

PENAFSIRAN SUFISTIK SYEKH ‘ABD QADIR AL-JILANI DALAM
KITAB FATH AL-RABBÂNI

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

Penelitian ini mengeksplorasi penafsiran sufistik al-Jilani dalam karyanya *Fath al-Rabbâni*, yang memanfaatkan potensi intuitif untuk menyingkap makna batin Al-Qur'an. Fokus utama penelitian ini adalah pemikiran al-Jilani tentang tafsir dan tasawuf, epistemologi penafsiran sufistiknya, serta relevansinya dalam konteks masyarakat modern. Penelitian ini menggunakan pendekatan pustaka eksploratif dengan data deskriptif kualitatif dan teknik analisis deskriptif analitik, mencakup pendekatan sufistik, filosofis, eksegesis, dan teologis normatif

Hasil penelitian menunjukkan bahwa al-Jilani melihat tafsir sebagai kompromi antara makna zahir dan batin Al-Qur'an, dengan tafsir zahir sebagai lapisan luar yang harus ditembus untuk memahami makna batin. Tasawuf, menurut al-Jilani, berlandaskan pada ilmu, *tahalli*, dan *takhalli*, dan bertujuan untuk mencapai kesucian hati serta akhlak mulia. Epistemologi penafsiran sufistik al-Jilani melibatkan penggunaan intuisi dan tahapan maqam serta ahwal untuk mendapatkan isyarat Ilahiyah, dengan teknik tafsir yang mengedepankan pendekatan tekstual, komparatif, teleologis, dan logis.

Implikasi dari penelitian ini adalah penafsiran sufistik al-Jilani dapat menjadi dasar bagi penafsiran yang lebih mendalam dan tidak kontroversial dalam studi Al-Qur'an. Meskipun penafsiran sufistik menghadapi tantangan dalam implementasinya, terutama dalam hal kontemplasi dan pencapaian maqam-maqam tasawuf, ia menawarkan panduan penting untuk mengatasi krisis spiritualitas dan moralitas dalam masyarakat modern. Penafsiran ini menekankan kejujuran, moralitas, dan ibadah, serta membantu memahami makna batin Al-Qur'an secara lebih komprehensif.

Kata Kunci: 'Abd al-Qadir al-Jilani, *Fath al-Rabbâni*, Penafsiran Sufistik,

ABSTRACT

This research explores al-Jilani's Sufi interpretation in his work *Fath al-Rabbani*, which utilizes intuitive potential to uncover the inner meanings of the Qur'an. The primary focus of this study is al-Jilani's thoughts on exegesis and Sufism, the epistemology of his Sufi interpretation, and its relevance in the context of modern society. This research employs an exploratory literature approach with qualitative descriptive data and descriptive-analytic analysis techniques, encompassing Sufi, philosophical, exegetical, and normative theological approaches.

The results show that al-Jilani views exegesis as a compromise between the apparent (*zahir*) and inner (*batin*) meanings of the Qur'an, with the apparent interpretation being the outer layer that must be penetrated to understand the inner meaning. According to al-Jilani, Sufism is based on knowledge, *tahalli* (adornment), and *takhalli* (cleansing), aiming to achieve purity of heart and noble character. The epistemology of al-Jilani's Sufi interpretation involves the use of intuition and stages of *maqam* (spiritual stations) and *ahwâl* (spiritual states) to receive Divine indications, with interpretive techniques emphasizing textual, comparative, teleological, and logical approaches.

The implications of this research are that al-Jilani's Sufi interpretation can provide a foundation for a deeper and less controversial understanding in Qur'anic studies. Although Sufi interpretation faces challenges in its implementation, especially regarding contemplation and achieving the *maqam* of Sufism, it offers important guidance to address the crisis of spirituality and morality in modern society. This interpretation emphasizes honesty, morality, and worship, and helps to understand the inner meanings of the Qur'an more comprehensively.

Keywords: ‘Abd al-Qadir al-Jilani, *Fath al-Rabbani*, Sufi Interpretation

تجريدي

تستكشف هذه الدراسة التفسير الصوفي للجيلاني في عمله فتح الرباني، الذي يستفيد من الإمكانيات الحديثة لكشف المعاني الباطنية للقرآن الكريم. يركز البحث على أفكار الجيلاني حول التفسير والتصوف، إبستمولوجيا تفسيره الصوفي، وأهميتها في سياق المجتمع الحديث. تستخدم هذه الدراسة منهجًا استكشافيًا للأدب ببيانات وصفية نوعية وتقنيات تحليل وصفي تحليلي، تشمل النهج الصوفي، الفلسفي، التفسيري، واللاهوتي المعيارى.

تشير النتائج إلى أن الجيلاني يرى التفسير كحل وسط بين المعاني الظاهرة والباطنية للقرآن الكريم، مع تفسير الظاهر كطبقة خارجية يجب اختراقها لفهم المعنى الباطني. التصوف، وفقًا للجيلاني، يعتمد على العلم، التحلي، والتخلي، ويهدف إلى تحقيق نقاء القلب والأخلاق النبيلة. إبستمولوجيا التفسير الصوفي للجيلاني تتضمن استخدام الحُدس ومراحل المقامات والأحوال للحصول على الإشارات الإلهية، مع تقنيات تفسيرية تركز على النهج النصي، المقارن، الغائي، والمنطقي.

تتمثل تداعيات هذه الدراسة في أن التفسير الصوفي للجيلاني يمكن أن يكون أساسًا لفهم أعمق وأقل إثارة للجدل في دراسات القرآن الكريم. على الرغم من أن التفسير الصوفي يواجه تحديات في تطبيقه، خاصة في ما يتعلق بالتأمل وتحقيق مقامات التصوف، فإنه يقدم إرشادات مهمة لمعالجة أزمة الروحانية والأخلاق في المجتمع الحديث. يؤكد هذا التفسير على الصدق، الأخلاق، والعبادة، ويساعد على فهم المعاني الباطنية للقرآن الكريم بشكل أكثر شمولية.

كلمات مفتاحية: عبد القادر الجيلاني، فتح الرباني، التفسير الصوفي

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 : Penafsiran Sufistik Syekh 'Abd Qadir Al-Jilani
Dalam Kitab *Fath Al-Rabbâni*

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, 24 Juli 2024
Yang Membuat Pernyataan,



Ahmad Mushawwir

TANDA PERSETUJUAN TESIS

PENAFSIRAN SUFISTIK SYEIKH 'ABD QADIR AL-JILANI DALAM KITAB FATH AL-RABBÂNI

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

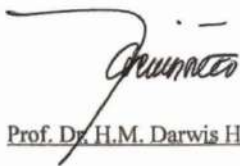
Telah selesai dibimbing oleh kami, dan menyetujui
untuk selanjutnya dapat diujikan.

Jakarta,

Menyetujui

Pembimbing I,

Pembimbing II,



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



Dr. Mulawarman Hannase, Lc. MA. Hum

Mengetahui,
Ketua Program Studi



Dr. Abdul Muid N., M.A

TANDA PENGESAHAN TESIS

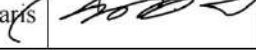
PENAFSIRAN SUFISTIK SYEIKH 'ABD QADIR AL-JILANI DALAM KITAB FATH AL-RABBÂNI

Disusun oleh:

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

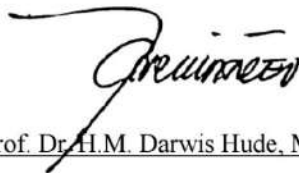
Telah diajukan pada sidang munaqasah pada tanggal

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	h	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' marbuthah* (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 kita haturkan kepada Allah SWT, Yang Maha Pengasih dan Maha Penyayang, atas limpahan rahmat dan kekuatan lahir serta batin yang diberikan-Nya, sehingga peneliti dapat menyelesaikan perjalanan penelitian tesis ini. Shalawat serta salam senantiasa tercurah kepada Nabi Muhammad *Shallallahu 'alaihi wasallam*, keluarga, sahabat, dan para pengikut beliau yang setia hingga akhir zaman. Semoga kita semua selalu mendapatkan keberkahan dari Allah SWT. Amin.

Peneliti menyadari bahwa proses penyelesaian tesis ini penuh dengan tantangan dan kesulitan. Namun, di balik semua itu, terdapat harapan dan semangat yang terus mendorong peneliti untuk melewati setiap rintangan. Dengan penuh rasa syukur, peneliti ingin menyampaikan rasa terima kasih dan penghargaan yang mendalam kepada semua pihak yang telah 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 peneliti

Dengan hati yang penuh kerendahan, peneliti menyampaikan rasa terima kasih yang tidak terhitung serta doa yang tulus kepada semua pihak yang telah berperan dalam penyelesaian tesis ini. Semoga Allah SWT membalas kebaikan mereka dengan limpahan berkah-Nya.

Peneliti juga dengan ikhlas mengakui adanya kekurangan dan keterbatasan ilmu yang dimiliki, baik dalam hal metode penelitian, pengumpulan data, maupun referensi pustaka. Kesadaran akan hal ini menyebabkan adanya kemungkinan kekurangan dalam tesis ini. Oleh karena itu, peneliti dengan rendah hati menerima dan menghargai setiap masukan dan kritik yang dapat membantu memperbaiki serta mengembangkan 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, peneliti memiliki harapan besar bahwa tesis ini tidak sekadar menjadi sebuah karya tulis, melainkan dapat memberikan manfaat nyata

bagi umat, khususnya bagi para pemerhati Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir. Semoga hasil penelitian ini mampu memberikan kontribusi positif dan menjadi landasan bagi penelitian-penelitian mendatang yang lebih berkualitas. Terima kasih yang tulus kepada semua pihak yang telah mendukung dan membantu sepanjang 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
BAB I PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Identifikasi Masalah	10
C. Pembatasan dan Perumusan Masalah	10
D. Tujuan Penelitian	11
E. Manfaat Penelitian.....	11
F. Signifikansi Penelitian.....	12
G. Kerangka Teori	13
H. Tinjauan Pustaka.....	14
I. Metode Penelitian	16
1. Sumber dan Teknik Pengumpulan Data.....	16
2. Analisis Data dan Pendekatan Penelitian.....	17
J. Sistematika Penulisan	19
BAB II CORAK SUFISTIK DALAM PENAFSIRAN AL-QUR'AN.....	19
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. Kontroversi Makna Isyari.....	42
2. Makna Zahir dan Makna Batin dalam Tafsir Sufistik.....	47
D. Dimensi Kajian Tasawuf dalam Penafsiran Sufistik.....	50
BAB III SKETSA TENTANG SYEKH ‘ABD AL-QADIR AL-JÎLANI DAN KITAB FATH AL-RABBÂNI.....	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-Jîlani : 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>Fath al-Rabbâni</i>	91
1. Karakteristik <i>Fath al-Rabbâni</i>	91
2. Metodologi Penafsiran <i>Fath al-Rabbâni</i>	92
3. Signifikansi dan Pengaruh Kitab <i>Fath al-Rabbâni</i>	97
BAB IV ANALISIS KRITIS INTERPRETASI SIMBOLIK SUFISTIK SYEKH ‘ABD AL-QADIR AL-JILANI DALAM KITAB FATH AL- RABBÂNI	101
A. Pandangan Syekh ‘Abd al-Qadir al-Jilani tentang Tasawuf dan Tafsir	101
1. Konsep al-Jilani tentang Tasawuf	101
2. Konsep al-Jilani tentang Tafsir.....	106
B. Epistemologi Penafsiran Sufistik al-Jilani.....	110
C. Implementasi Penafsiran Sufistik al-Jilani dalam Kitab <i>Fath al- Rabbâni</i>	118
1. Penafsiran Sufistik al-Jilani tentang Tauhid.....	118
2. Penafsiran Sufistik al-Jilani tentang Taubat	122
3. Penafsiran Sufistik al-Jilani tentang Ikhlas	128
4. Penafsiran Sufistik al-Jilani tentang Sabar	135
D. Relevansi Penafsiran Sufistik al-Jilani dalam Konteks Masyarakat Modern	140
1. Relevansi Penafsiran Sufistik al-Jilani tentang Tauhid.....	141
2. Relevansi Penafsiran Sufistik al-Jilani tentang Taubat	142

3. Relevansi Penafsiran Sufistik al-Jilani tentang Ikhlas	143
4. Relevansi Penafsiran Sufistik al-Jilani tentang Sabar	145
5. Analisis Kritis terhadap Relevansi Penafsiran Sufistik al-Jilani dalam Konteks Masyarakat Modern	146
BAB V PENUTUP.....	151
A. Kesimpulan.....	151
B. Saran.....	152
DAFTAR PUSTAKA.....	154
DAFTAR RIWAYAT HIDUP.....	154

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Penelitian terhadap Al-Qur'an dari berbagai dimensi, terutama dimensi interpretasi, terus mengalami perkembangan dan dinamika yang signifikan seiring dengan evolusi budaya dan peradaban manusia. Tiap generasi, sejak diturunkannya Al-Qur'an hingga sekarang, selalu menghasilkan produk dialektika penafsiran yang mempunyai warna dan karakteristik yang variatif. Hal ini disebabkan oleh perbedaan latar belakang intelektual seorang mufasir serta sifat Al-Qur'an yang multi-dimensi.

Perkembangan dan corak penafsiran Al-Qur'an dipengaruhi oleh berbagai faktor seperti kecenderungan, dorongan para mufasir, misi yang dijalani, kedalaman dan beragam ilmu yang dimiliki, serta kondisi zaman dan sosial budaya. Semua ini menjadi faktor yang mempengaruhi timbulnya berbagai corak penafsiran dan melahirkan metode tafsir yang berbeda-beda.

Lahirnya berbagai corak tafsir ini merupakan konsekuensi logis dalam khazanah intelektual Islam. Umat Islam meyakini bahwa Al-Qur'an akan selalu relevan menjawab tantangan zaman di setiap masa. Salah satu corak tafsir yang dikenal dalam penafsiran Al-Qur'an adalah tafsir sufistik. Corak ini dalam perkembangannya melahirkan ajaran tasawuf atau kerohanian yang menekankan kesucian dan kesempurnaan jiwa, hati (*qalb*), dan moralitas.

Ajaran tasawuf mencakup konsep *takhalli* (membersihkan diri dari sifat-sifat tercela, baik lahir maupun batin), *tahalli* (mengisi diri dengan sifat-sifat terpuji melalui ketaatan lahir dan batin), dan *tajalli* (mencapai

realisasi Tuhan) melalui latihan spiritual yang terus-menerus, seperti zikrullah, kontemplasi, atau amal saleh lainnya, untuk mencapai kesempurnaan manusia (insan kamil).¹ Fenomena ini menarik perhatian manusia modern yang mengalami kekosongan spiritual akibat pengaruh materialisme dan sektarianisme sebagai akibat dari kehidupan duniawi yang dipenuhi dengan kepentingan pragmatis.

Al-Qur'an sebagai kitab suci mengisyaratkan adanya proses penyucian diri dalam Islam melalui metode yang dikenal sebagai tarekat. Misalnya, Al-Qur'an menyebutkan kemuliaan bagi mereka yang menyucikan jiwa melalui amal saleh, seperti yang terdapat dalam al-Syams/91: 7-9.

وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا

Dan demi jiwa serta penyempurnaan (ciptaan)-nya, lalu Dia mengilhamkan kepadanya (jalan) kejahatan dan ketakwaannya, sungguh beruntung orang yang menyucikannya (jiwa itu). (al-Syams/91: 7-9)

Seperti ilmu pengetahuan lainnya, ilmu tafsir juga terus berkembang dari masa Nabi Muhammad saw. hingga saat ini. Pada masa Nabi, beliau sendiri yang memegang otoritas penafsiran Al-Qur'an, dan setiap masalah yang muncul diselesaikan olehnya. Setelah Nabi wafat, otoritas penafsiran beralih kepada para sahabat, *tabi'in*, kemudian *tabi' al-tabi'in*, dan generasi selanjutnya yang memenuhi kriteria sebagai seorang mufasir.²

Berdasarkan upaya penafsiran Al-Qur'an yang berlangsung secara kontinu dan sifat Al-Qur'an yang terus memancarkan cahaya kebenaran, muncul dua kegiatan utama: penelitian terhadap penafsiran dan produk-produk penafsiran itu sendiri.³ Penafsiran Al-Qur'an, baik bentuk maupun metodenya, sangat dipengaruhi oleh kecenderungan dan karakteristik keilmuan mufasir, yang dikenal dengan istilah corak (*laun*). Kata "*laun*" dalam arti dasarnya berarti warna⁴, dan dalam ilmu tafsir digunakan sebagai nuansa khusus atau karakter yang memberikan pengaruh tersendiri dalam suatu produk penafsiran.⁵ Salah satu contohnya adalah tafsir sufistik yang berbasis intuisi.

¹ Mustafa Zahri, *Ilmu Tasawuf: Kunci Memahami Ilmu Tasawuf*, Surabaya: Bina Ilmu, 1983 hal. 64-65

² Atang Abdul Hakim, *Metodologi Studi Islam*, Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2000. hal. 78.

³ Yatimin Abdullah, *Studi Islam Kontemporer*, Jakarta: Amzah, 2006. hal. 260-261.

⁴ Muhammad bin Makram bin 'All Abū al-Fadl, Jamal al-Din Ibn Manzūr al-Ansari al-Ruwaifi'i al-lfriqi, *Lisan al-'Arabi*, tahun 637 H/. CD-ROM), Harf Information Technology Company, 2001.

⁵ Hans Wehr. *A Dictionary of Modern Written Arabic*. ed. J. Milton Cowan. London: Macdonald and Evans Ltd, 1974. hal. 559.

Seiring dengan perkembangan sufisme dalam dunia Islam, praktik-praktik zuhud (*asketisme*) yang dilakukan oleh generasi awal Islam sebagai respons terhadap konflik kepentingan politis dan kecenderungan materi terus berlanjut dan berkembang hingga masa-masa berikutnya. Praktik-praktik tersebut kemudian diteorisasikan dan dicarikan dasar-dasar dalam Islam atau Al-Qur'an melalui tafsir, sehingga muncul teori-teori seperti *al-khauf*, *al-mahabbah*, *al-ma'rifah*, *al-hulul*, dan *wihdah al-wujūd*.

Muhammad Husein al-Zahabi menjelaskan bahwa secara umum, terdapat dua kategori penafsiran yang mempengaruhi model penafsiran sufistik, yaitu tafsir *sūfi nazari* (teoretis) dan tafsir *sūfi isyari* ('amali). Tasawuf nazari fokus pada pengembangan pemikiran dan analisis rasional, sementara tasawuf 'amali menekankan pada sikap hidup sederhana, zuhud, dan dedikasi penuh untuk beribadah kepada Allah SWT.⁶

Mufasir *sufi nazari* dalam menafsirkan Al-Qur'an diketahui menggunakan metode yang berbeda dari umumnya, karena mereka mendasarkan ajarannya pada pemikiran dan analisis-analisis falsafi. Kelompok ini melihat ayat-ayat Al-Qur'an dari sudut pandang tasawuf yang sesuai dengan filosofi ajaran mereka, yakni menafsirkan Al-Qur'an melalui pemikiran analitis rasional.⁷ Contohnya, dalam penafsiran Ibn 'Arabi terhadap QS. al-Fatihah 1:5.

إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ

Hanya kepada Engkau lah kami menyembah dan hanya kepada Engkau lah kami memohon pertolongan. al-Fatihah 1:5

Ibnu 'Arabi meyakini bahwa ayat tersebut menegaskan bahwa tidak ada sekutu bagi Allah. Ibn 'Arabi menjelaskan bahwa huruf *ي* pada *إِيَّاكَ* yang melambangkan hamba secara utuh terkurung di antara dua "alif tauhid", yang menunjukkan kesatuan (tauhid). Huruf *ك* dan dua alif dalam kata mengindikasikan satu kesatuan yang menunjukkan kepada satu zat.⁸

Penafsiran ini mencerminkan pemahaman Ibn 'Arabi yang didominasi oleh konsep *wihdah al-wujūd*. Dalam upayanya ini, Ibn 'Arabi berusaha memberikan takwil-takwil yang rasional untuk menunjukkan bahwa penafsirannya tidak sekadar spekulatif, melainkan sesuai dengan pemahaman yang berasal dari Islam.

Di sisi lain, tafsir sufistik *isyari* ('amali) lebih sering menggunakan penafsiran yang berdasarkan pada isyarat-isyarat batin. Kelompok ini lebih menekankan pada praktik-praktik keagamaan seperti zikir, membaca Al-

⁶ Al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*. . Kairo: t.p., 1976, Juz ke-2. hal. 251.

⁷ Nashruddin Baidan, *Tasawuf dan Krisis*, Semarang: Pustaka Pelajar, 2001. hal. 54.

⁸ Muhyi al-Din Ibn 'Arabi, *Al-Futūḥat al-Makkiyah*, al-Qahirah: al-Maktabah al-'Arabiyah, 1987 M/1407 H. hal. 470.

Qur'an, salat, puasa, dan ibadah-ibadah lainnya dalam pengamalan ajaran agama mereka.⁹

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

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.¹⁰

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.

Tafsir *sūfi isyāri* adalah pentakwilan ayat-ayat Al-Qur'an yang memiliki makna berbeda dari makna zahirnya, mengikuti petunjuk khusus yang diterima oleh para sufi yang menjalani suluk dan mujahadah. Asumsi dasar tafsir ini adalah bahwa Al-Qur'an mencakup dimensi zahir dan batin. Makna zahir dapat dipahami secara langsung, sementara makna batin mengandung isyarat yang hanya dapat dimengerti oleh orang dengan hati yang suci dan terhubung dengan Allah.¹¹

Tafsir *sūfi isyāri* juga dikenal sebagai tafsir simbolik, yang mengubah interpretasi zahir menjadi pentakwilan simbolik, karena Al-Qur'an memiliki dua sisi untuk ditafsirkan: material dan spiritual. Ini adalah kenyataan yang tidak dapat dibantah, berkaitan dengan ayat-ayat suci yang memungkinkan berbagai bentuk dan metode penafsiran sesuai dengan latar belakang keahlian mufasir.

Pertanyaan yang muncul adalah mengenai landasan yang membenarkan prinsip tersebut, yaitu apakah ada interkoneksi antara makna zahir dan aspek batin, ataukah ini hanya sebuah teori yang dibuat untuk tujuan mistis mufasir. Dalam persoalan tersebut, Najamuddin al-Dayat, menjelaskan dalam Tawwab:

"Setiap kali Allah SWT menciptakan sesuatu di alam konsep, pasti ada

⁹ Nashruddin Baidan, *Tasawuf dan Krisis....*, hal. 54.

¹⁰ Al-Tustari, *Tafsîr al-Tustari*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2002. Cet. Ke-I, hal. 45.

¹¹ Muhammad 'Ali al-Shabuni, *al-Tibyân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Beirut: t.pt. t.th. hal. 171.

padanannya di alam makna, dan setiap ciptaan di alam makna juga memiliki padanan di alam hakikat. Allah SWT adalah Yang Gaib dari segala yang gaib, sehingga penting untuk memahami ini dengan mendalam. Selain itu, setiap ciptaan-Nya di alam semesta juga memiliki padanan di alam manusia, yang mencerminkan hakikat sifat-Nya yang Maha Penyayang.¹²

Mufasir *sūfi isyāri* berasumsi bahwa karakter teks Al-Qur'an menekankan asas yang berdasarkan atas konsep zahir dan batin. Konsep tersebut, menurut mereka, tidak muncul begitu saja tanpa pondasi yang dapat dipertanggungjawabkan, melainkan berlandaskan pada Ali 'Imran/3: 7.

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَبِهَاتٌ ۚ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ

Dialah (Allah) yang menurunkan Kitab (Al-Qur'an) kepadamu (Nabi Muhammad). Di antara ayat-ayatnya ada yang muhkamat itulah pokok-pokok isi Kitab (Al-Qur'an) dan yang lain mutasyabihat. Adapun orang-orang yang dalam hatinya ada kecenderungan pada kesesatan, mereka mengikuti ayat-ayat yang mutasyabihat untuk menimbulkan fitnah (kekacauan dan keraguan) dan untuk mencari-cari takwilnya. Padahal, tidak ada yang mengetahui takwilnya, kecuali Allah. Orang-orang yang ilmunya mendalam berkata, "Kami beriman kepadanya (Al-Qur'an), semuanya dari Tuhan kami." Tidak ada yang dapat mengambil pelajaran, kecuali orang-orang yang berakal.

Dalam sebuah hadis Ibnu Mas'ud, Nabi Muhammad saw. bersabda:

إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَاهِرًا وَبَاطِنًا وَحَدًّا وَمَطْلَعًا

Sesungguhnya bagi Al-Qur'an terdapat makna zahir, dan batin, batasan, serta tempat memulai.¹³

Al-Dailami juga meriwayatkan hadis dari 'Abdurrahman bin 'Auf, di mana Rasulullah saw. mengatakan bahwa "Al-Qur'an itu di bawah 'arsy, terdapat makna zahir dan batin yang menjadi hujjah bagi para hamba."

Konsep makna zahir dan batin atas ayat-ayat Al-Qur'an telah

¹² Abd al-Tawwarb al-Hadi, *Al-Ramziyah al-Sufiyah fi al-Qur'ân al-Karim*. Terj. 'Arif Muhammad, *Lambang-lambang Sufi di dalam Alquran*, Bandung: Pustaka Pelajar, 1986. h. 17.

¹³ Al-Imam Abi Hamid Muhammad bin Muhammad al-Gazali, *Ihya 'Ulüm al-Din*, Jilid I Semarang: Thoha Putra, t.th. hal. 99, 290.

menimbulkan polemik di kalangan pemikir Islam. Namun, secara umum, Juhur ulama tidak menolak adanya interpretasi teks yang berbeda dari redaksi zahirnya, meskipun secara prinsip, ulama Zahiriyah dan golongan sejalan, seperti sebagian Ahlu Sunnah dan Muktazilah, termasuk Ibn al-Jauzi, meningkari hal tersebut.¹⁴

Uraian tersebut menjelaskan konsep dan dasar untuk melakukan interpretasi simbolik (*isyārī*) terhadap ayat-ayat Al-Qur'an. Namun, untuk melakukan penafsiran simbolik yang akurat, diperlukan kebersihan batin sebagai syarat utama untuk mencapai pemahaman yang benar.¹⁵

Al-Zāhābi menegaskan bahwa seorang Muslim sebaiknya tidak mentakwil lafadz tertentu dari Al-Qur'an atau hadis berdasarkan pendapat pribadi. Ia harus mengikuti tafsir yang diberikan oleh Nabi SAW, para sahabat, dan ulama salaf, kecuali jika ia mempunyai kemampuan spesial yang dikaruniakan oleh Allah SWT untuk mengungkap makna atau isyarat tertentu dalam takwilnya.¹⁶

Uraian tersebut mengandung dua implikasi: *pertama*, perlunya menggabungkan antara “zahir” dan “batin” tanpa mengesampingkan salah satunya; *kedua*, interpretasi batin hanya diperuntukkan bagi mereka yang benar-benar memiliki ilmu *ladn* (ilmu langsung dari Allah) dan *kasyf* (penyingkapan hijab). Dengan demikian, konsep batin atau simbolis tidak berpotensi menyimpang, karena berbagai simbol tersebut memiliki dasar yang kokoh.¹⁷

Sebagian sufi berpendapat bahwa makna batin Al-Qur'an tidak dapat dipisahkan dari konteks zahiriyah suatu ayat, karena keduanya merupakan satu kesatuan. Jika terdapat pertentangan, hal itu biasanya disebabkan oleh keterbatasan pengetahuan mufasir atau kepentingan pribadi mereka. Hal ini sejalan dengan pendapat al-Syairazi, yang menyarankan bahwa ketika menghadapi isyarat Allah swt. dan Rasul-Nya yang sulit dipahami, sebaiknya dianalogikan dengan pengertian zahiriyah yang terdapat dalam Al-Qur'an dan sunnah, karena di dalam "yang zahir" terdapat petunjuk tentang "yang batin."¹⁸

Dalam kaitannya dengan uraian di atas, penelitian ini difokuskan pada penafsiran al-Jilani terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang terdapat dalam kitab *Fath al-Rabbāni*. Al-Jilani menekankan bahwa tasawuf harus berlandaskan pada ayat-ayat Al-Qur'an sebagai sumber utama dari seluruh

¹⁴ Ignaz Goldzhiher, *Mazāhib al-Tafsir al-Islāmi*, terj. M. Alaika Salamullah, *Mazhab Tafsir: dari Klasik Hingga Modern* Cet. III; Yogyakarta: Elsaq Press, 2006, hal. 219.

¹⁵ Nashruddin Baidan, *Tasawuf dan Krisis*..., hal. 54.

¹⁶ Al-Dzahabi, *al-Tafsir wa al-Mufassirūn*. . Kairo: t.p., 1976. hal. 286-287.

¹⁷ Abd al-Tawwarb al-Hadi, *Al-Ramziyah al-Sufiyah fi al-Qur'ân al-Karim*..., hal. 5

¹⁸ Mohammad Said, “Penafsiran Sufistik Al-Gazali dalam Kitab Ihya Ulum al-Din” dalam *Desertasi Pascasarjan UIN Alauddin Makassar*, 2014. hal. 30

spiritualitas Islam. Ia menjelaskan tema-tema tasawuf dengan pendekatan yang lebih praktis, sistematis, dan argumentatif, menjelaskan setiap tahapan menuju *ma'rifatullah*.

Konsepsi al-Jilani tentang teks Al-Qur'an dan tujuannya didasarkan pada dua landasan utama: teologi Asy'ari dan sufistik.¹⁹ Kedua landasan ini mempengaruhi cara berpikir al-Jilani tentang teks dan juga membentuk corak pemikirannya yang disampaikan kepada umat Islam melalui karya tulis dan ajaran-ajarannya.

Yang menarik dari al-Jilani dalam *Fath al-Rabbâni*, pada beberapa ayat al-Qur'an yang berbicara tentang kisah, al-Jilani cenderung menafsirkannya dengan menggunakan makna *isyari* (simbolik), misalnya pada surah Yusuf/12: 5.

قَالَ يُبَيِّنُ لَا تَقْصُصْ رُءْيَاكَ عَلَى إِخْوَتِكَ فَيَكِيدُوا لَكَ كَيْدًا إِنَّ الشَّيْطَانَ لِلْإِنْسَانِ عَدُوٌّ مُبِينٌ

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 أَنِّي قَائِمٌ كَالْخَادِمِ لَكَ، رَاعِ لَكَ وَأَنْتَ مَعَ الْمَلِكِ؟ اللَّيْلُ سَرِيرٌ مَلِكُهُمْ، الْخَلْوَةُ مَنْصَةُ عَرُوسِهِمْ، النَّهَارُ يُغْرِيبُهُمْ لِشَيْءٍ مِنَ الْأَسْبَابِ الْمَصَائِبِ تَكْتُمُ لَا تَقْصُصْ رُءْيَاكَ عَلَى إِخْوَتِكَ (يُوسُفَ: 5) تَعَزَّرُ بَيْنَهُمْ، تُحَارِسُوا، تُسَاعِدُوا إِلَى أَنْ يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ²⁰.

Hukum akan berbicara pada hati, "Apakah itu masih belum cukup bagimu? Aku telah berdiri seperti pelayan dan penggembala untukmu, tetapi kamu malah berpaling kepada raja." Malam adalah singgasana bagi kaum saleh, khalwat adalah mimbar pengantin mereka, dan siang memberikan mereka berbagai sarana. Musibah haruslah disimpan rapat-

¹⁹ Titik tolak Asy'ariyah yang dimaksud adalah hakikat konsep teks menurut Asy'ari sebagai salah satu "sifat" Zat Tuhan. Sementara itu, titik tolak sufisme adalah keyakinan bahwa eksistensi manusia di muka bumi bertujuan untuk mewujudkan keselamatan di akhirat. Tujuan ini dapat dicapai dan direalisasikan melalui upaya mewujudkan eksistensi manusia yang ideal dalam realitas sosial. Al-Jilani memandang bahwa realisasi tujuan tersebut hanya dapat dicapai melalui sikap asketisme, yaitu menyerahkan diri sepenuhnya kepada Allah swt. dan meninggalkan segala sesuatu selain-Nya. Nasr Hamid Abū Zaid, *Mafhūm al-Naṣ Dirāsah fi 'Ulūm al-Qur'an*, terj. KhoironNahdliyyin, *Tekstualitas Alquran: Kritik terhadap Ulumul Alquran* Yogyakarta: tp, 2005. hal. 310-311.

²⁰ 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.

rapat. "Hai anakku, jangan ceritakan mimpimu kepada saudara-saudaramu" (Yusuf/12:5). Berkokolidasilah di antara mereka, saling menjaga dan saling membantu hingga tiba waktunya.

Penafsiran Al-Qur'an dari perspektif batiniyah, atau tafsir sufi, telah berkembang menjadi dua kategori utama: tafsir sūfi nazari (teoretis) dan tafsir sūfi isyāri (praktis). Tafsir sūfi nazari dianggap sebagai metode tafsir sufi yang dipengaruhi oleh ajaran filsafat, kebudayaan, dan berbagai aliran lainnya, seperti tafsir *bi al-ra'yi* dari golongan Syi'ah dan Muktazilah. Para mufasir ini berusaha menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an sesuai dengan prinsip ajaran mereka untuk mendukung mazhab masing-masing. Contohnya, Ibn 'Arabi menyesuaikan ayat-ayat Al-Qur'an dengan persepektif tasawuf filosofisnya melalui konsep *wihdah al-wujūd*, sebagaimana yang tertulis dalam kitab-kitabnya, seperti *al-Futūhat al-Makkiyah* dan *al-Nuṣuṣ*.²¹

Sementara itu, tafsir *sūfi isyāri* adalah penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an yang berbeda dengan makna zahir ayat, karena mencari isyarat-isyarat tersembunyi yang hanya terlihat oleh mufasir sufi setelah melakukan berbagai bentuk *riyādhah* keruhanian dengan Allah swt.²² Tafsir *sūfi isyāri* tampaknya lebih banyak mendapat perhatian dan respon positif dari kalangan mufasir. Oleh karena itu, tafsir *sūfi isyāri* memiliki syarat-syarat tertentu agar dapat diterima sebagai tafsir yang sesuai dengan syariah.²³

Karya al-Jilani yang kaya akan unsur sufistik menarik untuk mengeksplorasi perannya sebagai mufasir dan pemikir spiritual guna memahami esensi penafsiran sufistik. Penelitian ini berfokus pada interpretasi al-Jilani mengenai Al-Qur'an, dengan mengkaji penafsirannya terhadap ayat-ayat Al-Qur'an serta epistemologi yang diterapkannya dalam memanifestasikan makna batin Al-Qur'an, melalui salah satu karya utamanya, *Fath al-Rabbāni*.

Tidak dapat disangkal bahwa al-Jilani juga dikatakan memiliki tafsir berjudul *al-Fawātih al-Ilahiyyah wa al-Mafatih al-Ghaybiyyah al-Muwaddihah li al-Kalim al-Qur'aniyyah wa al-Hikam al-Furqaniyyah*,

²¹ Mahmūd Basyūni Faudah, *Al-Tafsir wa Manahijuhū fi Dawi al-Mazāhib al-Islamiyyah*, terj. M. Mochtar Zoemi, Tafsir-Tafsir Alquran: Perkenalan dengan Metode Tafsir, Bandung: Pustaka, 1987. hal. 246-247.

²² Mahmud Basyuni Faudah, *Al-Tafsir wa Manahijuhū fi Dawi al-Mazāhib al-Islamiyyah*...., hal. 249.

²³ *Tafsir isyāri* dapat diterima jika memenuhi beberapa syarat. *Pertama*, tafsir tersebut tidak boleh bertentangan dengan makna zahir dari susunan kalimat ayat-ayat Alquran. *Kedua*, harus didukung oleh kesaksian syara' yang menguatkannya. *Ketiga*, tidak boleh bertentangan dengan syara' ataupun akal. *Keempat*, tafsir tersebut tidak boleh mengandung penyelewengan-penyelewengan dari susunan kalimat lafal-lafal Alquran. Mahmūd Basyūni Faudah, *Al-Tafsir wa Manahijuhū fi Dawi al-Mazāhib al-Islamiyyah*...., hal. 255.

atau *masyhur* disebut *Tafsir al-Jilâni*. Al-Jilani berpendapat bahwa segala bentuk hakikat yang tidak disaksikan oleh syariat akan termasuk dalam perbuatan heretis/zindiq. Dengan demikian, jelaslah bahwa tafsir milik Shaykh 'Abd al-Qadir al-Jilani ini lebih tepat dipandang sebagai Tafsir Isyari.²⁴

Dalam bidang penafsiran sufistik, al-Jilani diyakini memiliki pendekatan epistemologi yang lebih sistematis dan konkret dibandingkan dengan mufasir sufi lainnya. Dalam penafsirannya, al-Jilani memberikan perhatian lebih pada makna batin ayat-ayat Al-Qur'an tanpa mengabaikan makna zahirnya. Oleh karena itu, peneliti tertarik untuk mengeksplorasi bagaimana al-Jilani menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an, serta bagaimana penafsirannya tersebut melahirkan konsep-konsep tasawuf amali.

Hal ini menjadi sumber inspirasi penulis untuk melakukan penelitian lebih mendalam terhadap tasawuf al-Jilani melalui tafsir yang mempertimbangkan substansi tasawuf tidak hanya dari aspek transenden, tetapi juga sebagai kompromi antara dimensi batin dan dimensi zahir. Pendekatan ini dibangun di atas landasan Al-Qur'an dan hadis.

B. Identifikasi Masalah

Berdasarkan latar belakang masalah yang telah diuraikan, dapat diidentifikasi beberapa permasalahan utama. Pertama, perkembangan tafsir Al-Qur'an, terutama dalam corak sufistik, menunjukkan adanya perbedaan mendasar dalam metode dan pendekatan yang digunakan oleh para mufasir. Perbedaan ini dipengaruhi oleh latar belakang intelektual, kecenderungan spiritual, serta kondisi sosio-kultural masing-masing mufasir. Penelitian ini ingin mengidentifikasi bagaimana tafsir sufistik, khususnya yang dikembangkan oleh al-Jilani dalam karya "*Fath al-Rabbâni*", dapat menawarkan pemahaman yang berbeda dan lebih mendalam tentang ayat-ayat Al-Qur'an, serta bagaimana metode tafsir ini membentuk konsep-konsep tasawuf yang praktis dan teoritis.

Kedua, terdapat kebutuhan untuk memahami epistemologi penafsiran sufistik yang digunakan oleh al-Jilani, terutama dalam mengungkap makna batin ayat-ayat Al-Qur'an. Al-Jilani dikenal menggunakan pendekatan yang memadukan aspek zahir dan batin, yang

²⁴ Penting dicatat, sebutan *Tafsir al-Jilani* adalah inisiatif murni dari penyunting, Muhammad Fadil al-Jilani. Pengarangnya, al-Jilani, tidak mengklaim bahwa kitabnya merupakan kategori kitab tafsir murni, melainkan berisi kandungan ilham-ilham dan isyarat-isyarat ilahiyah sesuai dengan judul kitab yang dinamainya. Karakter demikian adalah ciri khas tafsir bergenre Mistis Isyari. Lihat Muhammad Fadhil al-Jilani, *Muqaddimah Tafsir al-Jilani*. Istanbul: Markaz al-Jilani li al-Buhuth al-Ilmiyyah, 2009. hal. 30. Kemudian terkait otentisitas tafsir ini juga masih menuai kontroversi sehingga peneliti tidak menjadikan sebagai objek penelitian, dan juga melihat sudah ada beberapa penelitian yang membahas hal tersebut.

sering kali dianggap kontroversial oleh beberapa kalangan. Penelitian ini bertujuan untuk menggali lebih dalam bagaimana al-Jilani menerapkan metode tafsir isyari, serta bagaimana pendekatan tersebut dapat dijadikan rujukan dalam memahami dimensi spiritual Al-Qur'an tanpa mengabaikan makna lahirnya. Dengan demikian, penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi signifikan dalam studi tafsir sufistik dan memperkaya khazanah intelektual Islam.

C. Pembatasan dan Perumusan Masalah

1. Pembatasan Masalah

Penelitian ini difokuskan pada beberapa aspek utama untuk menjaga kejelasan dan keterpaduan analisis. *Pertama*, penelitian akan membatasi diri pada kajian tafsir sufistik yang dilakukan oleh al-Jilani, khususnya dalam karyanya "*Fath al-Rabbâni*". *Kedua*, penelitian ini tidak akan mencakup seluruh ayat Al-Qur'an, melainkan akan memilih beberapa ayat kunci yang sering menjadi objek tafsir sufistik al-Jilani. *Ketiga*, penelitian ini akan membahas konsep-konsep tasawuf yang dihasilkan dari penafsiran ayat-ayat tersebut, tanpa membahas secara mendetail praktik-praktik tasawuf di luar konteks penafsiran al-Jilani. Pembatasan ini dilakukan untuk memastikan analisis yang mendalam dan terfokus pada objek studi yang relevan.

2. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang dan pembatasan masalah yang telah dijelaskan, penelitian ini dirumuskan dalam beberapa pertanyaan penelitian sebagai berikut:

- a. Bagaimana metodologi penafsiran sufistik yang digunakan oleh al-Jilani dalam karyanya "*Fath al-Rabbani*"?
- b. Bagaimana al-Jilani menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an dengan pendekatan isyari (simbolik)
- c. Apa saja konsep-konsep tasawuf yang dihasilkan dari penafsiran sufistik al-Jilani, dan bagaimana relevansinya dalam konteks spiritualitas Islam?

D. Tujuan Penelitian

Tujuan penelitian ini adalah untuk mencapai beberapa sasaran spesifik yang diharapkan dapat memberikan kontribusi akademis dan praktis dalam bidang studi tafsir dan tasawuf. *Pertama*, penelitian ini bertujuan untuk mengidentifikasi dan menganalisis metodologi penafsiran sufistik yang digunakan oleh al-Jilani dalam karyanya "*Fath al-Rabbani*". Dengan tujuan ini, penelitian akan menggali pendekatan dan teknik-teknik yang diterapkan oleh al-Jilani dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an dari perspektif sufistik. *Kedua*, penelitian ini bertujuan untuk mengungkapkan

bagaimana al-Jilani menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an dengan pendekatan isyari (simbolik) dan membandingkannya dengan penafsiran zahir. Penelitian ini akan menjelaskan perbedaan dan persamaan antara penafsiran simbolik dan penafsiran literal, serta bagaimana al-Jilani mengintegrasikan keduanya dalam tafsirannya.

Ketiga, penelitian ini bertujuan untuk mengidentifikasi konsep-konsep tasawuf yang dihasilkan dari penafsiran sufistik al-Jilani dan menilai relevansinya dalam konteks spiritualitas Islam. Tujuan ini diarahkan untuk memahami konsep-konsep kunci dalam tasawuf yang dihasilkan dari tafsir al-Jilani dan bagaimana konsep-konsep ini berkontribusi terhadap perkembangan spiritualitas Islam. Keempat, penelitian ini bertujuan untuk menganalisis cara al-Jilani memadukan antara makna zahir dan batin dalam tafsirannya serta mengevaluasi implikasinya terhadap pemahaman Al-Qur'an secara umum. Penelitian ini akan mengevaluasi dampak dari pendekatan tafsir sufistik al-Jilani terhadap pemahaman dan interpretasi Al-Qur'an dalam lingkup yang lebih luas, baik secara teologis maupun spiritual.

E. Manfaat Penelitian

Manfaat penelitian ini dapat dibagi menjadi dua kategori, yaitu manfaat teoritis dan praktis. Secara teoritis, penelitian ini diharapkan dapat memperkaya khazanah ilmu pengetahuan mengenai tafsir Al-Qur'an, khususnya dari perspektif sufistik yang diusung oleh al-Jilani. Penelitian ini akan memberikan kontribusi pada pemahaman mendalam tentang metodologi penafsiran sufistik, serta konsep-konsep tasawuf yang dihasilkan dari penafsiran tersebut. Selain itu, hasil penelitian dapat menjadi referensi bagi akademisi dan peneliti lain yang tertarik pada studi tafsir, tasawuf, dan interaksi antara makna zahir dan batin dalam Al-Qur'an.

Secara praktis, penelitian ini dapat memberikan wawasan bagi para praktisi dan pencari spiritual dalam memahami dan mengaplikasikan ajaran tasawuf yang terintegrasi dengan penafsiran Al-Qur'an. Hasil penelitian dapat digunakan sebagai pedoman bagi individu atau kelompok yang ingin mendalami spiritualitas Islam melalui praktik-praktik ibadah dan tasawuf yang berlandaskan pada pemahaman yang holistik. Dengan demikian, penelitian ini tidak hanya berkontribusi pada kajian akademis, tetapi juga memiliki implikasi yang positif bagi pengembangan spiritual dan praktik keagamaan dalam masyarakat Islam.

F. Signifikansi Penelitian

Signifikansi penelitian ini terletak pada kontribusinya dalam memperluas wawasan mengenai tafsir sufistik, terutama melalui kajian

terhadap penafsiran al-Jilani dalam kitab "*Fath al-Rabbâni*." Penelitian ini penting karena memberikan pemahaman yang lebih dalam tentang bagaimana dimensi spiritual dan batiniah dari Al-Qur'an diinterpretasikan oleh seorang tokoh sufi terkemuka.

Pertama, penelitian ini memperkaya literatur ilmiah dalam bidang tafsir Al-Qur'an dan tasawuf dengan memberikan analisis komprehensif terhadap metode penafsiran sufistik al-Jilani. Ini akan menjadi referensi berharga bagi para akademisi, peneliti, dan mahasiswa yang menekuni studi Islam, khususnya dalam bidang tafsir dan tasawuf. Penelitian ini juga dapat membuka jalur diskusi baru mengenai interaksi antara tafsir zahir dan batin dalam tradisi penafsiran Al-Qur'an.

Kedua, penelitian ini membantu menjembatani pemahaman antara penafsiran zahir dan batin dalam Al-Qur'an, menunjukkan bahwa kedua pendekatan ini dapat saling melengkapi dan memberikan kedalaman spiritual yang lebih besar. Dengan demikian, penelitian ini dapat memperkaya perspektif dan pendekatan dalam studi keagamaan yang lebih holistik dan integratif. Hal ini sangat relevan dalam konteks dunia kontemporer di mana kebutuhan akan pemahaman keagamaan yang lebih mendalam dan inklusif semakin meningkat.

Ketiga, secara praktis, penelitian ini memberikan wawasan yang dapat diaplikasikan oleh para praktisi tasawuf dan pencari spiritual dalam kehidupan sehari-hari. Pengetahuan yang diperoleh dari penelitian ini dapat digunakan untuk mengembangkan praktik-praktik keagamaan yang lebih mendalam dan bermakna, yang berakar kuat pada ajaran Al-Qur'an dan tradisi tasawuf. Praktik-praktik ini tidak hanya berdampak pada pengembangan spiritual individu tetapi juga dapat mempengaruhi komunitas secara keseluruhan dalam mencapai harmoni dan kesejahteraan spiritual.

Dengan demikian, signifikansi penelitian ini tidak hanya terbatas pada kontribusi akademis tetapi juga memiliki dampak yang nyata dalam pengembangan spiritualitas dan pemahaman keagamaan dalam masyarakat Islam. Penelitian ini menawarkan perspektif baru yang dapat memperkaya diskursus keagamaan dan memberikan kontribusi positif dalam pembangunan karakter dan spiritualitas umat Islam.

G. Kerangka Teori

Dalam penelitian ini, pendekatan yang diterapkan merupakan pendekatan interpretatif, yaitu mendalami pemikiran seorang tokoh yang dituangkan dalam karya-karyanya, terutama *Fath al-Rabbâni* oleh al-Jilani, untuk memahami nuansa makna dan pengertian secara mendalam dan

spesifik.²⁵ Metode kualitatif digunakan untuk analisis data, menghasilkan data deskriptif yang berupa kalimat tertulis atau lisan serta perilaku yang dapat diproyeksi.²⁶

Untuk memahami teori-teori hermeneutika sufisme dalam "*Fath al-Rabbani*", peneliti menggunakan hermeneutika Eric Donald Hirsch, Jr., tentang teori meaning and significant sebagai artikulasi penafsiran normatif dan simbolik. Hirsch menyatakan bahwa interpretasi bisa dilandaskan pada dua sisi: Level makna pertama, yang terbentuk oleh sosio-kultural dan sejarah,²⁷ yang disebut dengan penafsiran (meaning) yang orisinal dan normatif sesuai kehendak Sang *Author*. Dalam tradisi tafsir al-Qur'an, ini masuk sebagai konteks eksoteris. (2) Level makna kedua, yang bisa ditafsirkan lepas dari makna pertama sesuai kondisi zaman, proses mentalitas pribadi, atau lainnya.²⁸ Ini disebut *significant*, yang dalam tradisi tafsir mistik sebagai makna petanda simbolik. Namun, makna ini masih dalam koridor level makna pertama dan tidak lepas sama sekali dari "pesan makna pertama" secara prinsipil. Artinya, dilalah sebagai fungsi significant harus sepadan dan semakna dengan kehendak Sang *Author*. Hermeneutika Hirsch ini dikenal sebagai "*Objective Interpretation*", yakni dengan tidak melakukan subjektivitas makna sebebas-bebasnya dalam interpretasi. Karena itu, model interpretasi yang lurus dan benar adalah kesesuaian kaidah validitas interpretasi.²⁹

Selain itu, peneliti juga mencoba menelusuri arkeologi tafsir isyari dalam agama Judio-Kristiani. Hal ini dilakukan sebagai studi banding penafsiran teks suci agama-agama, sekaligus membantu menemukan secara metodologis teori hermeneutika sufistik yang dibangun peneliti.

H. Tinjauan Pustaka

Peneliti menyadari bahwa penelitian yang membahas kitab *Fath al-Rabbâni* sebagai objek formal seperti yang dilakukan peneliti bukanlah suatu hal yang perdana dikaji. Namun sejauh pelacakan peneliti, penelitian dengan objek seperti ini lebih banyak dikaji dari segi pendidikan terutama pendidikan sufistik. Adapun penelitian yang memfokuskan kepada penafsiran al-Jilani terhadap ayat-ayat al-Qur'an dengan pendekatan sufistik yang termuat dalam kitab *Fath al-Rabbâni* belum ditemukan.

²⁵ Anton Bakker & Achmad Charris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, 1990. hal. 63.

²⁶ Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung: PT. Remaja Rosda Kaya, 2004. hal. 4.

²⁷ Hirsch E.D Jr. *Validity in Interpretation*, New Haven: Yale University Press, 1967. hal. 216.

²⁸ Hirsch E.D Jr. *Validity in Interpretation*...., hal. 216.

²⁹ Hirsch E.D Jr. *Validity in Interpretation*...., hal. 212.

Secara sederhana, penelitian ini mengkaji secara mendalam dan kritis penafsiran al-Jilani dalam karyanya "*Fath al-Rabbâni*". Kajian ini berfokus pada bagaimana al-Jilani menafsirkan Al-Qur'an dengan memberikan penekanan pada makna batin tanpa mengabaikan makna zahir, serta mempertimbangkan nilai-nilai syariah dan akhlak, meskipun pendekatannya sering bersifat simbolik..

Berikut beberapa kajian ilmiah terhadap al-Jilani dan kitab *Fath al-Rabbâni*, yang dianggap tidak relevan dengan fokus kajian atau objek penelitian peneliti, seperti yang dilakukan oleh Hafid Khairudin tentang Pendidikan Sufistik Menut Syaikh Abdul Qadir al-Jilani dan Relevansinya Terhadap Pendidikan Islam (Telaah Kitab *al-Fath al-Rabbani wa al-Fayd al-Rahmani*).³⁰ Hafid menjelaskan bahwa Pemikiran sufistik Syaikh Abdul Qadir Al Jailani dalam kitab *al-Fath al-Rabbani Wal Faidhu al-Rahmani* menyoroti pendidikan hati sebagai inti pendidikan tasawuf. Tujuan utamanya adalah mencapai makrifat kepada Allah melalui jalan sufi dengan mempelajari berbagai ilmu seperti taubat, sabar, dan ikhlas, serta menjauhi sifat-sifat negatif. Dalam perjalanan tasawuf, peran guru sangat krusial sebagai pembimbing menuju tujuan spiritual.

Kemudian Skripsi Ahmad Faiq Zakariya yang berjudul Etika Guru dan Murid dalam Kitab *al-Fath al-Rabbani* Karya Syekh Abdul Qadir al-Jilani.³¹ Dalam pembahasannya kurang lebih hampir sama dengan pembahasan Hafid yang mengkaji pendidikan etika dalam kitab *Fath al-Rabbani*. Pemikiran Syekh Abdul Qadir Al-Jilani tentang etika guru dan murid dalam kitab *al-Fathu al-Rabbâni* menekankan pentingnya nilai-nilai personal dan interaksi yang baik antara guru dan murid. Guru harus berpegang pada Al-Qur'an dan Sunnah, bersikap zuhud, bijaksana, serta ikhlas dalam mendidik. Sementara itu, murid harus memiliki akal yang sempurna, niat tulus mencari ilmu, serta bersikap sabar dan hormat kepada guru. Pemikiran ini relevan dengan pendidikan karakter di era modern, sejalan dengan tujuan pendidikan yang ditetapkan oleh pemerintah.

Kemudian Skripsi Noviatu Sholihah yang berjudul Pendidikan Sufistik dalam Kitab *Fathur Rabbani* Karya Syaikh Abdul Qadir Al-Jilani.³² Di sini Noviatu juga sama pembahasannya dengan penelitian Hafid namun

³⁰ Hafid Khairudin, Pendidikan Sufistik Menut Syaikh Abdul Qadir al-Jailani dan Relevansinya Terhadap Pendidikan Islam (Telaah Kitab *al-Fath al-Rabbâni wa al-Fayd al-Rahmani*) dalam *Tesis* Program Pascasarjana Konsentrasi Pendidikan Agama Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2014.

³¹ Ahmad Faiq Zakariya, Etika Guru dan Murid dalam Kitab al-Fath al-Rabbâni Karya Syekh Abdul Qadir al-Jailani dalam *Skripsi* Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan UIN Walisongo Semarang, 2014.

³² Noviatu Sholihah, Pendidikan Sufistik dalam Kitab Fathur Rabbâni Karya Syaikh Abdul Qadir Al-Jailani dalam *Skripsi* Fakultas Tarbiyah dan Ilmu Keguruan UIN Kiai Haji Achmad Siddiq Jember, 2021.

perbedaannya terletak pada penjelasan pendidikan sufistik dalam kitab Fathur Rabbani karya Syaikh Abdul Qadir al-Jilani mencakup tiga aspek utama: *takhalli*, *tahalli*, dan *tajalli*. Takhalli menekankan penghindaran sifat-sifat tercela seperti syirik, cinta dunia, dan sombong, sedangkan tahalli mendorong penerapan akhlak mulia seperti taubat, ikhlas, dan sabar. Tajalli merupakan puncak spiritual yang mengajarkan peserta didik untuk meneladani akhlak para arif, wali, dan sufi. Pemikiran ini bertujuan membentuk individu yang bertakwa, berakhlak mulia, dan beramal saleh, sesuai dengan tujuan pendidikan karakter di era modern.

Jika difokuskan pada objek penafsiran sufistik al-Jilani selain kitab *Fath al-Rabbani*, yaitu pada kitab tafsir al-Jilani dengan judul *al-Fawâtiḥ al-Ilahiyyah wa al-Mafâtiḥ al-Ghaybiyyah al-Muwâddhiḥah li al-Kalim Al-Qur'aniyah wa al-Hikam al-Furqaniyyah*,³³ terdapat beberapa penelitian diantaranya;

Tesis Ade Chariri Fashichul Lisan yang berjudul Penafsiran Simbolis Sufistik 'Abd al-Qadir al-Jilani terhadap Q.S. Nuh dalam Tafsir al-Jilani (Kajian Semiotika).³⁴ Dalam tesisnya, Ade memberikan kesimpulan tentang penafsiran semiotis al-Jilani dalam konteks dakwah sufistik mengungkapkan bahwa dakwah Nabi dan Rasul, yang disandarkan pada wahyu ilahi, berada pada martabah *al-nubuwwah wa al-risālah*, sedangkan dakwah para *Syekh* atau *Mursyid*, yang disandarkan pada ilham Allah, berada pada *martabah al-khilafah wa al-niyābah*. Penafsiran al-Jilani terhadap Q.S. Nuh [71] mengidentifikasi lima segmen utama dalam struktur dakwah: hamba, Tuhan dan 'tuhan', azab, perintah, dan doa. al-Jilani menekankan bahwa manusia tidak boleh menghindar dari dakwah, baik dari Nabi maupun penggantinya, dan kepatuhan kepada Allah akan membawa manusia kepada rahasia syariat dan mendekatkan diri kepada Ilahi.

Kemudian penelitian yang dilakukan oleh Aik Iksan Anshori dengan judul Tafsir Ishâri: Pendekatan Hermeneutika Sufistik Tafsir Shaikh 'Abd al-Qadir al-Jilani.³⁵ Dalam penelitian ini, Iksan sangat intens menjelaskan tafsir *ishari* al-Jilani dengan menggunakan hermenutika Hirsch. Iksan juga memberikan kesimpulan Penafsiran al-Qur'an oleh kaum sufistik sering menimbulkan salah persepsi karena didasarkan pada pengalaman spiritual dan emosional yang bersifat pribadi dan tidak universal. Setiap praktisi

³³ Sejauh pelacakan peneliti, Penelitian dengan objek seperti ini sangat masif jumlah terutama yang bercorak tematik (*maudhu'i*) yang mengarah pada Tafsir al-Jilani, sehingga peneliti tidak menjadikan sebagai tinjauan pustaka.

³⁴ Ade Chariri Fashichul Lisan, Penafsiran Simbolis Sufistik 'Abd al-Qadir al-Jilani terhadap Q.S. Nuh dalam Tafsir al-Jilani (Kajian Semiotika) Tesis Program Pascasarjana Konsentrasi Pendidikan Agama Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2019.

³⁵ Aik Iksan Anshori, *Tafsir Ishâri: Pendekatan Hermeneutika Sufistik Tafsir Shaikh 'Abd al-Qadir al-Jilani*, Referensi: UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2012.

sufistik mengalami kondisi spiritual yang unik, sehingga interpretasi mereka dapat berbeda-beda dan sulit dipahami oleh orang lain yang tidak mengalami pengalaman serupa. Namun, penafsiran sufi ortodoks memiliki keistimewaan tersendiri dibandingkan dengan sufi heterodoks. Meskipun setiap penafsiran memiliki nilai dan ilustrasi yang berbeda serta berkembang secara dinamis, terdapat kesepakatan diam-diam ('ijma' sukuti) di antara mereka mengenai rumusan perangkat penafsiran. Kesepakatan ini menciptakan hermeneutika sufistik Ishari yang ideal, yang menghormati keragaman interpretasi sambil tetap menjaga konsistensi metodologis dalam memahami teks suci.

Pada akhirnya, fokus penelitian ini yang ditentukan oleh peneliti tidaklah sama dengan penelitian-penelitian yang telah disebutkan di atas terutama dalam objek kajiannya dan pendekatan yang digunakan, karena penelitian ini lebih menekankan pada eksplorasi penafsiran al-Jilani secara komprehensif dan holistik dengan pendekatan sufistik dalam kitab "*Fath al-Rabbâni*"

I. Metode Penelitian

1. Sumber dan Teknik Pengumpulan Data

Dalam penelitian ini, peneliti akan menginventarisasi berbagai data yang berkaitan dengan objek penelitian, yakni *Fath al-Rabbâni* yang sekaligus merupakan sumber primer dalam penelitian ini. Sementara sumber data sekunder didapatkan melalui studi kepustakaan (*library research*) terhadap kitab dan karya literatur lainnya yang mengkaji tentang al-Jilani serta *Fath al-Rabbâni*, juga yang mempunyai korelasi dengannya. Karya-karya yang lain yang sarat dengan nuansa sufistik seperti karya al-Gazali yang terkenal yaitu *Ihyâ Ulum al-Dîn*, dan juga kitab *Fusûsh al-Hikam* karya Ibnu 'Arabi.³⁶ Selain itu, peneliti juga akan menggunakan berbagai artikel jurnal baik nasional maupun internasional yang pernah meneliti *Fath al-Rabbani*.

2. Analisis Data dan Pendekatan Penelitian

Melihat penelitian ini adalah penelitian kepustakaan (*library research*), metode pengolahan data yang digunakan adalah metode kualitatif. Metode ini berfokus pada teknik analisis dan interpretasi, termasuk reduksi data dan kategorisasi. Data kemudian dianalisis menggunakan dua pendekatan: induktif, yaitu menganalisis data spesifik untuk memperoleh gambaran umum, dan deduktif, yaitu menganalisa data umum untuk menarik kesimpulan khusus. Data yang terakumulasi akan dianalisa dengan menjelaskan penafsiran sufistik al-Jilani secara

³⁶ Kitab-kitab ini sering dinukil karena banyak memuat pemikirannya tentang konsep spiritualitas dan sudah banyak diterjemahkan oleh banyak penerbit dan berbagai bahasa.

sistematis dan objektif, didasarkan pada analisa yang filosofis yang mencakup aspek ontologis, epistemologis, dan aksiologis. Selain itu, analisis ini juga akan mengkritisi penafsiran sufistik al-Jilani yang terkait dengan interpretasi Al-Qur'an secara objektif, serta memanfaatkan pendapat para ahli yang relevan.

Tahap selanjutnya adalah teknik interpretasi, yang bertujuan untuk mendalami pokok pikiran al-Jilani guna mendapatkan gambaran tentang penafsiran sufistiknya. Teknik tersebut melibatkan beberapa pendekatan. *Pertama*, teknik interpretasi tekstual dan kontekstual, yang melibatkan penafsiran objek penelitian menggunakan teks-teks Al-Qur'an atau hadis Nabi. Teknik ini didasarkan pada penegasan bahwa Al-Qur'an berfungsi menjelaskan dirinya sendiri dan tugas rasul sebagai *mubayyin* Al-Qur'an.³⁷ *Kedua*, teknik interpretasi komparatif, yang berupaua menganalisa data dengan membandingkan konsep atau teori untuk menghasilkan rumusan yang lebih argumentatif dan akurat. *Ketiga*, teknik interpretasi teleologis, yang menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an berdasarkan kaidah fikih dengan fokus pada tujuan tertentu, seperti kesejahteraan dan kebahagiaan dunia dan akhirat. *Keempat*, teknik interpretasi logis, yang menerapkan beberapa prinsip logika untuk mendalami kandungan Al-Qur'an, dengan kesimpulan diperoleh melalui pemikiran logis, baik deduktif maupun induktif, berdasarkan prinsip bahwa tafsir adalah kegiatan ilmiah yang memerlukan penalaran ilmiah.³⁸

Penelitian ini berfokus pada penafsiran sufistik al-Jilani terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang mengandung makna batin dan berkaitan dengan berbagai disiplin ilmu. Oleh karena itu, penelitian ini menggunakan pendekatan multidisipliner, termasuk pendekatan sufistik, filosofis, eksegesis, dan teologis normatif.

Pendekatan sufistik yang digunakan dibagi menjadi dua jenis sesuai dengan pembagian tasawuf, yaitu tafsir *sufi nazariy* (teoretis) dan tafsir *sufi isyāri* (praktis). Penafsiran sufi isyāri mendapatkan perhatian lebih besar karena sangat relevan dengan objek penelitian, yaitu penafsiran sufistik al-Jilani dalam kitab "*Fath al-Rabbani*".

Pendekatan filosofis dalam memahami ayat-ayat Al-Qur'an bertujuan menggali makna mendalam dari ayat-ayat tersebut dengan menggunakan kerangka pemikiran filsafat yang meliputi tiga unsur: ontologis, epistemologis, dan aksiologis.³⁹ Pendekatan ini kontroversial

³⁷ Abd. Muin Salim, *Metodologi Tafsir: Sebuah Rekonstruksi Epistemologi Memantapkan Keberadaan Tafsir Sebagai Disiplin Ilmu*, hal. 33.

³⁸ Abd. Muin Salim, *Metodologi Tafsir....*, hal. 33-36.

³⁹ Abd. Djalal, *Urgensi Tafsir Maudhui pada Masa Kini*, Jakarta: Kalam Mulia, 1990. hal. 77.

di kalangan ulama, dengan sebagian mendukung penggunaannya sebagai metode tafsir setelah menghilangkan elemen-elemen yang bertentangan dengan ajaran Islam, sementara yang lain menolaknya karena dianggap bertentangan dengan ajaran Islam.⁴⁰

Pendekatan eksegesis digunakan untuk menganalisis data dari kitab-kitab dengan tujuan memahami isi dan maksud penulis, serta memperhatikan corak gaya bahasa, sejarah penulis, latar belakang, geografis, dan kebudayaan.

Pendekatan teologis normatif digunakan untuk memahami agama dengan kerangka ilmu ketuhanan, dengan keyakinan bahwa wujud empiris dari suatu keagamaan dianggap paling benar dibandingkan dengan yang lain. Pendekatan ini bertujuan mencari pembenaran dari ajaran agama dan memahami ayat-ayat Al-Qur'an secara normatif sebagai sumber yang diyakini benar (*qat'i al-wurūd*).⁴¹

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 penelitian 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 menumut 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

⁴⁰ Kelompok yang menolak seperti Fakhr al-Râzi dalam tafsirnya *Mafâtiḥ al-Gaib*. Sedangkan tafsir yang diwarnai dengan corak filsafat terhadap ayat-ayat Alquran seperti Tantawi Jauhari dengan tafsirnya *al-Jawâhir fi Tafsir al-Qur'an al-Karim*. Lihat Muhaemin, dkk, *Dimensi-dimensi Studi Islami*, Surabaya: Abditama, 1994. hal. 127.

⁴¹ Keempat pendekatan ini dimaksudkan agar penelitian dapat melihat objek penelitian secara komprehensif dan holistik dari berbagai aspek.

kitab *Fath al-Rabbâni*. 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-Jilani serta karya tulis dan ajaran tasawuf al-Jilani al-Jilâni dan terakhir tentang karakteristik jalan spiritual al-Jilani. *Kedua*, sketsa tentang kitab *Fath al-Rabbâni* mulai dari karakteristik, metodologi, serta dimensi-dimensi penafsiran sufistik *Fath al-Rabbâni*.

Bab IV merupakan inti dalam penelitian ini yang secara khusus akan menganalisis secara komprehensif dan *indepth* tentang analisis kritis terhadap Penafsiran Sufistik Syekh ‘Abd Al-Qadir Al-Jilani dalam Kitab *Fath Al-Rabbâni* dan relevansinya dalam konteks masyarakat Indonesia menggunakan pendekatan yang sudah dipaparkan di atas sebelumnya.

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).¹ 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.² Zarkasyi menjelaskan bahwa tafsir adalah ilmu untuk memahami Al-Qur'an dan menjelaskan maknanya serta mengambil hikmah dan hukum-hukumnya. Tidak hanya menjelaskan

¹ 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.

² Abu Hayyan, *al-Bahr al-Muḥith fî al-Tafsîr*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1992, juz. I, Cet. Ke-3, hal. 14.

lafaz, termasuk juga makna zahir ayat yang dikandung lafaz.³

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 bertujuan 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* (kebahasan). Kaidah yang diproduksi dari pengkajian Al-Qur'an tersebut kemudian dijadikan rujukan dan petunjuk oleh sebagian ulama dalam mengkaji Al-Qur'an.⁴ 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 صاف – يصفون – صوف.⁵ Kata *sûf* (صوف) merupakan *isim* (kata benda) yang dimasukkan *ya nisbah* untuk menjadikan *na'at* (kata sifat)⁶ menjadi

³ Badruddin al-Zarkasyi, *al-Burhân fî '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 fî 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.

⁴ 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.

⁵ Ibrahim Anis, *al-Mu'jam al-Wasîth*..., hal. 529. اصوف 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).

⁶ 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).

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.⁷ Kemudian orang yang meneladani sikap mereka yang hidup dengan keadaan *zuhud* tersebut disebut dengan *sûfiy* (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 *sûfiy* (صوفي).⁸ Dari kata *sûfiy* ini mengandung definisi seorang *sûfi*, 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-kitâb al-sûfiy* (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.⁹ Oleh karena itu definisi sufistik dapat dipahami dari kata *sûfiy*. al-Dzahabi menggunakan kata *al-sûfiy* dalam menyebutkan tafsir sufi. Ia menjelaskan bahwa *tafsîr al-sûfiy* adalah:

وَكُلُّ مَنْ تَصَوَّفَ عَمَلِيًّا كَانَ لَهُ أَثَرُهُ فِي تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، مِمَّا جَعَلَ التَّفْسِيرَ الصُّوفِيَّ¹⁰

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

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

⁸ *Sûfi* disebut juga sebagai *al-'arif bi al-tasawwuf*. *Sawwafa* (صَوَّفَ) *fulan* berarti sebuah usaha untuk menjadikannya sebagai sufi, *tasawwafa* (تَصَوَّفَ) 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 (*muqarabah*). Ibrahim Anis, *al-Mu'jam al-Wasîth*..., hal. 529.

⁹ 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-Wasîth*..., hal. 529. Lihat juga, Hans Wehr, *Dictionary A Dictionary of Modern Written Arabic*..., hal. 531.

¹⁰ Al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*. . Kairo: t.p., 1976, Juz ke-2. hal. 251.

bahwa tafsir sufi atau penafsiran sufistik adalah usaha untuk menjelaskan makna ayat-ayat Al-Qur'an dalam perspektif tasawuf.¹¹

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 خَفِيَّةٍ تَظْهَرُ
لِلرَّبَابِ السُّلُوكِ، وَيُمْكِنُ التَّطْبِيقُ بَيْنَهُمَا وَبَيِّنَ الطُّوَاهِرِ الْمَرَادَةِ.¹²

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

Sementara tafsir sufi *nazhari* adalah:

¹¹ Hal ini termasuk dalam corak tafsir, seperti corak *lughawi* (aspek kebahasaan), corak *fiqh* (aspek fiqh). Puncak tafawuf sendiri seperti diungkapkan dalam *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn* 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-Mufasssîrûn*. . Kairo: t.p., 1976, Juz ke-2. hal. 250.

¹² Al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*. . Kairo: t.p., 1976, Juz ke-2. hal. 261.

هُوَ مَنْ بَنَى تَصَوُّفَهُ عَلَى مُبَاحَثِ نَظَرِيَّةٍ، وَتَعَالِيمِ فَلَسَفِيَّةٍ، فَكَانَ مِنَ الْبُدْعِيِّينَ أَنْ يَنْظُرَ هَؤُلَاءِ الْمُتَصَوِّفَةُ إِلَى الْقُرْآنِ نَظْرَةً تَتَمَاشَى مَعَ نَظَرِيَّاتِهِمْ وَتَعَالِيمِهِمْ.¹³

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 Al-Qur'an, 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.¹⁴ Senada dengan itu, tafsir juga memiliki kesamaan dengan tasawuf dalam hal urutan penerapannya. Tafsir sufi *isyâri* diterapkan sebelum tafsir sufi *nazhâriy*. Tafsir sufi *isyâri* didasari pada pelatihan spiritual dan ibadah yang dilakukan oleh para sufi, sehingga ia dapat mengalami pengalaman penyingkapan hijab (*kasyf*)

¹³ 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.

¹⁴ 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.

dan memperoleh pengetahuan *rabbani*. Melalui pengalaman ini, seorang sufi dapat memahami secara implisit ayat-ayat Al-Qur'an.¹⁵

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

... الْيَوْمَ اكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ 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."¹⁶

Al-Alusi menjelaskan bahwa Nabi tidak menentang pemahaman 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 pendidikan Nabi tentang agama akan berakhir. Hal ini yang ditandai oleh Umar sebagai "kekurangan".¹⁷ Tafsiran yang dikemukakan oleh Umar didasarkan pada kemampuannya dalam menyelami isyarat tersembunyi dari kandungan 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-ilmu seperti tafsir, fiqh, ilmu hadis, dan tasawuf masih bersatu dalam hadis-hadis Nabi, bahkan penulisannya belum lengkap dan terpisah. Pada masa

¹⁵ 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.

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

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

berikutnya, para ulama mulai memberikan perhatian untuk membentuk bidang keilmuan masing-masing dan mendokumentasikannya dalam bentuk buku.¹⁸ 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-Wajiz* 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 sufi yang mengikuti jalan tasawuf berusaha menafsirkan makna ayat-ayat Al-Qur’an secara sufistik dan mendokumentasikannya dalam kitab-kitab tafsir. Abu Muhammad Sahl bin Abdullah bin Yunus bin Isa bin Abdullah at-Tustari merupakan salah satu ulama tersebut. 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.¹⁹

Tustari menyusun sebuah kitab tafsir yang diberi judul "*Tafsir Al-Qur’an al-‘Azhîm*" atau dikenal juga sebagai "*Tafsîr al-Tustari*". Dalam kitabnya, Tustari tidak menafsirkan setiap ayat secara berurutan sesuai dengan urutan dalam mushaf Al-Qur’an. 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 kemudian dijelaskan oleh Tustari dengan menggunakan ayat-ayat al-Quran sebagai dasar penjelasannya.²⁰ Penyusunan kitab tafsir oleh

¹⁸ 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.

¹⁹ Al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssirûn*. . 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.

²⁰ Al-Tustari, *Tafsîr al-Tustariy*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘ilmiyah, 2002. Cet. Ke-I, hal. 12.

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.²¹ 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.²² 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-Sulami²³, merupakan tokoh sufi Khurasan yang lahir pada tahun 330 H dan wafat pada tahun 412 H, juga menyusun sebuah kitab tafsir sufi yang diberi nama *Haqâiq al-Tafsîr*. Ia termasuk dalam golongan sufi abad ke-IV H. al-Dzahabi menjelaskan mengenai pola penafsiran dalam kitab tafsir Al-Sulami ini mirip dengan tafsir at-Tustari, yaitu hanya sebagian ayat yang 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. Tafsirnya ini terbatas pada penggunaan pola makna *isyâri* dan tidak berfokus pada makna *zahir*.²⁴ Tafsir karya Al-Sulami ini lebih komprehensif daripada tafsir sebelumnya (*Tafsir al-Tustari*) karena mencakup penafsiran para sufi sebelumnya yang memiliki ciri khas

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

²² 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.

²³ Nama lengkapnya adalah Abu Abdulrahman Muhammad bin Husen bin Musa al-Azdi al-Sulami.

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

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.²⁵ 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.²⁶ al-'Iyazi menyebutkan bahwa al-Qusyairi juga memiliki pengalaman belajar dari Al-Sulami (w. 412 H).²⁷ Pemikiran sufistik yang dimiliki oleh Al-Sulami memberikan pengaruh yang 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 Ishbiliyah selama sekitar 30 tahun. Selama tinggal di Murcia, ia memperoleh

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

²⁶ 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.

²⁷ 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.

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.²⁸ 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.²⁹ 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*,³⁰ *Fusûsh al-Hikam*, serta beberapa kitab tafsir dengan pendekatan sufistik. Karena kecakapannya dalam menyatukan filsafat dengan ajaran sufi, ia dikenal sebagai seorang filosof sufi.³¹

Tafsir yang ditulis oleh Ibnu Arabi terdiri dari dua jilid, masing-masing sekitar 400 halaman. Penyusunan tafsir ini mengikuti urutan mushaf Al-Qur'an, meskipun tafsirannya hanya mencakup beberapa ayat tertentu. Metode Ibnu Arabi dalam menafsirkan Al-Qur'an adalah dengan mengutip bagian-bagian ayat dalam satu surat, kemudian memberikan penjelasan yang terbatas pada penggalan ayat tersebut.³²

²⁸ 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.

²⁹ 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.

³⁰ 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

³¹ 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.

³² 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

Sebagai contoh, saat menafsirkan ayat ke-10 dari surat al-Baqarah, hanya sebagian dari ayat tersebut yang diberikan penjelasan.³³ 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-wujūd*, yang mengacu pada kesatuan wujud.³⁴ Karya-karya tasawuf Ibnu Arabi dipengaruhi oleh pemahaman filsafatnya, sehingga ia dikenal dengan aliran tasawuf *falsafī*. 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 *isyāri*. Dalam tafsir ini, dominasi makna *isyāri* lebih terlihat daripada penggunaan makna zahir, dan penafsiran *isyāri*-nya banyak yang sulit

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-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*. . Kairo: t.p., 1976, Juz ke-2. hal. 295.

³³ فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ۖ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ

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, *Tafsīr Al-Qur'an al-'Adzīm*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Arabi, 2006. Cet. Ke. 2. hal.15.

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

dipahami.³⁵ 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.³⁶ 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.³⁷

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

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

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

³⁷ 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.

pada tahun 659 H. dan wafat pada tahun 736 H. (abad ke-VIII H). Ia tinggal di daerah Tibristan dan Baghdad pada akhir hayatnya.³⁸

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.³⁹

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*.⁴⁰

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

³⁸ 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.

³⁹ Menurut beberapa sumber yang dikutip oleh al-Dzahabi, 'Alauddaulah adalah seorang sufi yang pernah belajar dari Sadrudin bin Hamwiyah, Sirajuddin al-Qazwini, dan Imamuddin bin Ali Mubarak al-Bakri. Ia terkenal karena pengetahuannya yang luas, kealimanannya, 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.

⁴⁰ 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.

penafsiran zahir dan *isyâri*, dan bagian akhir yang fokus pada penafsiran *isyâri* yang berdasarkan teori filsafat.⁴¹

Selanjutnya Tafsir *Gharâib al-Quran wa Raghâib al-Furqân* yang disusun oleh Naisaburi⁴² adalah salah satu tafsir yang memiliki corak ishari. Dalam tafsirnya, Naisaburi tidak hanya menyajikan takwil ayat berdasarkan isyarat yang didapatkan oleh para sufi, tetapi juga memperhatikan aspek-aspek lain, seperti aspek hukum dari berbagai *mazhab*, *qira'at*, bahasa (*lughawi*), dan *balaghah*. Naisaburi sering mengutip pendapat dari tafsir Zamakhshari atau Fakhrurazi, namun ia tetap kritis dan mandiri dalam menyampaikan argumennya sendiri, bahkan jika itu berbeda dengan mufasir yang ia kutip. Oleh karena itu, penafsiran yang dilakukan oleh Naisaburi dalam tafsirnya tentang aspek-aspek tersebut merupakan bagian dari metode penafsirannya, yang melibatkan orientasi dalam *qira'at*, *fiqh*, *kalâm*, *tasawuf*, dan *lughawi*.⁴³

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

⁴¹ 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*.

⁴² 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.

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

diungkapkan.⁴⁴ 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.⁴⁵

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).⁴⁶ 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.⁴⁷ 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*.⁴⁸ Dalam pandangan Al-Alusi, ayat-ayat tasawuf memerlukan takwil melalui pemahaman makna ishari yang diperoleh melalui latihan rohani para sufi.

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.⁴⁹ Tafsir Al-Alusi juga membahas tafsir dari berbagai aspek, termasuk aspek *kalam* dan fiqh, selain aspek

⁴⁴ 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 menuntut ilmu di Turki sebelum kemudian pindah ke Burusah, tempat di mana ia wafat pada tahun 1127 H / 1715 M. Muhammad Ali Iyazi. *Al-Mufasssîrûn. : Hayâtuhum wa Manhajuhum*. Teheran: Wizârah Saqâfah Islâmiyah, 1994 M. hal. 475-476.

⁴⁵ Muhammad Ali Iyazi. *Al-Mufasssîrûn. : Hayâtuhum wa Manhajuhum*. Teheran: Wizârah Saqâfah Islâmiyah, 1994 M. hal. 478 & 850.

⁴⁶ 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 Abdulk Warith M.Ali, *Tafsîr Ibnu 'Arabi*, hal. 19.

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

⁴⁸ 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

⁴⁹ Al-Alusi, *Rûh al-Ma'ani*....., hal. 5

tasawuf.⁵⁰ 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.⁵¹

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 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 telah memberikan pengaruh besar terhadap perkembangan tafsir, khususnya

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

⁵¹ 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.

dalam konteks penafsiran sufistik. Setiap karya ilmiah atau pengetahuan tidak dapat terlepas dari warisan pengetahuan sebelumnya, meskipun mengalami perkembangan dan inovasi baru. Beberapa ulama dewasa ini mendapatkan inspirasi dari karya-karya terdahulu dalam menghasilkan karya mereka. Selain itu, tidak menutup kemungkinan akan muncul bentuk-bentuk baru dalam perkembangan penafsiran sufistik serta kritik terhadap tafsir-tafsir sebelumnya. Penafsiran sufistik akan terus berkembang seiring dengan globalisasi yang memerlukan pemahaman mendasar tentang tasawuf yang berdasarkan dari penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an.⁵²

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:

تَأْوِيلُ آيَاتِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ عَلَى خِلَافِ مَا يَظْهَرُ مِنْهَا بِمُقْتَضَى إِشَارَاتٍ خَفِيَّةٍ تَظْهَرُ
لِأَرْبَابِ السُّلُوكِ، وَتُمْكِنُ التَّطَبُّقُ بَيْنَهُمَا وَيَبَيِّنُ الظُّوَاهِرَ الْمَرَادَةَ.⁵³

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

⁵² 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.

⁵³ Al-Dzahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasssîrûn*. Kairo: t.p., 1976, Juz ke-2. hal. 261.

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 fî 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 fî Tafsir Al-Qur'an al-Adzîm wa al-Sab'î al-Matsânî*.⁵⁴

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

لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا حُبُّونَ ..

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:

⁵⁴ 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-Mufasssîrîn*. Kairo: t.p., 1976, Juz ke-2. hal. 281.

أَي لَنْ تَبْلُغُوا التَّقْوَى كُلَّهَا حَتَّى تُحَارِبُوا أَنْفُسَكُمْ فَتُنْفِقُوا بَعْضَ مَا تُحِبُّونَ.⁵⁵

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-Tustari menyatakan:

الصَّبْرُ هَاهُنَا الصَّوْمُ، وَالصَّلَاةُ وَصَلَةُ الْمَعْرِفَةِ.⁵⁶

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

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 dihaturkan 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.

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)

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

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

⁵⁷ 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.

Para ahli hakikat berpendapat tentang ayat di atas yakni:

هُوَ الَّذِي بَسَطَ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا أَوْتَادًا مِّنْ أُولِيَائِهِ وَسُدًّا مِّنْ عِبَادِهِ فَإِلَيْهِمُ الْمَلْجَأُ
وَيِهِمُ النَّجَاةُ فَمَنْ ضَرَبَ فِي الْأَرْضِ يَفْصِدْهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ وَمَنْ كَانَ بَعِيثِهِ لِعَبْرِهِمْ
خَابَ وَخَسِرَ.⁵⁸

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-Sulami, 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.⁵⁹

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 atau melanggar Sunnah.⁶⁰ 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

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

⁵⁹ 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.

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

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.⁶¹

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 بَيَّ تَصَوُّفُهُ عَلَى مُبَاحَثِ نَظَرِيَّةٍ، وَتَعَالِيمِ فَلَسَفِيَّةٍ، فَكَانَ مِنَ الْبَدْعِيِّينَ أَنْ يَنْظُرَ هَؤُلَاءِ الْمُتَصَوِّفَةُ إِلَى الْقُرْآنِ نَظْرَةً تَتَمَاشَى مَعَ نَظَرِيَّاتِهِمْ وَتَعَالِيمِهِمْ.⁶²

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,

⁶¹ 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-Rûhaniyyah*. Kairo: Dâr al-Salâm, 2007. Cet. Ke-IX, hal. 11.

⁶² 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.

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*.⁶³

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 الْأَمَكِينَةِ الْمَكَانِ الَّذِي تَدُورُ عَلَيْهِ رَحَى عَالَمِ الْأَفْلَاقِ وَهُوَ فَلَكُ الشَّمْسِ، وَفِيهِ مَقَامُ رُوحَانِيَّةِ إِدْرِيسَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَتَحْتَهُ سَبْعَةُ أَفْلَاقٍ وَهُوَ الْخَامِسُ عَشَرَ.⁶⁴

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 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:

⁶³ 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-Mufasssîrîn*. Kairo: t.p., 1976, Juz ke-2. hal. 287.

⁶⁴ Ibnu Arabi, *Fusûsh al-Hikam: Syarh Abu al-'Ala Afîfî*. Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabi, 1980. hal. 75.

إِذْ انْبَعَثَ أَشْقَاهَا: يعني إِذْ انْبَعَثَ اللَّطِيفُ وَأَسْرَعَتْ إِلَى الطَّاعِيَةِ، انْبَعَثَ أَشْقَى قُوَى النَّفْسِ عَلَى إِثْرِ اللَّطِيفَةِ الصَّالِحَةِ.⁶⁵

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.⁶⁶⁶⁷

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 *batiniah* dan spiritual ayat-ayat Al-Qur'an, dan sering kali memasukkan elemen-elemen filsafat dalam interpretasinya.⁶⁸

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.

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

⁶⁶ 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.

⁶⁷ Seperti yang dijelaskan sebelumnya, penafsiran al-Samnâni, 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.

⁶⁸ 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, 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*.

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 kegusaran 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).⁶⁹ 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 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.⁷⁰ Tafsirnya lebih menitikberatkan pada aspek makna batin daripada makna zahir, terutama sebagaimana diungkapkan oleh

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

⁷⁰ 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.

Shaikh Abdul Waris M. Ali, makna batin seringkali terlalu jauh dari pengertian zahir ayat.⁷¹ 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 Arab⁷². 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.⁷³

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 yang diberikan Allah kepada hati hamba-Nya yang dikehendaki-Nya.⁷⁴ 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 lahirnya.

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

⁷¹ 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 *tanzîl*. Jalaluddin Rakhmat, *Tafsir Sufi al-Fâtîhah*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 1999. Cet. Ke-I, hal. xv.

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

⁷³ 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.

⁷⁴ Jalaluddin Rakhmat, *Tafsir Sufi al-Fâtîhah*. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 1999. Cet. Ke-I, hal. 29.

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 خَاطَبٌ فِي هَذِهِ الْآيَةِ الْمُسْلِمِينَ وَالَّذِينَ عَبَدُوا غَيْرَ اللَّهِ قُرْبَةً إِلَى اللَّهِ، فَمَا عَبَدُوا إِلَّا اللَّهَ. فَلَمَّا قَالُوا: "مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ"، فَأَكْثَرُوا ذِكْرَ الْعِلَّةِ. فَقَالَ اللَّهُ لَنَا: "إِنَّ إِلَهُكُمْ وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ فَمَا أَنْتُمْ بِمُخْتَلِفِينَ فِي أَحَدِيَّتِهِ."⁷⁵

Dalam ayat ini, Allah berbicara kepada kaum Muslim bahwa orang-orang yang menyembah selain Allah dengan tujuan mendekatkan diri kepada-Nya sebenarnya juga sedang menyembah Allah. Ingatlah, mereka berpendapat bahwa mereka menyembah benda-benda tersebut hanya untuk mendekatkan 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.

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

⁷⁵ Ibnu 'Arabi, *al-Futuḥāt al-Makkiyah*. Beirut: Dār al-Fikr, 2004. Jilid 4, Cet. Ke-I. hal. 160. Lihat juga Ibnu Arabi, *Tafsīr Al-Qur'an al-'Dzīm*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Arabi, 2006. Jilid 1, hal. 84.

tingkat pengetahuan spiritual yang tinggi dan menyeluruh tentang Tuhan.⁷⁶ 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.

Untuk menanggapi tuduhan bahwa Ibnu Arabi menyamaratakan semua agama, penting untuk memahami bahwa ia membedakan perintah Tuhan menjadi dua kategori: perintah penciptaan dan perintah kewajiban. Perintah penciptaan, atau kehendak Ilahi, mengacu pada keragaman agama yang diciptakan, yang semuanya sesuai dengan kehendak Ilahi dan tidak bertentangan dengan-Nya. Namun, ini tidak berarti bahwa Ibnu Arabi menganggap semua agama setara dalam hal pengabdian kepada Allah. Hanya karena berbagai agama diciptakan sesuai dengan kehendak Ilahi, bukan berarti semuanya diterima atau diakui secara setara dalam konteks pengabdian dan kewajiban. Ibnu Arabi tidak mengartikan bahwa semua agama diterima oleh Allah tanpa membedakan kualitas atau nilai spiritualnya.

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

⁷⁶ 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.

akan mengalami celaka.⁷⁷ 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.⁷⁸ Jika sufi menggunakan takwil yang terlalu jauh dari pengertian lafaz (teks aslinya), maka penafsirannya akan semakin sulit dipahami.⁷⁹

Jika diperhatikan, tudingan yang sering ditujukan pada penafsiran sufistik adalah karena cenderung mengabaikan makna zahir dari teks Al-Qur'an, terutama pada tafsir sufi *nazhari* yang terpengaruh oleh ajaran filsafat. Pada tafsir sufi *isyâri*, penafsirannya cenderung 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 *ittihâd*, *hulûl*, dan *wahdah al-wujûd*. Pandangan-pandangan tersebut tidak selalu diterima oleh kelompok salafi-sunni karena dianggap bertentangan dengan pemahaman teks-teks Islam yang mereka anut.⁸⁰

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

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

⁷⁹ 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.

⁸⁰ 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.

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.⁸¹

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.⁸² 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 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.⁸³ 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.

⁸¹ Al-Dzahabi, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*. Kairo: t.p., 1976, Juz ke-2. hal. 262 dan 264.

⁸² 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-Mufasssîrûn*. Kairo: t.p., 1976, Juz ke-2. hal. 265.

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

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.⁸⁴

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.⁸⁵

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*.

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.⁸⁶

⁸⁴ 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.

⁸⁵ 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.

⁸⁶ Kedua pendekatan ini menekankan pemahaman makna batin dalam tafsir sufi, tetapi berbeda dalam cara dan pendekatannya. Tafsir sufi *isyâriy* lebih mengutamakan pemahaman

Ahmad Abdurraziq al-Bakri⁸⁷ 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.⁸⁸

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.⁸⁹

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 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

spiritual dan pemikiran intuitif, sementara tafsir sufi *nazhariy* lebih berfokus pada analisis rasional dan nalar.

⁸⁷ *Muhaqqiq* (pentahkik) kitab *Tafsîr al-Thabari*.

⁸⁸ 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 fî Tafsîr Al-Qur'an*. Kairo: Dâr al-Salâm, 2005. Cet. Ke-I. hal. ii

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

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.⁹⁰ 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.⁹¹ Beberapa ulama tafsir memilih untuk menafsirkan ayat-ayat dengan fokus terbatas pada satu 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.⁹²

⁹⁰ 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 *mutashabihat*; dan ketiga, upaya untuk memahami makna yang terkandung dalam ayat-ayat *mutasyâbihat* tersebut. . Lihat Quraish Shihab, *Sejarah dan Uloomul Qur'ân*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001. Cet. Ke-III, hal. 64.

⁹¹ 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.

⁹² 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

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.⁹³ 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.⁹⁴

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.⁹⁵ Dalam mencari ayat-ayat yang berhubungan dengan tasawuf, para sufi juga merujuk pada ajaran-ajaran dan kajian-kajian tasawuf, seperti konsep-konsep tentang *maqamât* (tingkat kesadaran spiritual), *hâl* (keadaan atau 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.

⁹³ 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.

⁹⁴ 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.

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

Mengenai penafsiran 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-Jîlânî tersebut. Walaupun demikian peneliti akan tetap mengkaji tafsir tersebut dimulai dari biografi al-Jilani hingga sketsa *Fath al-Rabbâni* mencakup keseluruhan esensi kitabnya yang akan dikaji pada bab III dan bab IV.

BAB III

SKETSA TENTANG SYEKH 'ABD QADIR AL-JILANI DAN KITAB FATH AL-RABBÂNI

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-Jîlânî¹³⁷ yang lahir pada tahun 4 H/1077 M, dan wafat pada tahun 561 H/1166 M.¹³⁸ Ia kemudian diangkat menjadi Syekh¹³⁹ pertama tarekat Qadiriyyah. Namun, perlu diperhatikan bahwa banyak biografi populer tentang tokoh sufi ini

¹³⁷ 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*.

¹³⁸ H.A.R. Gibb and J.H. Kramers, *Shorter Encyclopaedia of Islam* (SEI), E.J. Leiden: Brill, 1953/1961, Vol. 1, hal. 5.

¹³⁹ 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

mengandung unsur-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.¹⁴⁰ Banyak karya yang telah ditulis tentang beliau, namun sebagian besar terfokus pada pengungkapan karamah (keajaiban) dan kesaktiannya.¹⁴¹ Meskipun begitu, fakta tersebut tidak mengurangi kedudukan Syekh sebagai wali yang paling terkenal di dunia Islam¹⁴², bahkan dianggap sebagai "Orang suci terbesar dalam dunia Islam".¹⁴³ 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.¹⁴⁴ Hal ini menunjukkan betapa besar pengaruh

¹⁴⁰ 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.

¹⁴¹ 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

¹⁴² 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

¹⁴³ Mehmed Ali Aini, *Un Grand Saint de l'Islam: 'Abd al-Kadir Guilani*, edisi ke-2, Paris, 1967. hal. x

¹⁴⁴ Syekh Muhammad Ibn Yahya al-Tahtifi, *Necklaces of Gems (Qala'id al-Jawahir)*, edt. Muhtar Holland, Amerika: al-Baz Publishing, 2004, bagian 1.

dan kekaguman yang dimiliki Syekh 'Abd Al-Qâdir di kalangan para ulama dan penganut tasawuf.

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.¹⁴⁵

Keutamaan dan keagungan keluarga Syekh 'Abd Al-Qadir al-Jilani terlihat dari persatuan dua jalur silsilah yang semuanya berhubungan dengan Rasulullah.¹⁴⁶ 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.¹⁴⁷

Hanya saja kesimpulan tersebut juga banyak dipertanyakan oleh beberapa orientalis,¹⁴⁸ seperti H.A.R. Gibb dan J.H. Kramers, dengan

¹⁴⁵ 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-Rabbâni 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.

¹⁴⁶ Syekh Muhammad Ibn Yahya al-Taḥdifi, *Necklaces of Gems (Qala'id al-Jawahir)*, ed. Muhtar Holland, Amerika: al-Baz Publishing, 2004. hal. 6-7.

¹⁴⁷ 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. bagian 1, bait ke-12.

¹⁴⁸ Polemik mengenai posisi "ke-Sayyid-an" atau keturunan dari al-Jilânî 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 yang diperdebatkan di kalangan masyarakat Muslim. Polemik ini muncul karena adanya

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).¹⁴⁹ 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.¹⁵⁰ Selain itu, kesalehannya

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-jelekkan 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.

¹⁴⁹ 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-Tahdifi, *Necklaces of Gems (Qala'id al-Jawahir)*, ed. Muhtar Holland, Amerika: al-Baz Publishing, 2004. hal. 8.

¹⁵⁰ 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 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

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).¹⁵¹

Syekh 'Abd Al-Qadir al-Jilani telah menunjukkan keistimewaan, keilmuan, dan karamah sejak usia dini.¹⁵² Beliau memiliki kecerdasan yang optimal, pendiam, berbudi luhur, dan taat kepada orang tua (*birr al-walidain*).¹⁵³ 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.

al-Jilani menerima pendidikan dasar keagamaan di daerah kelahirannya sendiri. Pada tahun 1095 M (488 H), dorongan untuk melanjutkan studi membawanya ke Baghdad,¹⁵⁴ yang saat itu masih menjadi pusat peradaban dan pengetahuan. Namun, setibanya di Baghdad, beliau lebih memusatkan perhatiannya pada aktivitas spiritual. Beliau melakukan khalwat (pengasingan diri) di Gurun pasir di luar kota

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.

¹⁵¹ 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.

¹⁵² Tosun Bayrak mengutip pengakuan al-Jilani bahwa sejak kecil, beliau selalu disertai oleh malaikat yang membimbing dan mengajari beliau. Hal ini menunjukkan bahwa al-Jilani 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.

¹⁵³ 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-Jilani berangkat ke Baghdad untuk menuntut ilmu, kafilahnya dihadang 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-Jilani dan ketulusan pengakuan kejujurannya membuat perampok dan rombongan mereka merasa insaf. Mereka tertarik dengan integritas beliau dan akhirnya memutuskan untuk menjadi murid-murid al-Jilani. Lihat Syekh 'Abd Al-Qadir al-Jilani, *Sirr al-Asrâr*..., hal. xii-xiii.

¹⁵⁴ Syekh Muhammad Ibn Yahya al-Tahdifi, *Necklaces of Gems (Qala'id al-Jawahir)*..., hal. 9-10.

Baghdad, tepatnya di reruntuhan istana raja-raja kuno Persia di daerah Karkh. Setelah itu, beliau melanjutkan studinya di Baghdad.¹⁵⁵

Menurut Syekh al-Thadifi, berdasarkan pengakuan Syekh al-Jilani yang diriwayatkan oleh Abu al-Sa'ud al-Huraimi, al-Jilani 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.¹⁵⁶ Kondisi ini, yakni tersingkapnya segala ilmu dari Allah untuk seseorang, sering disebut sebagai "*ilmu ladunni*," yang merupakan karunia istimewa dari Tuhan kepada hamba-Nya.¹⁵⁷

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-Jilani 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.¹⁵⁸ Syekh al-Jilani memutuskan untuk bergabung dengan perguruan fiqh Madzhab Hanbali setelah ditolak masuk perguruan Nizamiyyah di Baghdad.¹⁵⁹ Di

¹⁵⁵ 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.

¹⁵⁶ Syekh Muhammad Ibn Yahya al-Tahdifi, *Necklaces of Gems (Qala'id al-Jawahir)*....., bagian ke-4 hal. x

¹⁵⁷ Bdk. Busyairi Haris, *Ilmu Laduni dalam Perpesktif Teori Belajar Modern*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005. hal. 21.

¹⁵⁸ G.E Von Grunebaum, *Classical Islam a History 600-1258*. Terj. Inggris Katherine Watson. Chicago: Paladine Publlising Company, 1986. hal. 21.

¹⁵⁹ Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*....., hal 247.

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'd Mubarak 'Ali al-Mukharrimi, atas rekomendasi Nabi Khidir. Setelah menjadi mufti, beliau lebih banyak memberikan fatwa dalam garis madzhab Syafi'iyyah, sesuai dengan tuntutan dan kebutuhan masyarakat setempat pada waktu itu.¹⁶⁰

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.¹⁶¹ Di Baghdad, Syekh 'Abd Al-Qâdir juga menimba ilmu philologi dari Abu Zakaria al-Tibrizi (w. 502/1109),¹⁶² dan beliau menjadi murid kesayangannya selama delapan tahun.¹⁶³

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.¹⁶⁴ Dalam perjalanan spiritualnya, beliau menggabungkan ketaatan pada hukum agama dengan pengalaman rohaniah yang mendalam. Namun, walaupun memiliki prestasi besar dalam tasawuf, beliau selalu menjaga kedudukan orang suci (wali) tetap berada di bawah Nabi Muhammad SAW.¹⁶⁵

¹⁶⁰ 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.

¹⁶¹ Syekh Muhammad Ibn Yahya al-Taḥḍifi, *Necklaces of Gems (Qala'id al-Jawahir)*...., hal. 13-15.

¹⁶² Syekh Muhammad Ibn Yahya al-Taḥḍifi, *Necklaces of Gems (Qala'id al-Jawahir)*...., hal. 13-15.

¹⁶³ Jamil Ahmad, *Seratus Muslim Terkemuka*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994. hal. 107.

¹⁶⁴ 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.

¹⁶⁵ G.E Von Grunebaum, *Classical Islam a History 600-1258*...., hal. 196.

Syekh ‘Abd Al-Qadir al-Jilani menjadi orang pertama yang memegang posisi sebagai pema’du syari’ah dan thariqah,¹⁶⁶ 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 pema’du 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.¹⁶⁷

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.¹⁶⁸

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 Irak.¹⁶⁹ 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

¹⁶⁶ R.A Gunadi & M. Soelhi (Edt.), *Khazanah Orang Besar Islam*. Jakarta: Republika. 2002. hal. 79.

¹⁶⁷ 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.

¹⁶⁸ Syekh Muhammad Ibn Yahya al-Tahdifi, *Necklaces of Gems (Qala'id al-Jawahir)*....., hal. 59-61.

¹⁶⁹ 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.

(Indonesia). Menurut kepercayaan sebagian masyarakat Jawa Barat, Syekh al-Jilani diyakini pernah berkhawat di Goa Safarwadi atau Goa Pamijahan di Tasikmalaya,¹⁷⁰ 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.¹⁷¹

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.¹⁷² 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 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

¹⁷⁰ Wildan Yahya, *Menyingkap Tabir Rahasia Spiritual Syekh Abdul Muhyi*. Bandung: Refika Aditama. 2007. hal. 2.

¹⁷¹ Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*...., hal 247.

¹⁷² 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.

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.¹⁷³

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-Sarraj 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 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).¹⁷⁴

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

¹⁷³ 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-Tahtifi, *Necklaces of Gems (Qala'id al-Jawahir)*...., hal. 46-47.

¹⁷⁴ Syekh Muhammad Ibn Yahya al-Tahtifi, *Necklaces of Gems (Qala'id al-Jawahir)*...., hal. 13.

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.¹⁷⁵ Melalui mursyid inilah, garis silsilah tarekat al-Jilani terhubung secara berkelanjutan hingga mencapai Nabi Muhammad SAW.¹⁷⁶

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.¹⁷⁷ 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),¹⁷⁸ 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 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

¹⁷⁵ *Al-Nûr al-Burhân*...., hal. 25-26.

¹⁷⁶ Syekh Muhammad Ibn Yahya al-Tahdifi, *Necklaces of Gems (Qala'id al-Jawahir)*...., hal. 16.

¹⁷⁷ 'Amir al-Najjar, *al-Thuruq al-Shuffiyât fî Mishr*. Kairo: Maktabah al-Anjlu al-Mishriyyah, t.t. hal. x

¹⁷⁸ 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 (advis) Abu Yaqub Yusuf al-Hamadani kepada Syekh 'Abd Al-Qadir al-Jilani juga dipaparkan oleh Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*...., hal 364.

tinggal bersamanya.¹⁷⁹ 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.¹⁸⁰ Sebagai penghormatan, madrasah ini dinamai Madrasah atau Universitas Syekh 'Abd Al-Qadir.¹⁸¹

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.¹⁸²

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.¹⁸³

¹⁷⁹ 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.

¹⁸⁰ 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.

¹⁸¹ Muhammad Sholikhin, *Menyatu Diri dengan Ilahi; Makrifat Ruhani Syekh 'Abd Al-Qadir al-Jilani*. Yogyakarta: NARASI, 2010. hal. 125.

¹⁸² 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*, *Mumî 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.

¹⁸³ al-Jilani menyatakan bahwa kewajiban yang harus dilakukan oleh seorang mukmin dalam semua situasi mencakup tiga aspek utama: (1) melaksanakan dengan sepenuh hati

Prestasi al-Jilani memang luar biasa, karena selain berhasil mengajak banyak orang Nasrani dan Yahudi memeluk agama Islam,¹⁸⁴ dia juga mampu meningkatkan kualitas kehidupan umat Muslim secara fisik dan spiritual.¹⁸⁵ 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.¹⁸⁶

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 sangat dermawan.¹⁸⁷ 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

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.

¹⁸⁴ 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-Tahtifi, *Necklaces of Gems (Qala'id al-Jawahir)*...., hal. 95-96.

¹⁸⁵ H.A.R. Gibb and J.H. Kramers, *Shorter Encyclopaedia of Islam* (SEI), E.J. Leiden: Brill, 1953/1961, Vol. 1, hal. 6.

¹⁸⁶ Syekh Muhammad Ibn Yahya al-Tahtifi, *Necklaces of Gems (Qala'id al-Jawahir)*...., hal. 58-59.

¹⁸⁷ Syekh Muhammad Ibn Yahya al-Tahtifi, *Necklaces of Gems (Qala'id al-Jawahir)*...., hal. 33.

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.¹⁸⁸

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. 602/1205-6) yang pindah ke Djiyyal, sebuah desa di Sindjar, dan Syekh Musa (w. 618/1221) yang menetap dan mengajar di Damaskus.¹⁸⁹

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

¹⁸⁸ Idris Syah, *Jalan Sufi Reportase Dunia Ma'rifat*, penerjemah Joko S. Kohar dan Ita Masyitha. Surabaya: Risalah Gusti, hal. 145-148.

¹⁸⁹ Tosun Bayrak menyebutkan bahwa al-Jilani 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.

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),¹⁹⁰ pada usia 91 tahun. Sebelum wafat, ia mengalami sakit selama beberapa hari¹⁹¹ 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-Jilani 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 adalah¹⁹² Ilmu Tafsir dan Hadis, al-Khilafiyah (perbandingan Fiqh), *Ushul al-Kalam*, *Ushul al-Fiqh*, Ilmu Nahwu, Qira'at, Ilmu al-Huruf, Ilmu *Arudl/Qawaa'fi*, 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.

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, Qadiriyyah, Syadzaliyyah, 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 Qadiriyyah.

¹⁹⁰ H.A.R. Gibb and J.H. Kramers, *Shorter Encyclopaedia of Islam* (SEI), E.J. Leiden: Brill, 1953/1961, Vol. 1, hal. 7.

¹⁹¹ 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.

¹⁹² Syekh 'Abd Al-Qadir al-Jilani, *Sirr al-Asrâr*., hal. lxii.

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. 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 Qadiriyyah, terutama dalam wadah tarekat Qadiriyyah 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.¹⁹³

Syekh Muzaffar Ozak Efendi pernah mengungkapkan: "Yang Mulia Syekh Abdul Qadir al-Jilani meninggalkan dunia ini menuju Alam

¹⁹³ 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.

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.¹⁹⁴ Menurut catatan Imam al-Syattanaufi, terdapat 117 nama murid al-Jilani yang terverifikasi secara sah.¹⁹⁵ Di sisi lain, al-Thadafi mengutip 70 nama *al-masyayikh* dari total ribuan murid yang datang untuk berguru, yang diperoleh dari berbagai sumber. Imam al-Dzahabi juga menyebut beberapa nama murid al-Jilani tanpa memberikan rincian lebih lanjut.¹⁹⁶

Beberapa nama tokoh ulama yang pernah menjadi murid al-Jilani 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

¹⁹⁴ Ibnu al-Jauzi, *al-Munthazam*. Beirut: Dâr al-Ma'arif, 1976. hal. 440.

¹⁹⁵ Ali Ibnu al-Syattanaufi, *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.

¹⁹⁶ al-Taḥḍifi, *Necklaces of Gems (Qala'id al-Jawahir)*....., hal. 15-17.

dari al-Jilani selama 50 malam sebelum wafatnya al-Jîlânî, kemudian melanjutkan belajar kepada al-Jauzi.¹⁹⁷

- 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.¹⁹⁸
- 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-Jîlânî. Imam Taqiy al-Dîn wafat pada tahun 600 H dan meninggalkan banyak karya tulis.¹⁹⁹
- 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-Jîlânî. Dia hidup antara tahun 522-593 H.²⁰⁰

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

¹⁹⁷ al-Dzahabi, *Siyar al-'Alâm al-Nubalâ*. Kairo: Dâr al-Ma'ârif, t.t. hal. 440.

¹⁹⁸ al-Tahdifi, *Necklaces of Gems (Qala'id al-Jawahir)*...., hal. 16.

¹⁹⁹ al-Dzahabi, *Siyar al-'Alâm al-Nubalâ*. Kairo: Dâr al-Ma'ârif, t.t. hal. 105.

²⁰⁰ al-Dzahabi, *Siyar al-'Alâm al-Nubalâ*. Kairo: Dâr al-Ma'ârif, t.t. hal. 426.

dipengaruhi oleh pendidikannya yang beragam, di mana sebelum ia benar-benar mendalami kesufian, ia telah dikenal sebagai seorang 'alim dalam bidang fiqh. 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 fiqh.²⁰¹

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 fiqh dan sufistik. Di sisi lain, dalam bidang sufisme, karya-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 spiritual (*thariqah*) yang ditempuh oleh al-Jilani. Al-Jilani menjawab:²⁰² "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

²⁰¹ 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.

²⁰² 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.

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,²⁰³ 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*, *ubudiyyah*, '*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 dihormati oleh berbagai kelompok.²⁰⁴ 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.²⁰⁵ Kondisi keluarganya memberikan al-Jilani 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

²⁰³ 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 Qodir Jaelani*. Jakarta: Wahyu Press, 2004. hal. 272.

²⁰⁴ Harapandi Dahri, *Pemikiran Teologi Sufistik Syekh Abdul Qodir Jaelani*. Jakarta: Wahyu Press, 2004. hal. 141.

²⁰⁵ 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.

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.²⁰⁶

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-Jilani berusia 56 tahun.²⁰⁷

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

Dalam menghadapi kemungkinan munculnya pertanyaan mengenai mengapa al-Jilani 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 normatisme, empirisme, 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.²⁰⁸

²⁰⁶ Muhammad Sholikhin, *Menyatu Diri dengan Ilahi; Makrifat Ruhani Syekh 'Abd Al-Qadir al-Jilani*. Yogyakarta: NARASI, 2010. hal. 139.

²⁰⁷ Lihat "pembelaan" al-Jilani terhadap pemahaman al-Hallaj, yang secara tersirat juga "membela" pemahaman 'Ayn al-Quddat dalam *Qala'id al-Jawāhir*, hal. 76-77.

²⁰⁸ 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

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.²⁰⁹ 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 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 keberagamaan dan kesufiannya dengan cara ini.

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

Walaupun 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.²¹⁰ Karena itu, hampir tidak ada waktu luang yang tersisa bagi al-Jilani untuk mengekspresikan ilmunya melalui tulisan seperti yang dilakukan

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.

²⁰⁹ 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.

²¹⁰ Syekh Muhammad Ibn Yahya al-Tahdifi, *Necklaces of Gems (Qala'id al-Jawahir)*, edt. Muhtar Holland, Amerika: al-Baz Publishing, 2004. hal. 32.

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:²¹¹

- 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 khusus, 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 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,²¹² kumpulan karyanya mirip dengan kitab Nahj al-Balaghah Imam Ali bin Abi Thalib ra., yang berisi dokumentasi dari ceramah, tulisan, wasiat, dan sebagainya. Karya-

²¹¹ Harapandi Dahri, *Pemikiran Teologi Sufistik Syekh Abdul Qodir Jaelani*. Jakarta: Wahyu Press, 2004. hal. 23-24.

²¹² 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.

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-Jilâni 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-Ghunya 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 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-Ghunya li Thalibi Thariqi al-Haqq* terdiri dari dua jilid yang terbagi menjadi lima bagian²¹³:

- 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.

²¹³ 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.

- 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 fiqih 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 (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.²¹⁴
- e. *Al-Mawâhib al-Rahmaniyya wa al-Futuh al-Rabbâniyya fi Marâtib al-Akhlaq al-Sawiya wa al-Maqâmat al-'Irfaniyyât* kemungkinan identik dengan kitab "*Al-Fath al-Rabbani*" dan "*Futuh al-Ghaib*" Kitab ini disebutkan dalam kitab "*Raudhât al-Jannah*" pada halaman 441.²¹⁵
- f. *Jalâ' al-Khatîr* (juga dikenal sebagai "*Jalâ' 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

²¹⁴ 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-Shattanawfi 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.

²¹⁵ H.A.R. Gibb and J.H. Kramers, *Shorter Encyclopaedia of Islam (SEI)*, E.J. Leiden: Brill, 1953/1961.

percakapan dan ujaran yang mencerminkan pemikiran dan ajaran al-Jilâni dalam berbagai konteks.

- i. *Syarh-i-Ghautsiya va Ghayra* adalah sebuah kitab yang disebutkan oleh Syuhrawardi dalam *Awârif al-Ma'ârif*.²¹⁶
- 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-Jilâni dan ditulis oleh Ibn Hajar al-Asqalany dengan judul *Ghibthat al-Nazîr fî Tarjamah al-Syekh 'Abd al-Qâdir*. Kitab ini juga berisi berbagai macam shalawat, wirid, serta syarh *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-Syattanaufi (wafat pada tahun 713 H/1314 M), serta dalam berbagai buku yang menguraikan kisah-kisah keutamaan beliau. 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*

²¹⁶ 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.

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-doa 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-Jîlânî merupakan seorang teolog yang kompeten, seorang mujtahid dalam bidang fiqih, memahami konsep sufisme secara filosofis (*falsafi*), dan juga seorang orator ulung.²¹⁷ 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-Jîlânî, 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-Jîlânî adalah *al-Ghunyah*. Namun, kitab-kitab seperti *al-Ghunyah* dan *Sirr al-Asrâr* sering dijadikan bahan pengajaran utama dan digunakan secara umum, terutama di Ribath Qadiriyyah-Naqsyabandiyyah Jabal Qubais, Makkah.²¹⁸

²¹⁷ H.A.R. Gibb and J.H. Kramers, *Shorter Encyclopaedia of Islam (SEI)*, E.J. Leiden: Brill, 1953/1961.

²¹⁸ Harun Nasution (Edt.), *Thoriqot Qodiriyyah Naqsyabandiyyah*. Tasikmalaya: Insitut Islam Latifah Mubarakiah (IAILM), cet. II, 1991. hal. 117.

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.²¹⁹ Kitab ini sering dianggap sebagai jembatan yang menghubungkan dua karya monumental al-Jilani, 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 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.²²⁰

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

²¹⁹ Syekh Abd Qadir al-Jilani, *Sirr al-Asrâr*. terj. Abdul Majid Hj. Khatib. *Rahasia Sufi*. Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2002. hal. vii.

²²⁰ Muhammad Zuhri menamakan kitab ini (terjemahan) dengan “*Kuliah-kuliah Akbar Syekh ‘Abd al-Qadir al-Jilani*” Semarang: Toha Putera, 1997.

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.²²¹ 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 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.²²² 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 orientalis 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

²²¹ Fazlur Rahman, *Islam*, terj. Ahsin Mohamad. Bandung: Pustaka, cet. III, 1997, hal. 230.

²²² H.A.R. Gibb and J.H. Kramers, *Shorter Encyclopaedia of Islam* (SEI), E.J. Leiden: Brill, 1953/1961, Vol. 1, hal. 6-7.

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 berbeda.

Wajar jika kemudian Jamil Ahmad, seorang penulis terkenal dengan bukunya "*Hundred Great Muslims*,"²²³ 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.²²⁴ 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

²²³ 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.

²²⁴ Jamil Ahmad, *Seratus Muslim Terkemuka*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994. hal. 106-108.

tradisi tasawuf Islam.²²⁵

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-sumber tertentu selama penyampaian.²²⁶ Kitab ini diduga telah diubah menjadi bentuk tertulis dan diedit²²⁷ oleh salah satu putranya, yaitu Syekh 'Abd al-'Aziz.²²⁸ Kitab ini pertama kali diterbitkan dengan lampirannya di Cairo pada tahun 1302 H²²⁹ dan kemudian menyebar luas ke berbagai belahan dunia Muslim melalui berbagai penerbitan di berbagai negara.²³⁰

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

²²⁵ Pandangan tentang perkembangan tarekat Qadiriyyah dapat ditemukan secara ringkas dalam buku *"The Sufi Orders in Islam"* karya J. Spencer Trimingham.

²²⁶ Al-Jilani seringkali merujuk nama tokoh sufi yang relevan sebelum menyampaikan kalimat atau ajarannya.

²²⁷ 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 berterak memohon...". Lihat Syekh Abd Qadir al-Jilani, *al-Fath Rabbâni 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.

²²⁸ Menurut informasi dari Trimingham yang mengutip Taqy al-Din 'Abd al-Rahman al-Washiti dalam bukunya *"Tiryâq al-Muhibbîn fi Thabaqât Khirqât al-Masyâ'ikh al-'Arifîn"*, 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 Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*. London: Oxford University Press, 1971. hal. 42.

²²⁹ Lihat informasi Dr. Juhaya S. Paraja, dalam Harun Nasution (Edt.), *Thoriqot Qodiriyyah Naqsyabandiyyah*. Tasikmalaya: Insitut Islam Latifah Mubarakiah (IAILM), cet. II, 1991. hal. 115.

²³⁰ 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 Cairo pada tahun 1960. Lihat Schimmel Annemarie, *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: The University of North Caroline Press, 1981. hal. 457.

pengalaman asketis. Selama masa tersebut, ia juga menerima ijazah dalam madzhab Fiqh Hanbali dari gurunya. Dengan ijazah²³¹ ini dan 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.²³² 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,²³³ ia memberikan panduan yang sangat berharga kepada al-Jilani.²³⁴

Setelah mendapatkan restu dari sufi besar bernama Abu Yusuf al-Hamadani, yang melakukan kunjungan spiritual di Baghdad pada tahun 506 H,²³⁵ 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

²³¹ 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 baik dalam interaksi mereka. Lihat Muhammad Sholikhin, *Menyatu Diri dengan Ilahi; Makrifat Ruhani Syekh 'Abd Al-Qadir al-Jilani*. Yogyakarta: NARASI, 2010. hal. 155.

²³² 'Amir al-Najjar, *al-Thuruq al-Shuffiyât fî Mishr*. Kairo: Maktabah al-Anjlu al-Mishriyyah, t.t. hal. X.

²³³ H.A.R. Gibb and J.H. Kramers, *Shorter Encyclopaedia of Islam* (SEI), E.J. Leiden: Brill, 1953/1961, Vol. 1, hal. 6.

²³⁴ 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.

²³⁵ 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.

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,²³⁶ teman-teman dekatnya mengakui bahwa suasana mistik dalam pengajaran al-Jilani saat itu masih sangat minim, meskipun dia telah dikenal sebagai seorang "pengkhotbah tapabrata (asketik)."²³⁷

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-Jilani.²³⁸ Kitab ini memberikan gambaran tentang kedalaman pemahaman al-Jilani 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-Jilani menghadapi kondisi masyarakat Baghdad yang cenderung memahami agama hanya dari sudut keilmuan. Keprihatinan al-Jilani 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. Trimingham mencatat bahwa salah satu kesuksesan besar al-Jilâni adalah memotivasi masyarakat awam untuk berpartisipasi dalam pemahaman, pengetahuan, dan pengalaman kesufian.²³⁹ 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-*

²³⁶ H.A.R. Gibb and J.H. Kramers, *Shorter Encyclopaedia of Islam* (SEI), E.J. Leiden: Brill, 1953/1961, Vol. 1, hal. 6.

²³⁷ Schimmel Annemarie, *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: The University of North Caroline Press, 1981. hal. 457.

²³⁸ 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.

²³⁹ J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*. London: Oxford University Press, 1971. hal. 42.

Asrâr lahir.

Al-Jilani secara konsisten menggambarkan kondisi rusak masyarakat Baghdad dalam banyak khutbahnya pada masa itu. Ia merujuk pada zamannya sebagai zaman akhir yang telah dipenuhi oleh 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.²⁴⁰

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.²⁴¹ 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),

²⁴⁰ Lihat misalnya dalam *al-Fath Rabbâni wa al-Faidh al-Rahmâni*. Singapura-Jeddah: al-Haramain, t.t., hal. 6 & 9.

²⁴¹ 'Amir al-Najjar, *al-Thuruq al-Shuffiyyât fî Mishr*. Kairo: Maktabah al-Anjlu al-Mishriyyah, t.t. hal. 107.

al-Mustanzhir (1094-1118), al-Muqtafi I (1118-1136), al-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).²⁴²

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-Jilani 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,²⁴³ 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-Jilani 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.

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

²⁴² 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 serangan Hulagu Khan pada tahun 656 H (1258 M).

²⁴³ Julian Baldick, *Mystical Islam: an Introduction to Sufism*. (Islam Mistik) terj. Satrio Wahono. Jakarta: PT. Serambi, 2002. hal. 99.

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.²⁴⁴

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).²⁴⁵ Hal ini menciptakan atmosfer di mana banyak kebohongan beredar di masyarakat.²⁴⁶ 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.²⁴⁷

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).²⁴⁸ Ibn Tufail berhasil menggabungkan

²⁴⁴ Nasihat ini terdapat pada majelis ke-46 dan 51 oleh Syekh Abd Qadir al-Jilani, *al-Fath Rabbâni wa al-Faidh al-Rahmâni*. Beirut: al-Maktabah al-Sya'biyyah, 1988. hal. 148-149 dan 167-174.

²⁴⁵ Abd. Qadir al-Jilani, *al-Fath Rabbâni wa al-Faidh al-Rahmâni*...., hal. 49. Adapun kritik paling keras terhadap ulama-ulama tersebut pada hal. 34.

²⁴⁶ Abd. Qadir al-Jilani, *al-Fath Rabbâni wa al-Faidh al-Rahmâni*...., hal. 168.

²⁴⁷ Abd. Qadir al-Jilani, *al-Fath Rabbâni wa al-Faidh al-Rahmâni*...., hal. 58.

²⁴⁸ 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 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.

logika dengan wahyu dalam novelnya yang terkenal,²⁴⁹ yang dikenal dengan sebutan "*Philosophus autodidactus*." Dia muncul setelah filosof Ibn Bajja atau Avempace (w. 1138) dan sebelum Ibn Rusyd (w. 1198).²⁵⁰ Namun, tidak ada indikasi hubungan antara al-Jîlânî 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 *Fath al-Rabbâni*

Kitab *Al-Fathu Al-Rabbaniy wa al-Faidh ar-Rahmani*, atau yang dikenal sebagai *Fath al-Rabbâni*, merupakan karya monumental Syekh Abdul Qadir al-Jilani yang berfokus pada ajaran tasawuf. Kitab ini menjadi referensi utama bagi para pengikut tarekat Qadiriyyah di Nusantara. Menurut beberapa sumber sejarah, kitab ini sebenarnya ditulis oleh putranya, Syekh Abd al-Aziz, yang menyusun kembali ceramah-ceramah yang disampaikan oleh Syekh Abdul Qadir Al-Jilani. *Fath al-Rabbâni* adalah kompilasi dari ceramah yang disampaikan oleh Syekh Abdul Qadir Al-Jilani di madrasahnyanya pada hari Ahad, Selasa, dan Jum'at, mulai dari tanggal 3 Syawal 545 H hingga 6 Rajab 546 H. Dengan 62 bab, kitab ini dimulai dengan biografi singkat Syekh Abdul Qadir Al-Jilani dan kemudian melanjutkan ke pembahasan yang mendalam mengenai keimanan, keikhlasan, perilaku, dan aspek-aspek lain yang sangat berkaitan dengan tasawuf.

1. Karakteristik Kitab *Fath al-Rabbâni*

Pembahasan dalam kitab ini mencakup berbagai topik mendalam mengenai tasawuf, antara lain: mengenal hakikat Allah dengan memahami sifat-sifat-Nya dan mendekatkan diri kepada-Nya dengan cara yang benar; menyucikan hati dengan membersihkan dari sifat-sifat tercela dan mengisinya dengan sifat-sifat terpuji; menekankan pentingnya akhlak yang baik dalam kehidupan sehari-hari seorang Muslim; menjelaskan keutamaan dan manfaat dari berbagai amalan ibadah yang dilakukan; mengajarkan keseimbangan antara rasa cinta dan takut kepada Allah sebagai landasan dalam beribadah; memberikan panduan untuk hidup sederhana dan menghindari kecintaan yang berlebihan terhadap dunia; menekankan pentingnya mempersiapkan diri untuk kehidupan akhirat dan tidak terbuai oleh kesenangan dunia; mengajak umat untuk selalu berpegang teguh pada

²⁴⁹ G.E. Von. Grunebaum, *Das Sendschreiben al-Qusayris uber das Sufitum*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag. 198. hal. 209.

²⁵⁰ Montgomery W. Watt, *Islam dan Peradaban Dunia Pengaruh Islam atas Eropa abad Pertengahan*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama. 1995. hal. 61.

ajaran Al-Qur'an dan Sunnah sebagai pedoman hidup; membahas cara-cara untuk meningkatkan cinta kepada Allah; serta menjelaskan pentingnya kesabaran dalam menghadapi berbagai ujian dan cobaan dalam kehidupan.

Kitab ini juga menekankan pentingnya etika seorang murid terhadap gurunya. Pada majelis ke dua puluh, Syekh Abdul Qadir Al-Jilani menguraikan beberapa kriteria yang harus dimiliki oleh seorang guru: kebijaksanaan dalam menetapkan segala sesuatu, semangat untuk mendidik dan mengajar, selalu memberikan nasihat dalam segala hal, dan konsisten dalam menjalankan hukum Allah. Pada akhir kitab, terdapat kisah tentang keadaan Syekh Abdul Qadir Al-Jilani menjelang wafatnya. Beliau memberikan wasiat kepada anak-anaknya dan, ketika ajal semakin dekat, beliau selalu mengucapkan "Bismillah" tanpa henti. Hingga akhirnya, beliau menyebut "*Allah, Allah, Allah*," suaranya melirih, lidahnya menempel di langit-langit mulutnya, dan tak lama kemudian beliau meninggal dunia. Kisah ini menunjukkan keteguhan iman dan kecintaan beliau kepada Allah hingga akhir hayat.

Ada beberapa karakteristik khusus yang membedakan *Fath ar-Rabbâni* dengan kitab-kitab lainnya. Setiap bab mencantumkan keterangan waktu dan tempat penyampaian, memberikan konteks historis yang lebih dalam. Syekh Abdul Qadir Al-Jilani menggunakan dalil dari Al-Qur'an dan hadis untuk memperkuat setiap tema yang dibahas, menunjukkan kedalaman ilmu dan pemahamannya. Setiap akhir bab biasanya terdapat doa, meskipun pada beberapa bab, doa tersebut berada di awal atau di tengah pembahasan. Hal ini menekankan pentingnya memohon pertolongan dan keberkahan dari Allah dalam setiap aspek kehidupan.

2. Metodologi Penyusunan Kitab *Fath al-Rabbâni*

Sebagaimana dijelaskan sebelumnya *Kitab Al-Fathu Al-Rabbâniy wa al-Faidh ar-Rahmâni*, atau *Fath al-Rabbâni*, menggunakan metodologi penafsiran dan penyampaian ajaran yang khas dalam konteks tasawuf. Metodologi ini mencakup beberapa langkah penting yang menekankan pada makna batin dari ajaran Islam, serta interaksi yang erat antara teks, pengalaman spiritual, dan bimbingan guru. Berikut adalah elaborasi lebih dalam mengenai metodologi yang digunakan dalam kitab ini:

- a. Pengumpulan dan Penyusunan Ceramah; Kitab ini merupakan kompilasi ceramah Syekh Abdul Qadir al-Jilani yang disampaikan di madrasahnyanya pada hari Ahad, Selasa, dan Jum'at. Ceramah-ceramah ini disusun secara kronologis, mulai dari tanggal 3 Syawal 545 H hingga 6 Rajab 546 H. Penyusunan ini

dilakukan oleh putranya, Syekh Abd al-Aziz, yang mengedit dan mengatur materi sesuai dengan konteks dan tema pembahasan.²⁵¹

- b. Kontekstualisasi Sejarah dan Tempat; Setiap bab dalam kitab ini mencantumkan keterangan waktu dan tempat penyampaian ceramah walaupun juga ada beberapa yang tidak dicantumkan waktu dan tempat, namun hampir keseluruhan mempunyai keterangan tersebut. Hal ini memberikan konteks historis dan lokal bagi pembaca, membantu mereka memahami situasi dan kondisi di mana ajaran tersebut disampaikan.
- c. Pendekatan Esoteris dan Eksoteris; Penafsiran dalam *Fath al-Rabbâni* menggabungkan aspek esoteris (batin) dan eksoteris (lahir) dari teks-teks Al-Qur'an dan hadis. Syekh Abdul Qadir al-Jilani menekankan pentingnya memahami makna batin dari ayat-ayat dan hadis, yang berkaitan dengan pengalaman spiritual dan hubungan dengan Allah. al-Jilani dalam *al-Fath al-Rabbâni* menyatakan;

لَا تَشَأْ شَيْئًا فَإِنَّهُ مَا يَصِحُّ قَالَ عَزَّ وَجَلَّ: (وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ) إِذَا كَانَ لَا يَتِمُّ لَكَ مَا تَشَاءُ فَلَا تَشَأْ، لَا تُتَارَعُهُ فِي أَفْعَالِهِ، إِذَا أَخَذَ عِرْضَكَ وَمَالَكَ وَعَافِيَتَكَ وَوَلَدَكَ وَكَسَرَ أَغْرَاضَكَ فَتَبَسَّمْ فِي وَجْهِهِ فَدَرِهِ وَإِرَادَتِهِ وَتَبَدَّلِيهِ، كُنْ عَلَى ذَلِكَ إِنْ أَرَدْتَ قُرْبَهُ، إِنْ أَرَدْتَ الصَّفَاءَ مَعَهُ، إِنْ أَرَدْتَ وَصُولَ قَلْبِكَ إِلَيْهِ وَأَنْتَ فِي الدُّنْيَا، اكْتُمُ حُزْنَكَ وَأَظْهِرْ بَشْرَكَ، خَالِقِ النَّاسَ بِخُلُقٍ حَسَنٍ. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "بَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ فِي وَجْهِهِ وَحُزْنُهُ فِي قَلْبِهِ". لَا تَشْكُ إِلَى أَحَدٍ فَإِنَّكَ إِنْ شَكَوْتَ مِنَ الْحَقِّ عَزَّ وَجَلَّ سَقَطَتْ مِنْ ذَلِكَ، لَا يَزُولُ مِنْ عِنْدَكَ مَا شَكَوْتَ مِنْهُ.²⁵²

Jangan menginginkan sesuatu selama Dia tidak membenarkannya. Allah berfirman: "Dan kamu tidak menghendaki (menempuh jalan itu), kecuali bila dikehendaki Allah." (al-Insân, 76: 30). Jika apa yang kau kehendaki belum sempurna, maka jangan berkehendak. Jangan menentang perbuatan-perbuatan-Nya. Meskipun Dia mengambil pangkat,

²⁵¹ Abd al-Qadir al-Jilani, *Bekal-bekal Menjadi Kekasih Allah*. diterjemakan. Kamran Asad Irsyadi dari judul *al-Fath al-Rabbâni wa al-Faidh al-Rahmân*, Yogyakarta: DIVA Press, 2020. hal. 20.

²⁵² Abd al-Qadir al-Jilani, *al-Fath al-Rabbâni wa al-Faidh al-Rahmân*. Mesir: Maktabah al-Saqafah al-Diniyah al-Silsilah, Maktabah al-Sufiyah. 2005. hal. 200.

harta benda, kesehatan, dan anak-anakmu, serta menghancurkan kehormatanmu, maka tetaplah tersenyum di hadapan takdir, kehendak, dan pergantian-Nya. Jika engkau menginginkan kedekatan-Nya serta kesucian bersama-Nya, maka bersikaplah demikian. Jika engkau menginginkan hatimu sampai kepada-Nya selagi engkau di dunia, maka redamlah kesedihanmu dan tampilkan kegembiraanmu. Santunilah manusia dengan kebaikan budi. Rasulullah Saw. bersabda: "Kegembiraan seorang Mukmin membias di wajahnya, sementara kesedihannya terpendam di kedalaman hatinya." Jangan mengeluh dan mengadu pada siapa pun. Sebab, jika engkau mengadu pada al-Haqq 'Azza wa Jalla, maka engkau akan jatuh tersungkur dalam pandangan-Nya. Oleh karena itu, jangan pernah engkau mengeluhkannya.

Pendekatan ini memungkinkan murid untuk menggali makna mendalam dan menerapkan ajaran dalam kehidupan mereka sehari-hari.

- d. Penggunaan *Nash*; Setiap tema yang dibahas dalam kitab ini diperkuat dengan dalil dari Al-Qur'an dan hadis. Syekh Abdul Qadir al-Jilani menggunakan dalil-dalil ini untuk mendukung dan memperjelas ajarannya, menunjukkan kedalaman ilmu dan pemahamannya. Penggunaan dalil ini juga membantu murid memahami bahwa ajaran tasawuf didasarkan pada sumber-sumber yang otoritatif.
- e. Integrasi dengan Pengalaman Spiritual; Ceramah-ceramah dalam *Fath al-Rabbâni* sering kali didasarkan pada pengalaman spiritual Syekh Abdul Qadir al-Jilani sendiri. Beliau membagikan pengalaman-pengalaman ini untuk memberikan contoh nyata bagaimana ajaran tasawuf dapat diterapkan dalam kehidupan sehari-hari. Ini membantu murid untuk tidak hanya memahami ajaran secara teoritis tetapi juga merasakannya secara langsung. al-Jilani dalam *Fath al-Rabbâni* menyatakan:

لَمْ أَجْلِسْ قَطُّ مَعَ شَخْصٍ وَاحِدٍ فَقَطُّ. وَإِذَا جَلَسْتُ، أَجْلَسْتُ مَعَ اثْنَيْنِ أَوْ ثَلَاثَةِ أَشْخَاصٍ يَتَفَقَّهُونَ مَعِي. فَتَصَدَّقُوا مَعَ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ. لِأَنَّ مِنْ صِفَاتِهِمْ أَنَّهُ إِذَا رَأَوْا شَخْصًا وَأَعْطَوْهُ اهْتِمَامَهُمْ، سَيَجِبُونَهُ، حَتَّى لَوْ كَانَ الشَّخْصُ الَّذِي يَنْظُرُونَ إِلَيْهِ يَهُودِيًّا أَوْ نَصْرَانِيًّا أَوْ مُجُوسِيًّا. وَإِذَا كَانَ مُسْلِمًا، سَيَرْدَادُ إِيْمَانَهُ وَيَقِينُهُ وَتَبَاتُّهُ. وَإِذَا صَلَحَ قَلْبُهُ، سَتَصِحُّ رُؤْيَاهُ أَيْضًا. وَإِذَا صَلَحَ قَلْبُهُ، سَيَكُونُ قَرِيبًا مِنَ اللَّهِ سُبْحَانَهُ

وَتَعَالَى. وَعِنْدَمَا يَرَى بَعِينَ الْقُرْبِ مِنَ اللَّهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى وَمَعْرِفَتِهِ، سَتَأْتِي رُؤْيَاهُ
مِنَ اللَّهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى²⁵³

Aku tidak pernah duduk hanya bersama satu orang. Kalaupun duduk, aku duduk bersama dua atau tiga orang yang sepakat denganku. Maka bertemanlah dengan kaum itu. Sebab di antara sifat mereka adalah apabila mereka melihat dan memberi perhatian kepada seseorang, mereka akan mencintainya, sekalipun orang yang dipandangnya itu Yahudi, Nasrani, atau Majusi. Jika dia seorang muslim, keimanan, keyakinan, dan keteguhannya akan bertambah. Apabila hatinya telah benar, akan benar pula pandangannya. Jika hatinya telah benar, dia pun dekat dengan Allah swt. Bila dia telah melihat dengan mata kedekatan dengan Allah Swt. dan makrifat terhadap-Nya, pandangannya akan datang dari Allah swt.

- f. Pembentukan Akhlak dan Etika; Penafsiran ayat-ayat dan hadis dalam kitab ini juga terkait erat dengan pembentukan akhlak dan etika. Syekh Abdul Qadir al-Jilani menekankan pentingnya internalisasi nilai-nilai spiritual, seperti keikhlasan, kesabaran, zuhud, dan cinta kepada Allah. Ajaran-ajaran ini dirancang untuk membentuk karakter murid yang baik dan mulia. al-Jilani dalam *Fath al-Rabbâni* menyatakan:

هَذِهِ الْعِبَادَةُ صَنَعَةٌ وَصَالِحُو أَهْلِهَا الْمُخْلِصُونَ فِي الْأَعْمَالِ الْعَالِمُونَ بِالْحِكْمِ
الْعَامِلُونَ بِهِ الْمُوَدِّعُونَ لِلْخَلْقِ بَعْدَ مَعْرِفَتِهِمْ بِهِ الْهَارِثُونَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَمِنْ أَمْوَالِهِمْ
وَأَوْلَادِهِمْ وَجَمِيعِ مَا سِوَى رَبِّهِمْ عَزَّ وَجَلَّ بِإِهْدَامِ قُلُوبِهِمْ وَأَسْرَارِهِمْ، مَبَانِيهِمْ فِي
الْعُمُرَانِ بَيْنَ الْخَلْقِ وَقُلُوبِهِمْ فِي الْبَرَارِي وَالْقِفَارِ. لَا يَزَالُونَ عَلَى ذَلِكَ حَتَّى تَتَرَبَّصَ
قُلُوبُهُمْ وَتَقْوَى أَجْنِحَتُهُمْ وَتَطِيرَ إِلَى السَّمَاءِ، عَلَّتْ هِمْمُهُمْ وَطَارَتْ قُلُوبُهُمْ وَصَارَتْ
عِنْدَ الْحَقِّ عَزَّ وَجَلَّ فَصَارُوا مِنَ الَّذِينَ قَالَ اللَّهُ فِي حَقِّهِمْ²⁵⁴.

Ibadah adalah sebuah keahlian, dan orang-orang saleh yang melaksanakannya adalah mereka yang ikhlas dalam amal, mengetahui hukum-hukumnya, mengamalkannya, dan menyampaikan pengetahuan kepada makhluk setelah mengenalnya. Mereka lari dari diri mereka sendiri, harta benda mereka, anak-anak mereka, dan segala sesuatu selain Tuhan mereka Yang Maha Mulia dengan menundukkan hati dan rahasia

²⁵³ Abd al-Qadir al-Jilani, *al-Fath al-Rabbâni wa al-Faidh al-Rahmân*...., hal. 469.

²⁵⁴ Abd al-Qadir al-Jilani, *al-Fath al-Rabbâni wa al-Faidh al-Rahmân*...., hal. 288.

mereka. Bangunan mereka berada di antara makhluk, namun hati mereka berada di padang pasir dan hutan belantara. Mereka terus berada dalam keadaan ini hingga hati mereka tumbuh dan sayap mereka menjadi kuat, lalu terbang ke langit. Tekad mereka tinggi, hati mereka terbang dan berada di sisi Allah Yang Maha Mulia, sehingga mereka menjadi termasuk orang-orang yang Allah sebutkan dalam firman-Nya.

- g. Doa dan Meditasi; Dalam banyak bab, Syekh Abdul Qadir al-Jilani menyertakan doa atau metode meditasi (zikir) untuk membantu murid menginternalisasi ajaran tersebut. Doa-doa ini dimaksudkan untuk membersihkan hati dan memperkuat hubungan dengan Allah. Posisi doa yang variatif (di akhir, awal, atau tengah majelis (bab)) menunjukkan fleksibilitas dalam pendekatan beliau terhadap ibadah dan penghayatan spiritual. Contoh selipan doa al-Jilani di pertengahan majelis dalam *al-Fath al-Rabbâni*;

اللَّهُمَّ ارْزُقْنَا حُسْنَ الْأَدَبِ مَعَكَ وَمَعَ خَوَاصِّكَ مِنْ خَلْقِكَ، لَا تَبْتَلِنَا بِالتَّلَعُّقِ
بِالْأَسْبَابِ وَالْاعْتِمَادِ عَلَيْهَا، ثَبِّتْ عَلَيْنَا تَوْحِيدَنَا لَكَ وَتَوَكُّلَنَا عَلَيْكَ وَتُغْنِينَا بِكَ،
وَرُدِّ الْحَوَائِجَ إِلَيْكَ، لَا تَبْتَلِنَا بِأَقْوَالِنَا وَأَعْمَالِنَا وَلَا تُؤَاخِذْنَا بِهَا، عَامِلِنَا بِكَرَمِكَ
وَتَجَاوُزِكَ وَمُسَامَحَتِكَ، آمِينَ²⁵⁵.

“Ya Allah, anugerahkanlah kepada kami adab yang baik dengan-Mu dan dengan hamba-hamba pilihan-Mu dari makhluk-Mu. Janganlah Engkau menguji kami dengan ketergantungan pada sebab-sebab dan bergantung padanya. Teguhkanlah tauhid kami kepada-Mu dan tawakkal kami kepada-Mu, serta cukupkanlah kami dengan-Mu. Kembalikanlah segala kebutuhan kepada-Mu. Janganlah Engkau menguji kami dengan ucapan dan perbuatan kami, dan janganlah Engkau menghukum kami karenanya. Perlakukanlah kami dengan kemurahan-Mu, pengampunan-Mu, dan maaf-Mu. Amin.”

- h. Etika Guru dan Murid; Etika hubungan antara guru dan murid menjadi bagian penting dari metodologi penafsiran dalam *Fath al-Rabbâni*. Syekh Abdul Qadir al-Jilani menekankan pentingnya mencari guru yang bijak, mendidik, dan berakhlak mulia. Selain itu juga, terkadang al-Jilani sering menggunakan kalimat “Wahai Muridku”, hal ini menunjukkan bagaimana akhlak seorang guru ketika memanggil muridnya tanpa menyebut

²⁵⁵ Abd al-Qadir al-Jilani, *al-Fath al-Rabbâni wa al-Faidh al-Rahmân*...., hal. 270.

nama ataupun dengan panggilan yang tidak menyenangkan. al-Jilani dalam *Fath al-Rabbâni* menyatakan:

(يَا غُلَامُ)، لَا بُدَّ مِنَ الْحَلَاوَةِ وَالْمَرَاةِ وَالصَّلَاحِ وَالْفَسَادِ وَالْكَدَرِ وَالصَّفَاءِ، فَإِنْ أَرَدْتَ الصَّفَاءَ الْكَلِيمَ فَفَارِقْ بِقَلْبِكَ الْخَلْقَ وَوَاصِلُهُ بِالْحَقِّ عَزَّ وَجَلَّ. فَارِقِ الدُّنْيَا وَدَعْ أَهْلَكَ وَسَلِّمْهُمْ إِلَى رَبِّكَ عَزَّ وَجَلَّ وَأَخْرِجْ قَلْبَكَ غُرْيَانًا عَنِ الْكُلِّ، وَأَقْرُبْ مِنْ بَابِ الْآخِرَةِ ثُمَّ ادْخُلْهَا، فَإِنْ لَمْ تَجِدْ رَبَّكَ عَزَّ وَجَلَّ فِيهَا فَاخْرُجْ مِنْهَا هَارِبًا طَالِبًا لِلْقُرْبِ مِنْهُ، إِذَا وَجَدْتَهُ وَجَدْتَ كُلَّ الصَّفَاءِ عِنْدَهُ، مَا يَفْعَلُ الْمُحِبُّ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ بَعِيْرُهُ؟ الْجَنَّةُ دَارُ طَالِبِي الدَّرَجَاتِ، دَارُ التُّجَّارِ بَاعُوا الدُّنْيَا بِهَا، وَلِهَذَا قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: (وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ)²⁵⁶

Wahai anak muda, kamu pasti akan meraskan manis, pahit, kebaikan, kerusakan, kekeruhan dan kejernihan. Jika kamu meninggalkan kejernihan murni, maka pisahkan hatimu dari semua makhluk dan sambungkan dengan Allah Swt. lepaskanlah duniamu, tinggalkan keluargamu dan serahkan semuanya pada Allah Swt. Lalu keluarkan hatimu dari semua ini dan mendekatlah pada pintu akhirat, kemudian masuklah ke dalamnya. Jika kamu tidak menemukan Allah Swt. di dalamnya, maka keluarlah dan carilah untuk dekat dengan-Nya. Ketika kamu sudah menemukan-Nya, kamu akan menemukan semua kejernihan di sisi-Nya. Tidak ada yang dilakukan oleh kekasih Allah Swt. selain hal tersebut. Surga adalah sarana para pencari derajat untuk menjual dunia. Oleh karena itu, Allah Swt. berfirman, "Dalam surga terdapat banyak barang yang diinginkan jiwa dan enak dipandang mata. (al-Zukhruf, 43: 71)

Pada akhir kitab, terdapat kisah tentang keadaan Syekh Abdul Qadir al-Jilani menjelang wafatnya, yang memberikan inspirasi tentang keteguhan iman dan kecintaan kepada Allah hingga akhir hayat. Kisah-kisah seperti ini berfungsi sebagai contoh konkret bagaimana ajaran tasawuf dapat diterapkan dalam kehidupan nyata.

3. Signifikansi dan Pengaruh Kitab *Fath al-Rabbâni*

Kitab *Fath al-Rabbâni* merupakan salah satu karya besar Syekh Abdul Qadir al-Jilani yang memiliki pengaruh besar dalam perkembangan tasawuf di dunia Islam. Kitab ini penting tidak hanya bagi pengikut tarekat Qadiriyyah tetapi juga bagi seluruh umat Islam yang tertarik pada ajaran spiritual dan etika Islam. Dalam kitab ini, Syekh

²⁵⁶ Abd al-Qadir al-Jilani, *al-Fath al-Rabbâni wa al-Faidh al-Rahmân*..., hal. 61-62.

Abdul Qadir al-Jilani menekankan pentingnya pemurnian hati, akhlak yang baik, dan cinta kepada Allah. Metode pengajaran yang digunakan sangat komprehensif dan mencakup aspek-aspek penting dalam kehidupan spiritual seorang sufi. William C. Chittick dalam bukunya *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination* menjelaskan bagaimana karya-karya sufi seperti *Fath al-Rabbâni* berperan dalam memperdalam pemahaman spiritual dan metafisika dalam tasawuf.²⁵⁷ Penekanan pada makna batin dalam teks-teks Al-Qur'an dan hadis, sebagaimana dilakukan oleh Syekh Abdul Qadir al-Jilani, menunjukkan kedalaman metodologi tasawuf dalam memberikan pemahaman yang lebih mendalam tentang ajaran Islam.

Penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an dan hadis dalam *Fath al-Rabbâni* juga memberikan pengaruh besar terhadap pemahaman umat Islam mengenai makna batin dari ajaran-ajaran tersebut. Syekh Abdul Qadir al-Jilani menggunakan pendekatan esoteris dan eksoteris dalam menjelaskan ayat-ayat suci, yang membantu para murid untuk tidak hanya memahami teks secara literal tetapi juga menggali makna spiritual yang lebih dalam. Annabel Keeler dalam bukunya *Sufi Hermeneutics: The Qur'an Commentary of Rashid al-Din Maybudi* menjelaskan metode penafsiran sufistik yang mirip dengan yang digunakan dalam *Fath al-Rabbâni*, di mana penekanan pada makna batin dan penggunaan dalil dari Al-Qur'an dan hadis membantu memperkaya pemahaman spiritual para murid.

Dalam bukunya Annabel Keeler menjelaskan metode penafsiran sufistik yang digunakan oleh Maybudi. Keeler menyoroti pendekatan ganda yang menggabungkan penafsiran eksoteris (zahir) dan esoteris (batin) untuk memberikan pemahaman yang lebih holistik tentang ayat-ayat Al-Qur'an. Misalnya, dalam menjelaskan ayat “*Allah adalah cahaya langit dan bumi*” (al-Nur 24:35), Maybudi tidak membatasi tafsirnya pada makna fisik dan lahiriah, tetapi menggali makna yang lebih dalam dan spiritual. Ia menafsirkan ‘Cahaya’ sebagai simbol dari petunjuk dan pengetahuan ilahi yang menerangi hati para mukmin. Dengan menggunakan hadits dan perkataan sufi awal, Maybudi mendukung tafsirannya dan memperkaya pemahaman spiritual para pembacanya, sejalan dengan metode yang diamati dalam “*Fath ar-Rabbâni*” karya Syekh Abdul Qadir al-Jilani.²⁵⁸

Selain itu, ceramah-ceramah dalam *Fath al-Rabbâni* sering kali didasarkan pada pengalaman spiritual Syekh Abdul Qadir al-Jilani

²⁵⁷ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination*, Albany (N.Y): State University of New York Press, 1989. hal. 145-147.

²⁵⁸ Annabelle Keller, *Sufi hermeneutics : the Qur'an commentary of Rashīd al-Dīn Maybudī*, New York: Oxford University Press, 2006. hal. 72-75.

sendiri. Ini memberikan contoh nyata bagaimana ajaran tasawuf dapat diterapkan dalam kehidupan sehari-hari. Carl W. Ernst dalam *Words of Ecstasy in Sufism* menguraikan bagaimana ungkapan-ungkapan ekstatis dalam tasawuf, seperti yang ditemukan dalam ceramah-ceramah Syekh Abdul Qadir al-Jilani, membantu para murid untuk mengalami dan merasakan kedekatan dengan Allah secara langsung.

Ernst menguraikan bagaimana ungkapan-ungkapan ekstatis dalam tasawuf, seperti yang ditemukan dalam ceramah-ceramah Syekh Abdul Qadir al-Jilani, membantu para murid untuk mengalami dan merasakan kedekatan dengan Allah secara langsung. Ernst menjelaskan bahwa ungkapan-ungkapan ini sering kali berupa pernyataan yang penuh emosi dan semangat, yang bertujuan untuk menggugah perasaan dan pengalaman batin para pendengar. Contohnya, dalam salah satu ceramahnya, Syekh Abdul Qadir al-Jilani berkata, "*Wahai hamba Allah, ketahuilah bahwa dunia ini hanyalah fatamorgana. Yang sejati hanyalah Allah. Carilah Dia dengan segenap hatimu, dan jangan biarkan hatimu terjebak dalam kesenangan dunia yang fana.*" Ungkapan ini tidak hanya memberikan nasihat praktis tetapi juga membangkitkan perasaan mendalam tentang kefanaan dunia dan pentingnya mencari Allah. Penggunaan bahasa yang penuh gairah dan emosional ini bertujuan untuk menciptakan pengalaman spiritual yang mendalam bagi para pendengar, sehingga mendorong mereka untuk berusaha lebih keras dalam perjalanan spiritual mereka. Ernst menyoroti bahwa metode ini tidak hanya menyampaikan pesan tetapi juga menciptakan pengalaman yang dapat menggugah kesadaran spiritual murid, sesuai dengan tujuan utama pendidikan dalam tasawuf.²⁵⁹ Penafsiran ayat-ayat dan hadis dalam *Fath al-Rabbâni* juga terkait erat dengan pembentukan akhlak dan etika. Syekh Abdul Qadir al-Jilani menekankan pentingnya internalisasi nilai-nilai spiritual seperti keikhlasan, kesabaran, zuhud, dan cinta kepada Allah. Ajaran-ajaran ini dirancang untuk membentuk karakter murid yang baik dan mulia.

A.J. Arberry dalam *Sufism: An Account of the Mystics of Islam* membahas tokoh-tokoh sufi dan ajaran mereka, termasuk Syekh Abdul Qadir al-Jilani, yang berkontribusi dalam pembentukan akhlak dan etika dalam Islam. Arberry mencatat bahwa Syekh Abdul Qadir al-Jilani adalah salah satu tokoh sufi yang paling dihormati dan dikenal dalam sejarah Islam. Melalui ceramah-ceramahnya yang dikumpulkan dalam *Fath al-Rabbâni*, ia memberikan bimbingan yang mendalam tentang bagaimana seorang Muslim dapat menginternalisasi ajaran-ajaran Islam

²⁵⁹ Carl W. Ernst, *Words of Ecstasy in Sufism*, Albany (N.Y): State University of New York Press, 1989. hal. 88-90.

secara spiritual dan moral. Arberry menekankan bahwa pendekatan Syekh Abdul Qadir al-Jilani sangat holistik, menggabungkan pemahaman teks-teks suci dengan pengalaman spiritual dan etika kehidupan sehari-hari²⁶⁰ Penekanan pada nilai-nilai spiritual yang tercermin dalam *Fath al-Rabbâni* menunjukkan bagaimana ajaran tasawuf dapat membentuk karakter individu dan masyarakat yang lebih baik.

Sebagai contoh, penafsiran surah Al-Baqarah 2:286²⁶¹ dalam *Fath al-Rabbâni* bukan hanya sebagai pernyataan tentang beban fisik atau duniawi, tetapi juga sebagai dorongan untuk menerima dan merangkul tantangan spiritual dengan keyakinan bahwa Allah memberikan kekuatan yang cukup untuk menghadapinya. Toshihiko Izutsu dalam *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* memberikan analisis tentang konsep-konsep kunci dalam tasawuf, seperti penerimaan dan pengendalian diri, yang relevan dengan penafsiran Syekh Abdul Qadir al-Jilani terhadap ayat ini. Pendekatan sufistik yang mengintegrasikan pengalaman spiritual dan penafsiran teks menunjukkan kedalaman metodologi tasawuf.²⁶²

²⁶⁰ A.J. Arberry, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*, terj. Pasang Surut Tasawuf, Bandung: Mizan, 1985. hal. 113-115.

²⁶¹ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ....

Allah tidak membebani seseorang, kecuali menurut kesanggupannya. Baginya ada sesuatu (pahala) dari (kebajikan) yang diusahakannya dan terhadapnya ada (pula) sesuatu (siksa) atas (kejahatan) yang diperbuatnya. Al-Baqarah 2: 286.

²⁶² Izutsu menekankan bahwa penerimaan dan pengendalian diri adalah dua aspek yang saling terkait dalam perjalanan spiritual seorang sufi. Penerimaan merujuk pada kepasrahan total kepada kehendak Allah, sementara pengendalian diri mencakup usaha keras dan disiplin untuk mengatasi hawa nafsu dan godaan duniawi. Kedua konsep ini sering muncul dalam penafsiran Syekh Abdul Qadir al-Jailani terhadap ayat-ayat Al-Qur'an dan hadits. "In *Sufism*, the concepts of acceptance (*rida*) and self-control (*mujahadah*) are central to the spiritual journey. Acceptance denotes a complete submission to the will of God, while self-control involves a rigorous discipline to overcome one's ego and worldly desires. These concepts are deeply interwoven in the teachings of prominent Sufi figures like Abdul Qadir al-Jailani, whose interpretations of the Qur'anic verses and prophetic traditions reflect a profound integration of spiritual experience and textual exegesis." Lihat Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, Calif: University of California Press, 1984. hal. 202-204.

BAB IV

ANALISIS KRITIS INTERPRETASI SIMBOLIK SUFISTIK SYEKH 'ABD AL-QADIR AL-JILANI DALAM KITAB FATH AL-RABBÂNI

A. Pandangan Syekh 'Abd al-Qadir al-Jilani tentang Tasawuf dan Tafsir

1. Konsep tentang Tasawuf

Tasawuf sebagai aspek mistik dalam Islam, pada dasarnya adalah kesadaran akan adanya hubungan komunikasi antara manusia dan Tuhan, yang kemudian berkembang menjadi perasaan dekat (*al-qurb*) dengan Tuhan. Kedekatan ini dipahami sebagai pengalaman spiritual manusia dengan Tuhan. Namun, sebenarnya hubungan komunikasi ini sudah ada sejak seseorang masih berada di alam rahim, dalam kontrak perjanjian primordial antara Tuhan dan jiwa-jiwa manusia sebelum mereka lahir, seperti yang dijelaskan dalam surah al-A'raf/7: 172.

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا
بَلَى شَهِدْنَا إِنَّ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ

(Ingatlah) ketika Tuhanmu mengeluarkan dari tulang punggung anak cucu Adam, keturunan mereka dan Allah mengambil kesaksiannya terhadap diri mereka sendiri (seraya berfirman), “Bukankah Aku ini Tuhanmu?” Mereka menjawab, “Betul (Engkau Tuhan kami), kami bersaksi.” (Kami melakukannya) agar pada hari Kiamat kamu (tidak) mengatakan, “Sesungguhnya kami lengah terhadap hal ini,” al-A’raf 7: 172.

Ayat tersebut mengisyaratkan adanya komunikasi langsung

antara hamba dan Tuhan dalam bentuk pengakuan atau kesaksian terhadap Tuhan. Sayangnya, komunikasi ini sering kali hilang dan terputus saat seseorang dewasa, padahal seharusnya semakin harmonis dengan Allah SWT. Komunikasi ini tetap mungkin terjadi karena manusia memiliki fitrah ketuhanan yang membuatnya selalu rindu untuk kembali kepada Tuhannya, dengan hati yang tenang dan mendapat ridha-Nya, sebagaimana dijelaskan dalam surah al-Fajr/89: 27-30.

يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ۖ فَادْخُلِي فِي عِبَادِي ۖ وَادْخُلِي جَنَّاتِي

Wahai jiwa yang tenang, kembalilah kepada Tuhanmu dengan rida dan diridai. Lalu, masuklah ke dalam golongan hamba-hamba-Ku dan masuklah ke dalam surga-Ku! al-Fajr/89: 27-30.

Seyyed Hossein Nasr menerangkan bahwa tasawuf, sebagai dimensi batin dari Islam, meskipun berawal dari syariah sebagai fondasi kehidupan religius, berupaya melangkah lebih jauh menuju kebenaran (haqiqah). Tasawuf, yang dikenal juga sebagai tariqah, merupakan jalan yang membawa seseorang mendekat kepada Tuhan. Dalam konteks mistisisme, proses ini dikenal sebagai penyatuan dengan Ilahi.²⁶³

Tasawuf pada dasarnya merupakan usaha insan (manusia) untuk mendekatkan diri kepada Allah SWT (*taqarrub ilallah*) demi meraih ridha-Nya melalui mujahadah, yang melibatkan pendidikan spiritual (*riyāḍah*) dan penyucian jiwa dan hati (*tazkiyah al-naḥs*). Jiwa dan raga memiliki hubungan yang erat; ketika jiwa menggapai kesucian dan kesempurnaan, hal ini akan tercermin dalam perbuatan fisik, yaitu tindakan baik yang dihiasi dengan akhlak dan budi pekerti yang mulia. Para sufi merasa bahwa hidup mereka lebih bernilai, pesona, dan sederhana karena mereka menjalani segala hal dengan ikhlas, syukur, sabar, *qana'ah*, dan tawakal atas ketetapan Allah.²⁶⁴

Para sufi menyadari sepenuhnya eksistensi diri mereka dan posisi mereka di hadapan Tuhan sebagai hamba, dengan fokus pada penguasaan dan pengendalian hawa nafsu. Hal ini membuat perilaku mereka selalu berada dalam koridor kepatuhan, ketaatan, dan ketundukan kepada Allah SWT dengan penuh keridhaan dan kecintaan. Sebagai hasilnya, mereka diridhai dan dicintai oleh Allah, sebagaimana dijelaskan dalam QS al-Fajr/89: 27-30.

Tasawuf juga merupakan elemen yang tak terpisahkan dalam syariat Islam, sebagaimana tauhid (akidah) dan fikih. Ini tercermin dalam

²⁶³ Seyyed Hoseein Nasr, *The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Traditional*, terj. Yuliani Liputo, *The Garden of Truth: Mereguk Sari Tasawuf*, Bandung: Mizan Pustaka, 2010. hal. 16-17.

²⁶⁴ Abi Hamid Muhammad bin Muhammad al-Gazāli, *Bidayah al-Hidayah*, (CD-ROM), Harf Information Technology Company, 2001.

hadis Nabi yang diriwayatkan oleh Imam Muslim dari Abū Hurairah, yang menunjukkan adanya tiga unsur pokok dalam syariah, yaitu *Islam, Iman, dan Ihsan*;

عَنْ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَيْضًا قَالَ: بَيْنَمَا نَحْنُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ذَاتَ يَوْمٍ، إِذْ طَلَعَ عَلَيْنَا رَجُلٌ شَدِيدُ بَيَاضِ الثِّيَابِ، شَدِيدُ سَوَادِ الشَّعْرِ، لَا يُرَى عَلَيْهِ أَثَرُ السَّفَرِ، وَلَا يَعْرِفُهُ مِنَّا أَحَدٌ حَتَّى جَلَسَ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَأَسْنَدَ رُكْبَتَيْهِ إِلَى رُكْبَتَيْهِ وَوَضَعَ كَفَّيْهِ عَلَى فَخْذَيْهِ وَقَالَ: يَا مُحَمَّدُ أَخْبِرْنِي عَنِ الْإِسْلَامِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «الْإِسْلَامُ أَنْ تَشْهَدَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، وَتَقِيمَ الصَّلَاةَ، وَتُؤْتِيَ الزَّكَاةَ، وَتَصُومَ رَمَضَانَ، وَتَحُجَّ الْبَيْتَ إِنْ اسْتَطَعْتَ إِلَيْهِ سَبِيلًا قَالَ: صَدَقْتَ. فَعَجَبْنَا لَهُ يَسْأَلُهُ وَيُصَدِّقُهُ، قَالَ: فَأَخْبِرْنِي عَنِ الْإِيمَانِ! قَالَ: «أَنْ تُؤْمِنَ بِاللَّهِ، وَمَلَائِكَتِهِ، وَكُتُبِهِ، وَرُسُلِهِ، وَالْيَوْمِ الْآخِرِ، وَتُؤْمِنَ بِالْقَدَرِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ قَالَ: صَدَقْتَ، قَالَ فَأَخْبِرْنِي عَنِ الْإِحْسَانِ! قَالَ: «أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ، فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ»²⁶⁵

Dari 'Umar Radhiyallahu 'Anhu, diriwayatkan bahwa suatu hari kami sedang bersama Rasulullah SAW ketika tiba-tiba seorang lelaki datang menghampiri kami. Ia mengenakan pakaian yang sangat putih dan memiliki rambut yang sangat hitam. Tidak ada tanda-tanda bahwa dia sedang bepergian, dan tidak ada seorang pun dari kami yang mengenalnya. Kemudian, dia duduk menghadap Nabi SAW, menyandarkan lututnya pada lutut Nabi, dan meletakkan kedua tangannya di atas paha beliau. Dia bertanya, "Ya Muhammad, jelaskan kepadaku tentang Islam." Rasulullah SAW menjawab, "Islam adalah bersyahadat bahwa tiada Tuhan selain Allah dan Muhammad adalah utusan Allah, mendirikan shalat, menunaikan zakat, berpuasa di bulan Ramadhan, dan menunaikan haji ke Baitullah jika mampu." Lelaki itu berkata, "Engkau benar." Kami merasa heran karena dia yang bertanya sekaligus membenarkan. Lelaki itu kemudian bertanya lagi, "Jelaskan kepadaku tentang iman." Rasulullah SAW menjawab, "Iman adalah beriman kepada Allah, malaikat-malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya, para rasul-Nya, hari akhir, dan beriman kepada takdir baik maupun buruk." Lelaki itu kembali berkata, "Engkau benar." Dia lalu bertanya lagi, "Jelaskan kepadaku tentang ihsan." Rasulullah SAW menjawab, "Ihsan adalah menyembah Allah seolah-olah Anda melihat-Nya. Jika Anda tidak dapat melihat-Nya, maka ketahuilah bahwa Dia melihat Anda..."

²⁶⁵ Hadis Riwayat Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim Kitāb al-îmân bab al-îmân mā huwa bayan khishaluhu*, no. 5. CD Mausua'ah al-Hadis al-Syarif Global Islamic Software, 1991-1997.

Ketiga unsur tersebut—Islam, Iman, dan Ihsan—memiliki bidang kajian yang berbeda. Ihsan lebih banyak berfokus pada aspek batin dan hati dalam penyembahan, dan ini dijelaskan secara mendalam dalam tasawuf. Di sisi lain, amalan-amalan lahiriah seperti salat, puasa, zakat, dan haji dibahas dalam ilmu fikih. Sedangkan persoalan akidah atau keimanan dianalisis dalam ilmu kalam.

Secara praktis, ketiga unsur ini harus bersumber dari Al-Qur'an. Ihsan menekankan pada kualitas ibadah yang dilakukan dengan sepenuh hati dan keikhlasan, berusaha menyembah Allah seolah-olah melihat-Nya. Fikih mengatur tata cara ibadah dan interaksi sosial agar sesuai dengan ketentuan syariat, menjaga aspek lahiriah umat Islam. Ilmu kalam, dengan kajian mendalam tentang akidah, memastikan bahwa keimanan seseorang berada pada jalan yang benar sesuai dengan ajaran Al-Qur'an dan Sunnah.

Dalam dunia tasawuf, Syaikh 'Abd al-Qadir al-Jilani dikenal sebagai *Sultan al-Auliya'*. Kedudukan ini diraihnya berkat akhlak yang terpuji, kondisi spiritual yang tinggi, dan berbagai karamah yang dimilikinya. Syaikh Izzuddin bin Abdussalam mengatakan bahwa hanya keramat al-Jilani yang diceritakan secara *mutawatir* (dari banyak sumber yang dipercaya), pandangan ini juga didukung oleh Ibnu Taimiyah²⁶⁶

Tasawuf yang dikembangkan oleh al-Jilani termasuk dalam kategori *tasawuf akhlaki*, yaitu tasawuf yang berfokus pada perbaikan akhlak, mencari hakikat kebenaran, dan mengupayakan manusia mencapai *maqam ma'rifat* (tingkatan spiritual tertinggi) kepada Allah. al-Jilani berhasil memadukan syari'at dan hakikat secara sinergis, dengan berpedoman konsisten kepada Al-Qur'an dan Hadis. Beliau menekankan bahwa setiap hakikat yang tidak berpijak kepada syari'at adalah penyimpangan. Ia mengibaratkan perjalanan spiritual sebagai penerbangan kepada Tuhan dengan dua sayap, yaitu al-Kitab dan as-Sunnah, serta menyerukan agar Rasulullah SAW dijadikan sebagai teman dan pengajar dalam perjalanan tersebut.²⁶⁷

²⁶⁶ Ibnu Taimiyah dalam *Majmu Fatawa*, memberikan penghormatan yang serupa kepada al-Jilani. Ibnu Taimiyah, seorang ulama besar yang dikenal dengan pandangannya yang kritis terhadap beberapa praktek tasawuf, mengakui keutamaan al-Jilani. Ia menyatakan bahwa karamah yang dikisahkan tentang al-Jilani adalah yang paling banyak diriwayatkan secara *mutawatir*. Hal ini menunjukkan bahwa meskipun Ibnu Taimiyah sering kali bersikap kritis terhadap berbagai klaim mistis, ia tetap menghormati dan mengakui kedudukan spiritual Syaikh Abdul Qadir. Pengakuan ini memberikan legitimasi lebih lanjut terhadap posisi al-Jilani dalam sejarah tasawuf, menunjukkan bahwa penghormatan terhadapnya melintasi berbagai pandangan teologis. Ibnu Taimiyah, *Majmu' al Fatawa*, Beirut: Dar al-Fikr, 1980. Juz 4. hal. 126

²⁶⁷ Seyyed Hossein Nasr menyoroti kemampuan al-Jilani dalam memadukan syari'at dan hakikat. Hal ini menunjukkan bahwa al-Jilani memiliki pandangan yang komprehensif tentang

Sebuah kisah yang diceritakan oleh Syaikh Ibnu Abi al-Fattah mengisahkan bahwa suatu ketika al-Jilani melihat seberkas cahaya terang di ufuk langit. Dalam cahaya itu ada suara yang mengklaim sebagai Tuhan dan mengatakan bahwa segala sesuatu yang haram telah dihalalkan untuknya. Al-Jilani segera berlindung kepada Allah dari setan yang terkutuk dan menyuruh suara tersebut untuk menjauh. Cahaya itu kemudian berubah menjadi gelap dan bersuara keras, mengakui bahwa ia adalah setan yang telah menyesatkan banyak ahli tarekat. Al-Jilani berhasil selamat karena pemahamannya yang mendalam tentang hukum Tuhan dan kedudukannya. Ketika ditanya bagaimana ia tahu bahwa cahaya itu adalah setan, ia menjawab bahwa dari ucapannya yang menghalalkan segala yang diharamkan, yang bertentangan dengan perintah Allah (Al-Jailani, 112; Abu al-Fattah, 130).

Al-Jilani ajaran Islam dari dua aspek, yaitu lahir dan batin. Setiap ayat al-Qur'an mengandung makna lahiriah dan batiniah. Misalnya, dalam hal bersuci (*taharah*), ia membaginya menjadi dua: penyucian lahiriah dengan wudhu atau mandi, dan penyucian batiniah yang dimulai dengan kesadaran akan dosa dan dilanjutkan dengan penyesalan dan taubat. Penyucian batiniah membutuhkan bimbingan guru spiritual yang otoritatif melalui taubat, *talqin*, zikir, *tasfiah*, dan *suluk*.²⁶⁸

Kesucian batin dapat tercemar oleh karakter buruk, perilaku rendah, tindakan haram, dan sikap negatif seperti kesombongan, kebohongan, fitnah, iri hati, dan kemarahan. Aktivitas fisik juga dapat menghilangkan kesucian batin, seperti mata yang melihat hal-hal haram, telinga yang mendengar gosip, tangan yang melakukan kekerasan, dan mulut yang berkata kotor. Ketika kesucian batin tercemar, wudhu spiritual menjadi batal. Pembaharuan wudhu ini dilakukan dengan taubat yang sungguh-sungguh, istighfar, dan doa agar Allah melindungi dari perbuatan yang sama di masa depan.

ajaran Islam. Ia tidak hanya fokus pada aspek formalitas ritual tetapi juga pada substansi spiritual yang mendalam. Integrasi ini penting karena membantu umat Islam memahami bahwa pengamalan agama harus mencakup kedua aspek tersebut. Tanpa pemahaman syari'at yang benar, seseorang bisa tersesat dalam pencarian spiritual yang tidak terarah. Sebaliknya, tanpa pemahaman hakikat, pengamalan syari'at bisa menjadi kering dan tidak bermakna. Lihat Seyyed Hossein Nasr (ed), *Islamic Spirituality: Foundations World Spirituality*, New York: The Crossroad Publishing Company, 2012. hal. 142.

²⁶⁸ Al-Ghazali menjelaskan bahwa setiap tindakan lahiriah harus dilandasi oleh niat yang tulus dan bersih. Baginya, penyucian batin adalah proses yang memerlukan upaya terus-menerus melalui ibadah, zikir, dan introspeksi diri. Hal ini sejalan dengan pandangan al-Jilani yang juga menekankan pentingnya kebersihan batin dan moral sebagai inti dari perjalanan spiritual seseorang. Keduanya sepakat bahwa penyucian diri tidak hanya melalui ritual formal, tetapi juga melalui pengendalian diri dan pembersihan hati dari penyakit-penyakit batin seperti kesombongan, iri hati, dan kebencian. Lihat Abu Hamid Muhammad al-Gazali, *Ihyâ 'Ulûm al-Din*, jilid I. hal. 273.

Syaikh Abd al-Qadir al-Jilani mengamalkan ajaran Islam dari dua sisi, yaitu *lahiriah* (aspek formal dari ajaran fikih) dan *batiniah* (tasawuf). Menurutnnya, pengamalan agama tidak hanya melalui fikih saja, karena fikih hanya mencakup aspek formal pengamalan Islam yang sering tidak menyentuh kedalaman ajaran Islam.²⁶⁹ Oleh karena itu, dibutuhkan pengamalan agama yang mendalam melalui tasawuf. Selain itu, beliau juga menekankan pentingnya amalan sunnah selain fardu dalam pengamalan ibadahnya.

Berdasarkan uraian di atas Syaikh ‘Abd al-Qadir al-Jilani, dikenal sebagai *Sultan al-Auliya*’ dalam tasawuf, mengembangkan ajaran *tasawuf akhlaki* yang menekankan perbaikan akhlak, pencarian hakikat kebenaran, dan pencapaian *maqam ma’rifat* melalui sinergi antara syari’at dan hakikat. Ia menegaskan pentingnya mengikuti Al-Qur’an dan Hadis secara konsisten, serta menjadikan Rasulullah SAW sebagai teladan dalam perjalanan spiritual. Dalam pandangannya, kesucian batin, yang melibatkan penyucian dari dosa dan karakter buruk, memerlukan bimbingan spiritual yang otoritatif dan penekanan pada amalan sunnah. Kesadaran akan bahaya penyimpangan dari ajaran syari’at juga ditekankan, seperti dalam kisah beliau menghadapi setan yang mencoba menyesatkan. Dengan demikian, al-Jilani memadukan pengamalan lahiriah dan batiniah, memastikan bahwa keduanya saling melengkapi untuk mencapai kedekatan yang sejati dengan Allah.

2. Konsep al-Jilani tentang Tafsir

Ketika berbicara tentang tafsir, fokus utama kajiannya adalah Al-Qur’an. Sebelum membahas pemikiran al-Jilani mengenai tafsir, penting untuk memahami pandangannya tentang Al-Qur’an. Menurut al-Jilani, Al-Qur’an diturunkan tanpa mengandung kebatilan sedikit pun. Al-Qur’an berasal dari Yang Maha Bijaksana dan Maha Terpuji, dengan kebenaran yang substansial. Al-Qur’an memberikan petunjuk bagi umat manusia di masa lalu, masa kini, dan masa depan. Dari Al-Qur’an, ilmu-ilmu klasik dan modern lahir. Al-Jilani menggambarkan Al-Qur’an sebagai samudera luas dan cahaya yang menerangi.²⁷⁰

²⁶⁹ Dalam *The Sufi Path of Knowledge*, William Chittick menggarisbawahi bahwa tasawuf melibatkan pengalaman batin dan pemahaman langsung tentang kebenaran ilahi, diiringi dengan bimbingan spiritual yang otoritatif. William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination*, Albany (N.Y): State University of New York Press, 1989. hal. 204. Pandangan ini selaras dengan ajaran al-Jilani, yang menekankan bahwa pemahaman hakikat harus berpijak pada syariat dan bahwa bimbingan dari seorang guru yang kompeten adalah kunci dalam penyucian batiniah. Keduanya sepakat bahwa pengetahuan spiritual tidak hanya melibatkan aspek teoritis tetapi juga praktik dan pengalaman batin yang mendalam.

²⁷⁰ Abd al-Qadir al-Jilani, *al-Fath al-Rabbâni wa al-Faidh al-Rahmân....*, hal. 76.

Al-Jilani menekankan bahwa dalam berinteraksi dengan Al-Qur'an, seseorang harus mencari keseimbangan antara makna zahir (lahiriah) dan makna batin (spiritual) Al-Qur'an. Dalam konteks ini, al-Jilani mengklasifikasikan ayat-ayat Al-Qur'an ke dalam enam kelompok: tiga sebagai asas pokok dan tiga sebagai asas pelengkap.²⁷¹

Kelompok asas pokok Al-Qur'an, menurut al-Jilani, meliputi ayat-ayat transenden, ayat-ayat tasawuf (mistik Islam), dan ayat-ayat eskatologis (tentang hari kiamat dan kehidupan setelah mati). Sedangkan kelompok asas pelengkap terdiri dari ayat-ayat historis, ayat-ayat kalami (teologis), dan ayat-ayat fikih (hukum Islam). Al-Jilani menyebut asas pokok Al-Qur'an sebagai "permata Al-Qur'an" yang mencakup ilmu-ilmu Al-Qur'an. Sementara itu, asas pelengkap dinamai "mutiara Al-Qur'an", yang berfungsi sebagai media aplikasinya dalam kehidupan sehari-hari.²⁷²

Dalam kitab *Fath al-Rabbani*, pandangan al-Jilani mengenai Al-Qur'an sangat jelas tergambar, terutama pada majelis ke-enambelas yang secara khusus membahas tentang Al-Qur'an. Al-Jilani memulai pembahasan ini dengan mengutip perkataan Hasan al-Basri yang menekankan pentingnya menistakan dunia karena dunia tidak akan menjadi baik kecuali setelah dinistakan.²⁷³ Setelah itu, al-Jilani melanjutkan dengan penjelasan tentang pentingnya mengamalkan ajaran-ajaran Al-Qur'an dalam kehidupan sehari-hari.

al-Jilani dalam *Fath al-Rabbâni* menyatakan:

(يَا غُلَام) الْعَمَلُ بِالْقُرْآنِ يُؤَقِّفَكَ عَلَى مَنْزِلِهِ، وَالْعَمَلُ بِالسُّنَّةِ يُؤَقِّفَكَ عَلَى الرَّسُولِ نَبِيًّا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، لَا يَبْرُحُ بِقَلْبِهِ وَهْمَتِهِ مِنْ حَوْلِ قُلُوبِ الْقَوْمِ، هُوَ الْمُطِيبُ وَالْمُبْرِجُ لَهَا الْمُصَفِّي أَسْرَارَهُمْ وَالْمَزِينُ لَهَا، هُوَ الْمُسْتَفْتَحُ بَابَ الْقُرْبِ لَهَا، هُوَ الْمَاشِطَةُ، هُوَ السَّفِيرُ بَيْنَ الْقُلُوبِ وَالْأَسْرَارِ وَبَيْنَ رَبِّهَا عَزَّ وَجَلَّ، كُلَّمَا تَقَدَّمتْ إِلَيْهِ خُطْوَةٌ أَرْدَادَ فَرْحًا، مَنْ رُزِقَ هَذَا الْحَالَ كَانَ حَقًّا عَلَيْهِ أَنْ يَشْكُرَ وَتَزْدَادَ طَوَاعِيَّتُهُ، أَمَّا الْفَرْحُ بِغَيْرِ هَذَا فَهَوَسٌ²⁷⁴

(Wahai anak muda) amal dengan Al-Qur'an akan mengantarkanmu ke tempatnya, dan amal dengan sunnah akan membimbingmu kepada Rasul Nabi Muhammad ﷺ. Janganlah hatimu dan tekadmu berpisah dari hati kaum (para wali). Dialah yang memberi wewangian dan pengharum

²⁷¹ Nasr Hamid Abu Zaid, *Maḥmū al-Nas Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'an*, terj. Khoiron Nahdliyyin, *Tekstualitas Alquran: Kritik terhadap Ulumul Qur'an*, Yogyakarta: LKIS, 2005, hal. 362-363.

²⁷² Nasr Hamid Abu Zaid, *Maḥmū al-Nas Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'an*....., hal. 362-363.

²⁷³ قال الحسن البصري رحمه الله تعالى : أهينوا الدنيا فإنها والله لا تطيب إلا بعد إهانتها , Lihat Abd al-Qadir al-Jilani, *al-Fath al-Rabbâni wa al-Faidh al-Rahmân*....., hal. 76.

²⁷⁴ Abd al-Qadir al-Jilani, *al-Fath al-Rabbâni wa al-Faidh al-Rahmân*....., hal. 76.

bagi mereka, yang memurnikan rahasia-rahasia mereka dan memperindahkannya. Dialah yang membuka pintu kedekatan untuk mereka. Dialah penata rambut, dialah duta di antara hati dan rahasia, serta antara mereka dengan Tuhan mereka Yang Maha Mulia. Setiap langkah yang mereka ambil menuju-Nya akan menambah kegembiraan. Barangsiapa yang diberi keadaan ini, wajib baginya untuk bersyukur dan ketaatannya akan bertambah. Adapun kegembiraan dengan selain itu adalah kegilaan.

Dalam pernyataan ini, al-Jilani menjelaskan betapa pentingnya mengamalkan ajaran Al-Qur'an dan sunnah Nabi Muhammad ﷺ dengan penuh keikhlasan dan komitmen. Amal yang dilakukan sesuai dengan Al-Qur'an akan membawa seseorang kepada pemahaman dan tempat yang benar, sementara amal yang mengikuti sunnah Rasulullah ﷺ akan membimbingnya lebih dekat kepada Nabi sebagai teladan utama dalam hidup. Al-Jilani menekankan agar hati dan tekad seseorang tidak terpisah dari hati kaum wali, yaitu orang-orang yang telah mencapai kedekatan dengan Allah. Dialah yang memberikan keharuman dan pembersihan kepada mereka, serta membuka pintu-pintu kedekatan dengan Allah. Para wali ini juga berperan sebagai perantara antara hati, rahasia batin, dan Tuhan mereka Yang Maha Mulia. Setiap langkah yang diambil menuju Allah akan menambah kegembiraan dan kebahagiaan yang hakiki. Seseorang yang diberi keadaan ini diharuskan untuk bersyukur, dan ketaatannya kepada Allah akan semakin meningkat. Sebaliknya, kegembiraan yang tidak terkait dengan hal ini dianggap sebagai kegilaan.

Selain itu, Dalam nasihatnya yang lain, al-Jilani juga menyoroti pentingnya beriman kepada Al-Qur'an dan mengamalkannya dengan niat yang murni, tanpa ada rasa pamer, kemunafikan, atau mencari pujian dan imbalan dari sesama makhluk.

Dalam *Fath al-Rabbâni* ia menyatakan:

(يَا قَوْمُ) آمِنُوا بِهَذَا الْقُرْآنِ وَاعْمَلُوا بِهِ وَأَخْلِصُوا فِي أَعْمَالِكُمْ، لَا تَرَاءُوا وَلَا تُنَافِقُوا فِي أَعْمَالِكُمْ وَلَا تَطْلُبُوا الْحَمْدَ مِنَ الْخَلْقِ وَالْأَعْوَاضَ عَلَيْهَا مِنْهُمْ، أَحَادًا أَفْرَادًا مِنَ الْخَلْقِ يُؤْمِنُونَ بِهَذَا الْقُرْآنِ وَيَعْمَلُونَ بِهِ لَوَجْهِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، وَهَذَا قَلَّ الْمُخْلِصُونَ وَكَثُرَ الْمُنَافِقُونَ، مَا أَكْسَلَكُمْ فِي طَاعَةِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَأَقْوَاكُمْ فِي طَاعَةِ عَدُوِّهِ وَعَدُوِّكُمْ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ²⁷⁵

(Wahai kaum) berimanlah kepada Al-Qur'an ini dan amalkanlah serta ikhlaslah dalam amal-amal kalian. Janganlah kalian pamer dan janganlah kalian munafik dalam amal-amal kalian, serta janganlah kalian mencari pujian dari makhluk dan imbalan dari mereka. Hanya

²⁷⁵ Abd al-Qadir al-Jilani, *al-Fath al-Rabbâni wa al-Faidh al-Rahmân*..., hal. 84.

sedikit orang dari makhluk yang beriman kepada Al-Qur'an ini dan mengamalkannya untuk wajah Allah عَزَّ وَجَلَّ. Oleh karena itu, orang-orang yang ikhlas sedikit dan orang-orang munafik banyak. Betapa malasnya kalian dalam ketaatan kepada Allah عَزَّ وَجَلَّ dan betapa kuatnya kalian dalam ketaatan kepada musuh-Nya dan musuh kalian, yaitu setan yang terkutuk.

Dari uraian tersebut, al-Jilani menekankan pentingnya iman dan amal yang dilakukan dengan keikhlasan untuk Allah. Ia mengingatkan agar umat Islam tidak melakukan amal hanya untuk pamer atau mencari pujian dari orang lain, melainkan harus melakukannya dengan niat murni untuk mendapatkan ridha Allah عَزَّ وَجَلَّ. al-Jilani menyoroti bahwa sangat sedikit orang yang benar-benar mengamalkan Al-Qur'an dengan ikhlas, menunjukkan betapa sulitnya menjaga keikhlasan dalam amal. Ia juga mengkritik kemalasan dalam ketaatan kepada Allah dan menunjukkan betapa aktifnya seseorang dalam mengikuti godaan setan, yang menjadi musuh utama umat manusia. Dengan kata lain, al-Jilani mengingatkan bahwa meskipun banyak orang yang tampak beribadah, banyak pula yang terjebak dalam kemunafikan dan tidak benar-benar ikhlas, sehingga amal mereka tidak diterima oleh Allah. Pesannya adalah untuk meningkatkan kualitas amal, menghindari kemunafikan, dan berusaha keras dalam ketaatan kepada Allah, sambil menyadari betapa besar tantangan yang dihadapi dalam menjaga keikhlasan dan menghadapi godaan setan.

Mengingat bahwa spiritualitas al-Jilani sangat menekankan pentingnya tasawuf yang berdiri di atas dasar ayat-ayat Al-Qur'an dan hadis sebagai sumber utama spiritualitas Islam, pendekatan penafsiran Al-Qur'an menjadi sangat penting dalam mengungkap makna yang lebih mendalam dan komprehensif. Al-Jilani, yang dikenal dengan nuansa spiritualitasnya, dalam penafsirannya terhadap ayat-ayat Al-Qur'an lebih memilih tema-tema tasawuf yang praktis, sistematis, dan argumentatif. Dia juga melakukan eksplorasi mendalam terhadap setiap tahapan dalam perjalanan menuju *ma'rifatullah* (pengetahuan tentang Allah), yang dijelaskan melalui konsep *maqam* (tingkatan spiritual) dan *ahwal* (keadaan batin).

Meskipun al-Jilani lebih dikenal sebagai tokoh sufi daripada sebagai mufasir Al-Qur'an, al-Jilani juga diduga mempunyai karya tafsir dengan judul *Tafsîr al-Jilânî*, yang lebih lengkap dikenal dengan *al-Fawātiḥ al-Ilāhiyyah wa al-Mafātīḥ al-Ghaybiyyah al-Muwaddihah li al-Kalim al-Qur'āniyyah wa al-Hikam al-Furqāniyyah*. Yang terdiri dari

5-6 jilid.²⁷⁶ Selain itu, dalam karya lain seperti *Fath al-Rabbâni*, al-Jilani menyediakan bab khusus yang membahas etika membaca dan memahami Al-Qur'an, menunjukkan keterkaitannya yang mendalam antara spiritualitas dan penafsiran teks suci.

Dari sini, terlihat bahwa metode penafsiran yang ditawarkan oleh al-Jilani memiliki keistimewaan tersendiri, terutama dalam kemampuannya untuk mengintegrasikan berbagai metode penafsiran secara proporsional dalam memahami dan menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an. Al-Jilani memastikan bahwa penafsirannya tetap mempertimbangkan nilai akidah, syariat, dan akhlak, sehingga memberikan tempat bagi pendekatan yang holistik. Pola penafsiran ini tidak hanya mempertahankan kekayaan makna Al-Qur'an tetapi juga membuka ruang untuk kreativitas dan produktivitas dalam metode penafsiran di kalangan umat Islam. Dengan demikian, Al-Qur'an tetap relevan dan dapat diaktualisasikan dalam berbagai konteks dan zaman, menjadikannya relevan bagi penganutnya sepanjang waktu.

B. Epistemologi Penafsiran Sufistik al-Jilani

Pada bagian ini dimulai dengan mengambil salah satu hadis yang umumnya para sufi berpegang kepada hadis tersebut:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أُنْزِلَ الْقُرْآنُ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ، لِكُلِّ آيَةٍ مِنْهَا ظَهَرٌ وَبَطْنٌ²⁷⁷

Rasulullah Saw. Bersabda: al-Qur'an diturunkan dengan tujuh huruf, setiap ayatnya memiliki makna eksoteris (zahir) dan esoteris (batin).

Hadis tersebut dijadikan dalil oleh para sufi untuk membenarkan penafsiran mereka yang unik dan mendalam. Menurut pandangan mereka, di balik makna lahiriah dari teks Al-Qur'an terdapat makna batin yang lebih substansial. Misalnya, Nashiruddin Khasru mengibaratkan makna lahiriah seperti tubuh, sementara makna batin seperti jiwa; tubuh tanpa jiwa adalah substansi yang mati.²⁷⁸ Oleh karena itu, tidak mengherankan jika para sufi berusaha mengungkap makna-makna batin yang tersembunyi dalam teks Al-Qur'an. Mereka berpendapat bahwa penafsiran batiniah ini bukanlah

²⁷⁶ Penelitian mengenai karya tafsir al-Jilani sendiri bisa dikatakan amat banyak, adapun keotentikan tafsir ini masih diragukan karena mengandung banyak problematika dalam aspek kepengarangan. Lihat 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.

²⁷⁷ Abu Hatim Muhammad bin Hibban bin Ahmad al-Tamimi al-Busti, *Sahih Ibnu Hibban; al-Musnadu al-Sahihu 'ala al-Taqasimi wa al-anwa'i min Gairi Wujudi Qat'in fi Sanadiha wa la Subuti Jarhin fi Naqilih*, Jilid 2, Beirut: Dar Ibnu Hazmi, 2012, Cet. 1; hal. 120.

²⁷⁸ Ahmad al-Syurbasi, *Qissah al-Tafsir*, Beirut: Dar al-Jayl, 1988. hal. 89.

sesuatu yang asing atau tidak biasa, tetapi merupakan bagian yang inheren dan tidak terpisahkan dari Al-Qur'an itu sendiri. Pandangan ini menegaskan bahwa memahami Al-Qur'an secara mendalam memerlukan eksplorasi makna-makna batin yang ada di balik teks lahiriah.

Tafsir sufi dianggap eksentrik karena hanya bisa diterima atau ditolak tanpa bisa dipertanyakan lebih lanjut. Tafsir tersebut tidak mampu menjawab dua pertanyaan penting, yaitu "mengapa" dan "bagaimana". Sebagai contoh, ketika al-Jilani menafsirkan potongan ayat dalam surah Tâhâ/20:46

قَالَ لَا تَخَافَا إِنِّي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَى

Dia (Allah) berfirman, "Janganlah kamu berdua khawatir! Sesungguhnya Aku bersama kamu berdua. Aku mendengar dan melihat. Tâhâ/20:46

al-Jilani dalam *Fath al-Rabbâni* menjelaskan:

كما قَالَ ذَلِكَ لِمُوسَى وَهَارُونَ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ، مَا أَنْتَ مِنْهُمْ لِأَنَّ مَعَكَ حِفْظُ الْعِلْمِ بِلَا عَمَلٍ، فَلَا جَزَمَ لَا تَكُونُ وَارِثًا، الْوَرَاثَةُ إِنَّمَا تَصِحُّ بِالْعِلْمِ وَالْعَمَلِ وَالْإِخْلَاصِ.²⁷⁹

Sebagaimana Allah berkata kepada Musa dan Harun as, 'Engkau bukan dari mereka karena engkau memiliki pengetahuan tanpa amal. Maka, engkau tidak akan menjadi pewaris. Kewarisan hanya benar jika disertai dengan ilmu, amal, dan keikhlasan.

Dalam penafsirannya, al-Jilani menjelaskan adanya perbedaan mendalam antara makna zahir dan batin dari ayat tersebut. Secara zahir, ayat ini memberikan jaminan kepada Musa dan Harun bahwa Allah bersama mereka, mengawasi dan mendengar segala yang mereka lakukan, serta tidak perlu merasa takut. Namun, dari segi makna batin, al-Jilani menjelaskan bahwa ayat ini menekankan pentingnya tidak hanya memiliki ilmu, tetapi juga amal dan keikhlasan. Menurutny, Allah mengingatkan Musa dan Harun bahwa pengetahuan tanpa amal dan niat yang tulus tidak cukup untuk menjadi pewaris spiritual yang sebenarnya. Kewarisan sejati hanya bisa dicapai melalui kombinasi dari ilmu yang mendalam, amal yang konsisten, dan keikhlasan dalam setiap perbuatan. Dengan demikian, al-Jilani menekankan bahwa untuk mencapai kedekatan dengan Allah dan mendapatkan warisan spiritual, seseorang harus mengintegrasikan ketiga elemen tersebut secara harmonis.

Penafsiran al-Jilani seperti ini, secara metodologis, tidak menyediakan penjelasan yang memadai mengenai alasan dan cara di balik interpretasi tersebut. Jika pertanyaan mengenai "mengapa" dan

²⁷⁹ Abd al-Qadir al-Jilani, *al-Fath al-Rabbâni wa al-Faidh al-Rahmân*..., hal. 235..

“bagaimana” penafsiran ini dapat muncul, maka penafsiran tersebut hanya bisa diterima atau ditolak tanpa adanya evaluasi mendalam terhadap penalaran yang mendasarinya.

Kurangnya penalaran yang zahir dalam mengintegrasikan teks Al-Qur'an dengan tafsir batin yang dipaparkan oleh para sufi menunjukkan bahwa mereka sering kali melihat teks Al-Qur'an sebagai petunjuk untuk makna batin tertentu. Oleh karena itu, tafsir sufi sering disebut sebagai tafsir *isyāri*. Menurut al-Zarqāni, ini menandakan "menafsirkan Al-Qur'an bukan berdasarkan makna zahir, tetapi dengan makna batin, karena terdapat isyarat tersembunyi yang hanya dapat dipahami oleh para sufi."²⁸⁰ Isyarat-isyarat inilah yang direnungkan oleh para sufi untuk mencapai pemahaman mendalam tentang makna batin Al-Qur'an.

Dari sini, muncul permasalahan utama, yaitu potensi kesalahan dan penyalahgunaan dalam penafsiran isyarat batin. Isyarat batin dianggap sangat rentan untuk disalahartikan atau disalahgunakan. Sebagai contoh, kaum Batiniyah²⁸¹ telah menyalahgunakan tafsir batin dengan mengklaim bahwa di balik makna zahir Al-Qur'an terdapat makna batin yang sesuai dengan ajaran mereka sendiri. Mereka mengembangkan tafsir batin yang disesuaikan dengan pandangan mereka dan menggunakannya untuk melegitimasi ajaran mereka. Salah satu contoh penyalahgunaan ini adalah dalam penafsiran QS al-Hijr/15:99, di mana tafsir batin yang dikembangkan oleh kaum Batiniyah digunakan untuk mendukung keyakinan dan ajaran mereka, meskipun interpretasi tersebut mungkin tidak sesuai dengan pemahaman yang lebih konvensional dan diterima secara umum.

وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ

dan sembahlah Tuhanmu sampai datang kepadamu kepastian (kematian).
QS al-Hijr/15:99

Menurut pendapat Jumhur, QS al-Hijr/15:99 berarti “sembahlah Tuhanmu sampai ajal tiba”. Namun, kaum Batiniyah memiliki interpretasi yang berbeda, dengan mengatakan bahwa ayat ini bermakna "barang siapa

²⁸⁰ Muhammad ‘Abd al-‘Azhim al-Zarqani, *Manāhil al-‘Irfān fī al-Usūl al-Qur‘an*, Beirut: Dar al-Fikr, 1986. hal. 79.

²⁸¹ Batiniyah merupakan sebuah sekte dalam aliran Syi'ah Ismailiyyah yang meyakini bahwa kepemimpinan agama setelah Ja'far al-Sadiq dilanjutkan oleh anak sulungnya, Ismail. Ajaran utama Batiniyah terletak pada penafsiran batin dari ajaran Islam, di mana mereka menganggap bahwa aspek zahir dari syariat hanya relevan bagi orang-orang awam yang belum mencapai kesempurnaan spiritual. Bagi mereka yang telah mencapai tingkat kecerdasan dan kesempurnaan rohani, ritual ibadah dianggap tidak lagi penting. Dengan demikian, mereka percaya bahwa makna batin adalah inti dari ajaran Islam, sedangkan aspek lahiriah hanya sebagai petunjuk bagi mereka yang belum memahami esensi spiritual yang lebih dalam. Lihat M.H. Thabthabai'i, *Islam Syi'ah: Asal Usul dan Perkembangannya*, Jakarta: Pustaka Utama Graffiti, 1993. hal. 82-86.

telah mengerti makna ibadah, maka gugurlah kewajiban baginya".²⁸² Penafsiran ini menunjukkan adanya bias sektarian yang kuat dalam tafsir Batīniyah. Bahkan, beberapa kaum sufi mengkritik penafsiran semacam ini, karena mereka merasa tafsir mereka berbeda. Kaum sufi menekankan bahwa penafsiran mereka didapat melalui kasyf setelah melakukan riyādah, dan mereka tidak mengabaikan makna zahir Al-Qur'an seperti yang dilakukan kaum Batīniyah.

Selain itu, teori pengetahuan yang dikenal oleh kaum Muslim dimulai dari pendekatan formalis, kemudian rasionalis, dan akhirnya pendekatan simbolis yang diterapkan oleh para sufi.²⁸³ Farid Essak menjelaskan bahwa kecondongan ini muncul karena kehendak kuat di kalangan kaum sufi untuk menemukan jalan tengah (*the third way*) antara interpretasi formalis dan rasionalis yang berkembang pada abad kedua dan ketiga Hijriah.²⁸⁴

Interpretasi simbolis dalam penafsiran Al-Qur'an oleh kaum sufi berfokus pada teori pengetahuan yang didasarkan pada nalar atau perasaan (*al-syauq*). Menurut para sufi, pengetahuan berasal dari dalam diri manusia, bukan dari sumber eksternal.²⁸⁵ Namun, penafsiran mereka cenderung subjektif dan berkembang melalui pengalaman mistik atau batin sang mufasir, membuatnya berbeda dari penafsiran lainnya dan berkembang dalam model komunikasi intersubjektif.

Al-Jilani dalam pencariannya akan kebenaran mengalami keraguan terhadap epistemologi pengetahuan yang dianutnya, yaitu meragukan validitas panca indera dan akal. Hal ini mendorongnya untuk menemukan epistemologi pengetahuan yang bisa diuji validitasnya, yaitu yang berbasis intuitif melalui tasawuf. Pengetahuan ini dibangun dari suatu sistem keilmuan yang dikenal dengan istilah "suluk," yang dimulai dengan praktik zuhud dan riyādah. Dalam konteks ini, mereka membangun teori

²⁸² Mahmud Basyuni Faudah, *Tafsir-Tafsir al-Quran: Perkenalan dengan Metode Tafsir*. Diterjemahkan oleh M. Mochtar Zoerni dari kitab *al-Tafsir wa Manahijuhu fī Dawī al-Mazāhib al-Islamiyah*. Bandung: Pustaka, 1987. hal. 222.

²⁸³ Ahmad al-Khalili, *Dirāsât fī al-Qur'an*, Mesir: Dar al-Ma'arif, 1972. hal. 123.

²⁸⁴ Farid Essack, *The Al-Qur'an: A User's Guide*, Oxford: Oneworld, 2005. hal. 134.

²⁸⁵ Ahmad al-Khalili, *Dirāsât fī al-Qur'an*, Mesir: Dar al-Ma'arif, 1972. hal. 123.

*maqamat*²⁸⁶ dan *ahwâl*²⁸⁷, yang menjelaskan bahwa jiwa manusia memiliki tingkatan-tingkatan yang harus dilalui satu per satu untuk mencapai zat tertinggi yang merupakan sumber pengetahuan.

Pengetahuan dalam perspektif mereka dipandang sebagai limpahan Ilahiyah (*al-faid al-Ilahi*) yang bersifat transendental, diturunkan ke dalam jiwa manusia sesuai dengan kesiapan dan tingkatan jiwa mereka. Al-Jilani meyakini bahwa pengetahuan yang hakiki dan mendalam hanya dapat diperoleh melalui penyucian diri dan pendekatan spiritual yang mendalam.

Dalam sufisme, manusia perlu berusaha menyucikan diri (*baṭiniyah*) untuk mencapai *maqām* tertinggi agar tetap terhubung dengan Allah SWT, yang merupakan sumber pengetahuan. Setelah mencapai tingkat ini, seseorang akan mendapatkan pengetahuan dengan kebenaran yang bersifat *haq al-yaqîn*, bukan hanya pengetahuan pada tingkat '*ilm al-yaqîn* dan '*ain al-yaqîn*'.²⁸⁸ Paradigma pemikiran mereka dibentuk oleh struktur pengetahuan yang dikenal sebagai epistemologi *irfāni*, yang menekankan pengetahuan intuitif dan spiritual yang didapat melalui pengalaman mistik dan penyucian jiwa.

Oleh karena itu, dapat disimpulkan bahwa para sufi cenderung menyelami makna Al-Qur'an melalui simbol yang berkembang menjadi isyarat. Tahap selanjutnya adalah menemukan fondasi mazhab mereka dalam Al-Qur'an dan membuktikan bahwa beberapa prinsip yang diyakini

²⁸⁶ *Al-Maqāmāt* adalah jenjang perjalanan yang harus dilalui oleh seorang sufi. Setiap orang yang ingin menjadi sufi harus menempuh jalan yang berat dan panjang, melewati satu tahap ke tahap berikutnya. Menurut Abu Qasim al-Qusyairi, sebagaimana dikutip oleh Harun Nasution, jenjang perjalanan ini mencakup: *taubat*, *warā'*, *zuhud*, *tawakkal*, *sabar*, dan *ridā*. Lihat Harun Nasution, *Islam Rasional*, Bandung: Mizan, 1995. hal. 62. Sedangkan menurut Muhammad Abu Bakr al-Kalabazi dalam kitabnya *al-Ta'arruf li Mazhab Ahl al-Tasawuf*, sebagaimana dikutip oleh Amin Syukur, tahapan-tahapan *al-maqāmāt* meliputi: *taubat*, *zuhud*, *sabar*, *faqir*, *tawadhu*, *tawakkal*, *ridā*, dan *mahabbah*. Lihat M. Amin Syukur, *Intelektualisme Tasawuf: Studi Intelektualisme Tasawuf al-Gazali*, Semarang: Pustaka Pelajar, 2002. hal. 63.

²⁸⁷ *Al-ahwāl* adalah bentuk jamak dari kata *al-hāl*, yang oleh kaum sufi diartikan sebagai situasi kejiwaan yang diperoleh seorang sufi sebagai karunia Tuhan. Kondisi-kondisi tersebut bisa datang dan pergi secara tidak menentu, kadang berlangsung cepat (*lawāih*) dan kadang dalam jangka waktu yang cukup lama (*bawāih*). Jika kondisi kejiwaan ini telah menjadi bagian dari kepribadian seseorang, maka itulah yang disebut *al-ahwāl*. Harun Nasution mengidentifikasi tujuh formasi sikap *al-ahwāl*, yaitu: *al-khauf* (takut), *al-tawādu* (rendah hati), *al-taqwā* (ketaqwaan), *al-ikhlas* (ketulusan), *al-uns* (keakraban dengan Tuhan), *al-wajd* (perasaan ekstase), dan *al-syukr* (syukur). Lihat Harun Nasution, *Islam Rasional....*, hal. 63. Lihat juga A. Rivay Siregar, *Tasawuf: Dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme*, Jakarta: PT Grafindo Persada, 1999. hal. 131.

²⁸⁸ '*Ain al-yaqîn* merupakan keyakinan yang diperoleh melalui pengamatan dan pengalaman langsung, sedangkan '*ilm al-yaqîn* adalah keyakinan yang didapat setelah menguji kebenaran dan validitas dalil yang mendukungnya. Lebih lanjut mengenai tiga hierarki pengetahuan ini. Lihat Suparman Syukur, *Epistemologi Islam Skolastik*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar dan IAIN Walisongo, 2007. hal. 202.

dalam mazhab mereka didasarkan pada kitab wahyu yang suci. Menurut kaum sufi, ayat-ayat dalam Al-Qur'an dapat dipahami sebagai teks yang mendukung mazhab mereka. Sejak awal keberadaan kaum sufi, mereka berusaha menemukan dasar bagi prinsip-prinsip dan ajaran-ajaran mereka dalam teks-teks Al-Qur'an. Mereka percaya bahwa dibalik makna literal (*dalālah lafziyah*) Al-Qur'an terkandung beberapa ide-ide mendalam dan kandungan hakiki.²⁸⁹ Dalam memperkuat pandangan ini, kaum sufi generasi awal meriwayatkan sebuah hadis yang menyatakan bahwa Al-Qur'an mempunyai empat definisi, setiap kata atau *nash* Al-Qur'an bisa dipahami dan diolah intisarinya dari keempat-empatnya sekaligus, yaitu: arti literal (*zahir*), arti tersembunyi (*batin*), titik akhir pemahaman (*had*), dan titik awal pemahaman (*matla'*).²⁹⁰

Dalam praktik penerapan epistemologi ini, kaum sufi mengambil berbagai langkah. Beberapa di antara mereka, seperti al-Jilani dan al-Gazali²⁹¹, menggabungkan makna zahir dan batin. Namun, ada juga yang secara ekstrem memihak makna batin, dengan melakukan penafsiran-penafsiran yang jauh dari dalalah bahasa maupun logika, serta memaknai nas dengan makna-makna yang tidak ditunjukkan sama sekali oleh asal-usul bahasanya.²⁹²

Dalam konteks ini, peneliti akan mengeksplorasi pandangan al-Jilani mengenai epistemologi penafsiran sufistik terhadap ayat-ayat Al-Qur'an sebagai transformasi pemahaman spiritualitas Al-Qur'an. Ayat-ayat Al-Qur'an memiliki kapasitas dua makna: zahir dan batin, atau makna-makna literal dan makna-makna substansial. Walaupun akal dapat melahirkan bagian-bagian tertentu dari Al-Qur'an yang memerlukan penafsiran batin, hal ini tidak otomatis menjadi sumber penafsiran sufistik, kecuali melalui apa yang disebut al-Jilani sebagai ilmu *kasyf* (ilmu penyingkapan). Dengan *kasyf* tersebut makna-makna Al-Qur'an dapat diungkap dan dipahami.²⁹³

Contoh penafsiran pada surah Yusuf ayat 5, Al-Jilani dalam *Fath al-Rabbâni* menyebutkan:

يَقُولُ الْحَكَمُ لِلْقَلْبِ: مَا يَكْفِيكَ أَيْ قَائِمٌ كَالْخَادِمِ لَكَ، رَاعِ لَكَ وَأَنْتَ مَعَ الْمَلِكِ؟ اللَّيْلُ سَرِيرٌ
مَلِكِهِمْ، الْحُلُوءُ مَنْصَةُ عَرُوسِهِمْ، النَّهَارُ يُغْرِبُهُمْ لِشَيْءٍ مِنَ الْأَسْبَابِ الْمَصَائِبِ تَكُنُّمْ لَا تَقْصُصُ
رُءْيَاكَ عَلَى إِخْوَتِكَ (يُوسُفَ: 5) تَعَزُّزُ بَيْنَهُمْ، مُحَارَسُوا، تُسَاعِدُوا إِلَى أَنْ يَبْلُغَ الْكِتَابُ

²⁸⁹ Khalid Abd Rahman al'Ak, *Ushûl al-Tafsir wa Qawâiduhu*, Beirut: Dar al-Nafais, 1986. hal. 210.

²⁹⁰ Ahmad al-Khalili, *Dirâsât fî al-Qur'an*, Mesir: Dar al-Ma'arif, 1972. hal. 124.

²⁹¹ Abu Hamid bin Muhammad al-Gazali, *Jawahir al-Qur'an wa Duraruhu*, Beirut: Dar al-Fikr, 1997.

²⁹² Ahmad al-Khalili, *Dirâsât fî al-Qur'an*,, hal. 124.

²⁹³ Ahmad al-Khalili, *Dirâsât fî al-Qur'an*,, hal. 124.

Hukum akan berbicara kepada hati, “Apakah masih kurang bagi kamu? Aku telah berdiri seperti pelayan dan penggembala untukmu, tetapi kamu malah bersama raja.” Malam adalah tempat tinggal kerajaan mereka (kaum saleh), khalwat adalah mimbar pengantin mereka, dan siang membawa mereka pada berbagai sarana. Musibah harus disimpan dengan rapat. “Hai anakku, jangan ceritakan mimpimu kepada saudara-saudaramu” (Yusuf/12:5). Bersatulah di antara mereka. Jagalah dan saling bantulah satu sama lain hingga saatnya tiba.

Penafsiran *isyâri* al-Jilani terhadap Surah Yusuf ayat 5 menunjukkan pendekatan yang sangat mendalam dan simbolis, yang berbeda dengan penafsiran konvensional atau literal. Menurut al-Jilani, ayat ini bukan hanya tentang kisah Nabi Yusuf dan saudara-saudaranya, tetapi juga mengandung pelajaran spiritual yang mendalam. Hukum yang berbicara kepada hati adalah metafora untuk interaksi antara perintah ilahi dan kesadaran batin manusia. Hukum berperan sebagai pelayan dan penggembala hati, yang selalu menjaga dan memelihara, namun hati sering kali terikat oleh keinginan duniawi. Malam dilihat sebagai singgasana kerajaan orang-orang saleh, menandakan waktu untuk merenung dan beribadah dalam keheningan, sementara khalwat (pengasingan diri) adalah mimbar pengantin mereka, menggambarkan kedekatan spiritual dan momen sakral dalam pengalaman mistik. Siang menggambarkan aktivitas duniawi yang mendorong orang untuk terlibat dalam berbagai sarana kehidupan, yang harus dilakukan dengan kesadaran batiniah yang terus menerus. Nasihat untuk tidak menceritakan mimpi kepada saudara-saudaranya adalah ajakan untuk menyimpan rahasia spiritual dan tidak mengungkapkan pengalaman mistik kepada yang belum siap memahaminya, mencerminkan pentingnya persatuan dan saling menjaga di antara mereka yang berada di jalan spiritual hingga tiba saatnya.

Sebaliknya, penafsiran konvensional terhadap Surah Yusuf ayat 5 berfokus pada makna literal dan konteks historis. Ayat ini menceritakan bagaimana Nabi Yakub memperingatkan Yusuf untuk tidak menceritakan mimpinya kepada saudara-saudaranya karena khawatir mereka akan merasa iri dan melakukan sesuatu yang buruk terhadap Yusuf. Penafsiran literal menganggap mimpi Yusuf sebagai sebuah ramalan tentang masa depannya, di mana sebelas bintang (saudara-saudaranya), matahari (ayahnya), dan bulan (ibunya) akan tunduk kepadanya, menggambarkan kedudukan Yusuf yang akan datang. Yakub memberikan nasihat bijak untuk menjaga rahasia mimpinya agar tidak menimbulkan kecemburuan dan kebencian di antara

²⁹⁴ 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.

saudara-saudaranya.²⁹⁵ Penafsiran sufistik al-Jilani mengajak untuk melihat makna-makna tersembunyi di balik teks Al-Qur'an, sedangkan penafsiran konvensional lebih menekankan pada pemahaman yang langsung dan konteks historis.

Berdasarkan uraian di atas, epistemologi penafsiran sufistik al-Jilani didasarkan pada pengakuan adanya dua lapisan makna dalam Al-Qur'an, yaitu makna *zahir* (lahiriah) dan makna *batin* (esoteris). Al-Jilani menekankan pentingnya ilmu kasyf, atau ilmu penyingkapan batin, yang diperoleh melalui pengalaman mistik dan penyucian diri. Ilmu *kasyf* dianggap sebagai alat utama untuk mengungkap makna-makna batin Al-Qur'an yang tidak dapat dijangkau oleh akal dan panca indera. Dalam proses pencarian pengetahuan yang mendalam, al-Jilani mengajarkan pentingnya *riyâdah* (latihan spiritual) dan *zuhud* (asketisme). Dengan penyucian diri dan pendekatan spiritual yang mendalam, seseorang dapat mencapai tingkat pengetahuan yang lebih tinggi. Al-Jilani mengembangkan epistemologi *irfâni*, yang menekankan pengetahuan intuitif dan spiritual yang diperoleh melalui pengalaman mistik. Pengetahuan ini bersifat transendental dan dianggap sebagai limpahan Ilahi yang diturunkan ke dalam jiwa manusia sesuai dengan kesiapan spiritual mereka.

Dalam penafsiran sufistiknya, al-Jilani menggambarkan perjalanan spiritual melalui konsep *maqamat* (tingkatan-tingkatan spiritual) dan *ahwal* (keadaan-keadaan spiritual), di mana setiap tingkatan harus dilalui satu per satu untuk mencapai tingkat pengetahuan tertinggi, yang merupakan sumber pengetahuan hakiki. Al-Jilani juga menekankan pentingnya integrasi antara ilmu, amal, dan keikhlasan. Menurutnya, pengetahuan tanpa amal dan keikhlasan tidak cukup untuk mencapai kedekatan dengan Allah dan mendapatkan warisan spiritual. Dia mengkritik pendekatan rasional dan formalis, meragukan kebenaran panca indera dan akal sebagai sumber pengetahuan yang hakiki, dan mencari epistemologi pengetahuan yang lebih diyakini kebenarannya melalui pendekatan intuitif dan spiritual. Penafsiran al-Jilani sering kali menggunakan pendekatan simbolis, di mana makna-makna batin dari ayat-ayat Al-Qur'an diungkap melalui isyarat-isyarat yang hanya dapat dipahami oleh mereka yang memiliki kedalaman spiritual. Dengan demikian, epistemologi penafsiran sufistik al-Jilani berfokus pada penyingkapan makna-makna batin Al-Qur'an melalui ilmu *kasyf*, pengalaman mistik, dan penyucian diri, serta menekankan pentingnya integrasi antara ilmu, amal, dan keikhlasan dalam mencapai pengetahuan hakiki.

²⁹⁵ Ibnu Kasîr, *Tafsir al-Qur'an Karîm*, Kairo: Maktabah al-Azhariyah, 1375 H. Juz 4. hal. 317.

C. Implementasi Penafsiran Sufistik al-Jilani dalam Kitab *Fath al-Rabbâni*

1. Penafsiran Sufistik al-Jilani tentang Tauhid

Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya bahwa kitab *Fath al-Rabbâni* merupakan salah satu *magnum opus* al-Jilani yang banyak mengandung konsep sufistik dan banyak merujuk kepada al-Qur'an dan hadis sebagai pondasi.

Al-Jilani dalam membahas persoalan tauhid dalam *Fath al-Rabbâni* memberi judul pada majelis terakhir atau keenam puluh dua dengan nama "*Tauhid*", yang mana merupakan pembahasan terakhir dalam kitabnya yang amat panjang dibahas dibanding majelis-majelis (bab-bab) lain.

Pernyataan yang pertama disampaikan al-Jilani tentang tauhid dalam *Fath al-Rabbâni* yaitu;

وَجِدِ الْحَقَّ عَزَّ وَجَلَّ حَتَّى لَا يَبْقَى فِي قَلْبِكَ مِنْ جَمِيعِ الْخَلْقِ ذَرَّةٌ، لَا تَرَى دَارًا وَلَا دِيَارًا،
التَّوْحِيدُ يَفْتُلُ الْكُلَّ، كُلُّ الدَّوَاءِ فِي التَّوْحِيدِ لِلْحَقِّ عَزَّ وَجَلَّ وَفِي الْإِعْرَاضِ عَنْ حَيَّةِ الدُّنْيَا.
أَهْرَبَ عَنْ هَذِهِ الْحَيَّةِ إِلَى أَنْ يَجِيَنَّكَ الْحَوَاءُ فَيَقْلَعَ أَضْرَاسَهَا وَيُنْزِلَ سُمَّهَا وَيُقَرِّبَكَ إِلَيْهِ وَيُعْرِفَكَ
صَنَعَتَهُ وَيُسَلِّمَهَا إِلَيْكَ وَمَا بَقِيَ فِيهَا أَذِيَّةٌ فَتَنْصَرِفَ فِيهَا وَهِيَ لَا تَقْدِرُ أَنْ تَلْسَعَكَ. إِذَا
أَحْبَبْتَ الْحَقَّ عَزَّ وَجَلَّ وَأَحْبَبْتَ كَفَاكَ شَرُّ الدُّنْيَا وَالشَّهَوَاتِ وَاللَّذَاتِ وَالنَّفْسِ وَالْهَوَى
وَالشَّيَاطِينِ فَتَأْخُذَ أَقْسَامَكَ مِنْ غَيْرِ ضَرَرٍ وَلَا كَدَرٍ.²⁹⁶

Satukanlah hatimu dengan Allah *عَزَّ وَجَلَّ* sampai tidak ada lagi di dalam hatimu sedikitpun dari semua makhluk. Jangan melihat rumah atau penghuni rumah. Tauhid membunuh segalanya. Semua obat ada dalam tauhid kepada Allah *عَزَّ وَجَلَّ* dan berpaling dari tipu daya dunia. Larilah dari tipu daya dunia ini sampai datang kepada kamu seseorang yang akan mencabut taring-taringnya, menghilangkan bisanya, mendekatkanmu kepada-Nya, mengenalkanmu pada ciptaan-Nya, dan menyerahkannya kepadamu sehingga tidak ada lagi bahaya di dalamnya. Kamu bisa mengendalikannya tanpa ia mampu menyakitimu. Jika kamu mencintai Allah *عَزَّ وَجَلَّ* dan Dia mencintaimu, Dia akan melindungimu dari keburukan dunia, syahwat, kenikmatan, nafsu, keinginan, dan setan-setan. Kamu akan mendapatkan bagianmu tanpa bahaya dan tanpa kesedihan.

Al-Jilani dalam ajarannya menekankan pentingnya tauhid, yaitu keyakinan akan keesaan Allah, sebagai jalan utama untuk mencapai

²⁹⁶ Abd al-Qadir al-Jilani, *al-Fath al-Rabbâni wa al-Faidh al-Rahmân*. Mesir: Maktabah al-Saqafah al-Diniyah al-Silsilah, Maktabah al-Sufiyah. 2005. hal. 282.

kedekatan sejati dengan-Nya dan melepaskan diri dari keterikatan duniawi. Ia mengajarkan bahwa hati seorang mukmin harus sepenuhnya terpaut kepada Allah, tanpa sedikit pun tergoda oleh makhluk atau dunia. Menurutny, tauhid adalah obat mujarab yang dapat menghilangkan segala tipu daya dunia dan membawa ketenangan batin.

Dalam pernyataannya, al-Jilani mengajak umat Islam untuk tidak hanya fokus pada dunia fisik (rumah) dan penghuninya, tetapi untuk melihat lebih dalam dan menemukan hubungan mereka dengan Allah. Ini berarti seseorang harus melampaui keterikatan material dan memahami esensi spiritual yang lebih tinggi. Tauhid membunuh segala bentuk keterikatan dan ilusi duniawi, menjadikan seseorang bebas dari belenggu materialisme.

Al-Jilani menyarankan agar kita menjauh dari godaan duniawi hingga datang seorang pembimbing spiritual yang akan membantu melepaskan keterikatan tersebut, menghilangkan bahaya yang mungkin muncul dari dunia, dan membawa kita lebih dekat kepada Allah. Guru spiritual ini akan memberikan pemahaman yang lebih dalam tentang ciptaan Allah dan bagaimana berinteraksi dengan dunia tanpa terjebak oleh tipu daya dan godaannya.

Menurut al-Jilani, mencintai Allah dan dicintai oleh-Nya akan memberikan perlindungan dari berbagai keburukan dunia, termasuk nafsu syahwat, kenikmatan duniawi, keinginan berlebihan, dan godaan setan. Dengan cinta dan perlindungan dari Allah, seseorang dapat menikmati bagian dari dunia ini tanpa mengalami bahaya atau kesedihan. Hal ini karena Allah akan memberikan kekuatan dan kontrol atas godaan-godaan tersebut, memastikan bahwa seorang mukmin tetap berada di jalan yang benar.

Al-Jilani menekankan bahwa melalui tauhid, seseorang akan mencapai kondisi spiritual yang tinggi, di mana mereka dapat menikmati dunia tanpa terpengaruh oleh keburukan dan godaan. Dengan fokus pada Allah dan melepaskan diri dari keterikatan duniawi, seseorang akan menemukan kedamaian dan kebahagiaan sejati. Tauhid bukan hanya tentang kepercayaan, tetapi juga tentang bagaimana menjalani kehidupan yang sepenuhnya terfokus pada Allah dan menjadikan-Nya sebagai pusat dari segala aktivitas dan pikiran.

Al-Jilani dalam majelis (bab) Tauhid ini juga mengutip ayat al-Qur'an yang menjelaskan mengenai mencari keridhaan Allah Swt. dan dikaitkan seperti Nabi Musa as.;

مَنْ طَلَبَ رِضَا اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ وَوَجَّهَهُ صَارَ كَمَا قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِي حَقِّ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ: (وَحَرَّمْنَا عَلَيْهِ الْمَرَاضِعَ مِنْ قَبْلُ). يُحَرِّمُ عَلَى قَلْبٍ هَذَا الْمِحْبِ الصَّادِقِ مَرَضِيعُ

كُلِّ مُحَدَّثٍ مَخْلُوقٍ يَكُونُ بَعْدَ أَنْ لَمْ يَكُنْ، يَنْصُبُ لَبَنُ جَمِيعِ الْمَرْضَاعِ فِي حَلْقِهِ لِلْعِزَّةِ الْإِلَهِيَّةِ،
انْصَبَ الْجَمِيعُ أُزِيلَ الْكُلُّ عَنْ قَلْبِهِ حَتَّى لَا يَتَقَيَّدَ بِشَيْءٍ عَنْ مَحْبُوبِهِ.²⁹⁷

Barangsiapa yang mencari keridhaan dan wajah Allah عزَّ وجلَّ maka dia akan menjadi seperti yang dikatakan Allah عزَّ وجلَّ tentang Musa As. "Dan Kami mencegahnya (Musa) menyusui kepada perempuan-perempuan yang mau menyusui(nya) sebelum (kembali ke pangkuan ibunya). (Al-Qashash, 28/12)" Hati orang yang benar-benar mencintai Allah akan terlarang dari segala sesuatu yang baru dan makhluk setelah ia tidak ada. Semua susu dari berbagai ibu susu akan ditolak dari tenggorokannya karena rasa cemburu ilahi. Semua itu dihilangkan dari hatinya sehingga tidak ada sesuatu yang mengikatnya dari kecintaannya kepada Yang Maha Dicintai.

Menurut al-Jilani, ayat ini mengandung pelajaran mendalam tentang bagaimana seorang hamba yang benar-benar mencintai Allah dan berusaha mendapatkan keridhaan-Nya akan mengalami penyucian spiritual yang mendalam. Dalam konteks ini, al-Jilani menggunakan kisah Musa sebagai analogi untuk menggambarkan proses penyucian tersebut. Ketika Allah عزَّ وجلَّ mengatakan bahwa Dia "mengharamkan" semua ibu susuan dari Musa sebelum ia disusui oleh ibu kandungnya, itu adalah simbolisasi dari penyucian jiwa yang diperlukan untuk mencapai kedekatan dengan Allah.

Penafsiran al-Jilani menyiratkan bahwa seorang hamba yang tulus dalam mencari keridhaan Allah akan mengalami keadaan di mana semua keterikatan duniawi, baik berupa hal-hal baru maupun makhluk-makhluk lainnya, menjadi terasing dan tidak lagi mempengaruhi hati mereka. Sama seperti Musa yang "terlarang" dari semua susuan sebelum ia disusui oleh ibunya, seorang pencari Allah akan merasakan kebersihan hati dan keikhlasan yang menghilangkan segala bentuk ikatan duniawi dan kesenangan material. Hati mereka menjadi sepenuhnya didedikasikan untuk cinta dan kecintaan kepada Allah, tanpa terikat pada apapun selain-Nya.

Dengan kata lain, penafsiran ini mengajarkan bahwa dalam perjalanan spiritual untuk mendapatkan keridhaan Allah, seseorang harus melalui proses penyucian yang membuatnya benar-benar bebas dari keterikatan duniawi. Semua hal yang bersifat sementara dan material akan dianggap tidak penting dibandingkan dengan cinta dan kehadiran Ilahi. Ini mencerminkan kedalaman spiritual dan kesungguhan yang diperlukan dalam pencarian yang tulus untuk mendapatkan cinta dan keridhaan Allah.

²⁹⁷ Abd al-Qadir al-Jilani, *al-Fath al-Rabbâni*, hal. 282.

Di Ayat lain al-Jilani juga berbicara mengenai tauhid dengan mengutip surah Yusuf ayat 79;

قَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ فِي قِصَّةِ يُوسُفَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: (قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ أَنْ نَأْخُذَ إِلَّا مَنْ وَجَدْنَا مَتَاعَنَا عِنْدَهُ). مَنْ وَجَدَ عِنْدَهُ مَتَاعَ الْوَلَايَةِ وَالتَّوْحِيدِ وَالْإِيمَانِ إِذَا صَلَحَ الْقَلْبُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لَا يَدْعُهُ، مَعَ الْخَلْقِ وَالْأَسْبَابِ لَا يَدْعُهُ مَعَ الْبَيْعِ وَالشِّرَاءِ وَالْأَخْذِ وَالْعَطَاءِ بِالْأَسْبَابِ يُمَيِّزُهُ وَيُخْلِصُهُ يُقِيمُهُ مَنْ سَقَطَتْهُ وَعَلَى بَابِهِ يُقْعِدُهُ وَفِي حِجْرِ لُطْفِهِ يُنَوِّمُهُ²⁹⁸

Allah عَزَّ وَجَلَّ berfirman dalam kisah Nabi Yusuf as.; Dia (Yusuf) berkata, “Kami memohon perlindungan kepada Allah dari menahan (seseorang), kecuali siapa yang kami temukan harta kami padanya. Jika kami (berbuat) demikian.... (Yusuf [12]:79) Orang yang kedapatan memiliki komoditas kewalian dan tauhid; atau dengan kata lain jika memang hati sudah benar-benar sah untuk Allah 'Azza wa Jalla, maka Dia tidak akan pernah membiarkannya bersama makhluk dan sarana (asbab). Dia tidak akan membiarkannya bersama jual-beli dan ambil-beri dengan sarana. Dia akan mengistimewakan dan memurnikannya. Dia akan membangunkannya jika ia terjatuh, lalu mendudukkan ia di pintu-Nya dan menidurkannya di kamar kasih kelembutan-Nya.²⁹⁹

Al-Jilani menafsirkan ayat ini dengan menekankan bahwa seseorang yang benar-benar mencapai kewalian dan tauhid sejati akan menjadi hamba yang sepenuhnya didedikasikan kepada Allah. Jika hati seseorang telah benar-benar murni dan sah (autentik) dalam cintanya kepada Allah, maka Allah tidak akan membiarkannya tergantung pada makhluk atau sarana duniawi. Dengan kata lain, Allah akan memisahkan hamba tersebut dari ketergantungan pada hal-hal material dan duniawi, yang dalam konteks sufisme, ini berarti menghindarkan hamba dari keterikatan pada sebab-sebab dan transaksi duniawi seperti jual-beli atau ambil-beri dengan sarana.

Dalam penafsiran ini, al-Jilani menegaskan bahwa Allah akan mengistimewakan dan memurnikan hati yang telah benar-benar ditujukan kepada-Nya. Allah akan memberikan perhatian khusus kepada hamba tersebut, membimbingnya jika ia jatuh, dan memberikan kedudukan istimewa di hadapan-Nya. Allah akan menjaga dan menempatkan hamba tersebut dalam keadaan penuh kasih sayang dan kelembutan-Nya, seolah-olah menidurkannya di kamar kasih

²⁹⁸ Abd al-Qadir al-Jilani, *al-Fath al-Rabbânî*, hal. 295.

²⁹⁹ Abd al-Qadir al-Jilani, *Bekal-bekal Menjadi Kekasih Allah*. diterjemakan. Kamran Asad Irsyadi dari judul *al-Fath al-Rabbânî wa al-Faidh al-Rahmân*, Yogyakarta: DIVA Press, 2020. hal. 441.

kelembutan-Nya.

Penafsiran ini menunjukkan bahwa dalam perjalanan spiritual menuju kedekatan dengan Allah, seorang hamba yang mencapai tingkat kewalian dan tauhid sejati akan mendapatkan perhatian dan pemeliharaan khusus dari Allah. Hamba tersebut akan dijauhkan dari ketergantungan pada dunia dan segala sarana material, dan sebaliknya, akan ditempatkan dalam kondisi spiritual yang murni, penuh kasih sayang, dan dilindungi oleh kelembutan Ilahi. Ini menekankan pentingnya kesucian hati dan ketulusan dalam mencintai Allah sebagai kunci untuk mencapai kedekatan dan perhatian khusus dari-Nya.

Berdasarkan uraian di atas, Penafsiran sufistik al-Jilani tentang tauhid menekankan pada pemurnian hati dan penghilangan keterikatan pada dunia sebagai jalan untuk mencapai kedekatan dengan Allah. Al-Jilani menggambarkan bahwa seorang hamba yang benar-benar tulus dan sah dalam cintanya kepada Allah akan dijauhkan dari ketergantungan pada makhluk dan sarana duniawi, serta diberikan perhatian khusus oleh Allah. Dalam proses ini, Allah akan memurnikan, menjaga, dan membimbing hamba tersebut, menempatkannya dalam keadaan penuh kasih sayang dan kelembutan Ilahi. Dengan demikian, tauhid dalam pandangan al-Jilani bukan hanya pengakuan akan keesaan Allah, tetapi juga pencapaian keadaan spiritual di mana hati sepenuhnya didedikasikan dan terhubung dengan-Nya.

2. Penafsiran Sufistik al-Jilani tentang Taubat

Al-Jilani dalam *Fath al-Rabbâni* membahas tentang taubat pada majelis keempat dengan judul “*Taubat*” tepatnya pada pengajian Ahad pagi, 10 Syawal 545 di Ribat.

Sebagaimana lumrahnya memulai majelisnya, al-Jilani mengutip sebuah hadis Nabi Saw;

مَنْ فُتِحَ لَهُ بَابٌ مِنَ الْخَيْرِ فَلْيَنْتَهِرْهُ إِنَّهُ لَا يَدْرِي مَتَى يُغْلَقُ عَنْهُ³⁰⁰

“Barang siapa yang dibukakan baginya pintu kebaikan, maka gunakanlah waktu itu sebaik mungkin, karena sesungguhnya kamu tidak tahu kapan pintu tersebut tertutup”

Setelah membacakan hadis Nabi Saw., al-Jilani kemudian melanjutkan dengan membahas hadis tersebut sebagai berikut.

(يَا قَوْمُ) انْتَهَرُوا وَاعْتَنِمُوا بَابَ الْحَيَاةِ مَا دَامَ مَفْتُوحًا، عَنْ قَرِيبٍ يُغْلَقُ عَنْكُمْ، اعْتَنِمُوا أَفْعَالَ الْخَيْرِ مَا دُمْتُمْ قَادِرِينَ عَلَيْهَا، اعْتَنِمُوا بَابَ التَّوْبَةِ وَادْخُلُوا فِيهِ مَا دَامَ مَفْتُوحًا لَكُمْ، اعْتَنِمُوا

³⁰⁰ Abd al-Qadir al-Jilani, *al-Fath al-Rabbâni*, hal. 28.

بَابُ الدُّعَاءِ فَهُوَ مَفْتُوحٌ لَكُمْ، اغْتَنِمُوا بَابَ مُزَاوَمَةِ إِخْوَانِكُمُ الصَّالِحِينَ فَهُوَ مَفْتُوحٌ لَكُمْ. (يَا قَوْمِ) ابْنُوا مَا نَقَضْتُمْ، اغْسِلُوا مَا نَجَسْتُمْ، أَصْلِحُوا مَا أَفْسَدْتُمْ، صَفُّوا مَا كَدَّرْتُمْ، رُدُّوا مَا أَخَذْتُمْ، ارْجِعُوا إِلَىٰ مَوْلَاكُمْ عَزَّ وَجَلَّ مَنْ أَبْقَاكُمْ وَهَرَبَ بِكُمْ³⁰¹

(Wahai manusia) manfaatkan dan ambillah kesempatan dari pintu kehidupan selama masih terbuka, karena sebentar lagi akan ditutup bagi kalian. Manfaatkanlah perbuatan-perbuatan baik selama kalian masih mampu melakukannya. Manfaatkanlah pintu taubat dan masuklah ke dalamnya selama masih terbuka bagi kalian. Manfaatkanlah pintu doa, karena itu masih terbuka bagi kalian. Manfaatkanlah kesempatan bergaul dengan saudara-saudara kalian yang saleh, karena itu masih terbuka bagi kalian. (Wahai manusia) bangunlah kembali apa yang telah kalian hancurkan, bersihkanlah apa yang telah kalian najiskan, perbaikilah apa yang telah kalian rusak, jernihkanlah apa yang telah kalian keruhkan, kembalikanlah apa yang telah kalian ambil. Kembalilah kepada Tuhan kalian عَزَّ وَجَلَّ yang telah memberi kalian kesempatan dan membawa kalian kembali.

Al-Jilani dalam penjelasannya tentang hadis di atas menekankan urgensi memanfaatkan setiap kesempatan untuk melakukan kebaikan, terutama dalam konteks taubat. Menurutnya, pintu kehidupan, kebaikan, taubat, doa, dan pergaulan dengan orang saleh adalah peluang yang harus diambil selama masih terbuka, karena kita tidak pernah tahu kapan kesempatan itu akan tertutup. Taubat, dalam pandangan al-Jilani, bukan hanya sekadar penyesalan tetapi juga tindakan nyata untuk kembali ke jalan yang benar.

Taubat juga merupakan proses pembersihan dari dosa dan kesalahan. Al-Jilani mendorong agar kita membersihkan diri dari najis dosa yang telah kita perbuat, memperbaiki segala kerusakan yang telah kita timbulkan, dan mengembalikan hak-hak yang telah kita ambil secara tidak adil. Ini mencakup membersihkan hati dari niat yang buruk dan perilaku yang tidak benar. Dalam bertaubat, seseorang harus membangun kembali apa yang telah dihancurkan oleh dosa. Ini berarti memulihkan hubungan dengan Allah dan dengan sesama manusia.

Al-Jilani menegaskan bahwa taubat adalah langkah untuk kembali kepada Allah, yang telah memberikan kita kesempatan hidup dan membawa kita kembali dari kesesatan. Ini adalah pengakuan atas kedaulatan dan rahmat Allah dalam hidup kita, serta komitmen untuk hidup sesuai dengan petunjuk-Nya. Lebih jauh, al-Jilani juga mengaitkan taubat dengan perbuatan baik lainnya seperti doa dan bergaul dengan

³⁰¹ Abd al-Qadir al-Jilani, *al-Fath al-Rabbânî*, hal. 28.

orang saleh. Dia menegaskan bahwa semua ini adalah bagian dari proses spiritual yang holistik untuk mencapai kedekatan dengan Allah.

Dia juga mengingatkan bahwa Allah adalah sumber dari semua kesempatan dan rahmat. Kembali kepada Allah berarti mengakui kelemahan dan ketergantungan kita pada-Nya, serta bersyukur atas kesempatan yang diberikan untuk memperbaiki diri. Taubat adalah bentuk rasa syukur ini, dan harus dilakukan dengan ikhlas dan penuh kesadaran. Secara keseluruhan, al-Jilani memandang taubat sebagai proses dinamis dan menyeluruh yang mencakup pembersihan diri, perbaikan hubungan, dan kembali kepada Allah dengan hati yang bersih dan niat yang tulus.

Pada majelis (bab) lain, Al-Jilani juga menambahkan tentang hakikat taubat. Al-Jilani dalam *Fath al-Rabbâni* menjelaskan;

حَقِيقَةُ التَّوْبَةِ تَعْظِيمُ أَمْرِ الْحَقِّ عَزَّ وَجَلَّ فِي جَمِيعِ الْأَحْوَالِ، وَلِهَذَا قَالَ بَعْضُهُمْ رَحِمَهُ اللَّهُ:
"الْخَيْرُ كُلُّهُ فِي كَلِمَتَيْنِ: التَّعْظِيمُ لِأَمْرِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَالشَّفَقَةُ عَلَى خَلْقِهِ." كُلُّ مَنْ لَا يُعْظِمُ
أَمْرَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَلَا يُشْفِقُ عَلَى خَلْقِ اللَّهِ فَهُوَ بَعِيدٌ مِنَ اللَّهِ³⁰².

Hakikat taubat adalah menghormati perintah Allah عَزَّ وَجَلَّ dalam segala keadaan. Oleh karena itu, salah seorang dari mereka (ulama) yang dirahmati Allah berkata: "Seluruh kebaikan terletak pada dua kata: menghormati perintah Allah عَزَّ وَجَلَّ dan merasa belas kasihan terhadap makhluk-Nya." Barangsiapa yang tidak menghormati perintah Allah عَزَّ وَجَلَّ dan tidak merasa belas kasihan terhadap makhluk-Nya, maka dia jauh dari Allah.

Dalam penjelasan al-Jilani tentang taubat, ia menekankan bahwa hakikat taubat adalah menghormati perintah Allah عَزَّ وَجَلَّ dalam segala keadaan. Menurut al-Jilani, taubat tidak hanya melibatkan permohonan ampunan, tetapi juga melibatkan sikap hormat yang mendalam dan kesadaran terhadap kehendak Allah dalam setiap aspek kehidupan. Ini berarti bahwa seseorang harus mematuhi perintah Allah dengan penuh kesadaran, menjunjung tinggi hukum-hukum-Nya tanpa meremehkan atau mengabaikannya. Taubat, dengan demikian, mencakup pengakuan dan kepatuhan terhadap aturan-Nya sebagai bagian integral dari proses spiritual.

Selain itu, al-Jilani mengaitkan taubat dengan rasa belas kasihan terhadap makhluk Allah. Ia mengutip pernyataan seorang ulama yang menegaskan bahwa seluruh kebaikan terletak pada dua hal: menghormati perintah Allah dan menunjukkan empati kepada sesama makhluk. Sikap

³⁰² Abd al-Qadir al-Jilani, *al-Fath al-Rabbâni*, hal. 235.

belas kasihan ini mencerminkan pemahaman akan rahmat Allah yang meliputi semua ciptaan-Nya dan menunjukkan tanggung jawab moral kita terhadap sesama. Taubat yang sejati harus mencakup tindakan kebaikan dan perhatian terhadap orang lain, bukan hanya sekadar tindakan individu yang terfokus pada hubungan dengan Allah.

Al-Jilani juga menekankan bahwa seseorang yang tidak menghormati perintah Allah dan tidak menunjukkan belas kasihan kepada makhluk-Nya dianggap jauh dari Allah. Dalam pandangannya, taubat yang tulus memerlukan keseimbangan antara dua dimensi penting: spiritual dan sosial. Penghormatan terhadap perintah Allah mencerminkan kedekatan spiritual, sedangkan belas kasihan terhadap makhluk menunjukkan penerapan prinsip-prinsip Allah dalam tindakan sehari-hari. Kedua aspek ini harus berjalan seiring agar taubat benar-benar efektif dan membawa seseorang lebih dekat kepada Allah.³⁰³

Dengan demikian, hakikat taubat menurut al-Jilani adalah sebuah proses yang melibatkan penghormatan mendalam terhadap perintah Allah serta penerapan belas kasihan yang tulus terhadap semua makhluk. Ini menciptakan keseimbangan antara kesadaran spiritual dan tanggung jawab sosial, yang pada akhirnya mendekatkan seseorang kepada jalan yang benar dan pengampunan Allah. Taubat yang benar tidak hanya memperbaiki hubungan individu dengan Allah tetapi juga memperbaiki hubungan sosial, mencerminkan pemahaman holistik tentang kebaikan dan rahmat Allah.

Selanjutnya, pada majelis (bab) lain tentang taubat, al-Jilani berdoa meminta ampunan dari dosa-dosa kepada ulama yang tersesat pandangannya pada dunia. Al-Jilani mengatakan dalam *Fath al-Rabbani*; الْعِلْمُ يُؤْخَذُ مِنْ أَفْوَاهِ الرِّجَالِ، مِنْ هَؤُلَاءِ الرِّجَالِ الْعُلَمَاءِ بِحُكْمِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَعِلْمِهِ، فَإِذَا صَحَّ لَكَ ذَلِكَ انْعَزَلْ وَخَذَكَ بِلَا نَفْسٍ وَشَيْطَانٍ وَهَوًى وَطَبْعٍ وَعَادَةٍ وَرُؤْيَا لِلْخَلْقِ. إِذَا صَحَّ إِنَّ انْعَزَلْتَ عَنِ الْخَلْقِ عَلَى هَذِهِ الْقَاعِدَةِ وَإِلَّا فَانْعَزَلْكَ نِفَاقٌ وَتُضَيِّعَ زَمَانُكَ فِي لَا شَيْءٍ وَتَكُونُ فِي النَّارِ دُنْيَا وَآخِرَةً. فِي الدُّنْيَا فِي نَارِ الْآفَاتِ وَفِي الْآخِرَةِ فِي النَّارِ الْمَعَدَّةِ لِلْمُنَافِقِينَ وَالْكَافِرِينَ. اللَّهُمَّ عَفِّوْا وَغُفِّرَانَا وَسِتْرًا وَنَجَاوَرًا وَتَوْبَةً، لَا تَهْتِكْ أَسْتَارَنَا، لَا تُؤَاخِذْنَا بِذُنُوبِنَا يَا اللَّهُ يَا كَرِيمُ، أَنْتَ قُلْتَ: (وَهُوَ الَّذِي يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَعْفُو عَنْ السَّيِّئَاتِ)³⁰⁴.

Ilmu diambil dari mulut “al-Rijal”, yaitu para ulama yang mengetahui

³⁰³ Abd al-Qadir al-Jilani, *al-Fath al-Rabbâni*, hal. 235.

³⁰⁴ Abd al-Qadir al-Jilani, *al-Fath al-Rabbâni*, hal. 234-235.

hukum Allah عَزَّ وَجَلَّ dan ilmunya. Jika itu sudah benar bagimu, maka menyendirilah tanpa membawa nafsu, setan, hawa nafsu, tabiat, kebiasaan, dan pandangan terhadap makhluk. Jika benar bahwa kamu menyendiri dari makhluk atas dasar ini, maka jika tidak, menyendirimu adalah kemunafikan dan kamu menyia-nyiakan waktumu dalam hal yang tidak berguna, dan kamu akan berada di neraka dunia dan akhirat. Di dunia dalam api bencana dan di akhirat dalam neraka yang disiapkan untuk orang-orang munafik dan kafir. Ya Allah, berikanlah kami ampunan, maaf, penutup, pengampunan, dan taubat. Janganlah Engkau membuka aib kami. Janganlah Engkau menghukum kami karena dosa-dosa kami, ya Allah, ya Karim. Engkau telah berfirman: “Dan Dialah yang menerima taubat dari hamba-hamba-Nya dan memaafkan kesalahan-kesalahan. (al-Syûra [42]: 25)”

Dalam penjelasan di atas sebelum mengenai taubat, al-Jilani menekankan pentingnya mencari ilmu dari para ulama yang memahami hukum Allah dan ilmu-Nya. Menurut al-Jilani, ilmu ini harus diambil dari mulut para ulama yang otoritatif, yang memahami dan menjalankan hukum-hukum Allah dengan benar. Setelah mendapatkan ilmu yang benar, seseorang harus menyendiri dalam arti menjauhkan diri dari segala bentuk nafsu, setan, hawa nafsu, tabiat buruk, kebiasaan yang tidak baik, dan pandangan negatif terhadap makhluk.

Maksud dari menyendiri ini bukan hanya dalam arti fisik, tetapi lebih kepada isolasi spiritual dan mental dari segala hal yang dapat mengganggu kedekatan dengan Allah. Al-Jilani menekankan bahwa jika seseorang menyendiri namun masih membawa sifat-sifat negatif tersebut, maka penyendirian itu tidaklah berguna dan malah menjadi bentuk kemunafikan. Penyendirian yang tidak didasarkan pada pengetahuan yang benar dan niat yang tulus akan sia-sia dan justru dapat menyebabkan seseorang terjebak dalam api bencana di dunia dan neraka di akhirat.

Al-Jilani juga mengingatkan bahwa menyia-nyiakan waktu dengan bersembunyi di balik kedok kesalehan yang palsu adalah tindakan yang berbahaya. Di dunia, orang seperti itu akan selalu menghadapi bencana dan kesulitan, dan di akhirat, mereka akan masuk neraka bersama orang-orang munafik dan kafir. Oleh karena itu, al-Jilani memohon kepada Allah untuk memberikan ampunan, maaf, dan penutup atas aib-aib serta kesalahan-kesalahan. Dia juga meminta agar Allah tidak menghukum hamba-hamba-Nya karena dosa-dosa mereka, dengan mengutip ayat dari al-Qur'an yang menyebut bahwa Allah menerima taubat hamba-hamba-Nya dan memaafkan kesalahan-kesalahan mereka.

Al-Jilani menekankan bahwa taubat bukan hanya tentang meninggalkan dosa, tetapi juga tentang memperoleh ilmu yang benar dan

menyendiri secara spiritual untuk membersihkan hati dan jiwa dari semua sifat buruk. Proses ini memerlukan pengakuan dan pemahaman yang mendalam tentang diri sendiri, serta kesadaran akan kehadiran dan pengawasan Allah dalam setiap aspek kehidupan.

Menurut al-Jilani, pentingnya mengambil ilmu dari ulama yang otoritatif adalah agar seseorang tidak terjebak dalam penafsiran yang salah dan praktik yang menyesatkan. Ilmu yang benar akan membimbing seseorang untuk melakukan taubat yang tulus dan menghindari kemunafikan. Menyendiri dalam konteks ini berarti memisahkan diri dari segala hal yang dapat menghalangi kedekatan dengan Allah, termasuk godaan duniawi dan sifat-sifat negatif.

Dengan melakukan taubat yang benar dan menyendiri dalam arti spiritual, seseorang akan memperoleh kedamaian dan keselamatan di dunia dan akhirat. Al-Jilani menegaskan bahwa Allah adalah Maha Pengampun dan Maha Penerima Taubat, dan bahwa seseorang harus selalu memohon ampunan dan perlindungan-Nya. Taubat yang tulus akan membawa seseorang lebih dekat kepada Allah dan menjauhkan mereka dari bencana dan hukuman di dunia maupun akhirat.³⁰⁵

Konsep penafsiran sufistik al-Jilani tentang taubat menekankan bahwa taubat adalah proses transformasi yang menyeluruh, melampaui sekadar permohonan ampunan. Al-Jilani mengajarkan bahwa taubat harus dimanfaatkan dengan maksimal selama masih ada kesempatan, melibatkan tindakan konkret seperti pembersihan diri dari dosa dan kesalahan, serta perbaikan hubungan sosial dan spiritual. Integrasi ilmu dari ulama yang benar dan penyendirian spiritual—menghindari nafsu, setan, dan kebiasaan buruk—merupakan bagian integral dari proses ini. Hakikat taubat menurut al-Jilani adalah penghormatan mendalam terhadap perintah Allah dan penerapan belas kasihan yang tulus terhadap makhluk-Nya, menciptakan keseimbangan antara kesadaran spiritual dan tanggung jawab sosial. Taubat yang benar tidak hanya memperbaiki hubungan individu dengan Allah tetapi juga memperbaiki hubungan sosial, mencerminkan pemahaman holistik tentang kebaikan dan rahmat Allah, serta mendekatkan seseorang kepada jalan yang benar dan pengampunan-Nya.

3. Penafsiran Sufistik al-Jilani tentang Ikhlas

Pada bagian ini, peneliti memaparkan tentang konsep al-Jilani dalam membahas tentang berbagai hal yang berkaitan dengan keikhlasan yang terdapat dalam dua majelis (bab), yaitu; majelis ketigapuluh enam dan majelis kelimpuluh delapan. Kedua majelis tersebut berfokus pada

³⁰⁵ Abd al-Qadir al-Jilani, *al-Fath al-Rabbâni*, hal. 235.

pembahasan “Ikhlas” sesuai dengan judulnya.

Al-Jilani di awal majelis ketigapuluh enam mengatakan;

هَذِهِ الدُّنْيَا سُوقٌ بَعْدَ سَاعَةٍ لَا يَبْقَى فِيهَا أَحَدٌ، عِنْدَ حِجْيَةِ اللَّيْلِ يَذْهَبُ أَهْلُهَا مِنْهَا. اجْتَهِدُوا أَنْ لَا تَبِيعُوا وَلَا تَشْتَرُوا فِي هَذَا السُّوقِ إِلَّا مَا يَنْفَعُكُمْ عَدَا فِي سُوقِ الْآخِرَةِ، فَإِنَّ النَّاقِدَ بَصِيرٌ. تَوْحِيدُ الْحَقِّ عَزَّ وَجَلَّ وَالْإِخْلَاصُ فِي الْعَمَلِ لَهُ هُوَ التَّافِقُ هُنَاكَ وَهُوَ قَلِيلٌ عِنْدَكُمْ³⁰⁶.

Dunia ini adalah pasar yang setelah beberapa saat tidak akan ada seorang pun yang tinggal di dalamnya. Ketika malam datang, penghuninya akan pergi darinya. Berusahalah agar kalian tidak menjual dan membeli di pasar ini kecuali yang bermanfaat bagi kalian besok di pasar akhirat, karena penilai itu cermat. Mengesakan Allah عزَّ وجلَّ dan keikhlasan dalam beramal untuk-Nya adalah yang laku di sana, namun itu sedikit di antara kalian.

Al-Jilani dalam kutipannya mengilustrasikan dunia ini sebagai pasar sementara yang akan ditinggalkan oleh penghuninya saat malam tiba, mengindikasikan kefanaan hidup duniawi. Beliau mengingatkan bahwa dalam pasar kehidupan ini, kita harus berhati-hati dalam memilih apa yang kita "jual" dan "beli," yaitu tindakan dan amal perbuatan kita. Hanya amal yang bermanfaat di akhirat yang harus kita usahakan, karena Allah sebagai penilai amal perbuatan kita sangat cermat dan teliti.

Ikhlas, dalam pandangan al-Jilani, adalah tindakan mengesakan Allah عزَّ وجلَّ dalam setiap amal perbuatan dan melaksanakannya dengan niat yang tulus hanya untuk-Nya. Keikhlasan dalam beramal merupakan syarat mutlak agar amal tersebut diterima di akhirat. Menurutnya, amal yang ikhlas itu langka di kalangan manusia, meskipun itulah yang sangat berharga di mata Allah. Keikhlasan ini berarti melakukan segala sesuatu tanpa mengharap pujian, pengakuan, atau balasan dari manusia, melainkan hanya mengharap ridha Allah semata.

Kemudian masih pada majelis yang sama, al-Jilani menjelaskan tentang menyibukkan diri dengan hal-hal yang bermanfaat dan meninggalkan hal-hal yang tidak bermanfaat. Al-Jilani menyatakan;

(يَا غُلَامَ) فِيمَا يَعْنيكَ شُغْلٌ عَمَّا لَا يَعْنيكَ، أَخْرِجْ نَفْسَكَ مِنْ قَلْبِكَ وَقَدْ جَاءَكَ الْخَيْرُ، فَإِنَّهَا هِيَ الْكَدَرَةُ الْمَكْدَرَةُ بَعْدَ خُرُوجِهَا يَجِيءُ الصَّفَاءُ غَيْرَ كَدِرٍ وَقَدْ غُبِرَتْ، قَالَ اللَّهُ عزَّ وَجَلَّ: (إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ)³⁰⁷

³⁰⁶ Abd al-Qadir al-Jilani, *al-Fath al-Rabbâni*, hal. 146.

³⁰⁷ Abd al-Qadir al-Jilani, *al-Fath al-Rabbâni*, hal. 146.

(Wahai anak muda) sibukkan dirimu dengan hal-hal yang bermanfaat bagimu dan tinggalkanlah hal-hal yang tidak bermanfaat bagimu. Keluarkan dirimu dari hatimu, maka kebaikan akan datang kepadamu, karena dirimu itulah yang menjadi kekotoran yang mengotori. Setelah keluar, kejernihan akan datang tanpa kotoran dan telah diubah. Allah عزَّ وجلَّ berfirman: (Sesungguhnya Allah tidak mengubah keadaan suatu kaum sampai mereka mengubah apa yang ada pada diri mereka sendiri) al-Ra'd [13]: 11.

Al-Jilani dalam kutipan ini memberikan nasihat untuk memfokuskan diri pada hal-hal yang bermanfaat dan meninggalkan hal-hal yang tidak berguna. Dia menekankan pentingnya mengeluarkan ego atau diri sendiri dari hati, karena ego inilah yang menjadi sumber kekotoran yang menghalangi datangnya kebaikan dan kejernihan. Setelah ego dikeluarkan, hati akan menjadi jernih dan kebaikan akan datang tanpa tercemar.

Dalam penafsirannya, Al-Jilani mengutip ayat dari Al-Qur'an (al-Ra'd [13]: 11) yang menyatakan bahwa Allah tidak akan mengubah keadaan suatu kaum sampai mereka mengubah apa yang ada pada diri mereka sendiri. Ini berarti bahwa perubahan positif dalam hidup seseorang harus dimulai dari dalam diri, dengan membersihkan hati dari sifat-sifat buruk dan ego yang mengotori.

Secara lahir, nasihat Al-Jilani mengajarkan pentingnya menghindari kesibukan yang tidak bermanfaat dan fokus pada hal-hal yang mendatangkan kebaikan dunia dan akhirat. Secara batin, ini mengisyaratkan proses pembersihan hati dari segala bentuk kekotoran spiritual yang disebabkan oleh ego dan hawa nafsu. Hanya dengan pembersihan batiniah ini seseorang dapat mencapai keadaan ikhlas yang sebenarnya.

Ikhlas, menurut Al-Jilani, adalah kunci untuk mencapai kejernihan hati dan datangnya kebaikan. Ikhlas berarti melakukan segala sesuatu hanya untuk Allah, tanpa tercampur niat duniawi atau ego. Dengan mengeluarkan diri (ego) dari hati, seseorang dapat mencapai kemurnian niat dan amal yang akan membawa kebaikan yang sesungguhnya. Ikhlas menurut Al-Jilani bukan hanya tentang niat yang murni, tetapi juga tentang tindakan nyata yang mencerminkan ketulusan hati dalam beribadah kepada Allah.

Pada bagian terakhir majelis ketigapuluh enam ini, al-Jilani menjelaskan bahwa Allah tidak menuntut simbolisme dari seorang hamba, melainkan hanya menuntut esensinya, yakni tauhid dan keikhlasan. Al-Jilani mengatakan;

الحَقُّ عَزَّ وَجَلَّ لَا يَطْلُبُ مِنَ الْعَبْدِ صُورَتَهُ إِنَّمَا يَطْلُبُ مَعْنَاهُ وَهُوَ تَوْحِيدُهُ وَإِخْلَاصُهُ، وَإِزَالَةُ

حُبِّ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ مِنْ قَلْبِهِ، وَأَنْ تَصِيرَ جَمِيعَ الْأَشْيَاءِ فِي مَعْرِزٍ عَنْهُ. فَإِذَا تَمَّ لَهُ هَذَا أَحَبَّهُ
وَقَرَّبَهُ وَرَفَعَهُ عَلَى غَيْرِهِ³⁰⁸

Allah عزَّ وجلَّ tidak meminta dari hamba-Nya rupa atau penampilannya, melainkan yang diminta adalah maknanya (esensi), yaitu tauhid dan keikhlasannya, serta penghilangan cinta terhadap dunia dan akhirat dari hatinya, dan semua hal menjadi terpisah darinya. Ketika hal ini tercapai, Allah akan mencintainya, mendekatkannya, dan mengangkatnya di atas yang lainnya.

Dalam kutipan ini, Al-Jilani menekankan bahwa Allah عزَّ وجلَّ tidak menilai hamba-Nya dari penampilan fisik atau rupa luar, tetapi dari esensi batiniah mereka, yang mencakup tauhid (keesaan Allah) dan keikhlasan dalam beribadah. Menurut Al-Jilani, ikhlas adalah kunci utama yang diinginkan Allah dari hamba-Nya. Ikhlas berarti melakukan segala sesuatu hanya untuk Allah, tanpa terpengaruh oleh keinginan duniawi atau pamrih akhirat.

Al-Jilani juga menekankan pentingnya menghilangkan cinta terhadap dunia dan akhirat dari hati. Ini berarti seorang hamba harus membersihkan hatinya dari segala bentuk keterikatan pada hal-hal materi dan bahkan pada pahala akhirat, sehingga satu-satunya tujuan dan fokusnya adalah Allah. Hanya dengan demikian, seorang hamba bisa mencapai tingkat keikhlasan yang sejati.³⁰⁹

Saat seorang hamba mencapai tingkat ikhlas yang sejati dan tauhid yang murni, di mana semua hal lain menjadi terpisah dari hatinya, Allah akan mencintainya, mendekatkannya, dan mengangkat derajatnya di atas yang lainnya. Ikhlas, dalam pandangan Al-Jilani, adalah bentuk tertinggi dari ibadah yang membawa seorang hamba ke kedekatan dengan Allah dan mendapatkan cinta serta ridha-Nya.

Al-Jilani menunjukkan bahwa ikhlas bukan hanya tentang niat murni, tetapi juga tentang transformasi batin yang mendalam. Seorang hamba harus berusaha untuk membersihkan hatinya dari segala bentuk keterikatan duniawi dan fokus sepenuhnya kepada Allah. Ini adalah proses spiritual yang mendalam yang memerlukan pengorbanan dan komitmen yang besar. Ikhlas yang sejati membawa seseorang pada kedekatan dengan Allah, di mana dia dicintai, didekatkan, dan diangkat derajatnya di atas makhluk lainnya.

Selanjutnya pada majelis kelimpuluh delapan, dengan judul “*al-‘amal ma’a al-Ikhlas*” yang berarti beramal dengan keikhlasan. Al-Jilani dalam majelis ini menjelaskan;

³⁰⁸ Abd al-Qadir al-Jilani, *al-Fath al-Rabbâni*, hal. 151.

³⁰⁹ Abd al-Qadir al-Jilani, *al-Fath al-Rabbâni*, hal. 151.

كَمْ تَتَعَلَّمُ وَلَا تَعْمَلُ، اطْوِي دِيَوَانَ الْعِلْمِ ثُمَّ اشْتَغِلْ بِنَشْرِ دِيَوَانِ الْعَمَلِ مَعَ الْإِخْلَاصِ وَإِلَّا
فَلَا فَلَاحَ لَكَ، تَتَعَلَّمُ الْعِلْمَ فَحَسْبُ، أَنْتَ مُجْتَزٍ عَلَى الْحَقِّ عَزَّ وَجَلَّ بِأَفْعَالِكَ، قَدْ أَلْقَيْتَ
جِلْبَابَ الْحَيَاءِ مِنْ عَيْنِكَ، وَقَدْ جَعَلْتَهُ أَهْوَى النَّاطِرِينَ إِلَيْكَ، أَنْتَ آخِذٌ بِهَوَاكَ وَمَانِعٌ بِهَوَاكَ
وَمُتَحَرِّكٌ بِهَوَاكَ، فَلَا جَرَمَ يَهْلِكُكَ هَوَاكَ، اسْتَخِرْ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فِي جَمِيعِ أَحْوَالِكَ وَاعْمَلْ
بِحُكْمِهِ، إِذَا عَمِلْتَ بِظَاهِرِ الْحُكْمِ أَذْنَاكَ الْعَمَلُ إِلَى الْعِلْمِ بِاللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ. اللَّهُمَّ نَبِّهْنَا مِنْ
رَقْدَةِ الْعَافِلِينَ آمِينَ³¹⁰

Berapa lama lagi kamu akan belajar tanpa beramal? Gulunglah buku catatan ilmumu, lalu sibukkan dirimu dengan menyebarkan catatan amal dengan keikhlasan, jika tidak, maka tidak ada keberuntungan bagimu. Kamu hanya belajar ilmu, tetapi kamu telah berani terhadap Allah عَزَّ وَجَلَّ dengan perbuatanmu. Kamu telah melepaskan pakaian malu dari matamu dan menjadikan-Nya sebagai pengamat yang paling remeh bagimu. Kamu bertindak sesuai dengan hawa nafsumu, menahan karena hawa nafsumu, dan bergerak dengan hawa nafsumu. Maka, hawa nafsumu akan menghancurkanmu. Malulah kepada Allah عَزَّ وَجَلَّ dalam segala keadaanmu dan beramallah sesuai dengan perintah-Nya. Jika kamu beramal dengan ketentuan yang tampak, amal itu akan mendekatkanmu kepada ilmu tentang Allah. Ya Allah, bangunkanlah kami dari tidur orang-orang yang lalai. Amin.

Dalam kutipan ini, al-Jilani memberikan peringatan tajam tentang pentingnya menggabungkan ilmu dengan amal. Menurutnya, ilmu tanpa amal adalah tidak berguna dan bahkan bisa berbahaya. al-Jilani menekankan bahwa hanya belajar tanpa mengaplikasikan ilmu tersebut dalam tindakan nyata adalah sebuah kekurangan dan bahkan tindakan yang dapat mencemari hubungan seseorang dengan Allah Swt.

al-Jilani menyoroti bahwa meskipun seseorang mungkin memiliki banyak pengetahuan, jika ia tidak mengamalkan ilmunya dengan keikhlasan, maka ia hanya akan menjadi orang yang membanggakan diri atas ilmu yang dimilikinya tanpa mencapai tujuan spiritual yang sebenarnya. Peringatan ini mengarahkan pada esensi ikhlas, yaitu bahwa amal harus dilakukan dengan niat murni untuk Allah Swt., bukan untuk kepentingan pribadi atau untuk mendapatkan pujian dari manusia.

Lebih lanjut, al-Jilani mengkritik mereka yang hanya mengikuti hawa nafsu mereka sendiri tanpa mempertimbangkan perintah Allah. Menurutnya, jika seseorang bertindak hanya berdasarkan hawa nafsu, ia

³¹⁰ Abd al-Qadir al-Jilani, *al-Fath al-Rabbânî*, hal. 249.

akan menyimpang dari jalan yang benar dan akhirnya menghancurkan dirinya sendiri. Ini menunjukkan bahwa keikhlasan dalam amal memerlukan ketulusan dan pengendalian diri dari pengaruh-pengaruh yang tidak sesuai dengan perintah Allah.³¹¹

Untuk menghindari kesalahan ini, al-Jilani mendorong agar seseorang beramal dengan mengikuti ketentuan Allah dan memanfaatkan ilmunya untuk mendekatkan diri kepada-Nya. Amal yang dilakukan sesuai dengan petunjuk Allah akan mendekatkan seseorang pada pemahaman yang lebih dalam tentang-Nya dan memperkuat hubungan spiritual.

Dari uraian tersebut mencakup pemahaman bahwa ilmu dan amal harus berjalan seiring, di mana amal yang dilakukan dengan ikhlas dan sesuai dengan petunjuk Allah merupakan manifestasi dari ilmu yang benar. Jika seseorang hanya fokus pada belajar tanpa mengamalkan, ia akan kehilangan esensi dari ilmu tersebut dan terjebak dalam kesombongan. Oleh karena itu, al-Jilani menekankan pentingnya mengaplikasikan ilmu dengan niat yang benar dan dalam kerangka keikhlasan yang tinggi untuk mencapai tujuan spiritual yang sejati dan mendapatkan keridhaan Allah.

Kemudian di bagian tengah majelis ini, al-Jilani menjelaskan mengenai hakikat berzikir dengan mengutip surah al-Baqarah ayat 152. Al-Jilani mengatakan;

ذِكْرُ اللِّسَانِ بِلَا قَلْبٍ لَا كِرَامَةً وَلَا عِزَّةَ لَكَ بِهِ، الذِّكْرُ هُوَ ذِكْرُ الْقَلْبِ وَالسِّرِّ ثُمَّ ذِكْرُ اللِّسَانِ. إِذَا صَحَّ ذِكْرُ الْحَقِّ عَزَّ وَجَلَّ: (اذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونَ). اذْكُرْهُ حَتَّى يَذْكُرَكَ، اذْكُرْهُ حَتَّى يُحِطَ الذِّكْرُ عَنْكَ أَوْ زَارَكَ، تَبْقَى خَالِيًا عَنِ الْوِزْرِ، تَصِيرُ طَاعَةً بِلَا مَعْصِيَةٍ، فَحِينَئِذٍ يَذْكُرُكَ فِيمَنْ يَذْكُرُ، فَتَشْغَلْ بِهِ عَنْ خَلْقِهِ وَيُشْغَلَكَ ذِكْرُهُ عَنْ سُؤَالِهِ، يَصِيرُ كُلُّ مَقْصُودِكَ هُوَ، فَتَشْغَلْ عَنْ جَمِيعِ مَقَاصِدِكَ³¹²

Zikir dengan lisan tanpa hati tidak memiliki kehormatan atau kemuliaan bagimu. Zikir sebenarnya adalah mengingat (zikir) dengan hati dan rahasia, kemudian mengingat dengan lisan. Allah Swt, berfirman: “Ingatlah kepada-Ku, Aku akan ingat kepadamu, dan bersyukurlah kepada-Ku dan janganlah kamu kufur.” Al-Baqarah [2]: 152. Ingatlah Dia hingga Dia mengingatmu, ingatlah Dia hingga ingatan itu menghapuskan beban darimu, sehingga kamu tetap bersih dari dosa, dan menjadikan ketaatan tanpa kemaksiatan. Kemudian, Dia akan

³¹¹ Abd al-Qadir al-Jilani, *al-Fath al-Rabbâni*, hal. 249.

³¹² Abd al-Qadir al-Jilani, *al-Fath al-Rabbâni*, hal. 250.

mengingatmu di antara orang-orang yang mengingat-Nya, dan ingatan-Nya akan membuatmu sibuk dengan-Nya daripada makhluk-Nya, serta ingatan-Nya akan menyibukkanmu dari meminta kepada-Nya. Semua tujuannmu akan menjadi Dia, sehingga kamu akan terfokus pada-Nya dan melupakan semua tujuan lainnya.

Menurut al-Jilani, zikir yang dilakukan hanya dengan lisan tanpa melibatkan hati tidak memiliki kemuliaan atau kehormatan. al-Jilani menekankan bahwa zikir yang sebenarnya adalah ketika ingatan kepada Allah datang dari hati dan rahasia seseorang, bukan sekadar ucapan.³¹³

Lebih jauh, ketika seseorang benar-benar mengingat Allah dengan hati, Allah akan membalas dengan menyibukkan hamba-Nya dengan diri-Nya sendiri. Ini berarti bahwa ingatan Allah akan membuat hamba-Nya fokus hanya kepada-Nya, sehingga perhatian mereka akan terpusat pada Allah dan jauh dari pengaruh makhluk-Nya. Dengan demikian, semua tujuan dan kepentingan duniawi akan menjadi tidak relevan, dan hanya Allah yang menjadi pusat perhatian dan tujuan hidup.

Dalam konteks ayat al-Baqarah [2]:152, terdapat dua penafsiran utama. Penafsiran zahir (teks) dari ayat tersebut menunjukkan perintah untuk mengingat Allah dan bersyukur kepada-Nya. Allah berjanji akan mengingat hamba yang mengingat-Nya dan memberikan balasan yang baik. Ini mencakup zikir dengan lisan serta tindakan syukur sebagai bentuk pengakuan terhadap nikmat-Nya.

Adapun penafsiran batin dari ayat ini mengungkapkan dimensi yang lebih dalam. Zikir batin adalah ingatan yang berasal dari hati yang penuh kesadaran dan cinta kepada Allah. Ketika hati benar-benar terhubung dengan Allah melalui zikir, maka zikir tersebut tidak hanya menghapus dosa tetapi juga membuat seseorang lebih dekat dengan Allah. Allah kemudian menyibukkan hamba-Nya dengan diri-Nya sendiri, menjadikan-Nya sebagai pusat dari segala tujuan dan perhatian hamba. Dengan cara ini, semua keinginan dan kebutuhan duniawi menjadi kurang signifikan dibandingkan dengan fokus yang diberikan pada Allah.

Dalam pandangan al-Jilani, zikir yang ikhlas adalah bentuk tertinggi dari pengabdian kepada Allah. Ini melibatkan kedalaman spiritual dan pemurnian hati, yang pada akhirnya mendekatkan seseorang

³¹³ Dengan kata lain, hati harus terlibat secara mendalam dalam mengingat Allah untuk membuat zikir itu bermakna. Zikir yang dilakukan dengan sepenuh hati akan membuat Allah mengingat hamba-Nya, menghapuskan beban dosa, dan memungkinkan seseorang untuk melakukan ketaatan tanpa terjerumus dalam kemaksiatan. Dalam hal ini, keikhlasan adalah kunci utama: amal harus dilakukan semata-mata karena Allah, bukan untuk mendapatkan pengakuan atau keuntungan duniawi. Abd al-Qadir al-Jilani, *al-Fath al-Rabbânî*, hal. 250.

kepada Allah dan menjadikan segala perhatian dan tujuan hidup hanya terpusat pada-Nya.

Berdasarkan uraian di atas mengenai penafsiran sufistik al-Jilani mengenai keikhlasan (ikhlas) menekankan bahwa ikhlas adalah esensi utama dari amal yang diterima di sisi Allah. Dalam pandangan al-Jilani, ikhlas berarti melakukan setiap amal semata-mata untuk Allah tanpa terpengaruh oleh motivasi duniawi atau kepentingan pribadi. al-Jilani mengilustrasikan dunia sebagai pasar sementara dan mengingatkan bahwa amal yang dilakukan dengan niat murni akan bermanfaat di akhirat. Beliau menekankan bahwa keikhlasan memerlukan pembersihan hati dari segala bentuk keterikatan pada dunia dan akhirat.

Dalam majelisnya, al-Jilani juga mengingatkan pentingnya menggabungkan ilmu dengan amal, di mana amal harus dilakukan dengan keikhlasan dan sesuai dengan petunjuk Allah. Ilmu tanpa amal dianggap tidak berguna dan bisa merusak hubungan dengan Allah. Zikir, menurut al-Jilani, tidak hanya harus dilakukan dengan lisan tetapi juga harus melibatkan hati dan rahasia. Dengan mengingat Allah secara mendalam dan penuh cinta, seseorang akan terfokus sepenuhnya pada-Nya, menjadikannya sebagai pusat dari segala tujuan hidup. Dengan demikian, ikhlas menurut al-Jilani adalah bentuk tertinggi dari pengabdian yang membawa seorang hamba pada kedekatan dengan Allah dan memperoleh ridha-Nya.

4. Penafsiran Sufistik al-Jilani tentang Sabar

Al-Jilani dalam *Fath al-Rabbâni* membahas mengenai sabar dimuat dalam majelis khusus dengan judul “*Sabar*” pada majelis ketujuh, yaitu pada hari Ahad, 17 Syawwal 545, di Ribath.

Al-Jilani memulai majelis ini dengan mengutip potongan doa dari surah al-Baqarah ayat 250;

.... رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَتَبِّثْ أَقْدَامَنَا وَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ ۝

....*Ya Tuhan kami, limpahkanlah kesabaran kepada kami, kukuhkanlah langkah kami, dan menangkanlah kami atas kaum yang kafir.* al-Baqarah [2]: 250.

Kemudian al-Jilani melanjutkan nasihatnya tentang sabar kepada yang hadir di majelisnya. Al-Jilani menyatakan;

(يَا قَوْمُ) اصْبِرُوا فَإِنَّ الدُّنْيَا كُلَّهَا آفَاتٌ وَمَصَائِبُ، وَالنَّادِرُ مِنْهَا غَيْرُ ذَلِكَ، مَا مِنْ نِعْمَةٍ إِلَّا وَفِي جَنْبِهَا نِقْمَةٌ، مَا مِنْ فَرْحَةٍ إِلَّا وَمَعَهَا تَرْحَةٌ، مَا مِنْ سَعَةٍ إِلَّا وَمَعَهَا ضِيقٌ، أُعْطُوا

الدُّنْيَا حَقَّهَا وَتَنَاوَلُوا أَفْسَامَكُمْ مِنْهَا بِإِذِ الشَّرْعِ، فَإِنَّهُ هُوَ الدَّوَاءُ فِي تَنَاوُلِ مَا يُؤْخَذُ مِنَ الدُّنْيَا³¹⁴

(Wahai kaum) bersabarlah, karena dunia ini penuh dengan bencana dan musibah, yang jarang ada yang tidak demikian. Tidak ada kenikmatan kecuali di sampingnya ada bencana. Tidak ada kebahagiaan kecuali bersamanya ada kesedihan. Tidak ada kelapangan kecuali bersamanya ada kesempatan. Berikanlah hak dunia dan ambillah bagianmu darinya dengan tangan syariat, karena itulah obat dalam mengambil apa yang diperoleh dari dunia.

Al-Jilani dalam majelis ini menekankan pentingnya kesabaran dalam menghadapi kehidupan dunia yang penuh dengan bencana dan musibah. Menurut Al-Jilani, dunia ini adalah tempat ujian yang penuh dengan tantangan dan kesulitan. Setiap kenikmatan di dunia ini selalu diiringi oleh bencana, setiap kebahagiaan diiringi oleh kesedihan, dan setiap kelapangan diiringi oleh kesempatan. Dengan demikian, al-Jilani menasihati umat untuk bersabar menghadapi realitas dunia ini.³¹⁵

Kesabaran adalah kunci untuk menghadapi ujian dunia. al-Jilani menyarankan agar umat tetap bertahan dan tidak terpuruk dalam kesulitan. Kesabaran memungkinkan seseorang untuk menjalani hidup dengan tenang meskipun dihadapkan pada berbagai tantangan. Ini mencerminkan keimanan yang kuat dan ketergantungan penuh pada Allah.

Selanjutnya, al-Jilani menekankan pentingnya mematuhi syariat dalam mengambil bagian dari dunia. Syariat adalah pedoman yang ditetapkan oleh Allah melalui Al-Quran dan Sunnah Nabi Muhammad SAW. Dengan mengikuti syariat, seseorang dapat menikmati dunia ini dengan cara yang benar dan halal. Mengambil bagian dari dunia dengan tangan syariat berarti menjalani kehidupan sesuai dengan hukum dan aturan Islam. Hal ini dianggap sebagai obat atau penawar dalam menghadapi cobaan dunia.³¹⁶

Dengan demikian, pesan al-Jilani mengajarkan bahwa kesabaran dan kepatuhan pada syariat adalah dua aspek penting dalam menjalani kehidupan dunia. Kesabaran membantu seseorang untuk menghadapi dan mengatasi ujian, sementara kepatuhan pada syariat memastikan bahwa seseorang tetap berada di jalan yang benar dalam menikmati nikmat dunia. Kedua hal ini membawa seseorang lebih dekat kepada

³¹⁴ Abd al-Qadir al-Jilani, *al-Fath al-Rabbânî*, hal. 42.

³¹⁵ Abd al-Qadir al-Jilani, *al-Fath al-Rabbânî*, hal. 42.

³¹⁶ Abd al-Qadir al-Jilani, *al-Fath al-Rabbânî*, hal. 42.

Allah dan membantu mencapai kehidupan yang seimbang dan penuh makna.

Yang menarik dari majelis sabar ini adalah, al-Jilani membagi makhluk (manusia) menjadi tiga tingkatan; *'âmi* (awam), *khâshi* (khusus), dan *khâsi al-khâs* (sangat khusus).³¹⁷

al-Jilani dalam *Fath al-Rabbani* menjelaskan tentang tingkatan awam sebagai berikut;

فَالْعَامِّي هُوَ الْمُسْلِمُ الْمُتَّقِي، يَأْخُذُ الشَّرْعَ بِيَدِهِ، يَلْتَزِمُ الشَّرِيعَةَ وَلَا يُفَارِقُهَا، يَعْمَلُ بِقَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: (وَمَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا) فَإِذَا تَمَّ هَذَا فِي حَقِّهِ وَعَمِلَ بِهِ ظَاهِرًا وَبَاطِنًا، صَارَ قَلْبًا مُنَوَّرًا يُبْصِرُ بِهِ. فَإِذَا أَخَذَ شَيْئًا مِنْ يَدِ الشَّرْعِ اسْتَعْنَى قَلْبُهُ، وَطَلَبَ إِلْهَامَ الْحَقِّ عَزَّ وَجَلَّ، لِأَنَّ إِلْهَامَهُ عَامٌّ فِي كُلِّ شَيْءٍ³¹⁸

Orang awam adalah Muslim yang bertakwa, memegang syariat di tangannya, berpegang teguh pada syariat dan tidak meninggalkannya. Ia mengamalkan firman Allah عزَّ وجلَّ: “Apa yang diberikan Rasul kepadamu maka terimalah, dan apa yang dilarangnya bagimu maka tinggalkanlah.” al-Hasyir [59]: 7. Jika hal ini sempurna baginya dan ia mengamalkannya secara lahir dan batin, hatinya akan menjadi terang dan ia akan dapat melihat dengan hatinya. Ketika ia mengambil sesuatu dari tangan syariat, hatinya menjadi kaya, dan ia meminta ilham dari Allah عزَّ وجلَّ, karena ilham-Nya berlaku umum dalam segala sesuatu.

Al-Jilani menjelaskan bahwa orang awam adalah Muslim yang bertakwa dan memegang teguh syariat di tangannya. Mereka berpegang pada ajaran Rasulullah SAW sebagaimana dinyatakan dalam surah al-Hasyir [59]: 7). Ketaatan ini merupakan langkah awal yang esensial bagi seorang Muslim untuk menjalani hidup yang sesuai dengan kehendak Allah. Dengan demikian, orang awam ini berusaha untuk tidak meninggalkan syariat dan selalu mengamalkannya dalam kehidupan sehari-hari.

Jika ketaatan ini dilakukan secara sempurna, baik lahir maupun batin, hati mereka akan dipenuhi dengan cahaya Ilahi. Cahaya ini memungkinkan mereka untuk melihat dengan mata hati, memahami kebenaran dengan lebih jelas, dan merasakan kedamaian serta ketenangan dalam menjalani hidup. Hati yang diterangi ini menjadi sumber kebijaksanaan dan petunjuk dalam menghadapi berbagai situasi kehidupan. Ketaatan dan pengamalan syariat yang konsisten akan membawa individu kepada keadaan spiritual yang lebih tinggi.

³¹⁷ Abd al-Qadir al-Jilani, *al-Fath al-Rabbânî*, hal. 42.

³¹⁸ Abd al-Qadir al-Jilani, *al-Fath al-Rabbânî*, hal. 42.

Ketika seseorang mengambil sesuatu dari tangan syariat, hatinya menjadi kaya dengan kepuasan spiritual. Mereka merasa cukup dan tidak lagi terikat pada keinginan duniawi yang berlebihan. Selanjutnya, mereka mulai mencari ilham dari Allah Swt. sebagai petunjuk dalam segala aspek kehidupan. Ilham ini, yang diberikan oleh Allah, bersifat umum dan mencakup semua hal.³¹⁹ Dengan demikian, orang awam yang berpegang teguh pada syariat dan terbuka menerima ilham Ilahi akan selalu berada dalam bimbingan Allah, mendapatkan petunjuk yang benar dalam setiap langkah mereka.

Masih dalam diskursus tentang awam, al-Jilani menambahkan dengan mengutip ayat Al-Qur'an, yaitu surah al-Syams [91]:8 kemudian ditafsir oleh al-Jilani menggunakan nalar sufistiknya sebagai berikut;

قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: (فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا) فَيَتَّبِعِي قَلْبُهُ وَيَنْظُرُ إِلْهَامَ الْحَقِّ عَزَّ وَجَلَّ، وَعَلَامَتُهُ بِأَخَذِ ظَاهِرِ الْأَمْرِ، وَهُوَ أَنَّ مَا فِي دُكَّانِ هَذَا الْمَتَعِيشِ مِلْكٌ لَهُ وَبِيَدِهِ، ثُمَّ يَرْجِعُ وَيَسْتَضِيءُ نُورَ قَلْبِهِ وَيَنْظُرُ مَا عِنْدَهُ فِي ذَلِكَ، وَهَذَا بَعْدَ فَرَغِهِ مِنَ الْعَمَلِ بِالشَّرْعِ عِنْدَ قُوَّةِ إِيْمَانِهِ وَتَوْحِيدِهِ بَعْدَ خُرُوجِ قَلْبِهِ مِنَ الدُّنْيَا وَالْخَلْقِ وَقَطْعِ فِيهَا وَعُبُورِ بُحُورِهَا، حِينَئِذٍ يَأْتِيهِ الصُّبْحُ، يَأْتِيهِ نُورُ الْإِيْمَانِ، نُورُ الْقُرْبِ مِنْ رَبِّهِ عَزَّ وَجَلَّ، نُورُ الْعَمَلِ، نُورُ الصَّبْرِ، نُورُ التَّوَدَّةِ وَالطَّمَأْنِينَةِ، كُلُّ هَذِهِ الثَّمَرَةِ بَعْدَ أَدَاءِ حُقُوقِ الشَّرْعِ، وَبَرَكَتِهِ مُتَابَعَتِهِ³²⁰

Allah عَزَّ وَجَلَّ berfirman: "Maka Allah mengilhamkan kepada jiwa itu (jalan) kefasikan dan ketakwaannya." al-Syams [91]:8. Maka hatinya bertakwa dan mencari ilham dari Allah Swt. Tanda-tandanya adalah dengan mengambil tampak luar dari perkara, yaitu bahwa apa yang ada di toko orang yang berusaha ini adalah miliknya dan ada di tangannya. Kemudian ia kembali dan hatinya yang bersinar melihat apa yang ada padanya dalam hal itu. Ini terjadi setelah ia selesai mengamalkan syariat, ketika keimanan dan tauhidnya kuat, setelah hatinya keluar dari dunia dan makhluk, dan memutuskan hubungan dengannya serta menyeberangi lautan-lautannya. Saat itu, fajar akan datang kepadanya, cahaya iman akan datang kepadanya, cahaya kedekatan dengan Tuhannya, cahaya amal, cahaya kesabaran, cahaya ketenangan dan ketentraman. Semua ini adalah buah setelah menunaikan hak-hak syariat dan berkah mengikuti syariat.

Al-Jilani dalam penafsiran sufistiknya terhadap tingkatan awam menjelaskan bahwa seorang awam yang bertakwa dan mengikuti syariat dengan sungguh-sungguh akan mendapatkan ilham dari Allah عَزَّ وَجَلَّ.

³¹⁹ Abd al-Qadir al-Jilani, *al-Fath al-Rabbâni*, hal. 42.

³²⁰ Abd al-Qadir al-Jilani, *al-Fath al-Rabbâni*, hal. 42-43.

Dalam *Fath al-Rabbâni*, al-Jilani merujuk pada firman Allah dalam Al-Quran yang menyatakan bahwa Allah telah mengilhamkan kepada setiap jiwa jalan kefasikan dan ketakwaannya (al-Syams [91]:8). Dalam konteks ini, seseorang yang benar-benar berpegang teguh pada syariat akan mencapai tingkat kesadaran hati yang tinggi, di mana hatinya akan bertakwa dan terus-menerus mencari ilham Ilahi sebagai panduan dalam hidupnya. Tanda-tanda keberhasilan dalam mencapai tingkatan ini ditunjukkan dengan kemampuan seseorang untuk memahami dan mengamalkan syariat secara lahiriah, sehingga ia menyadari bahwa apa yang dimilikinya adalah berdasarkan ketentuan syariat.

Namun, penafsiran sufistik al-Jilani tidak berhenti pada pengamalan lahiriah semata. Seorang Muslim yang telah mencapai tingkatan ini akan kembali merenungkan hatinya yang telah diterangi cahaya iman untuk memperoleh pemahaman yang lebih mendalam tentang hakikat kepemilikan dan kehidupannya. Proses ini menggambarkan transformasi spiritual di mana setelah seseorang mengamalkan syariat dengan benar, ia memperoleh pemahaman batin yang mendalam, yang memungkinkannya melihat segala sesuatu dari perspektif yang lebih spiritual dan mendalam.³²¹ Dengan demikian, al-Jilani menekankan bahwa ketaatan yang tulus kepada syariat adalah langkah awal menuju pencerahan batin dan penerimaan ilham Ilahi.

Pada puncaknya, setelah seorang awam berhasil melepaskan hatinya dari ikatan duniawi dan makhluk, serta melewati berbagai ujian spiritual, ia akan mencapai pencerahan. Pada titik ini, berbagai cahaya Ilahi akan datang kepadanya, termasuk cahaya iman, kedekatan dengan Allah, amal yang benar, kesabaran, ketenangan, dan ketentraman. Semua ini adalah hasil dari ketaatan yang sempurna kepada syariat dan berkah dari mengikuti jalan yang benar.

Selanjutnya al-Jilani menjelaskan tentang tingkatan selanjutnya yakni *Khawâs al-Khawâs* (sangat khusus) atau yang disebut *al-Abdal*. Al-Jilani mengatakan;

وَأَمَّا الْأَبْدَالُ وَهُمْ خَوَاصُّ الْخَوَاصِّ، فَيَسْتَفْتُونَ الشَّرْعَ، ثُمَّ يَنْظُرُونَ أَمَرَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَفِعْلَهُ وَتَحْرِيكَهُ وَإِهَامَهُ، فَمَا وَرَاءَ هَذِهِ الثَّلَاثَةِ هَلَاكٌ فِي هَلَاكِ، سَقَمٌ فِي سَقَمٍ، حَرَامٌ فِي حَرَامٍ، صُدَاعٌ فِي رَأْسِ الدِّينِ، دُمْلَةٌ فِي قَلْبِهِ، سُلٌّ فِي جَسَدِهِ³²²

Adapun para *Abdal*, mereka adalah para *Khawâs al-Khawâs* (kekasih khusus), mereka meminta fatwa kepada syariat, kemudian mereka melihat perintah Allah tindakan-Nya, gerakan-Nya, dan ilham-Nya. Apa

³²¹ Abd al-Qadir al-Jilani, *al-Fath al-Rabbâni*, hal. 43.

³²² Abd al-Qadir al-Jilani, *al-Fath al-Rabbâni*, hal. 43.

yang melampaui tiga hal ini adalah kehancuran demi kehancuran, penyakit demi penyakit, haram dalam haram, sakit kepala dalam agama, bisul dalam hatinya, dan tuberkulosis dalam tubuhnya.

Al-Jilani menggambarkan tingkatan spiritual yang sangat tinggi yang dicapai oleh para Abdal, yang disebut sebagai *Khawâs al-Khawâs* atau kekasih khusus. Menurut al-Jilani, para *Abdâl* memiliki karakteristik dan tingkat pengabdian yang sangat istimewa dalam perjalanan spiritual mereka. Mereka tidak hanya berpegang pada syariat, tetapi juga terus menerus meminta petunjuk dan fatwa dari syariat untuk memastikan setiap tindakan mereka sesuai dengan ajaran Islam. Ini menunjukkan bahwa para Abdal selalu berada dalam proses introspeksi dan verifikasi untuk memastikan bahwa tindakan mereka selalu sejalan dengan kehendak Ilahi.

Setelah memastikan bahwa tindakan mereka sesuai dengan syariat, para *Abdâl* juga memperhatikan perintah Allah, tindakan-Nya, gerakan-Nya, dan ilham-Nya. Ini berarti bahwa mereka selalu mencari tanda-tanda dan bimbingan dari Allah dalam kehidupan sehari-hari mereka. Mereka melihat setiap kejadian dan peristiwa sebagai bagian dari tanda Ilahi dan mencoba memahami maksud Allah di balik setiap tindakan dan peristiwa tersebut. Ini menunjukkan kedalaman hubungan spiritual mereka dengan Allah dan kemampuan mereka untuk membaca tanda-tanda Ilahi dalam kehidupan sehari-hari.

al-Jilani memperingatkan bahwa melampaui tiga hal ini—syariat, perintah Allah, dan ilham-Nya—adalah kehancuran. Ini mengindikasikan bahwa jika seseorang tidak mengindahkan syariat, tidak mencari perintah Allah, dan tidak memperhatikan ilham-Nya, maka mereka akan mengalami kehancuran spiritual dan fisik. Kehancuran ini digambarkan sebagai penyakit dalam agama, bisul dalam hati, dan tuberkulosis dalam tubuh.³²³ Dengan demikian, al-Jilani menekankan bahwa para *Abdâl* harus selalu berada dalam bimbingan Ilahi untuk mencapai kedekatan dengan Allah dan menghindari kehancuran spiritual. Ini menggambarkan pentingnya keseimbangan antara mengikuti syariat dan mencari tanda-tanda Ilahi dalam mencapai kesempurnaan spiritual.

Berdasarkan uraian di atas, penafsiran sufistik al-Jilani tentang sabar menjelaskan pentingnya kesabaran dalam menghadapi kehidupan dunia yang penuh ujian. Al-Jilani melihat dunia sebagai tempat yang sarat dengan bencana dan musibah, di mana setiap kenikmatan diiringi oleh bencana. Dalam konteks ini, kesabaran dianggap sebagai kunci utama untuk menjalani hidup dengan ketenangan dan makna. Ia juga menekankan kepatuhan pada syariat sebagai pedoman yang membantu

³²³ Abd al-Qadir al-Jilani, *al-Fath al-Rabbânî*, hal. 43.

individu menjalani kehidupan secara benar dan halal. Al-Jilani juga membagi manusia menjadi tiga tingkatan—awam, khusus, dan sangat khusus (*al-Abdal*)—berdasarkan kedalaman kesadaran dan ketaatan mereka. Kesabaran dan kepatuhan pada syariat, menurut al-Jilani, adalah aspek fundamental untuk mencapai transformasi spiritual dan pencerahan, serta kedekatan dengan Allah.

D. Relevansi Penafsiran Sufistik al-Jilani dalam Konteks Masyarakat Modern

Dalam sejarah intelektualnya, al-Jilani mengalami perkembangan yang signifikan dalam berbagai disiplin ilmu, tetapi akhirnya ia memilih jalan sebagai seorang sufi. Keputusannya untuk mendalami tasawuf memperlihatkan kematangannya dalam memahami dan mengintegrasikan berbagai dimensi ilmu secara holistik dan komprehensif.

Penelitian ini menegaskan pentingnya meneliti penafsiran sufistik, dengan menjadikan kitab *Fath al-Rabbâni* karya al-Jilani sebagai objek utama. Penelitian ini akan banyak menyentuh aspek-aspek intuitif yang berkaitan dengan epistemologi dan penafsiran al-Gazali dalam memberi interpretasi terhadap Al-Qur'an. Al-Jilani mengembangkan pendekatan intuitif dengan basis epistemologi tafsir sufistik untuk menjelaskan dan mendukung keutamaan religius dalam menemukan kebenaran yang hakiki.

Al-Jilani menegaskan bahwa ada ruang untuk ilmu keislaman dalam perkembangan pengetahuan ilmiah, seiring dengan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi. Dalam konteks pengembangan ilmu-ilmu keislaman di Indonesia, diperlukan upaya untuk melestarikan epistemologi ulama abad pertengahan guna menjawab berbagai problem umat manusia, seperti kesalahan mental, intelektual, dan rasional, hilangnya aspek-aspek kemanusiaan, serta ketidakpastian sejarah, realitas, dan pengetahuan.

Teori empiris al-Jilani memiliki keunggulan dalam melahirkan kekhasan ilmu-ilmu keislaman yang relevan untuk pengembangan dan pelestarian ilmu keislaman di Indonesia. Pendekatan ini menawarkan solusi untuk problematika kontemporer umat manusia dengan memadukan nilai-nilai sufistik dan prinsip-prinsip ilmiah, sehingga mampu menghadirkan pemahaman yang lebih mendalam dan holistik tentang agama dan kehidupan.

Berikut beberapa relevansi penafsiran sufistik al-Jilani dalam konteks masyarakat modern Indonesia;

1. Relevansi Penafsiran Sufistik al-Jilani tentang Tauhid

Pemikiran sufistik al-Jilani, terutama dalam *magnum opus* nya, *Fath al-Rabbâni*, menawarkan wawasan mendalam mengenai tauhid dan penyucian hati yang sangat relevan bagi masyarakat modern Indonesia. Dalam era modernisasi yang sering diiringi oleh materialisme dan

hedonisme, ajaran al-Jilani tentang tauhid—yakni keyakinan pada keesaan Allah—menjadi pedoman penting untuk menemukan kedamaian batin dan kebahagiaan sejati yang tidak tergantung pada aspek materi semata. Menurut al-Jilani, tauhid bukan hanya sebuah doktrin teologis, melainkan sebuah cara hidup yang mengarahkan individu untuk hidup dengan kesadaran penuh akan kehadiran dan kekuasaan Allah dalam setiap aspek kehidupannya.³²⁴ Dalam konteks masyarakat Indonesia yang menghadapi tekanan dan kompetisi hidup modern, ajaran ini menyediakan dasar spiritual yang membantu individu tetap fokus pada tujuan hidup yang lebih tinggi dan mengatasi godaan duniawi.

Di tengah arus globalisasi dan westernisasi yang seringkali menyebabkan krisis identitas, ajaran tauhid al-Jilani memberikan arah yang jelas. Konsep tauhid ini membantu masyarakat Indonesia untuk menemukan kembali jati diri mereka yang autentik dengan cara mengintegrasikan nilai-nilai spiritual ke dalam kehidupan sehari-hari. Dalam sistem pendidikan, penerapan ajaran al-Jilani dapat berfungsi sebagai fondasi bagi pengembangan karakter yang etis dan bermoral. Pendidikan yang melibatkan bimbingan spiritual yang sesuai dengan ajaran tauhid al-Jilani berpotensi membentuk individu yang tidak hanya cerdas secara kognitif tetapi juga kuat secara moral dan spiritual, siap menghadapi tantangan modernitas dengan keteguhan.

Selain itu, ajaran tauhid al-Jilani juga relevan dalam konteks keberagaman sosial di Indonesia. Dengan fokus pada keesaan Allah dan persatuan, ajaran ini mempromosikan harmoni dan toleransi antar kelompok yang berbeda. Dalam masyarakat Indonesia yang multi-etnis dan multi-agama, prinsip-prinsip tauhid dapat berfungsi sebagai jembatan untuk memperkuat ikatan sosial dan menciptakan lingkungan yang lebih inklusif dan damai. Konsep cinta dan kasih sayang Ilahi yang diajarkan al-Jilani menginspirasi penyelesaian konflik secara damai dan adil, meningkatkan kualitas hidup secara keseluruhan.

Secara keseluruhan, pemikiran sufistik al-Jilani tentang tauhid menawarkan solusi mendalam untuk berbagai tantangan yang dihadapi oleh masyarakat modern Indonesia. Dengan mengintegrasikan nilai-nilai spiritual tauhid ke dalam kehidupan sehari-hari, masyarakat tidak hanya dapat mencapai keseimbangan sehat antara kebutuhan duniawi dan ukhrawi tetapi juga mendukung pengembangan karakter dan identitas yang kuat. Ajaran al-Jilani menunjukkan bahwa pencarian spiritual dan dedikasi kepada Allah dapat memberikan arah dan makna dalam kehidupan modern yang sering kali membingungkan dan menekan, menawarkan kerangka kerja yang kokoh untuk menghadapi tantangan

³²⁴ Abd al-Qadir al-Jilani, *al-Fath al-Rabbânî*, hal. 282.

dan perubahan zaman.

2. Relevansi Penafsiran Sufistik Al-Jilani tentang Taubat

Pemikiran sufistik al-Jilani mengenai taubat, seperti yang tercermin dalam *Fath al-Rabbâni*, memiliki relevansi yang mendalam bagi masyarakat modern Indonesia yang sedang menghadapi berbagai tantangan spiritual dan sosial. Al-Jilani mengajarkan bahwa taubat bukan sekadar proses meminta ampunan atas dosa-dosa yang telah dilakukan, tetapi juga merupakan upaya penyucian hati dan perbaikan diri secara menyeluruh.³²⁵ Dalam era modern yang sering kali dipenuhi oleh godaan materialisme dan hedonisme, ajaran ini memberikan alternatif yang berarti untuk menemukan kedamaian batin dan kebahagiaan sejati yang tidak bergantung pada kepemilikan materi atau kesenangan duniawi.

Dalam konteks kehidupan modern yang penuh tekanan dan kompetisi, ajaran al-Jilani tentang taubat juga menawarkan solusi spiritual yang relevan. Proses taubat yang tulus, menurut al-Jilani, melibatkan penyesalan yang mendalam dan komitmen untuk memperbaiki diri, yang dapat membantu individu menghadapi stres dan kecemasan yang sering menyertai kehidupan sehari-hari. Dengan kembali kepada Allah melalui taubat, individu dapat menemukan ketenangan batin dan keteguhan untuk menghadapi tantangan hidup, yang sangat penting di tengah dinamika sosial dan ekonomi yang cepat.

Selain itu, ajaran al-Jilani tentang taubat juga mencakup dimensi sosial yang signifikan. Al-Jilani mengajarkan bahwa taubat harus melibatkan penghormatan terhadap perintah Allah dan penerapan belas kasihan terhadap sesama makhluk. Ini menciptakan keseimbangan antara kesadaran spiritual dan tanggung jawab sosial. Dalam masyarakat Indonesia yang beragam, di mana keragaman etnis dan agama sering kali menimbulkan ketegangan, ajaran ini mendorong harmoni dan toleransi antar kelompok yang berbeda. Dengan menerapkan prinsip-prinsip belas kasihan dan saling menghormati, masyarakat dapat memperkuat ikatan sosial dan menciptakan lingkungan yang lebih inklusif.

Penerapan ajaran al-Jilani dalam sistem pendidikan juga penting. Ajaran tentang ilmu yang benar dan taubat yang tulus dapat menjadi dasar bagi pendidikan karakter yang komprehensif. Pendidikan di Indonesia tidak hanya perlu berfokus pada aspek kognitif, tetapi juga pada pengembangan spiritual dan moral. Taubat sebagai proses pembersihan diri dan perbaikan hubungan sosial dapat membantu membentuk individu yang beretika dan bermartabat, yang mampu menghadapi tantangan globalisasi dan westernisasi tanpa kehilangan jati diri mereka.

³²⁵ Abd al-Qadir al-Jilani, *al-Fath al-Rabbâni*, hal. 28.

Secara keseluruhan, ajaran al-Jilani tentang taubat menawarkan panduan yang berguna untuk menghadapi konflik dan ketidakadilan. Dalam masyarakat yang sering mengalami ketegangan sosial dan politik, prinsip-prinsip belas kasihan dan penghormatan terhadap perintah Allah dapat mendorong penyelesaian masalah secara damai dan adil. Dengan mengintegrasikan nilai-nilai spiritual dalam kehidupan sehari-hari, masyarakat Indonesia dapat mencapai keseimbangan yang sehat antara kebutuhan duniawi dan ukhrawi, serta menemukan arah dan makna dalam kehidupan modern yang sering kali membingungkan dan menekan.

3. Relevansi Penafsiran Sufistik Al-Jilani tentang Ikhlas

Pemikiran sufistik al-Jilani tentang ikhlas memiliki relevansi yang signifikan dalam konteks masyarakat modern Indonesia, yang tengah menghadapi berbagai tantangan spiritual dan moral di era globalisasi. Al-Jilani menekankan bahwa ikhlas adalah inti dari setiap amal yang diterima oleh Allah, yang berarti setiap tindakan harus dilakukan semata-mata untuk Allah tanpa motivasi duniawi.³²⁶ Dalam masyarakat modern yang sering kali terobsesi dengan materialisme dan pencapaian duniawi, ajaran ini mengingatkan pentingnya memurnikan niat dalam segala aktivitas, baik itu dalam pekerjaan, pendidikan, maupun kehidupan sosial. Dengan ikhlas, seseorang tidak hanya mencari penghargaan duniawi tetapi juga berusaha meraih ridha Allah, yang pada gilirannya membawa ketenangan batin dan kepuasan spiritual.

Konsep ikhlas al-Jilani juga menyoroti pentingnya membersihkan hati dari keterikatan pada dunia. Dalam masyarakat modern yang sering kali dipenuhi oleh kesibukan dan tekanan hidup, ajaran ini mengajak individu untuk introspeksi dan mengurangi ketergantungan pada hal-hal materi. Hal ini sangat relevan bagi masyarakat Indonesia yang sedang mengalami perubahan sosial dan ekonomi yang pesat. Dengan memfokuskan diri pada nilai-nilai spiritual dan keikhlasan, individu dapat menemukan keseimbangan antara kehidupan dunia dan akhirat, sehingga tidak terjebak dalam siklus keserakahan dan kecemasan yang melanda banyak orang di era modern.

Selain itu, al-Jilani mengingatkan bahwa ilmu tanpa amal adalah sia-sia. Dalam konteks Indonesia, di mana pendidikan dan pengetahuan semakin berkembang, penting bagi masyarakat untuk tidak hanya mengejar ilmu tetapi juga menerapkannya dalam kehidupan sehari-hari dengan niat yang ikhlas. Ajaran ini mendorong masyarakat untuk tidak hanya menjadi pintar secara intelektual, tetapi juga bijaksana dalam bertindak. Dengan demikian, ilmu yang diperoleh tidak hanya

³²⁶ Abd al-Qadir al-Jilani, *al-Fath al-Rabbâni*, hal. 249.

bermanfaat bagi diri sendiri tetapi juga bagi orang lain, menciptakan masyarakat yang lebih harmonis dan beretika.

Al-Jilani juga mengajarkan bahwa zikir harus melibatkan hati dan bukan sekadar lisan.³²⁷ Di era digital dan informasi ini, di mana distraksi dan gangguan sangat mudah ditemui, ajaran ini mengingatkan pentingnya ketulusan dalam beribadah dan mengingat Allah. Zikir yang dilakukan dengan hati yang tulus dapat membantu individu untuk tetap fokus dan tenang di tengah hiruk-pikuk kehidupan modern. Hal ini relevan bagi masyarakat Indonesia yang mayoritas beragama Islam, yang dapat mengambil inspirasi dari ajaran ini untuk memperdalam kualitas spiritual mereka.

Secara keseluruhan, pemikiran sufistik al-Jilani tentang ikhlas menawarkan pandangan yang sangat relevan dan aplikatif bagi masyarakat modern Indonesia. Dengan menekankan pentingnya niat yang tulus, pembersihan hati, penggabungan ilmu dengan amal, dan zikir yang khushyuk, ajaran al-Jilani dapat membantu individu dan masyarakat untuk menemukan keseimbangan spiritual dan material. Dalam konteks Indonesia yang sedang mengalami transformasi besar, nilai-nilai ini dapat menjadi panduan untuk menciptakan masyarakat yang lebih adil, sejahtera, dan beretika, yang menjadikan ikhlas sebagai landasan dalam setiap tindakan dan keputusan.

4. Relevansi Penafsiran Sufistik al-Jilani tentang Sabar

Pemikiran sufistik al-Jilani tentang sabar memiliki relevansi yang signifikan dalam konteks masyarakat modern Indonesia yang mayoritas beragama Islam. Indonesia, sebagai negara dengan populasi Muslim terbesar di dunia, menghadapi berbagai tantangan sosial, ekonomi, dan politik yang kompleks. Ajaran al-Jilani tentang pentingnya kesabaran dalam menghadapi kehidupan dunia yang penuh ujian dapat menjadi sumber inspirasi dan panduan bagi umat Islam di Indonesia. Dengan mempraktikkan kesabaran, individu dapat mengembangkan ketahanan mental dan emosional yang diperlukan untuk mengatasi berbagai tekanan dan kesulitan yang dihadapi dalam kehidupan sehari-hari.

Al-Jilani menekankan bahwa dunia ini penuh dengan bencana dan musibah, dan setiap kenikmatan selalu diiringi oleh bencana.³²⁸ Perspektif ini dapat membantu masyarakat modern untuk menerima kenyataan bahwa kehidupan tidak selalu berjalan mulus dan penuh dengan tantangan. Kesadaran ini dapat mengurangi tingkat stres dan kecemasan yang sering kali disebabkan oleh ekspektasi yang tidak realistis terhadap kehidupan. Dalam era globalisasi dan kemajuan

³²⁷ Abd al-Qadir al-Jilani, *al-Fath al-Rabbâni*, hal. 250.

³²⁸ Abd al-Qadir al-Jilani, *al-Fath al-Rabbâni*, hal. 42-43.

teknologi yang cepat, di mana tekanan untuk mencapai kesuksesan materi semakin tinggi, ajaran al-Jilani tentang kesabaran mengingatkan masyarakat untuk tetap tenang dan tidak mudah terpuruk oleh kegagalan atau kesulitan sementara.

Selain itu, Al-Jilani juga menekankan kepatuhan pada syariat sebagai pedoman dalam menjalani kehidupan. Dalam konteks masyarakat modern Indonesia, di mana pengaruh budaya dan nilai-nilai asing semakin kuat, ajaran ini dapat membantu umat Islam untuk tetap berpegang pada prinsip-prinsip agama dan menjalani kehidupan sesuai dengan ajaran Islam. Kepatuhan pada syariat dapat memberikan panduan moral dan etika yang jelas dalam berbagai aspek kehidupan, mulai dari hubungan sosial hingga aktivitas ekonomi. Hal ini dapat membantu menciptakan masyarakat yang lebih harmonis dan berintegritas.

Al-Jilani membagi manusia menjadi tiga tingkatan berdasarkan kedalaman kesadaran dan ketaatan mereka: awam, khusus, dan sangat khusus (*al-Abdâl*).³²⁹ Dalam konteks ini, ajaran al-Jilani dapat menginspirasi individu untuk terus meningkatkan kualitas spiritual mereka. Bagi masyarakat modern yang sering kali terjebak dalam rutinitas dan materialisme, ajaran ini mengingatkan pentingnya memperdalam kesadaran spiritual dan mendekatkan diri kepada Allah. Dengan memahami dan mengamalkan ajaran al-Jilani, individu dapat mencapai pencerahan spiritual yang membantu mereka menjalani kehidupan dengan lebih bermakna dan seimbang.

Secara garis besar, pemikiran sufistik al-Jilani tentang sabar memiliki relevansi yang kuat dalam konteks masyarakat modern Indonesia. Ajaran ini dapat membantu individu mengembangkan ketahanan mental dan emosional, mengingatkan pentingnya kepatuhan pada syariat, dan mendorong peningkatan kualitas spiritual. Dengan demikian, ajaran al-Jilani dapat berkontribusi pada pembentukan masyarakat yang lebih tangguh, harmonis, dan berintegritas, yang mampu menghadapi berbagai tantangan dan ujian kehidupan dengan kesabaran dan ketenangan.

5. Analisis Kritis terhadap Relevansi Penafsiran Sufistik al-Jilani dalam Konteks Masyarakat Modern

Dalam bagian ini, peneliti akan mengkaji bagaimana gaya hidup manusia modern yang sering kali kehilangan dimensi spiritual dapat diimbangi dengan sentuhan tasawuf.³³⁰ Meskipun kehidupan modern

³²⁹ Abd al-Qadir al-Jilani, *al-Fath al-Rabbânî*, hal. 43.

³³⁰ Menurut Achmad Mubarak, era modern memiliki dua karakteristik utama: (1) pemanfaatan teknologi dalam berbagai aspek kehidupan manusia, dan (2) kemajuan ilmu pengetahuan sebagai manifestasi dari perkembangan intelektual manusia. Di sisi lain,

tidak secara inheren salah, tasawuf berusaha memastikan bahwa kehidupan tersebut tetap selaras dengan tujuan utama penciptaan manusia, yaitu beribadah kepada Allah. Tasawuf bertujuan agar para sufi dapat mendekatkan diri mereka kepada Tuhan untuk meraih kebahagiaan baik di dunia maupun di akhirat.³³¹ Dalam praktiknya, tasawuf lebih menekankan pada dimensi rohani dibandingkan jasmani, aspek akhirat dibandingkan dunia, serta dimensi *esoterik* dibandingkan *eksoterik*.³³²

Tasawuf memiliki tiga sasaran utama dalam karakteristiknya. *Pertama*, tasawuf untuk membina aspek moral, yang meliputi pencapaian kestabilan jiwa dan pengendalian hawa nafsu, sehingga individu dapat tetap berpegang pada nilai-nilai moral yang luhur. Tasawuf dengan fokus pada moralitas ini umumnya bersifat praktis. *Kedua*, tasawuf untuk mencapai *ma'rifatullah* (pengenalan terhadap Allah) melalui metode *kasyf al-hijab* (penyingkapan tabir). Jenis tasawuf ini cenderung teoritis dan mencakup seperangkat ketentuan yang diformulasikan secara sistematis dan analitis. *Ketiga*, tasawuf berfokus pada sistem pengenalan dan pendekatan diri kepada Tuhan secara mistis, serta mengkaji hubungan antara Tuhan dan makhluk, terutama dalam konteks kedekatan dengan Tuhan.³³³

M. Amin Syukur menjelaskan bahwa manusia di zaman modern menghadapi tantangan hidup yang sulit diatasi. Rasionalisme, sekularisme, materialisme, dan kemajuan teknologi, yang seharusnya meningkatkan kenyamanan dan kebahagiaan, malah sering kali menambah kegelisahan. Dari situasi ini, Hossein Nasr, seperti yang dikutip oleh Mulyadhi Kartanegara, mengidentifikasi adanya krisis spiritual di kalangan manusia.³³⁴

Menurut Achmad Mubarak, manusia modern mengalami gangguan kejiwaan yang meliputi: *Pertama*, kecemasan akibat hilangnya

Nurcolish Madjid, seperti yang dikemukakan oleh Budhy Munawar Rachman, menjelaskan bahwa zaman modern adalah periode di mana orang percaya bahwa kebutuhan dasar manusia (sandang, pangan, dan papan) harus diatur secara optimal untuk meningkatkan kualitas hidup sejauh mungkin. Lihat Achmad Mubarak, "Relevansi Tasawuf dengan Problem Kejiwaan Manusia Modern", dalam Ahmad Najib Burhani (ed.), *Manusia Modern Mendamba Allah: Renungan Tasawuf Positif*, Jakarta: Kerjasama IIMaN dan Hikmah, 2002. Cet. I. hal. 167

³³¹ Muhammad Solikhin, *Tasawuf Aktual Menuju Insan Kamil*, Semarang: Pustakan Nuun 2004. Cet. I. hal. 97.

³³² Mulyadhi Kartanegara, *Menyelami Lubuk Tasawuf*, Jakarta: Erlangga, 2006. h. 2.

³³³ A. Rivay Siregar, *Tasawuf: Dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2000. Cet. II. hal. 57.

³³⁴ Menurut Mulyadhi, krisis spiritual terjadi akibat pengaruh sekularisasi yang telah lama memengaruhi jiwa manusia modern. Pengaruh besar teknologi dalam kehidupan modern, baik secara sengaja maupun tidak, telah menyebarkan pandangan sekuler tersebut hingga ke dalam hati dan jiwa manusia modern. Lihar Mulyadi Kartanegara, *Menyelami Lubuk Tasawuf.....*, hal. 264.

makna hidup; *Kedua*, kesepian karena hubungan interpersonal dalam masyarakat yang tidak lagi tulus dan hangat; *Ketiga*, kebosanan yang timbul dari kepalsuan, kepura-puraan, dan kenikmatan sesaat; *Keempat*, perilaku menyimpang yang disebabkan oleh kekosongan jiwa, yang dapat mengarah pada tindakan seperti perampokan, perkosaan, atau pembunuhan; serta *Kelima*, gangguan psikosomatik yang disebabkan oleh faktor-faktor kejiwaan dan sosial.³³⁵

Abu al-Wafa al-Taftazani, menurut M. Amin Syukur, mengidentifikasi empat faktor utama penyebab gangguan kejiwaan pada manusia modern. *Pertama*, kegelisahan yang timbul dari ketakutan akan ketiadaan harta atau jabatan. *Kedua*, kegelisahan akibat kecemasan terhadap masa depan yang tidak menentu. *Ketiga*, kegelisahan yang disebabkan oleh rasa kecewa terhadap hasil kerja yang tidak memenuhi harapan. *Keempat*, kegelisahan akibat banyaknya pelanggaran dan dosa yang dilakukan.³³⁶

Di tengah kegelisahan ini, banyak manusia modern beralih ke praktik spiritual dan mengikuti kajian mistik. Kerinduan untuk merasakan nikmat spiritualitas dan menemukan nilai-nilai estetik membuat mereka berbondong-bondong menghadiri berbagai kegiatan yang menjanjikan kepuasan spiritual dan pemenuhan gelora mistik. Oleh karena itu, abad ke-21 sering disebut sebagai abad spiritualitas.³³⁷

Proses modernisasi yang terjadi di Indonesia juga mencerminkan fenomena ini. Saat ini, seminar-seminar tasawuf, program kajian spiritual, dan buku-buku mistik semakin diminati oleh masyarakat perkotaan, khususnya di kalangan kelas menengah dan atas. Terjemahan kitab-kitab tasawuf juga banyak beredar. Dengan meningkatnya minat masyarakat Muslim Indonesia terhadap praktik spiritual, ajaran tasawuf memiliki potensi peran yang signifikan. Oleh karena itu, ulama dan cendekiawan Muslim berusaha untuk menyesuaikan ajaran tasawuf agar relevan dengan kondisi zaman modern. Salah satu langkah awal dalam usaha ini dilakukan oleh Hamka pada akhir abad ke-20 melalui karyanya "*Tasawuf Modern*".³³⁸

³³⁵ Achmad Mubarak, "Relevansi Tasawuf dengan Problem Kejiwaan Manusia Modern", dalam Ahmad Najib Burhani (ed.), *Manusia Modern Mendamba Allah: Renungan Tasawuf Positif*, Jakarta: Kerjasama IIMaN dan Hikmah, 2002. Cet. I. hal. 171-174.

³³⁶ M. Amin Syukur, *Zuhud di Abad Modern....*, hal. 177.

³³⁷ Budhy Munawar Rachman, "Spiritualitas: Abad Baru dalam Beragama", dalam Hasan M. Noer (ed.), *Agama di Tengah Kemelut*, Jakarta: Mediacita, 2001. Cet I. hal. 41.

³³⁸ Istilah tasawuf modern merujuk pada pengembalian pemahaman tasawuf kepada sumber aslinya, yaitu menjauhi budi pekerti yang tercela dan mengamalkan budi pekerti yang terpuji, dengan penjelasan yang relevan dengan zaman modern. Makna asli tasawuf harus ditegakkan kembali, yaitu membersihkan jiwa, mendidik, mempertinggi budi pekerti,

Dari uraian di atas, gagasan penafsiran sufistik al-Jilani sangat relevan. Pada dasarnya, sufistik bukanlah tentang meninggalkan aspek zahir, melainkan memadukannya dengan aspek batin. Bahkan, dari yang zahir lahir dasar untuk menemukan yang batin. Meskipun dalam penjelasan tasawufnya unsur batiniyah dianggap sebagai hakikat dari segala sesuatu, al-Jilani dengan bijaksana mempertimbangkan kapasitas setiap individu sehingga apa yang diungkapkan tidaklah terlalu mendalam atau sulit dipahami.

Pertama, ajaran tauhid al-Jilani, yang menekankan keesaan Allah, sangat relevan di tengah arus materialisme dan hedonisme yang dominan dalam masyarakat modern. Dalam konteks Indonesia yang sering terjebak dalam pencarian kepuasan materi, penekanan pada tauhid dapat menawarkan kedamaian batin dan kebahagiaan sejati. Tauhid sebagai konsep fundamental dalam ajaran al-Jilani bukan hanya sebuah doktrin teologis, tetapi juga panduan hidup yang membantu individu untuk mengarahkan fokus mereka pada tujuan spiritual yang lebih tinggi. Dalam sistem pendidikan, integrasi nilai-nilai tauhid dapat memperkuat karakter siswa, membentuk individu yang tidak hanya cerdas secara kognitif tetapi juga memiliki dasar moral dan spiritual. Namun, implementasi ajaran ini harus sensitif terhadap keberagaman budaya dan sosial, untuk menghindari potensi ketegangan atau eksklusi dalam konteks masyarakat yang multikultural.

Selanjutnya, konsep taubat dalam ajaran al-Jilani menawarkan solusi yang relevan untuk mengatasi tekanan hidup modern. Taubat bukan hanya sekadar permohonan ampunan atas dosa, tetapi juga proses penyucian hati dan perbaikan diri yang mendalam. Dalam masyarakat yang menghadapi stres dan kecemasan tinggi, ajaran ini memberikan alternatif yang berarti untuk menemukan ketenangan batin dan memperbaiki hubungan sosial. Pentingnya konsistensi dalam praktik taubat menjadi krusial agar ajaran ini tidak sekadar menjadi ritual tanpa makna, melainkan sebagai proses yang benar-benar membimbing individu untuk perubahan positif.

Di sisi lain, ajaran al-Jilani tentang ikhlas menekankan pentingnya niat murni untuk Allah dalam setiap amal. Konsep ini sangat relevan dalam era modern di mana obsesi terhadap pencapaian materi dan pengakuan sosial sering kali mendominasi. Ikhlas membantu individu memurnikan niat dan memastikan bahwa setiap tindakan dilakukan untuk mencapai ridha Allah, bukan hanya untuk keuntungan duniawi. Namun, tantangan dalam penerapan ikhlas mencakup kesulitan memisahkan

mengendalikan segala kelobaan dan kerakusan, serta memerangi syahwat yang melebihi kebutuhan individu. Hamka, *Tasawuf Modern*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1991. hal. 17.

motivasi duniawi dari niat spiritual, serta pengaruh teknologi dan gangguan yang dapat mengurangi konsentrasi spiritual.

Terakhir, konsep sabar al-Jilani, yang menekankan kesabaran dalam menghadapi ujian hidup, memberikan panduan yang berguna di tengah tantangan sosial dan ekonomi di Indonesia. Kesabaran membantu individu mengatasi berbagai tekanan dengan ketenangan, dan memupuk ketahanan mental dan emosional. Namun, ada risiko bahwa ajaran ini bisa disalahgunakan untuk membenarkan ketidakadilan sosial sebagai bagian dari ujian, serta tantangan dalam mempertahankan kesabaran di tengah tuntutan dan stres kehidupan sehari-hari.

Secara keseluruhan, pemikiran sufistik al-Jilani menawarkan potensi manfaat yang signifikan untuk masyarakat modern Indonesia. Integrasi ajaran ini dapat memperkaya kehidupan spiritual dan moral individu, serta memberikan panduan yang bermanfaat untuk menghadapi berbagai tantangan zaman. Namun, penerapannya harus dilakukan dengan pertimbangan matang terhadap realitas sosial dan budaya, memastikan bahwa ajaran ini diterapkan dengan cara yang inklusif dan relevan.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Dalam rangkuman dan kesimpulan pada bab ini, peneliti menjawab beberapa rumusan masalah yang diajukan pada bab sebelumnya. Menurut al-Jilani, tafsir adalah hasil kompromi antara makna batin dan zahir Al-Qur'an yang dicapai melalui sumber-sumber tafsir sufi. Tafsir zahir bukanlah tujuan akhir dari interpretasi Al-Qur'an, melainkan hanya lapisan luar yang harus ditembus untuk mencapai pemahaman batin. Dalam pandangannya, tasawuf harus berdiri di atas pondasi ayat-ayat Al-Qur'an dan hadis sebagai sumber tertinggi dari seluruh spiritualitas Islam. Oleh karena itu, tasawuf harus didasari pada tiga hal: *Pertama*, ilmu (pengetahuan); kedua, *tahalli* (menghias diri dengan sifat-sifat utama); dan ketiga, *takhalli* (membersihkan hati dari sifat-sifat rendah dan tercela). Proses ini bertujuan untuk membersihkan hati dari segala pikiran selain Allah dan menghiasi hati dengan zikir kepada-Nya. Jalan tasawuf merupakan perpaduan antara ilmu dan amal, dengan hasil akhir berupa keluhuran moral.

Epistemologi penafsiran sufistik didasarkan pada norma-norma yang bersumber dari Al-Qur'an dan hadis. Al-Qur'an mencakup aspek zahir dan batin, menjelaskan perbedaan antara pengetahuan zahir dan batin untuk memahami pesan Ilahiyah. Berdasarkan penjelasan dari Al-Qur'an dan hadis, al-Jilani mengembangkan praktek sufistik dan membentuk epistemologi penafsiran sufistik melalui tafsir isyari. Tafsir ini terdiri dari dua aspek: sumber dan perolehan. Sumbernya bersifat intuitif, sementara

perolehannya dicapai melalui proses suluk (maqam dan ahwal) sebagai syarat untuk mendapatkan isyarat-isyarat intuisi (batiniyah). Proses ini menghasilkan tafsir sufistik yang dianggap sebagai kebenaran absolut.

Penafsiran al-Jilani terhadap Al-Qur'an didominasi oleh pendekatan sufistik, dengan teknik interpretasi tekstual dan kontekstual yang konsisten, yaitu menggunakan Al-Qur'an untuk menafsirkan Al-Qur'an, hadis, dan pandangan ulama. Namun, dalam praktiknya, al-Jilani sering kali mengabaikan konteks spesifik dari suatu ayat. *Asbab al-nuzul* dan *munasabah* ayat seringkali tidak diperhatikan, sehingga ia cenderung memilih kata-kata dengan makna batiniyah untuk dijelaskan secara mendalam, yang terkesan melegitimasi pandangan sufistiknya. Ayat-ayat sering kali dipahami secara global, dan ayat-ayat Al-Qur'an serta hadis yang sejalan digunakan untuk menjelaskan ayat utama dalam suatu isu. Tindakan ini kadang membuat makna Al-Qur'an tampak jauh dari konteks aslinya.

Dalam konteks masyarakat modern yang cenderung materialistik dan mengalami kekeringan spiritual, penafsiran sufistik al-Jilani menjadi sangat relevan. Kebutuhan akan pencerahan spiritual dan intelektual menuntut kehadiran tafsir sufistik al-Jilani, yang menawarkan kejujuran, moralitas, dan ibadah sebagai inti dari amal perbuatan. Penafsiran ini dapat membantu mengatasi krisis spiritual dan moral yang dihadapi masyarakat modern, serta memberikan panduan untuk menjalani kehidupan yang lebih bermakna dan berorientasi pada nilai-nilai spiritual.

B. Saran

Berdasarkan kesimpulan yang telah diuraikan, terdapat beberapa saran yang dapat diberikan untuk penelitian dan penerapan lebih lanjut mengenai penafsiran sufistik al-Jilani. *Pertama*, penelitian lebih lanjut disarankan untuk memperdalam pemahaman terhadap konteks historis dan sosial dari tafsir al-Jilani. Hal ini penting untuk menempatkan interpretasi sufistik dalam kerangka waktu dan budaya yang sesuai, sehingga makna batin dari ayat-ayat Al-Qur'an dapat lebih dipahami secara komprehensif. *Kedua*, perlu dikembangkan metodologi penafsiran yang lebih memperhatikan *asbab al-nuzul* dan *munasabah* ayat. Dengan demikian, penafsiran sufistik dapat lebih terstruktur dan menghindari kesalahan dalam memahami konteks ayat. Metodologi ini juga dapat membantu menyeimbangkan antara makna zahir dan batin Al-Qur'an.

Ketiga, saran untuk memasukkan unsur-unsur penafsiran sufistik al-Jilani ke dalam kurikulum pendidikan Islam kontemporer. Hal ini akan membantu generasi muda untuk mendapatkan pemahaman yang lebih mendalam tentang spiritualitas Islam dan dapat mengatasi tantangan materialisme yang dihadapi oleh masyarakat modern. *Keempat*, disarankan untuk melakukan kajian komparatif antara penafsiran sufistik al-Jilani

dengan tafsir-tafsir dari tokoh sufi lainnya, seperti al-Ghazali atau Ibn Arabi. Kajian ini akan memberikan perspektif yang lebih luas dan kaya tentang berbagai pendekatan sufistik dalam menafsirkan Al-Qur'an.

Kelima, penelitian lebih lanjut diperlukan untuk mengeksplorasi bagaimana ajaran-ajaran sufistik al-Jilani dapat diterapkan dalam kehidupan sehari-hari masyarakat modern. Dengan demikian, nilai-nilai moral dan spiritual yang diajarkan dapat diimplementasikan secara praktis, membantu individu dan komunitas dalam menjalani kehidupan yang lebih bermakna. Keenam, mendorong kolaborasi antara para ahli tafsir, teolog, dan praktisi sufi dengan ilmuwan sosial, psikolog, dan pakar pendidikan. Kolaborasi ini akan membantu dalam memahami dampak penafsiran sufistik al-Jilani pada berbagai aspek kehidupan manusia, termasuk kesehatan mental dan kesejahteraan sosial. Dengan mengikuti saran-saran tersebut, diharapkan penelitian tentang penafsiran sufistik al-Jilani tidak hanya memperkaya khazanah keilmuan Islam, tetapi juga memberikan kontribusi nyata dalam menghadapi tantangan spiritual dan moral di era modern.

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.
- Abdullah, Yatimin. *Studi Islam Kontemporer*. Jakarta: Amzah, 2006.
- 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'Ak, Khalid Abd Rahman. *Ushûl al-Tafsir wa Qawâiduhu*, Beirut: Dar al-Nafais, 1986.
- al-Busti, Abu Hatim Muhammad bin Hibban bin Ahmad al-Tamimi. *Sahih Ibnu Hibban; al-Musnadu al-Sahihu 'ala al-Taqasimi wa al-anwa'i min Gairi Wujudi Qat'in fî Sanadiha wa la Subuti Jarhin fî Naqili*. Jilid 2. Cet. 1; Beirut: Dar Ibnu Hazmi, 2012.

- 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-Rabbany al-Syekh 'Abd al-Qadir al-Jilany*. Semarang: al-'Alawiyyah. 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-Dzahabi, Muhammad Husayn. *Al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, Vol. II. Kairo: Maktabag Wahbah, t.th.
- 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.
- , Abi Hamid Muhammad bin Muhammad. *Bidayah al-Hidayah*, (CD-ROM), Harf Information Technology Company, 2001.
- , Al-Imam Abi Hamid Muhammad bin Muhammad. *Ihya 'Ulüm al-Din*, Semarang: Thoha Putra, t.th.
- , *Jawahir al-Qur'an wa Duraruhu*. Beirut: Dar al-Fikr, 1997.
- al-Hadi, Abd al-Tawwarb *Al-Ramziyah al-Sufiyah fi al-Qur'ân al-Karim*. Terj. 'Arif Muhammad, Lambang-lambang Sufi di dalam Alquran, Bandung: Pustaka Pelajar, 1986.
- al-Hanbali, Abu al-Faraj 'Abd al-Rahman bin al-Jawzi. *Daf'u Shubahi al-Tasybih bi Akaffi al- Tanzîh*. Beirut: Dâr al-Imam al-Rawas, 2007.
- al-Jilani, Muhammad Fadhil. *Muqaddimah Tafsir al-Jilani*. Istanbul: Markaz al-Jilani li al-Buhuth al-Ilmiyyah, 2009.
- 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-Ghunya 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. Flordia: al-Baz Publishing.
- , *Sirr al-Asrar*. terj. Abdul Majid Hj. Khatib. *Rahasia Sufi*. Yogyakarta: Pustaka Suf.. cet. 2. 2002.
- , *al-Ghunya li Talibi Tariqi al-Haqq 'Azza wa Jalla*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Islâmiy, 1996
- , *Fiqh Tasawuf*. Penerjemah Muhammad Abdul Ghaffar. Bandung. Pustaka Hidayah. 2001
- , *Tafsîr al-Jilâni*. Jilid 1-5. (ed). Syekh Ahmad Farid al-Khoriri. Pakistan: Al-Maktabah al-Ma'rufiyah. 2010.
- , *Tafsîr al-Jilâni*, ed. Muhammad Fadhil al-Jilani. Istanbul: Markaz al-Jilani li al-Buhuth al-'Ilmiyah, 2009.
- al-Khalili, Ahmad. *Dirâsât fî al-Qur'an*, Mesir: Dar al-Ma'arif, 1972.
- 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-Shabuni, Muhammad ‘Ali. *al-Tibyân fî ‘Ulûm al-Qur’ân*, Beirut: t.pt. t.th.
- al-Syurbasi, Ahmad. *Qissah al-Tafsir*. Beirut: Dar al-Jayl, 1988.
- al-Syattanufi, Ali Ibnu. *Bahjat al-Asrâra wa Ma’dan al-Anwâr fî 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 fî Tafsîr Al-Qur’ân*. 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 fî ‘Ulûm al-Qur’ân*, Kairo: Dâr al-Turâts, t.th.
- al-Zarqani, Muhammad ‘Abd al-‘Azhim *Manâhil al-‘Irfân fî al-Usûl al-Qur’am*. Beirut: Dar al-Fikr, 1986.
- Anis, Ibrahim dkk, *al-Mu’jam al-Wasîth*, tt:tp,t.th,
- 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.
- Anshori, Aik Iksan. *Tafsir Ishâri: Pendekatan Hermeneutika Sufistik Tafsir Shaikh ‘Abd al-Qadir al-Jilani*. Referensi: UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2012.

- Arberry, A.J. *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*, terj. Pasang Surut Tasawuf, Bandung: Mizan, 1985.
- 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.
- Baidan, Nashruddin. *Tasawuf dan Krisis*, Semarang: Pustaka Pelajar.
- Bakker, Anton & Achmad Charris Zubair. *Metodologi Penelitian Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, 1990.
- 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.
- Djalal, Abd. *Urgensi Tafsir Maudlui pada Masa Kini*. Jakarta: Kalam Mulia, 1990.
- 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.
- Ernst, Carl W. *Words of Ecstasy in Sufism*, Albany (N.Y): State University of New York Press, 1989.
- Essack, Farid. *The Al-Qur'an: A User's Guide*. Oxford: Oneworld, 2005.

- Faudah, Mahmud Basyuni. *Tafsir-Tafsir al-Quran: Perkenalan dengan Metode Tafsir*. Diterjemahkan oleh M. Mochtar Zoerni dari kitab al-Tafsir wa Manahijuhu fi Daui al-Mazahib al-Islamiyah. Bandung: Pustaka, 1987.
- Goldzhiher, Ignaz. *Mazāhib al-Tafsir al-Islāmi*, terj. M. Alaika Salamullah, Mazhab Tafsir: dari Klasik Hingga Modern Cet. III; Yogyakarta: Elsaq Press, 2006.
- 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, Atang Abdul. *Metodologi Studi Islam*, Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2000.
- 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-Muḥith fî al-Tafsîr*; Beirut: Dâr al-Fikr, 1992,
- Izutsu, Toshihiko. *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*. Calif: University of California Press, 1984.
- Izzan, Ahmad. *Metodologi Ilmu Tafsir*. Bandung, Tafakur, 2007
- Kafie, Jamaluddin. *Tasawuf Kontemporer*; Jakarta: Republika. 2003.
- Jr. Hirsch E.D. *Validity in Interpretation*, New Haven: Yale University Press, 1967.
- Keller, Annabelle. *Sufi hermeneutics : the Qur'an commentary of Rashîd al-Dîn Maybudî*. New York: Oxford University Press, 2006.
- Khairudin, Hafid. Pendidikan Sufistik Menut Syaikh Abdul Qadir al-Jailani dan Relevansinya Terhadap Pendidikan Islam (Telaah Kitab al-Fath al-Rabbâni wa al-Fayd al-Rahmani) dalam *Tesis* Program Pascasarjana Konsentrasi Pendidikan Agama Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2014.

- Kramers, H.A.R. Gibb and J.H. *Shorter Encyclopaedia of Islam* (SEI). Vol. 1 E.J. Leiden: Brill, 1953/1961,
- 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-Jilânî*”. *Analisa*, Vol. 12 No.01, 2012.
- Lisan, Ade Chariri Fashichul Penafsiran Simbolis Sufistik ‘Abd al-Qadir al-Jilani terhadap Q.S. Nuh dalam Tafsir al-Jilani (Kajian Semiotika) Tesis Program Pascasarjana Konsentrasi Pendidikan Agama Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2019.
- 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.
- Moleong, Lexy J. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: PT. Remaja Rosda Kaya, 2004.
- Muhaemin, dkk. *Dimensi-dimensi Studi Islami*. Surabaya: Abditama, 1994.
- Muhyi al-Din Ibn 'Arabi, Al-Futūhat al-Makkiyah, al-Qahirah: al-Maktabah al-'Arabiyah, 1987 M/1407 H.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.
- , *Islam Rasional*. Bandung: Mizan, 1995.
- Nasr, Seyyed Hoseein. *The Garden of Trutsh: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Traditional*. terj. Yuliani Liputo, The Garden of Truth: Mereguk Sari Tasawuf, Bandung: Mizan Pustaka, 2010.

- , *Islamic Spirituality: Foundations World Spirituality*. New York: The Crossroad Publishing Company, 2012.
- Nata, Abuddin. *Akhlaq 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.
- 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.
- 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.
- Said, Mohammad "Penafsiran Sufistik Al-Gazali dalam Kitab Ihya Ulum al-Din" dalam *Desertasi Pascasarjana UIN Alauddin Makassar*, 2014.
- Salim, Abd. Muin. *Metodologi Tafsir: Sebuah Rekonstruksi Epistemologi Memantapkan Keberadaan Tafsir Sebagai Disiplin Ilmu*.
- Sholihah, Noviatu Pendidikan Sufistik dalam Kitab Fathur Rabbâni Karya Syaikh Abdul Qadir Al-Jailani dalam Skripsi Fakultas Tarbiyah dan Ilmu Keguruan UIN Kiai Haji Achmad Siddiq Jember, 2021.
- Siregar, A. Rivay. *Tasawuf: Dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme*. Jakarta: PT Grafindo Persada, 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.
- 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.
- Syakur, Suparman. *Epistemologi Islam Skolastik*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar dan IAIN Walisongo, 2007.
- Syukur, M. Amin. *Intelektualisme Tasawuf: Studi Intelektualisme Tasawuf al-Gazali*. Semarang: Pustaka Pelajar, 2002.
- Taimiyah, Ibnu. *Majmu' al Fatawa*, Beirut: Dar al-Fikr, 1980.
- Thabthabai'i, M.H. *Islam Syi'ah: Asal Usul dan Perkembangannya*. (Terj) Jakarta: Pustaka Utama Graffiti, 1993.
- 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.
- Zahri, Mustafa. *Ilmu Tasawuf: Kunci Memahami Ilmu Tasawuf*. Surabaya: Bina Ilmu, 1983.
- Zaid, Nasr Hamid Abu. *Mafhûm al-Nas Dirāsah fî 'Ulûm al-Qur'an*, Penerjemah Khoiron Nahdliyyin, *Tekstualitas Alquran: Kritik terhadap Ulumul Qur'an*. Yogyakarta: LKIS, 2005.
- Zakariya, Ahmad Faiq. *Etika Guru dan Murid dalam Kitab al-Fath al-Rabbâni Karya Syekh Abdul Qadir al-Jailani dalam Skripsi Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan UIN Walisongo Semarang*, 2014.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Nama Lengkap : Ahmad Mushawwir
 Tempat, Tanggal Lahir : Ampibabo, 03 Januari 1999

Jenis Kelamin : Laki-Laki

Alamat Asal : Jl. Kh. Agus Salim, Kel. Bantaya, Kec. Parigi, Kab. Parigi Moutong

No Telepon / HP : 087826761369

Email : ahmadmushawwir01@gmail.com

Moto hidup : لا تكل

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