalah Qusyairiyah; Sumber Kajian Ilmu Tasawuf*. cet-2. Jakarta: Pustaka Amani, 2002
- al-Najjar, Amir. *al-Thuruq al-Shuffiyât fî Mishr*. Kairo: Maktabah al-Anjlu al-Mishriyyah, t.t.
- Al-Nakhjuwani, Ni'mat Allah bin Mahmud *Al-Fawatih al-Ilahiyyah wa al-Mafatih al-Ghaybiyyah al-Muwadhahah li al-Kalim Al-Qur'aniyyah wa al-Hikam al-Furqaniyyah*. Al-Garbiyah: Dar al-Rikabiyah, 1999.
- , *Al-Fawatih al-Ilahiyyah wa al-Mafatih al-Ghaybiyyah*, Vol. II. tk.: Matba'ah al-Usmaniyyah, 1325 H.

- , *Al-Fawâtiḥ al-Ilahiyah wa al-Mafâtiḥ al-Ghaybiyyah al-Mudihah li al-Kalim Al-Qur'aniyyah wa al-Hikam al-Furqâniyyah*. t.k.: t.p., 1325 H.
- al-Qardhawi, Yusuf. *Fushûl fi al-'Aqidah bayna al-Salaf wa al-Khalaf*, tk.: tp.,
- al-Syattanufi, Ali Ibnu. *Bahjat al-Asrâra wa Ma'dan al-Anwâr fi ba'di Manâqib 'Abd al-Qâdir al-Jilânî*. Beirut: Dâr al-Kutub 'Ilmiyah. 2002
- Al-Taftazani, Abu al-Wafa al-Ghanimi. *Madkhal ila al-Tasawwuf al-Islam*. Terj. Ahmad Rofi' Utsmani. *Sufi dari Zaman ke Zaman; Suatu Pengantar tentang Tasawuf*. Bandung: Penerbit Pusta, 1997.
- al-Tahdifi, Syekh Muhammad Ibn Yahya *Necklaces of Gems (Qala'id al-Jawahir)*, edt. Muhtar Holland, Amerika: al-Baz Publishing, 2004,
- al-Thabari, Ibnu Jarîr *Jâmi' al-Bayân fi Tafsîr Al-Qur'an*. Cet. Ke-I. Kairo: Dâr al-Salâm, 2005.
- Al-Tustari, *Tafsîr al-Tustariy*. Cet. Ke-I. Beirut: Dâr al-Kutub al-'ilmiyah, 2002.
- al-Usaimin, Abd al-Rahman bin Sulaiman bin Muhammad. *Al-Dhayl 'ala Tabaqâti al-Hanabilâti*. Riyad: Maktabah al-'Abikan, 2005.
- al-Zarkasyi, Badruddin. *al-Burhân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, Kairo: Dâr al-Turâts, t.th.
- Al-Zirkili, Khayr al-Din. *Al-'A'lam: Qamush Tarajim li Ashari al-Rijal wa al-Nisa' min al-'Arab wa al-Musta'ribin wa al-Mushtariqin*, Vol. IV. Beirut: Dar al-'Ilmu li al-Malayin, 2002.
- Anis, Ibrahim dkk, *al-Mu'jam al-Wasîth*, tt:tp,t.th,
- 'Arabi, Muhyi al-Dîn. *Fushûsh al-Hikam* ed.: Abu al-'Ala 'Afifi. Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, t.th.
- 'Arabi, Muhyi al-Dîn. *Tafsîr Al-Qur'an al-'Dzîm*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Arabi, 2006. Cet. Ke. 2.
- Arberry, A.J. *Pasang Surut Aliran Tasawuf*. Bandung: Mizan. 1985.
- , *Sufism. An Account of the Mystics of Islam*. London. 1950.
- Arif, Muhammad. *Pengantar Kajian Sejarah*. Bandung: Yrama Widya, 2011.

- Arifin, Moch “Penafsiran K.H Ihsan Jampes :Studi Intertekstual atas kitab Siraj at-Thalibin” *AL-ITQAN* , Vol 1, No. 2. 2015,
- Arman, Nina M. (et. Al). *Ensiklopedi Islam (Edisi Baru Lengkap)*. Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve. 2005.
- Armstrong, Amatullah. *Khazanah Istilah Sufi Kunci Memasuki Dunia Tasawuf*. Bandung: Mizan. Cetakan II. 1998.
- Ayaziy, Muhammad Ali, *Al-Mufasssîrûn: al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Teheran: Wuzarat al-Thaqafah wa al-Irsyad al-‘Islamiy, t.th.,
- Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII; Melacak Akar-akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia*. Bandung; Mizan. 1998.
- Azzuhdi, Abdurrohman. “Tafsir al-Jilani (Telaah Tafsir Sufistik ‘Abd Qadir al-Jailani dalam Tafsir al-Jilani)” *Skripsi* Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2013.
- Baldick, Julian. *Mystical Islam: an Introduction to Sufism*. (Islam Mistik). Terj. Satrio Wahono. Jakarta: PT. Serambi. 2002.
- Braune, Walter. *Die "Futûh al-Ghaib" des 'Abdul Qodir*. Berlin & Leipzig: 1933
- Bruinse, Martin van. *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*. cet. III., Bandung: Mizan, 1999
- Chittick, William C. *Tasawuf di Mata Kaum Sufi*. Penerjemah Zainun Am. Bandung: Mizan. 1922
- Dahlan, Abdul Azis (ed.). *Ensiklopedi Hukum Islam*. Jilid I-II. Cet. I Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 1996
- Dahri, Harapandi. *Pemikiran Teologi Sufistik Syekh Abdul Qadir Jaelani*. Jakarta: Wahyu Press. 2004.
- Damanhuri. *Tasyhil al-Murid Thariqah Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah*. t.d.p. t.t.
- el-Shirazy, Habiburrahman “Berdakwah dengan Puisi: Kajian Intertekstual Puisi-Puisi Religius Taufik Ismail” dalam jurnal *AT-TABSYIR, Jurnal Komunikasi Penyiaran Islam*. Vol. 2, No. 1, 2014.
- Grunebaum, G.E Von. *Classical Islam a History 600-1258*. Terj. Inggris Katherine Watson. Chicago: Paladine Publising Company, 1986.

- Gunadi, R.A & M. Soelhi (Edt.), *Khazanah Orang Besar Islam*. Jakarta: Republika. 2002
- Hakim, Abdul. *Konsep Kesesatan Menurut Syekh 'Abdul Qadir al-Jilani*, Program Studi Magister Pemikiran Islam. Tesis Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2012.
- Hamka. *Tasawuf Perkembangan dan Pemurniannya*. Jakarta: Pustaka Panjimas. 1984.
- Haris, Bdk. Busyairi. *Ilmu Laduni dalam Perpesktif Teori Belajar Modern*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Hawwa, Sa'id. *Tarbiyatunâ al-Rûhâniyyah*. Cet. Ke-IX. Kairo: Dâr al-Salâm, 2007.
- Hayyan, Abu. *al-Bahr al-Muhith fi al-Tafsîr*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1992,
- Izzan, Ahmad. *Metodologi Ilmu Tafsir*. Bandung, Tafakur, 2007
- Jami', Maulana 'Abd al-Rahman. *Nafahat al-Uns*, (editor M. Tauhidipur), Teheran: t.p. 1336/1957
- Jibril, Muhammad Sayyid. *Madkhal ila Manâhij al-Mufasssirûn*. Kairo: al-Bab al-Akhdar al-Mashhad, 1987
- Kafie, Jamaluddin. *Tasawuf Kontemporer*, Jakarta: Republika. 2003.
- Khalifah, Haji. *Kasyf al-Zunûn 'an Usami al-Kutub wa al-Funun*. Vol. II. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Islamiyyah, t.th.,
- Komariyah, Siti. "Penafsiran Huruf *Al-Muqaththa'ah* Menurut Syekh Abdul Qadir *Al-Jilani* Dalam *Tafsîr al-Jilâni*" *Skripsi* Fakultas Ushuluddin dan Humaniora IAIN Walisongo, 2013.
- Kramers, H.A.R. Gibb and J.H. *Shorter Encyclopaedia of Islam* (SEI). Vol. 1 E.J. Leiden: Brill, 1953/1961,
- Kristeva, Julia. *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*. Newyork: Colombia University Press, 1977.
- Kuhala, 'Umar Rida. *Mu'jam al-Mu'allifin: Tarâjimu Musannifi Kutubi al-'Arabiyyati*, Vol. II. Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1993.
- Kuhalah, Umar Rida. *Mu'jam al-Mu'allifin: Tarâjimu Musannifi Kutubi al-'Arabiyyati*. Vol. II. Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1993.

- M Sholeh Sheh Yusuf dan M Nizam Sahad, "Bacaan Intertekstual Teks Fadilat dalam Tafsir Nur al-Ihsan", *Ushuluddin*, 2013.
- Masduki, Irwan. "Menyoal Otentisitas dan Epistemologi *Tafsîr al-Jîlânî*". *Analisa*, Vol. 12 No.01, 2012.
- Munji, Ahmad. "Examining the Authenticity of Tafsir al-Jailani as the Work of Abdul Qadir Jailani", *Jurnal Penelitian*, Vo. 16, No. 2, 2019.
- Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LKiS, 2010.
- , *Metode Penelitian Al-Qur'an dan Tafsir*. Yogyakarta: Idea Press, 2015.
- , *Tafsir Jawa; Eksposisi Nalar Sufi-Isyari Kiai Sholeh Darat (Kajian atas Surah al-Fatihah dalam Kitab Faidh al-Rahman)*. Yogyakarta: Idea Press, 2018.
- Muzakki, Akhmad. *Stilistika Al-Qur'an: Memahami Karakteristik Bahasa Ayat-ayat Eskatologi*. Malang: UIN Maliki Press, 2015.
- Nasution, Harun (Edt.), *Thoriqot Qodiriyyah Naqsyabandiyyah*. cet. II, Tasikmalaya: Insitut Islam Latifah Mubarokiyah (IAILM), 1991
- , *Filsafat dan Mistisme dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1992
- Nata, Abuddin. *Akhlak Tasawuf dan Karakter Mulia*. Depok: Rajawali Pers, 1999.
- Nisak, Faila Sufatun. "Penafsiran QS. Al-Fatihah K.H Mishbah Mustafa: Studi Intertekstualitas Dalam Kitab Al-Iklil Fi Ma'ani At-Tanzil" *Al-Iman: Jurnal Keislaman dan Kemasyarakatan*. Vol. 3, No. 2, 2019.
- Noer, Kautsar Azhari *Memahami Sufisme; Suatu Tanggapan terhadap Beberapa Tuduhan*. Cet. Ke-I. Bandung: Penerbit Angkasa, 2003.
- , *Ibnu 'Arabi: Wahdatul Wujud dalam Perdebatan*. Cet. Ke-1. Jakarta: Paramadina, 1995.
- Nuwayhidh, Adil. *Mu'jam al-Mufasssirîn min Sadr al-Islam Ilâ 'Asrina al-Hadhir*. tk.:Mu'assasah Nuwayhidh al-Thaqafiyah, 1983.
- , *Mu'jam al-Mufasssirîn min Sadr al-Islam ila 'Asrina al-Hadhir*. tk.: Mu'assasah Nuwayidh al-Saqafiyah, 1983.

- Prayer Elmo Raj, P. "Text/Texts: Interrogating Julia Kristeva's Concept of Intertextuality" *Ars Artium: An International Peer Reviewed-cum-Refereed Research Journal*. Vol. 3, 2015.
- Rahayu, Sisa. "Konsep Taubat menurut Syekh Abdul Qadir al-Jilani dalam *Tafsir al-Jilâni*" *Skripsi* Fakultas Ushuluddin dan Humaniora IAIN Walisongo, 2015.
- Rahman, Budhi Munawar. *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*. Cet. X Ke-II, Jakarta: Paramadina, 1995.
- Rahman, Fazlur. *Islam*, terj. Ahsin Mohamad. Cet. III. Bandung: Pustaka, 1997.
- Rakhmat, Jalaluddin. *Tafsir Sufi al-Fâtihah*. Cet. Ke-I. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 1999.
- Shihab, M. Quraish. *Membumikan Al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 1999.
- Shihab, Quraish *Sejarah dan Uloomul Qur'an*. Cet. Ke-III, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001.
- Sholikhin, Muhammad. *Menyatu Diri dengan Ilahi Makrifat Ruhani Syekh 'Abd al-Qadir al-Jailan, dan Perspektifnya Terhadap Paham Manunggaling Kawula Gusti*. Jakarta: PT Suka Buku, 2010.
- Sholikhin, Muhammad. *Menyatu Diri dengan Ilahi; Makrifat Ruhani Syekh 'Abd al-Qadir al-Jilani*. Yogyakarta: NARASI, 2010.
- Sulaeman, Riswan. "Tafsir Isyari Tentang Surga Menurut Syekh Abdul Qadir al-Jailani", *Skripsi* Fakultas Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2017.
- Sulaiman, Mustafa bin *Syarh Fusûsh al-Hikam*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2007
- Sungatno, M.G. *Kitab Tafsir al-Jailani; Menyelami Lautan Hikmah dan Makna dari Tafsir Sufi Syekh Abdul Qadir Jailani*. Yogyakarta: Araska, 2018
- Syekh Ja'far bin Hasan bin 'Abd al-Karim al-Barzanji, *Lujjain al-Daniy fi Manaqib al-Quthb al-Rabbany al-Syekh 'Abd al-Qadir al-Jilani*. Semarang: al-'Alawiyah, t.t.
- Syams al-Din, Fadil Nur. *Sultan al-Awliya al-Syekh 'Abd al-Qadir al-Jilani*. t.t.: t.p. 2005.

- Syamsuddin, Sahiron. *Hermenutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*. Yogyakarta: Pesantren Nawesa Press, 2017.
- Syamsuddin, Sahiron. *Tafsir Studies*. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2009.
- Tasrifah, Siti. "Konsep Salat Menurut Syekh 'Abd Al-Qadir Al-Jilani (Telaah Atas Kitab Tafsir Al-Jilani)" *Skripsi* Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2016.
- Trimingham, J. Spencer. *The Sufi Orders in Islam*. London: Oxford University Press, 1971
- Watt, Montgomery W. *Islam dan Peradaban Dunia Pengaruh Islam atas Eropa abad Pertengahan*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1995
- Wehr, Hans. *A Dictionary of Modern Written Arabic*, London: George Allen and Unwin Ltd, 1971
- Yayasan Penyelenggara Penerjemah Al-Qur'an, *The Wisdom* Bandung: al-Mizan Publishing House, 2014
- Yunus, Mahmud. *Kamus Arab Indonesia*. Jakarta: Hidakarya Agung, 1990.
- Zaglul, Muhammad Hamdi *al-Tafsîr bi al-Ra'yi*. Cet. Ke-1. Damaskus: Maktabah al-Farabi, 1999.

### Sumber Referensi Lain

- Fatwa Syekh Ramadhan al-Buthi tentang penisbatan al-Jilani kepada kitab tafsir al-Jilani  
[https://naseemalsham.com/persons/muhammad\\_said\\_ramadan\\_al\\_bouti/fatwas/view/12145](https://naseemalsham.com/persons/muhammad_said_ramadan_al_bouti/fatwas/view/12145), Diakses tanggal 24 September 2023
- Fatwa Syekh Ramadhan al-Buthi tentang sekumpulan orang Zindik yang menisbahkan tafsir al-Jilani  
<https://naseemalsham.com/subjects/view/25397>, Diakses tanggal 2 Oktober 2023.
- <http://tiny.cc/168kiz>, Diakses tanggal 4 Oktober 2023.
- [http://bit.ly/جمال\\_الدين\\_فالح\\_الكيلاني](http://bit.ly/جمال_الدين_فالح_الكيلاني), Diakses tanggal 5 Oktober 2023.



## Lampiran

هذا.. ونحن منذ سنوات في رحلة التوجه لتحقيق تراث التفاسير الإشارية لمشايخ السادة الصوفية، وبين يديك كتاب جديد في عالم التراث العربي والإسلامي، الخاص بعلم التفسير لكتاب الله العزيز، وهو التفسير المنسوب للغوث عبد القادر الجيلاني - قدس سره - . وإنما ذكرت ذلك لأن هذا التفسير منسوب أيضاً نعمة الله بن محمود النخجواني الزاهد الصوفي نزيل بلدة آقشهر المعروف بابا نعمة النخجواني.

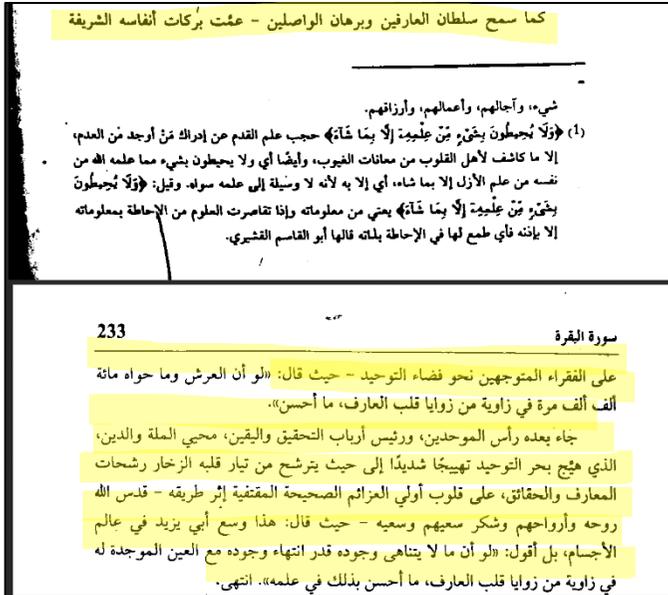
-3-

## 4 مقدمة التحليل

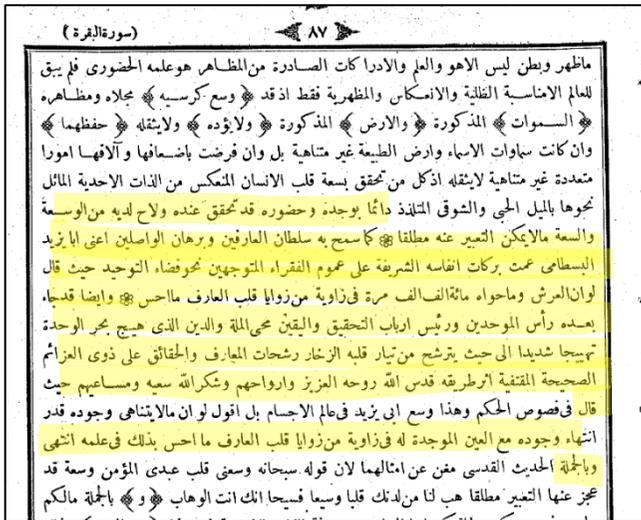
الحنفي المفسر المتوفى سنة 920 هـ؛ ولكن سبب تحقيقه هو وجود عدة نسخ للكتاب مثبت عليها نسبتها للشيخ عبد القادر، ولم يكن هناك ترجيح قاطع جازم في صحة نسبتها لأيهما دون الآخر.

وقد اعتمدنا في نص الكتاب على ثلاث نسخ: الأولى، نسخة دار الكتب المصرية- الخطية- ونسخة الفواتح الإلهية- للنخجواني- الحجرية- والنسخة المطبوعة في طي عملنا للكتاب- ونحن على وشك الانتهاء منه- فجزى الله من قام على إخراج تراث العلماء والعارفين خير الجزاء في الدنيا والآخرة.

Keraguan *Muhaqqiq* terhadap penisbatan dua manuskrip yang sama antara Tafsir al-Jilani dan Tafsir al-Nakhjuwani. Lihat Abd al-Qadir al-Jilani, *Tafsîr al-Jilânî*, Jil. 1. ed. Ahmad Farid al-Mazidi, Quita: Al-Ma'rufiyyah, 2010. hal. 3-4.



Gambar 1. Penafsiran dalam kitab *Tafsir al-Jilâni* pada surah Al-Baqarah ayat 255



Gambar 2. Penafsiran dalam kitab *Tafsir Fawatih al-Ilahiyyah* oleh Al-Nakhjuwani pada surah Al-Baqarah ayat 255.

Kejanggalan dalam kitab *Tafsir al-Jilâni* dengan mengutip dari kitab *Fusûsh al-Hikam* Karya Ibnu ‘Arabi. Lihat Abd al-Qadir al-Jilani, *Tafsîr al-Jilâni*, Jil. 1. ed. Ahmad Farid al-Mazidi, Quita: Al-Ma’rufiyyah, 2010. hal. 232-233.

### DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Nama Lengkap : Ahmad Mushawwir  
 Tempat, Tanggal Lahir : Ampibabo, 03 Januari 1999  
 Jenis Kelamin : Laki-Laki  
 Asal Pondok Pesantren : MA. Madinatul Ilmi Dolo, Sulawesi Tengah  
 Alamat Asal : Jl. Kh. Agus Salim, Kel. Bantaya, Kec. Parigi, Kab. Parigi Moutong  
 Alamat Sekarang : Jl. H. Nipan no. 76, Pisangan, Ciputat Timur, Tangerang Selatan, Banten.  
 No Telepon / HP : 087826761369  
 Email : ahmadmushawwir01@gmail.com  
 Moto hidup : لا تكسل

#### Riwayat Pendidikan:

No.	Jenjang	Nama Sekolah	Tahun Lulus
1	MI/SD	SD Alkhairaat Parigi	2011
2	MTs/SMP	MTs Alkhairaat Parigi	2013
3	MA/SMP	MA Alkhairaat Madinatul Ilmi Dolo	2016
4	S1	UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Fakultas Ushuluddin & Pemikiran Islam	2020

## PROBLEMATIKA TAFSIR SUFISTIK AL-JILANI: ANALITIS KRITIS TERHADAP OTENTISITAS TAFSIR AL-JILANI KARYA 'ABD QADIR AL-JILANI

### ORIGINALITY REPORT

<b>6%</b>	<b>5%</b>	<b>1%</b>	<b>1%</b>
SIMILARITY INDEX	INTERNET SOURCES	PUBLICATIONS	STUDENT PAPERS

### PRIMARY SOURCES

<b>1</b>	<b>digilib.uinsby.ac.id</b> Internet Source	<b>2%</b>
<b>2</b>	<b>repository.uinjkt.ac.id</b> Internet Source	<b>1%</b>
<b>3</b>	<b>eprints.walisongo.ac.id</b> Internet Source	<b>1%</b>
<b>4</b>	<b>repository.ptiq.ac.id</b> Internet Source	<b>&lt;1%</b>
<b>5</b>	<b>digilib.uin-suka.ac.id</b> Internet Source	<b>&lt;1%</b>
<b>6</b>	<b>text-id.123dok.com</b> Internet Source	<b>&lt;1%</b>
<b>7</b>	<b>ejournal.kopertais4.or.id</b> Internet Source	<b>&lt;1%</b>
<b>8</b>	<b>123dok.com</b> Internet Source	<b>&lt;1%</b>

[ia800803.us.archive.org](https://ia800803.us.archive.org)