

# DIALEKTIKA *ZĀHIR BĀṬIN* DAN PRODUKSI MAKNA *ISHĀRĪ* DALAM TAFSIR *AL-BAḤR AL- MADĪD*

Subi Nur Isnaini  
Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Yogyakarta  
subi.isnaini@uin-suka.ac.id

Fauzan Adim  
Institut Agama Islam Negeri Kudus  
fauzanadim@iainkudus.ac.id

**Abstract:** This article examines the sufi Qur'anic exegesis of Ibn 'Aḡibah's *al-Baḡr al-Madīd* on how is the dialectic of *zāḡbir* and *bāṭin* shaping a new meaning of the Qur'an. By using descriptive analysis, this article argues that Ibn 'Aḡibah is one of the authoritative sufi scholars who tends to interpret the Qur'an with the balanced hermeneutics of the exoteric (*zāḡbir*) and the esoteric (*bāṭin*) meanings of it. According to Ibn 'Aḡibah, the existence of the esoteric meaning should not violate the exoteric interpretation. The exoteric meaning becomes the initial basis for the birth of the esoteric interpretation. On the symbolic (*ishārī*) interpretation, it is quite visible when Ibn 'Aḡibah interprets the term *al-arḡ* in his exegesis. This article finds that there are at least four allegorical meanings with representative of Sufism presented by Ibn 'Aḡibah in terms of *al-arḡ*, namely: *qalb* (heart), *ashbbāḡ* (body), *nafs* (soul), and *arḡ al-ḡikmah* (wisdom). The four meanings presented are diametrically different from the meaning of *arḡ* in its linguistic sense which is generally perceived by the most Qur'anic exegetes as the 'earth' inhabited by humans.  
**Keywords:** Ibn 'Aḡibah, *Al-Baḡr al-Madīd*, *zāḡbir*, *bāṭin*.

**Abstrak:** Artikel ini mengkaji tentang bagaimana dialektika makna *zāḡbir* dan *bāṭin* dalam tafsir *al-Baḡr al-Madīd* dan bagaimana teks tersebut memproduksi makna baru yang dihasilkan melalui penafsiran *ishārī*-nya. Dengan menggunakan metode analisis deskriptif, artikel ini menemukan bahwa tafsir *ishārī* Ibn 'Aḡibah mampu menghadirkan makna eksoteris (*zāḡbir*) dan esoteris (*bāṭin*) ayat al-Qur'an secara dialektis dan berimbang. Keberadaan makna *bāṭin* tidak untuk menyalahi makna *zāḡbir*. Bagi Ibn 'Aḡibah, makna *zāḡbir* justru menjadi basis awal atas lahirnya makna *bāṭin*. Terkait dengan tafsir *ishārī*-nya, produksi makna baru dalam tafsir *al-Baḡr al-Madīd* sangat nampak ketika menafsirkan term *al-arḡ*. Artikel ini menemukan bahwa setidaknya ada empat makna baru yang bercirikan sufisme yang dihadirkan oleh Ibn 'Aḡibah atas term *al-arḡ*, yaitu: *qalb* (hati), *ashbbāḡ* (tubuh/jasmani), *nafs* (jiwa), dan *arḡ al-ḡikmah* (kebijaksanaan). Keempat makna yang dihadirkan tersebut berbeda

secara diametral dengan makna terminologi lafal *ard* yang umumnya diartikan oleh para mufasir sebagai ‘bumi’ yang ditempati manusia.

**Kata Kunci:** Ibn ‘Aṭībah, *Al-Baḥr al-Madīd*, *ẓāhir*, *bāṭin*.

## Pendahuluan

Sufisme atau tasawuf merupakan salah satu tradisi yang mewakili aspek mistisisme dan sisi esoteris dalam Islam. Tradisi sufisme mulai berkembang pada abad ke-4 H, dimana doktrin-doktrin fundamental dalam tasawuf mulai terbentuk dan praktik-praktik ritual mulai berkembang, hingga akhirnya tasawuf menjadi orientasi kehidupan generasi berikutnya. Pada perkembangan selanjutnya, di abad ke-5 H sampai ke-7 H muncul beberapa *tariqah sufiyyah* yang dengannya tasawuf menjadi bagian integral dari kehidupan spiritual, sosial, dan politik di kalangan masyarakat pra-modern. Namun, seiring dengan kemunculan modernisme Islam pada abad ke-13 H, tasawuf menuai banyak kritik dari para reformis dan mencapai titik deklinasinya menjelang abad modern.<sup>1</sup>

Dalam perjalanannya, doktrin tasawuf mengalami beberapa fase perkembangan, mulai dari fase awal yang hanya berupa gerakan asketis murni untuk melawan tendensi eksoteris, hingga bergeser menjadi wacana keilmuan yang terkodifikasi dan melahirkan karya-karya tasawuf.<sup>2</sup> Adapun terkait kontak tasawuf dengan al-Qur’an, Ignas Goldziher menyatakan bahwa kontak sufisme dengan teks al-Qur’an melahirkan tafsir sufistik yang *eisegesis*, yaitu berasal dari gagasan menuju ke teks. Ia berpendapat bahwa doktrin sufisme bukan sebuah ide yang bersifat Qur’ani atau bersumber dari al-Qur’an, melainkan lebih terpengaruh oleh paham Neo-platonisme. Menurutnya, kaum sufi hanya sekedar mencari dasar untuk memperkuat doktrin dan keyakinan mereka. Ia menyimpulkan bahwa apa yang sebenarnya dilakukan oleh para sufi adalah upaya untuk merekonsiliasi perbedaan doktrinal tersebut dan melegalisasi doktrin-doktrin tasawuf melalui penafsiran ayat-ayat al-Qur’an.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Alexander D. Knysh, “Sufism and The Qur’an”, dalam *Encyclopedia of The Qur’an*, ed. Jane Dammen Mc Auliffe, vol. 4 (Leiden: Brill, 2009), 137.

<sup>2</sup> Asep Nahrul Musadad, “Tafsir Sufistik dalam Tradisi Penafsiran al-Qur’an: Sejarah Perkembangan dan Konstruksi Hermeneutis”, *Jurnal al-Farabi*, Vol. 12, No. 1 (2015), 106-123.

<sup>3</sup> Ignas Goldziher, *Madzhab Tafsir: dari Klasik hingga Modern*, terj. Saifuddin Zuhri Qudsy, dkk. (Yogyakarta: eLSAQ, 2009), 217-218.

Bertolak dari tesis Goldziher tersebut, Louis Massignon melakukan penelitian terkait nomenklatur dalam tradisi sufisme awal. Ia membantah tesis Goldziher dan mengatakan sebaliknya, bahwa kontak sufisme dengan teks al-Qur'an adalah *exegesis*, yaitu dari teks ke gagasan. Ia menyatakan bahwa tasawuf merupakan manifestasi dari al-Qur'an yang dibaca, direfleksikan, dan diamalkan, sehingga dapat disimpulkan bahwa al-Qur'an merupakan sumber dari doktrin tasawuf. Pendapat yang sama juga disampaikan oleh Paul Nwya yang meneliti sebuah tafsir yang dinisbahkan kepada Ja'far al-Shadiq (w. 765 M), dan sampai pada kesimpulan bahwa tafsir tersebut merupakan hasil dari dialog antara penulis, pengalaman mistiknya, dan teks al-Qur'an.<sup>4</sup> Massignon dan Nwya menegaskan bahwa al-Qur'an merupakan titik tolak dari doktrin tasawuf, dan gagasan sufistik tidak muncul lebih awal sebelum al-Qur'an, namun ia merupakan hasil dialog antara teks al-Qur'an dengan pengalaman mistikal masing-masing individu.<sup>5</sup>

Sebuah perspektif lain ditawarkan oleh Husayn al-Dhahabī yang menyatakan bahwa kontak antara sufisme dengan teks al-Qur'an adalah *exegesis* dan *eisegesis* sekaligus. Ia membagi tasawuf ke dalam dua varian, yaitu tasawuf *naẓarī* (teoretis) dan tasawuf *'amali* (praktis).<sup>6</sup> Hal senada juga disampaikan oleh Abū al-Wafā al-Taftazānī yang menyebutkan adanya dua varian orientasi sufisme, yaitu tasawuf moderat (*al-mu'tadilūn*) yang melandaskan doktrinnya pada al-Qur'an dan sunnah. Aliran tasawuf yang pertama ini kemudian dikenal dengan istilah tasawuf *sunni* atau *akhlāqī* yang diwakili oleh beberapa tokoh, seperti Junayd al-Baghdādī (w. 298 H), kemudian dilanjutkan oleh al-Qushayrī (w. 465 H), dan al-Ghazālī (w. 555 H). *Kedua*, aliran tasawuf semi filosofis (*shibh falsafī*) yang mengenalkan konsep *ḥulūl*, seperti yang dikembangkan oleh Abū Yazīd al-Buṣṭāmī (w. 261 H), dan al-Ḥallāj (w. 301 H). Pada perkembangan selanjutnya, aliran ini kemudian terpengaruh oleh gagasan filsafat neo-platonisme, dan menjadi lebih filosofis, yang kemudian dikenal dengan istilah tasawuf

---

<sup>4</sup> Kristin Zahra Sand, *Sufi Commentaries on The Qur'an in Classical Islam* (London: Routledge, 2006), 1.

<sup>5</sup> Musadad, *Tafsir Sufistik*, 106-123.

<sup>6</sup> Husayn al-Dhahabī, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, vol. 2 (Kairo: Maktabah Wahbah, 2003), 251.

*falsafī*.<sup>7</sup> Di antara tokoh tasawuf dari aliran ini, yaitu Suhrawardi (w. 578 H) yang mengembangkan paham *al-ishrāqīyah* (iluminasi)<sup>8</sup> dan Ibn ‘Arabi (w. 638 H) dengan konsep *wahdat al-wujūd* (kesatuan eksistensi).<sup>9</sup>

Kedua varian tasawuf tersebut kemudian bersentuhan dengan tafsir al-Qur’an dan melahirkan dua varian dalam corak tafsir sufistik, yang dinamai al-Dhahabī dengan tafsir *ṣūfī naẓarī*, dan tafsir *ṣūfī ishbarī* (*fayḍī*).<sup>10</sup> Perbedaan mendasar dari kedua jenis tafsir sufistik ini adalah, tafsir *ṣūfī naẓarī* dibangun atas dasar pengetahuan ilmu yang sebelumnya, kemudian menafsirkan al-Qur’an untuk dijadikan sebagai landasan doktrin tasawufnya. Sedangkan tafsir *ṣūfī ishbarī* berasal dari olah rasa jiwa dan kesucian hati seorang sufi yang mencapai tingkat spiritual tertentu, sehingga tersingkap baginya isyarat-isyarat yang terkandung di dalam al-Qur’an.<sup>11</sup> Baik tafsir *ṣūfī naẓarī* yang dimotori oleh Ibn ‘Arabi maupun tafsir *ṣūfī ishbarī* yang bermula dari al-Tustarī, masing-masing mengalami perkembangan dan memiliki pengikut dan penerusnya.

Pada periode akhir perkembangan tafsir sufi, yaitu abad ke-13 H, muncul *mufasir ṣūfī* dari kawasan Barat Islam, yaitu Ibn ‘Aḥibah (w. 1224 H) dengan karyanya *al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur’ān al-Majīd*. Dalam tafsirnya ini, Ibn ‘Aḥibah berusaha menerapkan penafsiran dengan dua pemaknaan teks al-Qur’an, yaitu makna *ẓāhir* dan *bāṭin* sekaligus. Karya tafsir ini, sebagaimana disampaikan oleh Aḥmad ‘Abdullāh al-Qarshī Ruslānī memiliki karakteristik khusus yang terletak pada tafsir *ishbarī*-nya, yaitu dalam menyajikan makna *ẓāhir* dan *bāṭin* ayat secara sistematis tanpa mengistimewakan salah satunya.<sup>12</sup> Dalam konteks inilah tulisan hendak mengkaji bagaimana dialektika *ẓāhir* dan *bāṭin* dalam produksi makna tafsir al-Qur’an yang terdapat dalam *al-Baḥr al-Madīd*. Beberapa penelitian tentang tafsir Ibn ‘Aḥibah telah banyak dilakukan, namun mayoritas berfokus pada aspek

<sup>7</sup> Abū al-Wafā’ al-Taftāzānī, *Madkhal ilā al-Taṣawwuf al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Tsaqāfah li al-Nashr wa al-Tawzī’, t.th.), 185.

<sup>8</sup> Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī, *al-Rasā’il al-Ṣūfīyah* (Kairo: al-Hay’ah al-Miṣrīyah al-‘Ammah, 2007), 317.

<sup>9</sup> Muḥy al-Dīn b. ‘Arabi, *Fuṣūṣ al-Ḥikam* (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabi, 1980), 102.

<sup>10</sup> Al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, vol. 2, 261.

<sup>11</sup> Ibid.

<sup>12</sup> Knysh, *Sufism and The Qur’an*, 137.

metodologis<sup>13</sup> dan pembahasan mengenai konsep-konsep tasawuf,<sup>14</sup> dan sepanjang penelusuran penulis, belum ada yang mengkaji secara khusus tentang dialektika makna *ẓāhir* dan *bāṭin* dalam tafsir *al-Baḥr al-Madīd*.

## Perkembangan Tafsir *Ṣūfī Ishārī* dalam Khazanah Keilmuan Islam

Tafsir sufistik muncul dari ajaran tasawuf yang berawal dari upaya meniru pola hidup Nabi, lalu kemudian mengalami perkembangan secara konseptual, hingga menjadi sebuah corak tafsir dengan dua macam kategori, yaitu corak tafsir *ṣūfī falsafī* dan tafsir *ṣūfī ‘amālī*<sup>15</sup>, atau tafsir *ṣūfī naẓarī* dan tafsir *ṣūfī ishārī* dalam kategori al-Dhahabī.<sup>16</sup> Tafsir *ṣūfī naẓarī* merupakan corak tafsir sufi yang menitikberatkan penafsirannya berdasarkan pengkajian atas ideologi dan ajaran tasawuf. Tafsir ini oleh Quraisy Shihab disebut dengan tafsir *bāṭinī*, sementara al-Qaṭṭān menyebutnya sebagai tafsir sufi, seperti al-Zarkashī.<sup>17</sup> Ulama tafsir yang dianggap mewakili tafsir *ṣūfī naẓarī* yaitu

---

<sup>13</sup> Aisyah Khalilah dan Ridwan Jamal, “Ru’yah Manhajiyah fi al-Tafsir al-Sufi”, *Jurnal al-Risalah*, Vol. 1, No. 1 (2017), 125-143; Mahyuddin Hashim, Abdul Rahman Obeid Hussein, Adnan Mohamed Yusoff, “al-Tafsīr al-Ṣūfī al-Ishārī fi al-Manhaj al-‘Amālī ‘ind al-Ṣūfīyah: Dirāsah Naqḍīyah fi al-Baḥr al-Madīd li Ibn ‘Aḥibah”, *Al-‘Abqari: Journal of Islamic Social Sciences and Humanities*, Vol. 11, No. 2 (2017), 211-228; Moh. Azwar Hairul, “Mengkaji Tafsir Sufi Karya Ibn ‘Aḥibah: Kitab al-Baḥr al-Madīd fi Tafsir al-Qur’an al-Majid” (Disertasi, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2017).

<sup>14</sup> Firdaus Sulaiman dan Zulkifli Hj. Mohd. Yusoff, “Konsep Ketuhanan: Kajian terhadap Pemikiran Syekh Ibn ‘Aḥibah dalam Tafsir al-Baḥr al-Madīd fi Tafsir al-Qur’an al-Majid”, *Jurnal al-Basirah*, Vol. 7, No. 1 (2017), 13-24; M. Ulil Abshor, “Tafsir Sufistik: Dzikir sebagai Kesalehan Sosial”, *Jurnal Ilmu Ushuluddin*, No. 19, No. 1 (2020), 41-55; Mahyuddin Hashim, “Al-Zuhd fi al-Tafsir al-Qur’ani al-I syari al-Baḥr al-Madīd li Ibn ‘Aḥibah”, *al-‘Abqari: Journal of Islamic Social Sciences and Humanities*, Vol. 24, No. 1 (2021), 192-205.

<sup>15</sup> Subi Nur Isnaini, “Konsep Walayah Menurut Ibn ‘Aḥibah; Studi atas Kitab al-Baḥr al-Madīd fi Tafsir al-Qur’an al-Majid”, *Jurnal QOF*, Vol. 4, No. 1 (2020), 45-56.

<sup>16</sup> Al-Dhahabī, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, vol. 2, 251.

<sup>17</sup> M. Quraisy Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami al-Qur’an* (Ciputat: Lentera Hati, 2013); Mannā’ Khalīl al-Qaṭṭān, *Mabāḥiṭh fī ‘Ulūm al-Qur’ān* (Kairo: Maktabat Ma‘ārif li al-Nashr wa al-Tawzī‘, 2000); Badr al-Dīn al-Zarkashī, *Al-Burhān fī Ulūm al-Qur’ān* (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1957).

Imam Muḥyiddīn b. ‘Arabī (w. 638 H) dengan tafsirnya yang berjudul *al-Tafsīr al-Kabīr*, *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm* yang dinisbahkan kepadanya, *al-Futūḥāt al-Makkiyah*, dan *Fuṣūṣ al-Hikam*. Sedangkan tafsir *ṣūfī ishārī* merupakan corak tafsir yang menakwilkan ayat al-Qur’an dengan penjelasan yang berbeda terhadap makna tekstual ayat, berdasarkan isyarat-isyarat yang dipahami oleh mereka yang menjalani *sulūk* (perjalanan menuju Allah), namun bisa juga menggabungkan antara penafsiran tekstual dan penafsiran spiritual. Di antara mufasir yang menggunakan corak penafsiran *ṣūfī ishārī* yaitu al-Tustarī (w. 283 H) dalam kitab tafsirnya *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, al-Sulamī (w. 412 H) dengan karyanya *Ḥaqāiq al-Tafsīr*, Ruzbihān al-Baqī (w. 666 H) dalam tafsir *‘Arāis al-Bayān fī Ḥaqāiq al-Qur’ān*, dan Imam Ibn ‘Ajībah (w. 1224 H) dalam karyanya *al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur’ān al-Majīd*.<sup>18</sup>

Perkembangan tafsir *ṣūfī* dengan dua variannya tidak terlepas dari perkembangan ilmu tasawuf. Pada abad pertama dan kedua hijriyah, tasawuf identik dengan paham asketisme (*ẓuhd*), kemudian pada abad ketiga tasawuf mulai membahas konsep latihan spiritual (*riyāḍah*) untuk mendekatkan diri kepada Allah. Setiap *ṣūfī* memiliki konsep yang berbeda terkait dengan puncak kedekatan kepada Allah, al-Ghazālī dan Dhu al-Nūn al-Miṣrī sampai pada tingkat *ma’rifah*, Rabī’ah al-Adawīyah sampai pada konsep *mahabbah*, Abū Yazīd al-Buṣṭāmī sampai pada *al-fanā’ wa al-baqā’*, al-Ḥallāj sampai pada tingkat *ḥulūl*, Ibn ‘Arabī sampai pada konsep *waḥdat al-wujūd*, dan lainnya.<sup>19</sup> Pada abad ketiga ini, muncul kitab tafsir karya al-Tustarī yang berjudul *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*,<sup>20</sup> yang menjadi awal kehadiran tafsir sufi dalam khazanah keilmuan Islam. Meski sebenarnya terdapat tafsir sufi sebagai sebuah komentar lepas berupa riwayat yang dimuat dalam karya non-tafsir yang dimulai sejak abad kedua Hijriyah.

Gerhard Bowering, sebagaimana dikutip oleh Alan Godlas, membagi fase perkembangan tafsir sufi kepada 5 periode:<sup>21</sup>

1. Fase normatif (abad ke-2 H/4 M sampai dengan abad ke-8 H/10 M): fase ini terbagi menjadi dua tahap; *pertama*, dimulai dari tiga

<sup>18</sup> Al-Dhahabī, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, vol. 2, 261.

<sup>19</sup> Abu Bakar Atjeh, *Wasiat Ibn Arabi Kupasan Hakekat dan Ma’rifat dalam Tasawuf Islam* (Jakarta: Lembaga Penyelidikan Islam, 1976), 57.

<sup>20</sup> Kristin Zahra, *Sufi Commentaries*, 68.

<sup>21</sup> Alan Godlas, “Sufism,” dalam *The Blackwell Companion to The Qur’an*, ed. Andrew Rippin (USA: Blackwell Publishing, 2006), 351.

- tokoh utama, yaitu Ḥasan al-Baṣrī (w. 110 H), Ja‘far al-Šādiq (w. 148 H), dan Sufyān al-Thawrī (w. 161 H). *Kedua*, dimulai dari masa al-Sulamī, penulis kitab *Ḥaqa‘iq al-Tafsīr* (w. 412 H), dan tujuh sumber referensi utamanya, yaitu Dhū al-Nūn al-Miṣrī (w. 246 H), Sahl al-Tustarī (w. 283 H), M. Sa‘īd al-Kharrāj (w. 286 H), al-Junayd (w. 298 H), Ibn ‘Aṭā’ al-‘Azamī (w. 311 H), Abū Bakr al-Wāsiṭī (w. 320 H), dan al-Shiblī (w. 334 H).
2. Fase kedua (abad ke-5 H/11 M sampai dengan abad ke-7 H/13 H): fase ini mencakup tiga jenis tafsir sufi yang berbeda. *Pertama*, tafsir sufistik moderat, yaitu tafsir sufistik yang mencantumkan hadis, *āthār al-ṣahābah*, komentar-komentar *mufasir* sebelumnya, penjelasan gramatikal, dan *asbāb al-nuzūl* ayat. Karya tafsir yang termasuk dalam kategori ini, di antaranya *al-Kashf wa al-Bayān ‘an Tafsīr al-Qur‘ān* karya Abū Ishāq al-Tha‘labī (w. 427 H), *Laṭā‘if al-Ishārāt* karya al-Qushayrī (w. 465 H), dan lainnya. *Kedua*, tafsir sufi yang mengomentari karya al-Sulamī, seperti *Futūḥ al-Raḥmān fī Ishārāt al-Qur‘ān* karya Abū Thābit al-Daylamī (w. 598 H). *Ketiga*, tafsir sufi yang ditulis dalam bahasa Persia, seperti *Kashf al-Asrār wa ‘Uddat al-Abrār* karya Abū al-Faḍl al-Maybūdī (w. 530 H).
  3. Fase tafsir mazhab sufi (abad ke-7 H/13 M sampai dengan abad ke-8 H/14 M): fase ini menghadirkan dua tokoh sufi yang memiliki pengaruh yang sangat besar di dunia Islam, yaitu Najm al-Dīn al-Kubrā (w. 618 H) pengarang kitab *al-Ta‘nīlāt al-Najmīyah* dan Ibn ‘Arabī (w. 638 H) dengan *masterpiece*-nya *al-Futūḥāt al-Makkiyah*. Dari kedua tokoh ini, lahir dua mazhab besar dalam tafsir sufi yang sama-sama berpengaruh dan memiliki pengikut yang tidak sedikit. Di antara pengikut mazhab *Kubrāwīyyūn*, yaitu Nizām al-Dīn Ḥasan al-Naysābūrī (w. 728 H), sedangkan perwakilan mazhab Ibn ‘Arabī, di antaranya Ibn Barrajan al-Andalusī (w. 536 H) penulis kitab *al-Irshād fī Tafsīr al-Qur‘ān*.
  4. Fase Turki ‘Uthmani (abad ke-9 H/15 M sampai dengan abad ke-12 H/18 M): fase ini melahirkan beberapa karya tafsir yang ditulis di India, seperti *Tafsīr al-Multaqāt* karya Khawjah Bandah Nawaz (w. 825 H), *al-Fawātiḥ al-Ilāhīyah wa al-Majātiḥ al-Ghaybīyah* karya Nī‘mat Allāh al-Nakhjuwānī (w. 890 H), *Mawāhib al-‘Āliyah* karya

Kamāl al-Dīn Ḥusayn al-Kāshifī (w. 910 H), dan *Rūḥ al-Bayān* karya Ismāʿīl Ḥaqqī Bursevi (w. 1137 H).

5. Fase Kelima (abad ke-13 H/19 M sampai sekarang): beberapa karya tafsir sufistik yang terkenal pada masa ini, yaitu: *al-Baḥr al-Madīd* karya Ibn ‘Aḡibah (w. 1224 H), *Tafsīr al-Maẓḥarī* karya ‘Thana’ Allāh Patipati (w. 1225 H), *Rūḥ al-Ma‘āni* karya Shihāb al-Dīn al-Alūsī (w. 1854 M), *Bayān al-Ma‘ānī* karya Mulla Ḥuwaysh (w. 1398 H), dan lainnya. Dalam konteks periode ini, Bowering menyatakan bahwa tafsir *al-Baḥr al-Madīd* merupakan salah satu tafsir yang mengandung dimensi sufi yang sangat kuat.<sup>22</sup>

### Metodologi Tafsir Ibn ‘Aḡibah dalam *al-Baḥr al-Madīd*

*Tafsīr al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur’ān al-Majīd* ditulis oleh seorang ulama sufi di Maroko, Abū ‘Abbās Aḡmad b. Muḡammad b. al-Mahdī b. al-Ḥusayn b. Muḡammad b. ‘Aḡibah al-Ḥujūjī al-Ḥasanī. Ibn ‘Aḡibah lahir pada tahun 1161 H di desa A’jabisy, suku Anjarah, kota Tetouan, Maroko.<sup>23</sup> Dalam pendahuluan tafsirnya, Ibn ‘Aḡibah menyebutkan bahwa latar belakang kepenulisan tafsir *al-Baḥr al-Madīd* dengan kerangka pemaknaan *ẓāhir* dan *bāṭin* adalah dorongan dari kedua gurunya, Sayyid al-Buzidī al-Ḥasanī dan Mawla al-‘Arabī.<sup>24</sup>

Merujuk pada pembagian Gerhard Bowering atas fase perkembangan tafsir sufi, kitab ini lahir pada fase terakhir perkembangan tafsir sufi. Hal inilah yang kemudian menjadikan Alexander Knysh menyatakan bahwa tafsir Ibn ‘Aḡibah tidak menghadirkan pemikiran orisinal penulisnya.<sup>25</sup> Baginya tafsir karya ulama Maroko tersebut merupakan reartikulasi penafsiran Ibn ‘Arabī. Meski demikian, perlu digarisbawahi bahwa kedua teks tafsir tersebut merepresentasikan kategori yang berbeda: tafsir Ibn ‘Arabī merupakan representasi dari tafsir *ṣūfī nazārī falsafī*, sedangkan *al-Baḥr al-Madīd* merupakan representasi dari tafsir *ṣūfī ishārī (fayḍī)*,<sup>26</sup> sehingga secara

<sup>22</sup> Gerhad Bowering, “The Major Sources of Sulami’s Minor Qur’an Commentary,” *Oriens*, Vol. 35 (1996), 35-56.

<sup>23</sup> ‘Abd al-Ḥayy al-Kattānī, *Fihris al-Fabāris*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1982), 854.

<sup>24</sup> Abū al-‘Abbās Aḡmad b. Muḡammad b. al-Mahdī b. ‘Aḡibah, *Al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur’ān al-Majīd*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2002), 49.

<sup>25</sup> Knysh, *Sufism and The Qur’an*, 137.

<sup>26</sup> Ibid., *Al-Dhahabī, Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, vol. 2, 261.

kategoris keduanya memiliki aksentuasi yang berbeda. Di sisi lain, jika diliaht dari sumber penafsiran yang digunakan, Ibn ‘Aġibah tampak mengaplikasikan dua model penafsiran yang umumnya diklasifikasikan sebagai tafsir *bi al-ma’tbūr* (riwayat) dan *bi al-ra’y* (akal).<sup>27</sup> Kecenderungan tafsir *bi al-ma’tbūr* dalam *al-Baġr al-Madīd* terlihat dalam penjelasannya atas makna *ẓābir* suatu ayat dengan menghadirkan ayat lain, hadis Nabi, penafsiran sahabat, *asbāb al-nuzūl*, dan *qirā’āt*. Sedangkan identifikasi sumber tafsir *bi al-ra’y*, terlihat dari upayanya menjelaskan makna dengan mengutip syair-syair sufi, *dilālah*, atau mengutip penafsiran ulama lainnya.

Berkaitan dengan metode penafsiran yang digunakan, Ibn ‘Aġibah menyajikan penafsiran dengan metode *taġlīlī*, dengan menjelaskan makna ayat al-Qur’an dari berbagai segi berdasar pada urutan ayat al-Qur’an sesuai dengan urutan mushaf.<sup>28</sup> Tafsir sufi Ibn ‘Aġibah berhasil memadukan makna *ẓābir* dan *bāṭin* secara sistematis. Dalam satu surat al-Qur’an, Ibn ‘Aġibah membaginya ke dalam beberapa kelompok ayat, kemudian memaparkan penjelasan makna *ẓābir* ayat, dan dilanjut dengan makna *bāṭin* ayat. Secara umum, penyajian penafsiran Ibn ‘Aġibah terdiri dari tiga bagian: *Pertama*, di awal penafsirannya atas suatu surat tertentu, dia menyebutkan jumlah ayat surat tersebut, kategori *makkiyah* atau *madaniyah*, dan terkadang menjelaskan gambaran umum surat serta *munāsabah* (korelasinya) dengan surat sebelumnya. *Kedua*, penyajian penafsiran makna *ẓābir*, dengan mengelompokkan ayat-ayat tertentu, menjelaskan *asbāb al-nuzūl* ayat, makna kosakata dalam potongan ayat, dan terkadang dilengkapi dengan penjelasan berdasarkan ilmu nahu, saraf, dan balaghah. *Ketiga*, menyajikan tafsir *ishārī* dengan selalu memulainya dengan kata *al-ishārah*. Dalam penafsiran *ishārī*-nya, Ibn ‘Aġibah sering mengutip ungkapan para sufi untuk memperkuat argumen tafsirnya, dan terkadang disajikan dengan gaya bahasa alegoris, disertai dengan istilah-istilah dalam konsep tasawuf.

Ketokohan Ibn ‘Aġibah dan penguasaan atas ilmu-ilmu keislaman di berbagai bidang menjadikannya sosok yang otoritatif dalam

<sup>27</sup> Ibn ‘Aġibah, *Al-Baġr al-Madīd*, vol. 1, 54.

<sup>28</sup> Para pakar ilmu al-Qur’an telah merumuskan beberapa metode tafsir dalam empat langkah, yaitu: *ijmālī* (penjelasan makna global), *taġlīlī* (analisis), *muqāran* (komparasi), dan *maḥḍūḥ* (tematik). Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur’an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Pustaka Mizan, 2009), 129.

penafsiran al-Qur'an, baik *ẓābir* maupun *bāṭin*. Buku-buku biografi tentang perjalanan hidupnya banyak menyebutkan pujian-pujian atas ketinggian ilmu dan pengetahuannya. Begitupun dengan karya-karya yang dihasilkan mencakup berbagai bidang ilmu, seperti tafsir dan qiraat, hadis, fikih, akidah, bahasa, biografi, tasawuf, dan lainnya. Di antara karyanya yaitu *Īqāẓ al-Himam Sharḥ Matn al-Hikam*, *al-Fabāris*, *al-Hāshiyah li al-Jāmi' al-Ṣaghīr li al-Suyūṭī*, *al-Futūḥāt al-Ilāhiyah*, *Mi'raj al-Taṣawwuf ilā Haqā'iq al-Taṣawwuf*, *Hāshiyah 'alā Mukhtaṣar al-Khalīl*, *al-Futūḥāt al-Qudsiyah fī Sharḥ al-Muqaddimah al-Jurūmiyah*, *al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur'an al-Majīd*, dan lainnya.<sup>29</sup>

### Dialektika *Ẓāhir* dan *Bāṭin* dalam *al-Baḥr al-Madīd*

Dalam diskursus tasawuf, ayat al-Qur'an memiliki dimensi makna *ẓābir* dan *bāṭin*. Menurut para sufi, menafsirkan ayat al-Qur'an berdasarkan pada kaidah kebahasaan saja tidaklah cukup, karena hal itu baru sampai pada tataran makna *ẓābir* (eksoteris), yang merupakan tampilan luar atau tatanan badan dan belum mencapai makna esoteris yang merupakan esensi atau posisi ruh. Ibn 'Aṭībah dalam tafsirnya *al-Baḥr al-Madīd*, berhasil menyajikan penafsiran sufistik yang sistematis dengan menampilkan makna eksoteris dan esoteris sekaligus dengan rapi dan konsisten.<sup>30</sup> Karenanya tidak heran jika Ibn 'Aṭībah menekankan pentingnya penguasaan atas pengetahuan ilmu *ẓābir* bagi mufasir agar mampu memahami kandungan syariat untuk mengantarkannya pada makna *bāṭin* al-Qur'an.

“Dan ketahuilah bahwa al-Qur'an memiliki makna *ẓābir* bagi orang yang menguasai ilmu *ẓābir* (*abl al-ẓābir*) dan juga memiliki makna *bāṭin* bagi mereka yang menguasai ilmu *bāṭin* (*abl al-bāṭin*), dan tafsir *abl al-bāṭin* tidak akan dapat dipahami dan dirasakan kecuali oleh mereka sendiri.”<sup>31</sup>

Selain itu, Ibn 'Aṭībah juga menolak bentuk penafsiran yang hanya mengakui makna *bāṭin* ayat tanpa mengakui makna lahirnya, seperti aliran Syiah Bāṭiniyah yang mengabaikan aspek *ẓābir* ayat dan

<sup>29</sup> Khairuddin al-Zarkali, *Al-A'lām*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Malāyīn, 2002), 245.

<sup>30</sup> Maria Massi Dakake, “Hermeneutic and Allegorical Interpretation (Takwil),” dalam Ibrahim Kalim dkk, *The Oxford Encyclopedia of Philosophy, Science, and Technology in Islam* (Oxford University Press, 2004), 287.

<sup>31</sup> Ibn 'Aṭībah, *al-Baḥr al-Madīd*, vol. 1, 16.

menafikan nilai syariatnya.<sup>32</sup> Mereka memandang bahwa al-Qur'an memuat kandungan makna batin yang hanya diketahui oleh para imam maksum.<sup>33</sup> Sebaliknya Ibn 'Aġibah juga mengingatkan kepada mereka yang belum sampai pada tingkatan ilmu *adhwaq* agar tidak terburu-buru mengingkarinya. Dalam pendahuluan tafsirnya, ia berkata:

“Dan tidaklah benar ucapan mereka kecuali setelah mengakui makna *ẓāhir*-nya, kemudian ia menunjukkan makna *bāṭin*-nya dengan ungkapan yang halus dan petunjuk yang tepat. Dan siapa saja yang tidak mencapai pengetahuan itu maka terimalah, dan jangan terburu-buru untuk mengingkarinya, sebab ilmu *adhwaq* berada di luar kemampuan akal, dan tidak dapat diketahui hanya dengan melalui *tawātur al-nuqūl*.”<sup>34</sup>

Dari ungkapan tersebut dapat digarisbawahi bahwa penafsiran *ishārī* untuk menguak makna *bāṭin* al-Qur'an dalam pandangan Ibn 'Aġibah sangatlah bersifat eksklusif, dan hanya orang-orang tertentu yang bisa sampai pada tingkatan tersebut. Ibn 'Aġibah mencoba memberikan pengertian kepada pembaca bahwa al-Qur'an tidak hanya memiliki makna *ẓāhir* yang tampak, akan tetapi juga menyimpan makna *bāṭin* yang hanya dipahami oleh orang-orang khusus. Ia juga menegaskan bahwa keberadaan makna *bāṭin* tidak untuk menyalahi makna *ẓāhir*, namun justru keberadaan makna *bāṭin* merupakan keniscayaan yang selalu didahului dengan pemahaman makna *ẓāhir*. Hal ini ia sandarkan pada hadis Nabi: “*li kull āyah ẓāhir wa bāṭn wa ḥad maṭla*”.<sup>35</sup>

Berdasarkan penelusuran dalam kitab *al-Baḥr al-Madīd*, penulis menemukan jumlah makna *ishārī* yang dipaparkan Ibn 'Aġibah dalam tafsir *al-Baḥr al-Madīd* sebanyak 1725. Penafsiran *ishārī* ini disajikan dalam bentuk pengelompokan beberapa ayat dan diawali dengan kata *al-ishārāt*. Berikut tabel data penyajian makna *ishārī* oleh Ibn 'Aġibah:

<sup>32</sup> Ibid., 9; Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī, *Al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: 'Ālam al-Kutub li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī' 1985), 118.

<sup>33</sup> Aḥmad Khaṭīb, *Al-Ḥarakāt al-Bāṭiniyah fī 'Ālam al-Islāmī: 'Aqīdatubā wa Ḥukm al-Islām fīha* (Riyad: Maktabat al-Aqṣā), 130.

<sup>34</sup> Ibn 'Aġibah, *Al-Baḥr al-Madīd*, vol. 1, 17.

<sup>35</sup> Hadis ini diriwayatkan oleh Abū Ya'la dalam *Al-Maqṣad al-'Ālī fī Zawā'id Abī Ya'la al-Mūsālī* Hadis No. 5149 dan al-Ṭaḥawī dalam *Sharḥ Mushkil al-Ātibār al-Ḥadīth* No. 3095 dengan sanad yang *ṣaḥīḥ 'alā sharḥ Imām Muslim*.



Begitu juga dalam tataran ibadah, misalnya, ketika membahas tentang perintah puasa, Ibn ‘Aġibah juga membagi kualitas puasa berdasarkan tingkatan golongan manusia: puasa *ammām* yang hanya menahan syahwat perut dan kelamin, puasa *khawwās* dengan meninggalkan hal-hal yang tidak ada manfaatnya, dan puasa *khawwās al-khawwās* dengan menjaga hati agar tidak berpaling kepada selain-Nya.<sup>37</sup> Sedangkan dalam tataran akhlak perbuatan Muslim terlihat di antaranya ketika menjelaskan konsep syukur, Ibn ‘Aġibah membagi syukur ke dalam tiga tingkatan, berdasarkan tingkatan golongan manusia. *Pertama*, tingkatan *‘ammām*, yaitu dengan mensyukuri nikmat-nikmat yang Allah anugerahkan kepada manusia. *Kedua*, tingkatan *khawwās* yang mampu mensyukuri nikmat, musibah dan bersyukur dalam segala kondisi yang dihadapi. *Ketiga*, tingkatan *khawwās al-khawwās* dengan *mushābahah al-mun‘im* tanpa melihat kenikmatan yang diterima.<sup>38</sup>

Pembagian kelompok manusia juga berkaitkelindan dengan pemahaman atas teks al-Qur’an, yang berimplikasi pada eksistensi makna *ẓāhir* dan *bāṭin*. Dialektika *ẓāhir* dan *bāṭin* tersebut membawa pada pembagian dua jenis ilmu, yaitu ilmu syariat dan ilmu hakikat. Makna *ẓāhir* merepresentasikan syariat Nabi Muhammad dan makna *bāṭin* membawa pada pemahaman ilmu hakikat. Kata *al-sirāṭ al-mustaqīm* dalam surat al-Fāṭihah ditafsirkan oleh Ibn ‘Aġibah dengan menggabungkan antara ilmu syariat dan hakikat dengan berjalan di atas syariat Islam secara *ẓāhir* dan pengakuan keterbatasan manusia atas kuasa Tuhan. Karena itu ayat “*īyyāka na‘bud wa īyyāka nasta‘in*” diartikan dengan menyibukkan diri dalam ibadah kepada Allah secara *ẓāhir* dan memohon pertolongan dengan kekuatan dan kekuasaan Allah secara batin, sehingga tercapai reformasi diri secara *ẓāhir* dengan syariat dan secara *bāṭin* dalam hakikat.<sup>39</sup>

Dualitas makna *ẓāhir* dan *bāṭin* dan eksistensi ilmu syariat dan hakikat menjadi pijakan dalam penafsiran esoteris Ibn ‘Aġibah. Hal ini dikarenakan epistemologi tafsir sufistik bersumber dari pengetahuan *‘irfanī* (olah batin) yang dianggap sebagai jalan untuk sampai kepada pengetahuan yang hakiki demi menemukan *tajallī* dan *kashf ilahī*

---

<sup>37</sup> Ibid., vol. 1, 213.

<sup>38</sup> Ibid., vol. 1, 65.

<sup>39</sup> Ibid., vol. 1, 62.

(ketersingkapan Tuhan).<sup>40</sup> Dalam tafsir sufi *ishārāt*-nya, Ibn ‘Aḥībah mampu menghadirkan makna *ẓāhir* dan *bāṭin* dengan konsisten. Makna *ẓāhir* merupakan tahap awal pemaknaan yang memang seharusnya ditampilkan dalam dimensi lahiriyah untuk menuju tahap kedua, yaitu upaya menyingkap simbol-simbol dan isyarat-isyarat tersembunyi di balik ayat tersebut untuk menemukan makna *bāṭin*-nya.<sup>41</sup>

Konsep manusia sempurna dalam penjelasan tafsir Ibn ‘Aḥībah memperlihatkan pentingnya penguasaan ilmu *ẓāhir* dan *bāṭin*. Menurutinya, kesempurnaan manusia hanya bisa diraih oleh *al-‘arīf al-ḥaqīqī* yang telah sampai pada *tajallī ilāhī*, baik *tajallī al-dhāt* maupun *tajallī al-sifāt*. Kunci menuju kemanusiaan yang sempurna merupakan keberhasilan menggabungkan unsur *ẓāhir* dan *bāṭin* secara bersamaan. Sehingga kesempurnaan manusia hanya dapat direalisasikan melalui pengetahuan yang bersandar kepada syariat secara *ẓāhir* dan *bāṭin*. Sebagaimana manusia memiliki dimensi *ẓāhir* dan *bāṭin*, syariat juga mempunyai dimensi *ẓāhir* dan *bāṭin*.<sup>42</sup> Nasr Hamid Abu Zaid dalam *Falsafat al-Ta’wīl* menyatakan bahwa wujud *insān kāmil* dapat dicapai jika telah sampai pada titik kulminasi *ẓāhir* dan *bāṭin*, sehingga mampu menggapai puncak kematangan pengetahuan (*ma’rifah*), di mana batin manusia merupakan hakikat *ilāhīyah*, dan *ẓāhir* manusia merupakan hakikat *kawnīyah* (kosmologi).<sup>43</sup>

Dikotomi *ẓāhir* dan *bāṭin* dalam perspektif sufi serupa dengan dualitas antara *al-‘ibārāt* dan *al-ishārāt*, yang kemudian membangun bahasa manusia sebagai logos *ẓāhir* yang imanen dan bahasa Tuhan sebagai logos *bāṭin* yang transenden.<sup>44</sup> Makna awal merupakan makna yang dipahami oleh kalangan awam sebagai representasi makna *‘ibārāt* yang *dilālah*-nya *‘urfīyah tawādu‘īyah* (normatif positif). Sedangkan makna yang kedua merupakan makna yang hanya diketahui oleh

<sup>40</sup> ‘Abd al-Qādir Fayduh, *Naḍariyat al-Ta’wīl fī al-Falsafah al-‘Arabīyah al-Islāmīyah* (Syria: Dār al-Awa’il, 2005), 184.

<sup>41</sup> Muḥammad b. Aḥmad Jahlan, *Fa’āliyat al-Qirā’ah wa Ishkālīyat Tahdīd al-Ma’nā fī al-Naṣṣ al-Qur’ānī* (Damaskus: Dār al-Ṣafḥāt. t.th.), 232.

<sup>42</sup> ‘Abd al-Ghanī Barrāh, *Al-Hirmīnuṭīqā wa al-Falsafah* (Aljazair: al-Dār al-‘Arabīyah li al-‘Ulūm, 2008), 478.

<sup>43</sup> Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Falsafat al-Ta’wīl* (Beirut: Dār al-Tanwīr, 1983), 195.

<sup>44</sup> ‘Abbās Amīr, *Al-Ma’nā al-Qur’ānī bayn al-Tafsīr wa al-Ta’wīl* (Beirut: al-Intishār al-‘Arabī, 2008), 291.

orang-orang khusus yang tanda buktinya adalah *dilālah dhātīyyah* (bukti esensial) sebagai representasi makna simbolik (*ishārāh*).<sup>45</sup> Ihwal ini yang penulis sebut sebagai produksi makna dalam tafsir *ishārī*, karenanya pembahasan selanjutnya akan memaparkan contoh produksi makna atas term *al-arḍ* dalam tafsirnya.

### **Produksi Makna dalam Tafsir *al-Baḥr al-Madīd***

Tafsir sufistik memiliki karakteristik epistemologi tersendiri yang dinamakan epistemologi *irfānī*, yakni metode berfikir intuitif yang bersifat spiritual untuk memperoleh pengetahuan.<sup>46</sup> Para sufi menggunakan term *irfān* untuk menunjuk pada jenis pengetahuan tertinggi yang dihadirkan dalam kalbu dengan metode *kashf* atau ilham.<sup>47</sup> Sedangkan *ma'rifah* menurut mereka diartikan sebagai pengetahuan langsung dari Tuhan berdasarkan atas wahyu atau petunjuk Tuhan. Dalam perspektif tasawuf, *ma'rifah* bukanlah hasil dari proses akal, tetapi sepenuhnya karunia Tuhan, diberikan kepada mereka yang Dia ciptakan dengan kapasitas untuk menerimanya. Pengetahuan ini merupakan sinar pancaran Ilahi yang menyinari hati manusia dan tercerap ke bagian tubuh dengan cahaya yang menyilaukan.<sup>48</sup>

Untuk mengungkapkan pengetahuan yang mereka peroleh dari Tuhan, para sufi menganggap bahwa bahasa yang umum tidak mampu mewakili pikiran dan *ma'rifah* tersebut. Al-Nifārī mengatakan bahwa semakin meluas *ru'yah*, maka *ibarāt* semakin sempit.<sup>49</sup> Karenanya, mereka harus menciptakan bahasa khusus yang merepresentasikan pengetahuan intuitif dan mengungkapkan pengetahuan yang mereka dapatkan dari penyingkapan *rūḥīyah* dalam tingkatan *ahwāl* dan *maqamāt*. Pengungkapan *ma'rifah* ini menggunakan bahasa simbolik atau yang biasa disebut dengan term *ishārāh* dengan tujuan untuk mendekatkan makna bagi *mukhbāṭab* (lawan bicara),

---

<sup>45</sup> Ibid., 292.

<sup>46</sup> Samsul Bahri, "Bayani, Irfani, dan Burhani; Trilogi Epistemologi Kegelisahan Seorang Muhammad al-Jabiri", *Jurnal Cakrawala Hukum*, Vol. 11, No. 1 (2015), 1-18.

<sup>47</sup> Muḥammad 'Abid al-Jābirī, *Bunyāt al-'Aql al-'Arabī* (Beirut: Markaz Dirasat al-Wiḥdah al-'Arabīyah, 1990), 247.

<sup>48</sup> Ibid., 251.

<sup>49</sup> Muḥammad b. 'Abd al-Jabbār al-Nifārī, *Al-Mawāqif wa al-Mukhbāṭabāt* (Kairo: Maktabat al-Mutanabbi, t.th.), 51.

memudahkan bagi para pengkaji (*mutakhaṣṣiṣ*), atau menutupi rahasia ilmu mereka dari orang lain yang bukan ahlinya dan memang tidak diciptakan untuk menerimanya.

Sifat alami pengalaman mistik para sufi yang berdiri atas *kaashf* (penyingkapan) dan *dhawq* (cita rasa) memerlukan bahasa simbolik sugestif (*al-lughab al-ramzīyah al-ihā'iyah*) untuk menyampaikannya<sup>50</sup> melalui lisan di antara mereka pada masa generasi awal sufi. Selanjutnya pada masa kodifikasi, bahasa simbolik yang terungkap melalui lisan kemudian dituangkan dalam tulisan,<sup>51</sup> baik berupa *shir'* maupun *nathr*, seperti *waṣāyā*, *rasā'il*, *da'awāt*, *ketub*, *ḥikam*, maupun tafsir al-Qur'an, yakni tafsir *ishārī*. Para sufi menggunakan tafsir *ishārī* sebagai media untuk mengungkapkan pemikiran dan pengetahuan intuitif mereka yang bersumber dari al-Qur'an dan hadis. Tafsir ini berkaitkelindan dengan laku spiritual, karenanya hanya orang-orang yang membersihkan hati dan jiwanya dari kotoran-kotoran hati serta sampai pada tingkatan atau *maqām* tertentu yang bisa mencapainya. Ibn 'Atha' al-'Azamī mengatakan bahwa tidak mampu memahami isyarat al-Qur'an kecuali mereka yang membersihkan hatinya dari dunia dan isinya.<sup>52</sup>

Makna isyarat yang tersimpan di balik ayat al-Qur'an tersingkap oleh sufi ketika mereka membaca al-Qur'an sesuai cita rasa, *aḥwāl*, waktu dan kesiapan spiritual masing-masing. Karenanya al-Ṭūfī mengatakan bahwa ada perbedaan *istinbāt* di antara *mufasir ṣūfī ishārī* dalam memaknai isyarat al-Qur'an, akan tetapi perbedaan ini tidak membawa pada kesalahan karena semuanya berdasar pada *faḍā'il*, *maḥāsin*, *makārim*, *aḥwāl*, *akhlāq*, *maqamāt*, dan *darajāt*.<sup>53</sup> Makna isyarat yang ditangkap oleh sufi di tengah pembacaannya atas al-Qur'an tersebut kemudian dibahasakan dalam bahasa yang dibaca, yang dinamakan dengan tafsir. Dalam tafsir *ishārī*-nya, para sufi menghadirkan makna baru dari kalimat al-Qur'an yang berbeda dari makna bahasa kalimat tersebut sebagaimana dipahami oleh masyarakat Arab. Untuk menjelaskan asumsi tersebut, penulis akan

<sup>50</sup> Ibrāhīm Muḥammad Maṣṣūr, *Al-Shi'r wa al-Taṣawwuf: Athār al-Ṣūfī fī al-Shi'r al-'Arabī al-Mu'āṣir* (Kairo: Dār al-Amīn, 1996), 69-70.

<sup>51</sup> Yūsuf Zaydān, *Al-Mutawālīyāt: Dirāsāt fī al-Taṣawwuf* (Kairo, Dār al-Miṣriyah al-Lubnānīyah, 1998), 31.

<sup>52</sup> 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī, *Ḥaqā'iq al-Tafsīr* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, t.th.), 155.

<sup>53</sup> Abū Naṣr al-Sirāj al-Ṭūsī, *Al-Luma'* (Kairo: Dār al-Kutub al-Ḥadīthah, 1960), 150.

memaparkan makna term *al-ard* dalam bahasa Arab, diskursus tafsir eksoteris, dan membandingkannya dengan makna term *al-ard* dalam tafsir *ishārī*, khususnya dalam *al-Baḥr al-Madīd*.

### Makna *al-Ard* dalam Terminologi Tafsir

Secara bahasa, lafal *al-ard* merujuk pada tiga makna: *Pertama*, bermakna bumi yang ditempati manusia. Dalam sebuah sya'ir, dikatakan *bilād 'arīḍah wa arḍ arīḍah, mudāfi' ghayth fī faḍā' 'arīḍ* (tanah yang luas dan tanah yang datar, yang menjadi tempat hujan di ruang yang luas).<sup>54</sup> *Kedua*, berarti sakit flu, seperti dikatakan *rajuḥ ma'rūḍ* artinya *maẓkūm* (sedang sakit flu).<sup>55</sup> *Ketiga*, berarti gemetar atau menggigil, dikatakan *bi fulān arḍ*, artinya *ri'dah* (gemetar).<sup>56</sup> Dari pemaparan makna *al-ard* secara bahasa ini, dapat disimpulkan bahwa arti kata *al-ard* berada pada dua pemaknaan yang berbeda, makna pertama mengindikasikan pada *al-manjūdāt*, sedangkan makna kedua dan ketiga merujuk pada peristiwa atau kejadian.

Sedangkan lafal *al-ard* dalam al-Qur'an menurut para ahli tafsir *ẓāhir*, baik tafsir *bi al-ma'thūr* maupun tafsir *bi al-ra'y* diartikan sebagai tempat yang ditentukan, seperti kata *al-ard* dalam Qs. al-Zumar [39]: 74, diartikan sebagai tempat surga, atau semua tempat seperti pada Qs. al-An'ām [6]: 38. Untuk lebih jelasnya, kita bisa melihat penjelasan para mufasir, baik dari kalangan tafsir *bi al-ma'thūr* maupun tafsir *bi al-ra'y* terhadap Qs. al-Baqarah [2]: 11 sebagai contoh, Ibn Kathīr menafsirkan ayat ini dengan:

“Janganlah kalian berbuat maksiat di bumi, dan kerusakan mereka merupakan bentuk kemaksiatan kepada Allah di bumi, atau menyuruh berbuat maksiat berarti telah membuat kerusakan di bumi, karena kebaikan bumi dan langit itu dengan ketaatan.”<sup>57</sup>

Hal senada disampaikan al-Zamakhsharī dan Fakhr al-Dīn al-Rāzī dalam penafsirannya atas term *al-ard* dalam ayat tersebut. Baik Ibn

<sup>54</sup> Aḥmad b. Fāris, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughab*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Fikr, 1979), 79; Ismā'il b. Ḥammād al-Jawharī, *Al-Ṣiḥab Taj al-Lughab wa Ṣiḥab al-'Arabīyah*, vol. 3 (Beirut: Dār al-'Ilm al-Malāyīn, 1979), 1063.

<sup>55</sup> Al-Jawharī, *Al-Ṣiḥab*, 1063.

<sup>56</sup> Ibn Fāris, *Maqāyīs al-Lughab*, vol. 1, 80.

<sup>57</sup> Abū al-Fidā' Ismā'il b. 'Umar b. Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1419 H), 48.

Kathīr, maupun al-Zamakhsharī dan al-Rāzī, ketiganya sepakat bahwa kata *al-ard* dalam Qs. al-Baqarah [2]: 11 merujuk pada makna bumi yang ditempati manusia.<sup>58</sup> Pemaknaan term *al-ard* pada Qs. al-Baqarah [2]: 11 menurut para mufasir sesuai dengan makna etimologi term *al-ard* dalam berbagai kamus.

Begitu juga dalam Qs. al-Mā'idah [5]: 35, dimana lafal *al-ard* disebutkan dua kali pada ayat ini, yaitu "*wa yas'awna fi al-ard fasāda*", dan "*aw yunfaw min al-ard*". Kata *al-ard* yang pertama menunjukkan makna bumi secara umum seperti pada Qs. al-Baqarah [2]: 11, sedangkan pada *al-ard* yang kedua terdapat perbedaan pendapat di kalangan para mufasir. Ibn Kathīr mengartikan "*aw yunfaw min al-ard*" dengan diusir dari negara Islam. Pendapat kedua memaknai "*aw yunfaw min al-ard*", dengan diasingkan dari daerah asalnya ke daerah lain, sedangkan pendapat ketiga memaknai *al-nafy* di sini dengan penjara, seperti Abū Ḥanīfah dan pengikutnya. Ibn Jarīr al-Ṭabarī lebih memilih untuk memaknai *al-nafy* dengan mengasingkannya dari daerah asalnya ke daerah lain untuk dipenjara di daerah yang baru tersebut.<sup>59</sup> Pendapat para mufasir terkait makna "*aw yunfaw min al-ard*" berkisar pada apa yang disebutkan Ibn Kathīr dalam tafsirnya bahwa *al-nafy* di sini berarti diusir dari tempat yang merupakan bagian dari bumi, baik dengan dipenjara atau diasingkan ke daerah lain, bukan dari semua penjuru bumi.<sup>60</sup> Dari penjelasan di atas, dapat disimpulkan bahwa pemaknaan term *al-ard* dalam al-Qur'an menurut perspektif tafsir *ẓāhir* merujuk pada *dilālah* makna yang pertama secara etimologi, yaitu tempat atau bumi yang dihuni manusia.

### **Makna *al-Ard* dalam *Tafsīr al-Baḥr al-Madīd***

Dalam penyajian makna *ẓāhir* atas term *al-ard*, Ibn 'Aṣībah memaknainya dengan bumi yang ditempati manusia sebagaimana penafsiran para mufasir lainnya. Namun dalam penjelasan makna *bāṭin* ayat yang dimulai dengan kata *al-ishārah*, penulis menemukan makna baru yang merujuk pada istilah-istilah tasawuf. *Pertama*, *al-ard* diartikan

<sup>58</sup> Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Al-Tafsīr al-Kabīr*, vol. 2 (Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, t.th.), 306; Abū al-Qāsim Maḥmūd b. 'Amr al-Zamakhsharī, *Al-Kashshāf 'an Ḥaqā'iq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, t.th.), 179.

<sup>59</sup> Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān*, vol. 2, 49.

<sup>60</sup> Al-Rāzī, *Al-Tafsīr al-Kabīr*, vol. 11, 347.

sebagai *qalb* (hati), misalnya, ketika menafsirkan Qs. al-Baqarah [2]: 11, Ibn ‘Aġibah menyebutkan:

“Dan jika dikatakan kepada orang yang berpaling dari jalan Allah dan mengingkari para wali Allah, berhentilah dari berbuat kerusakan ini, dan kembalilah dari kesesatan dan kedurhakaan, telah jelas rambu-rambu petunjuk bagi ahli *mahabbah* (cinta) dan *widād* (kasih sayang). Ia berkata: Saya seorang yang berbuat baik dan menasihati, dan semua tingkah lakuku baik. Allah Yang Maha Benar menjawab: Bahkan kamu telah merusak hati hamba-hamba-Ku, memalingkan mereka dari jalan cinta dan kasih sayang-Ku, menghalangi mereka dari masuk ke hadirat-Ku, menutupi mereka dari melihat Dzat dan sifat-Ku, menutup pintuku dari depan para pencinta-Ku, membuat mereka putus asa dari pendidikan, dan mengontrol *qudrab aẓālyyah*, namun kamu tidak merasa bahwa kamu dalam keburukan seperti itu.”<sup>61</sup>

Di sini Ibn ‘Aġibah memakni kata *al-arḍ* sebagai hati hamba-hamba-Nya, bahwa orang-orang yang berbuat kerusakan telah merusak hati hamba-hamba-Nya.

*Kedua*, *al-arḍ* diartikan sebagai *ashbbāḥ* (jasmani/tubuh), misalnya ketika menafsirkan Qs. al-A‘rāf [7]: 54-56, Ibn ‘Aġibah mengutip perkataan al-Wartajībī (w. 606)<sup>62</sup> dan menyatakan bahwa makna isyarat dari *al-samāwāt* adalah *al-arwāḥ*, *al-arḍ* adalah *al-ashbbāḥ*, dan *al-‘arsh* adalah *al-qulūb*.<sup>63</sup> Contoh lain, misalnya, pada penafsiran atas Qs. Saba’ [34]: 24-27, Ibn ‘Aġibah mengatakan, “rezeki *arwāḥ* (ruh) dan *ashbbāḥ* (jasmani) ada di tangan Allah. Para *ahl al-qalb* yang merupakan *ahl al-tajrīd* mereka sibuk mencari rezeki bagi ruhnya dan absen dari mencari rezeki untuk jasmaninya, meski mereka membutuhkannya. Sedangkan *ahl al-zābir* sibuk mencari rezeki bagi tubuhnya, dan mereka absen dari menuju rezeki ruhnya, padahal mereka adalah orang yang paling membutuhkannya.”<sup>64</sup> Begitu juga ketika

---

<sup>61</sup> Ibn ‘Aġibah, *al-Baḥr al-Madīd*, vol. 1, 79.

<sup>62</sup> Nama asli Al-Wartajībī adalah Muhammad Ruzbihan al-Baqli al-ShiRāzī, lahir pada tahun 522 H/1128 M di daerah Pasa (bahasa Arab: *Basa*), provinsi Fars, Persia bagian barat daya. Dibanding nama aslinya, Ibn ‘Aġibah lebih sering menyebut nama al-Wartajbi saat menukil perkataan Muhammad Muhammad Ruzbihan al-Baqli al-ShiRāzī. Lihat Fadhlalla Haeri & Muneera Haeri, *Sufi Encounters: Sharing the Wisdom of Enlightened Sufis* (Washington DC: Watkins Media Limited, 2019), 232.

<sup>63</sup> Ibn ‘Aġibah, *Al-Baḥr al-Madīd*, vol. 2, 294.

<sup>64</sup> *Ibid.*, vol. 4, 494.

menafsirkan Qs. Qāf [50]: 38, Ibn ‘Aḡibah memaknai *al-samāwāt* sebagai *samāwāt al-arwāḥ*, *al-arḍ* sebagai *arḍ al-ashbbāḥ*, dan di antara keduanya terdapat *nufūs* (jiwa), *qulūb* (hati), *asrār* (rahasia-rahasia), dan *sirr al-asrār* (rahasia terdalam). Sedangkan kata *fi sittat ayyām* dalam ayat tersebut dimaknai dengan enam jenis makhluk ciptaan Allah yang terdiri dari *arwāḥ* (ruh), *ashbbāḥ* (jasmani), *nufūs* (jiwa), *qulūb* (hati), *asrār*, dan *sirr al-asrār*.<sup>65</sup>

*Ketiga*, *nufūs* (jiwa), misalnya ketika menjelaskan tafsir *ishārah* Qs. al-Ḥijr [15]: 19, Ibn ‘Aḡibah berkata: “Dan telah kami hamparkan dunia jiwa untuk pelaksanaan praktik ibadah, munculnya dunia hikmah, dan pengaruh sifat *quḍrah*. Dan kami pancangkan gunung-gunung akal untuk mengetahui Tuhannya dari makhluk. Dan kami tumbuhkan di sana ilmu-ilmu formal dan logika.”<sup>66</sup> Begitupun ketika menafsirkan Qs. al-Naml [27]: 61, Ibn ‘Aḡibah menyebutkan: “Siapakah yang menciptakan langit-langit ruh bagi kalian, dan menyiapkannya untuk menyaksikan Tuhan, dan menciptakan dunia jiwa bagi kalian, dan menyiapkannya untuk ibadah.”<sup>67</sup>

*Keempat*, *arḍ al-ḥikmah* (kebijaksanaan). Ketika menafsirkan Qs. al-Naml [27]: 64, Ibn ‘Aḡibah menyebutkan: “Katakanlah siapakah yang memberikan rezeki kepada hati dan ruh dari langit yang tak terlihat dan bumi hikmah? Maka tidak ada Pemberi rezeki selain-Nya.” Ia lalu membagi rezeki menjadi tiga macam: rezeki bagi tubuh (*ashbbāḥ*), yaitu rezeki materi yang sudah maklum, rezeki bagi hati, yaitu keyakinan (*yaqīn*) dan ketenangan (*tuma’nīnah*), dan rezeki bagi ruh, yaitu melihat Tuhan (*mushābahah*) dan berdialog dengan-Nya (*mukālamah*).<sup>68</sup>

Jika kita cermati pemaknaan Ibn ‘Aḡibah atas term *al-arḍ* dalam tafsir *al-Baḥr al-Madīd*, dan contoh-contohnya, maka akan kita dapati ketika lafal *al-arḍ* bersanding dengan *al-samā’* atau *al-samāwāt*, maka Ibn ‘Aḡibah akan memaknai keduanya dengan dua kata yang memiliki makna yang berkebalikan, seperti memaknai *al-arḍ* dengan *ashbbāḥ* dan *al-samā’* atau *al-samāwāt* dengan *arwāḥ* (ruh), atau *al-arḍ* dengan *nafs* dan *al-samā’* atau *al-samāwāt* dengan *arwāḥ* (ruh).

<sup>65</sup> Ibid., vol. 5, 460.

<sup>66</sup> Ibid., vol. 3, 84.

<sup>67</sup> Ibid.

<sup>68</sup> Ibn ‘Aḡibah, *Al-Baḥr al-Madīd*, vol. 4, 212.

## Kesimpulan

Tafsir *al-Baḥr al-Madīd* karya Ibn ‘Aḡībah merupakan karya tafsir yang hadir pada akhir perkembangan tafsir *ṣūfī* di kawasan Barat Islam. Dalam tafsirnya, Ibn ‘Aḡībah mampu memadukan makna *ṣābir* dan *batīn* ayat dengan konsisten dan sistematis. Dalam menyajikan makna *ṣābir* (eksoteris), Ibn ‘Aḡībah menggunakan metode tafsir *bi al-ma’tbūr* dan tafsir *bi al-ra’y*. Sedangkan dalam pemaparan makna *batīn* (esoteris), ia mengelompokan beberapa ayat, kemudian memulai tafsir *ishārī*-nya dengan kata *al-ishārah*, dan terkadang mengutip perkataan tokoh sufi lainnya. Dalam tafsirnya, Ibn ‘Aḡībah menegaskan bahwa keberadaan makna *batīn* tidak untuk menyalahi makna *ṣābir*, namun keberadaan makna *batīn* justru menjadi sebuah keniscayaan yang selalu didahului dengan makna *ṣābir*, sehingga terjadi dialektika antara makna *ṣābir* dan *batīn*. Dalam penafsiran *ishārī*-nya, Ibn ‘Aḡībah menghadirkan *dilālah* yang menunjuk pada terjadinya produksi makna baru dalam tafsir *al-Baḥr al-Madīd*. Berdasarkan pada analisis penulis atas penafsiran *ishārī* Ibn ‘Aḡībah pada term *al-ard*, penulis menemukan bahwa setidaknya ada empat makna yang dihadirkan oleh Ibn ‘Aḡībah, yaitu *qalb* (hati), *ashbāḥ* (tubuh/jasmani), *nafs* (jiwa), *ard al-ḥikmah* (bumi hikmah). Keempat makna yang dihadirkan berbeda dengan makna etimologi *lafaz al-ard*, yaitu bumi yang ditempati manusia, flu, dan menggigil atau sakit demam, serta berbeda dengan pemaknaan mufasir *abl ṣābir* yang mengartikan kata *al-ard* dengan bumi yang ditempati manusia. Meskipun pada penafsiran *ishārī* terhadap beberapa ayat lainnya, Ibn ‘Aḡībah tetap memaknai term *al-ard* dengan bumi tempat manusia berada.

## Daftar Pustaka

- ‘Aḡībah (Ibn), Abū al-‘Abbas Aḡmad b. Muḡammad b. al-Mahdī. *Al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur’ān al-Majīd*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah (2002).
- ‘Arabī (Ibn), Muḡy al-Dīn *Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1980.
- Abshor, M. Ulil. “Tafsir Sufistik: Dzikir sebagai Kesalehan Sosial”. *Jurnal Ilmu Ushuluddīn*, Vol. 19, No. 1 (2020).

- Amīr, ‘Abbās. *Al-Ma‘nā al-Qur‘ānī bayn al-Tafsīr wa al-Ta’wīl*. Beirut: al-Intishār al-‘Arabī, 2008.
- Atjeh, Abu Bakar. *Wasiat Ibn Arabi Kupasan Hakekat dan Ma’rifat dalam Tasawuf Islam*. Jakarta: Lembaga Penyelidikan Islam, 1976.
- Bahri, Samsul. “Bayani, Irfani, dan Burhani: Trilogi Epistemologi Kegelisahan Seorang Muhammad Abed al-Jabiri.” *Jurnal Cakrawala Hukum*, vol. 11, no. 1 (2015).
- Barrah, Abdul Ghani. *Al-Hirmīnuṭiqā wa al-Falsafah*. Aljazair: Dār al-‘Arabīyah li al-‘Ulūm, 2008.
- Bowering, Gerhad. “The Major Sources of Sulami’s Minor Qur’an Commentary.” *Oriens*, Vol. 35 (1996).
- Dakake, Maria Massi. “Hermeneutic and Allegorical Interpretation (Takwil).” Dalam *The Oxford Encyclopedia of Philosophy, Science, and Technology in Islam*, diedit oleh Ibrahim Kalim, dkk. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Dhahabī (al), Muḥammad Ḥusayn. *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*. Kairo: Maktabah Waḥbah, 2003.
- Fāris (Ibn), Aḥmad. *Mu‘jam Maqāyīs al-Lughah*. Beirut: Dār al-Fikr, 1979.
- Fayduh, ‘Abd al-Qādir. *Nazarīyat al-Ta’wīl fī al-Falsafah al-‘Arabīyah al-Islāmīyah*. Syria: Dār al-Awā’il, 2005.
- Godlas, Alan. “Sufism.” Dalam *The Blackwall Companion to The Qur’an*, diedit oleh Andrew Rippin. USA: Blackwall Publishing, 2006.
- Goldziher, Ignaz. *Madzhab Tafsir: dari Klasik hingga Modern*. Diterjemahkan oleh Saifuddin Zuhri Qudsy, dkk. Yogyakarta, eLSAQ, 2009.
- Haeri, Shaykh Fadhlalla dan Muneera Haeri. *Sufi Encounters: Sharing the Wisdom of Enlightened Sufis*. Washington DC: Watkins Media Limited, 2019.
- Hairul, Moh. Azwar. “Mengkaji Tafsir Sufi Karya Ibn ‘Ajībah: Kitab al-Baḥr al-Madīd fī Tafsir al-Qur’an al-Majīd.” Disertasi, UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2017.

- Hasyim, Mahyuddin. "Al-Zuhd fī al-Tafsīr al-Qur'ānī al-Ishārī *al-Baḥr al-Madīd* li Ibn 'Aḡibah". *Al-'Abqari: Journal of Islamic Social Sciences and Humanities*, Vol. 24, No. 1 (2021).
- Hasyim, Mahyuddin, Abdul Rahman Obeid Hussein, Adnan Mohamed Yusoff. "al-Tafsīr al-Ṣūfī al-Ishārī fī al-Manhaj al-'Amalī 'ind al-Sūfīyah: Dirasah Naqḏīyah fī al-Baḥr al-Madīd li Ibn 'Aḡibah". *Al-'Abqari: Journal of Islamic Social Sciences and Humanities*, Vol. 11, No. 2 (2017).
- Haytāmī (al), Abū Bakr. *Maḡṣad al-'Ālī fī Zawā'id Abī Ya'lā al-Mūsālī*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, t.th.
- Isnaini, Subi Nur. "Konsep Walayah Menurut Ibn 'Aḡibah Studi atas Kitab *al-Baḥr al-Madīd* fī Tafsir al-Qur'an al-Majid." *Jurnal QOF*, Vol. 4, No. 1 (2020).
- Jābirī (al), Muḡammad 'Ābid. *Bunyat al-'Aql al-'Arabī*. Beirut: Markaz Dirasat al-Wiḡdah al-'Arabīyah, 1990.
- Jahlan, Muḡammad b. Aḡmad. *Fa'ālīyat al-Qirā'ah wa Ishkālīyat Tahḏīd al-Ma'nā fī al-Naṣṣ al-Qur'ānī*. Damaskus: Dār al-Ṣafḡāt, t.th.
- Jawharī (al), Ismā'īl b. Ḥammād. *Al-Ṣiḡah Taj al-Lughah wa Ṣiḡah al-'Arabīyah*. Beirut: Dār al-'Ilm al-Malāyīn, 1979.
- Kathīr (Ibn), Abū al-Fidā' Ismā'īl b. 'Umar. *Tafsīr al-Qur'an al-'Aḡīm*. Beirut: Dār Kutub al-'Ilmīyah, 1419 H.
- Kattānī (al), 'Abd al-Ḥayy. *Fibris al-Fabāris*. Beirut: Dār al-Gharb al-Islām, 1982.
- Khalilah, Aisyah dan Ridwan Jamal. "Ru'yah Manhājiyyah fī al-Tafsīr al-Ṣūfī." *Jurnal al-Risalah*, Vol. 1, No. 1 (2017).
- Khaḡīb, Aḡmad. *Al-Ḥarakāt al-Baḡīnīyah fī 'Ālām al-Islāmī: 'Aḡḏatubā wa Ḥukm al-Islām fīhā*. Riyad: Maktabat al-Aḡṣā, t.th.
- Knysh, Alexander D. "Sufism and the Qur'an." Dalam *Encyclopedia of The Qur'an*, diedit oleh Jane Dammen Mc Auliffe. Vol. 4, Leiden: Brill, 2009.
- Manṣūr, Ibrāḡīm Muḡammad. *Al-Shi'r wa al-Taṣawwuf: Āthār al-Ṣūfī fī al-Shi'r al-'Arabī al-Mu'āṣir*. Kairo: Dār al-Amīn, 1996.

- Manzūr (Ibn), Muḥammad. *Lisān al-‘Arab*. Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2003.
- Musadad, Asep Nahrul. “Tafsir Sufistik dalam Tradisi Penafsiran al-Qur’an: Sejarah Perkembangan dan Konstruksi Hermeneutis.” *Jurnal al-Farabi*, Vol. 12, No. 1 (2015).
- Nifārī (al), Muḥammad b. ‘Abd al-Jabbār. *Al-Mawāqif wa al-Mukhāḥabāt*. Kairo: Maktabat al-Mutanabbi, t.th.
- Qaṭṭān (al), Mannā‘ Khalīl. *Mabāḥith fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Kairo: Maktabah Ma‘ārif li al-Nashr wa al-Tawzī‘, 2000.
- Rāzī (al), Fakhr al-Dīn. *Al-Tafsīr Al-Kabīr*. Beirut: Dār Ihya’ al-Turāth al-‘Arabī, 1420 H.
- Ṣābūnī (al), Muḥammad ‘Alī. *Al-Tibyān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. Beirut: ‘Ālam al-Kutub li al-Ṭibā‘ah wa al-Nashr wa al-Tawzī‘, 1985.
- Sand, Kristin Zahra. *Sufi Commentaries on The Qur’an in Classical Islam*. London: Routledge, t.th.
- Shihab, M. Quraish. *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami al-Qur’an*. Ciputat: Lentera Hati, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Membumikan al-Qur’an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Pustaka Mizan, 2009.
- Suhrawardī (al), Shihāb al-Dīn. *Al-Rasā’il al-Ṣūfīyah*. Kairo: al-Hay’ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah, 2007.
- Sulaiman, Firdaus dan Zulkifli Hj. Mohd. Yusoff. “Konsep Ketuhanan: Kajian terhadap Pemikiran Syekh Ibn ‘Aḥbah dalam Tafsir al-Baḥr al-Maḍīd fī Tafsir al-Qur’an al-Majīd.” *Jurnal al-Basirah*, Vol. 7, No. 1 (2017).
- Sulamī (al), ‘Abd al-Raḥmān. *Ḥaqa’iq Al-Tafsīr*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah (n.d).
- Ṭahawī (al), Abū Ja‘far. *Sharḥ Mushkil al-Āthār*. Beirut: Mu’assasat al-Risālah, 1994.
- Ṭūsī (al), Abū Naṣr al-Sirāj. *Al-Luma’*. Kairo: Dār al-Kutub al-Ḥadīthah, 1960.

Taftazānī (al), Abū al-Wafā. *Al-Madkhal ilā al-Taṣawwuf al-Islāmī*. Kairo: Dār al-Thaqāfah li al-Nashr wa al-Tawzi', t.th.

Zamakhsharī (al), Abū al-Qāsim Maḥmūd. *Al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl*. Beirut: Dār al-Kitab al-'Arabī, t.th.

Zarkalī (al), Khayr al-Dīn. *Al-A'lām*. Beirut: Dār al-Malāyīn, 2002.

Zarkashī (al), Badr al-Dīn. *Al-Burbān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1957.

Zayd, Naṣr Ḥamid Abū. *Falsafat al-Ta'wīl*, Beirut: Dār al-Tanwīr, 1983.

Zaydān, Yūsuf. *Al-Mutawālīyāt: Dirāsāt fī al-Taṣawwuf*. Kairo: Dār al-Mishrīyah al-Lubnānīyah, 1998.