WALI DAN KARAMAH DALAM PERSPEKTIF TAFSIR *ISHARĪ* SAHL AL-TUSTARĪ

Ghozi

Universitas Islam Negeri Sunan Ampel, Surabaya
ghozi.ichsan@uinsby.ac.id

Abstract: This article analyzes the esoteric interpretation of Sahl al-Tustarī in his work *Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAẓīm*. As a Sufi master well-known for his asceticism, al-Tustarī laid the groundwork of a new phase in disclosing a new formation of the Qurʾanic exegesis. His esoteric interpretation does not only provide the inner dimension of the verse, but also shed light on the outer dimensions. Although his work is not completed in interpreting all verses of the Qurʾan, it is inevitable that his work has galvanized some later Sufis into writing their exegetical works. Using a descriptive-analytical method, this article scrutinizes the two key concepts of sufism, the sainthood and the charismata, in al-Tustarī's exegetical work. Both issues are crucial to unravel inasmuch as they are closely enough related to the avowal of sainthood and its acceptability that are still disputable in many Muslims. This article draws conclusions that the sainthood and the charismata in al-Tustarī's exegetical work are elucidated in the frame of morality and sharia. Al-Tustarī asserts that all saints have their own stages and each stage has its own role and duty both spiritually and socially. Furthermore, al-Tustarī does not consider the charismata (*khbariq al-ʿādab*) to be something special. In his standpoint, virtue is precisely the most essential part of the charismata.

Keywords: Charismata, Sainthood, Sahl al-Tustarī, Esoteric Interpretation

Abstrak: Artikel ini mengkaji tafsir *isharī* Sahl al-Tustarī dalam karyanya *Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAẓīm*. Sebagai seorang sufi yang terkenal dengan kezuhudannya, al-Tustarī memunculkan babak baru dalam formasi keilmuan tafsir al-Qurʾan. Uniknya, tafsir *isharī*-nya tidak sekadar menekankan aspek batiniyah suatu ayat, melainkan setiap penjelasan darinya juga menerangkan aspek lahiriahnya. Kendati karyanya itu tidak lengkap dalam menafsirkan semua ayat al-Qurʾan, tak dapat dielak bahwa karya tafsirnya tersebut telah menginspirasi para sufi belakangan untuk mengarang kitab-kitab tafsir. Dengan menggunakan metode deskriptif-analitis, artikel ini mengkaji dua konsep kunci dalam sufisme, yaitu kewalian dan karamah, dalam tafsir al-Tustarī. Dua hal tersebut cukup krusial diselidik karena konsep kewalian dan karamah berkaitan cukup erat dengan klaim-klaim kewalian dan akseptabilitasnya yang masih diperdebatkan di kalangan umat Islam. Artikel ini menyimpulkan bahwa kewalian dan karamah dalam tafsir al-Tustarī dijelaskan dalam bingkai akhlak dan syariat. Al-Tustarī menekankan bahwa para wali memiliki tingkatan-tingkatan dan setiap

tingkatan memiliki tugasnya masing-masing baik secara spiritual maupun sosial. Selanjutnya, al-Tustarī tidak memandang karamah (*ḵbāriq al-‘ādah*) sebagai sesuatu yang istimewa. Menurutnya, akhlak mulia merupakan bagian terpenting dari karamah.

Kata kunci: Karamah, Kewalian, Sahl al-Tustarī, Tafsir *Ishārī*

Pendahuluan

Sahl al-Tustarī adalah tokoh penting dalam studi *al-tafsīr al-ishārī*. Dia adalah tokoh yang memiliki peran paling besar dalam kemunculan tafsir al-Qur’an dari perspektif kaum sufi dalam bentuk tafsir *‘alā al-tarīb al-mushafī*. Meski bukan sebuah karya tafsir yang lengkap per surat dan per ayat, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm* karya al-Tustarī menjadi inspirasi kaum sufi berikutnya untuk mengarang sebuah karya tafsir. Berikutnya, lahir beberapa karya tafsir-sufi lain seperti *Ḥaqa’iq al-Tafsīr* karya al-Sulamī, *Laṭā’if al-Ishārāt* karya al-Qushayrī, *Baḥr al-Madīd* karya Ibn ‘Ajībah, dan *Rūḥ al-Ma‘ānī* karya al-Alūsī.

Al-Tustarī adalah seorang sufi yang dikenal sebagai sosok yang melakukan *riyāḍah* dan *mujābahadab* secara keras. Kesan ini tampak ketika dilihat dari sisi keilmuannya, sebab tidak banyak karya yang dikarangnya dibanding sufi-sufi besar lainnya. Karyanya, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, pun adalah catatan dari komentar-komentarnya atas beberapa ayat al-Qur’an. Hal ini, di satu sisi, memberikan poin positif dalam tafsir *ishārī*-nya. Tafsirnya lebih memiliki legitimasi dalam aspek *ishārī* (*ishārāt*) daripada sebagai sebuah karya intelektual seorang sufi. Sementara di sisi lain, tafsirnya juga tidak banyak bertentangan dengan tafsir *ahl al-zāhir* yang banyak beredar pada umumnya.

Persoalan penting yang dibahas dalam tafsirnya adalah persoalan kewalian dan karamah. Persoalan ini menjadi hal penting karena berhubungan erat dengan klaim kewalian dari pribadi atau komunitas, otoritas keagamaan, dan keteladanan serta kepatuhan umat, yang kesemua aspek-aspek akseptabilitasnya masih diperdebatkan di kalangan umat Islam. Karenanya, kajian tentang kewalian dan karamah yang bersumber dari sosok otoritatif seperti Sahl al-Tustarī dan melalui kajian tafsir atas al-Qur’an sebagai sumber pertama hukum Islam memiliki titik urgensinya tersendiri.

Latar Pemikiran dan Suluk al-Tustarī

1. Biografi dan Latar Pemikiran

Dua hal ini penting dibahas sebelum dapat menangkap pandangan dan pemikiran al-Tustarī. Pemilik sebutan al-Tustarī ini bernama lengkap Abū Muḥammad b. Sahl b. Yūnus b. ʿIsā b. ʿAbd Allāh b. Rāfiʿ al-Tustarī. Disebut al-Tustarī karena dia lahir di kota Tustar, salah satu daerah di Thwar, Ahwaz, Iran, pada 200 H/815 M. Dia tinggal di Baṣrah dalam waktu lama dan meninggal di tempat uzlahnya di kota Baṣrah pada 283 H/986 M.¹

Keistimewaan Sahl al-Tustarī telah tampak sejak usia kanak-kanak. Dia senang menyertai dan memperhatikan paman dari ibunya (*khāl*), Muḥammad b. Sawwār, orang saleh yang selalu menjalankan *qiyām al-layl* dengan tahajud, zikir, dan tafakur.² Di usia tiga tahun, dia senang memperhatikan pamannya yang sedang berkhawatir untuk *qiyām al-layl*. Pemandangan itulah yang menggerakkannya untuk menjalankan ibadah seperti pamannya. Mengetahui hal tersebut, sang paman yang khawatir akan kesehatan keponakannya mencoba menasihati al-Tustarī agar tidak melakukan suluk yang terlalu berat bagi anak seusianya. Sang paman dengan lembut menyuruhnya tidur agar dia terhindar dari dinginnya angin malam. Awalnya, bujukan dan nasihat sang paman berhasil. Akan tetapi, di hari-hari berikutnya ternyata kemauan al-Tustarī semakin kuat untuk mengikuti kehidupan pamannya. Dia datang ke tempat khalwat pamannya dan melakukan salat tahajud serta beribadah dengannya.³

Kejadian tersebut memahamkan sang paman bahwa al-Tustarī adalah seorang anak istimewa yang memiliki potensi untuk diarahkan ke jalan tasawuf. Sang paman kemudian memberikan wirid untuk diamalkan yang di kemudian hari dikenal sebagai wirid Sahl al-Tustarī. Wirid tersebut adalah, “*Allāhu maʿī, Allāhu nāẓirun ilayya, Allāhu shāhidī*” (Allah bersamaku, Allah melihatku, Allah menyaksikanku). Sang paman memerintahkan al-Tustarī untuk membaca wirid tersebut tanpa menggerakkan lisan. Setelah beberapa lama, dia merasakan nikmatnya ibadah dan berzikir (*ḥalāwat al-dhikr*). Di usia yang masih

¹ Michael A. Sells, *Terbakar Cinta Tuhan*, terj. Alfatri (Bandung: Mizan, 2004), 125.

² Sahl b. ʿAbd Allāh al-Tustarī, *Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAẓīm*, eds. Ṭāhā ʿAbd al-Raʿūf Saʿd dan Saʿd Ḥasan Muḥammad ʿAlī (Kairo: Dār al-Ḥaram li al-Turāth, 2004), 67.

³ ʿAbd al-Ḥalīm Maḥmūd, *Al-ʿArif bi Allāh Sahl b. ʿAbd Allāh al-Tustarī: Ḥayātuh wa ʿArāʾuh* (Kairo: Dār al-Maʿārif, 1994), 18.

kanak-kanak tersebut, dia telah berkhawatir untuk beribadah, bertahajud, dan berzikir.⁴

Kondisi tersebut berlangsung hingga tiba saatnya al-Tustarī belajar pada *al-kuttāb* (tempat mengaji) untuk menghafal al-Qur'an dan memahami makna-maknanya. Mengirim seorang anak pada *al-kuttāb* adalah sebuah tradisi masyarakat yang berlaku saat itu. Hal tersebut membuat al-Tustarī bingung antara belajar pada *al-kuttāb* dan menjalani kehidupan spiritual (*al-kehalwat*). Dia khawatir kalau-kalau belajar pada *al-kuttāb* menjadi hambatan kehidupan *ruhānīyah*-nya. Sampai suatu masa dia menemukan solusinya dengan cara memasukkan unsur baru dalam *kehalwat*-nya, yakni zikir dengan al-Qur'an. Melalui zikir dengan al-Qur'an tersebut dia menemukan cahaya dan hidayah dalam al-Qur'an. Dia pun bersemangat menghafalnya, dan pada usia sembilan tahun dia telah selesai menghafalkan semua juz dalam al-Qur'an.⁵

Tak syak, al-Tustarī memang seorang ahli *riyāḍah* dan *mujābahadah*. *Riyāḍah*-nya adalah berzikir dan membaca al-Qur'an sebagai tambahan dari ibadah wajib (*mafrūḍah*) dan sunah-sunah lainnya.⁶ Abū Ṭalḥah menyatakan bahwa al-Tustarī selalu berpuasa selama hidupnya, sejak lahir hingga wafat.⁷ Dia selalu berpuasa di siang hari dan *qiyām al-layl* di malam hari.⁸ Begitu kerasnya dia dalam *riyāḍah* dan *mujābahadah*, sehingga dikisahkan bahwa dia berbuka puasa tiga hari sekali, tujuh hari sekali, dua puluh hari sekali, dan bahkan tujuh puluh hari sekali.⁹ Hal yang menarik sebagaimana yang dicatat oleh al-Sarrāj dalam *al-Luma'* ialah bahwa salat adalah kekuatan al-Tustarī, sebab salat memberikan kekuatan kepadanya. Dia, ketika lemah tak berdaya karena usia dan sakit yang dideritanya, akan berubah menjadi sosok

⁴ Ibid., 19.

⁵ Farīd al-Dīn al-ʿAṭṭār, *Tadhkirat al-Awliyā'*, ed. Munāl Yumnā 'Abd al-ʿAzīz, vol. 1 (Kairo: al-Hay'at al-Miṣriyah al-ʿAmmah, 2006), 509. Lihat juga Maḥmūd, *Al-ʿArif bi Allāh*, 20. Dalam pengantar editor *Tafsīr al-Qur'ān al-ʿAẓīm* karya al-Tustarī disebutkan, bahwa al-Tustarī telah hafal al-Qur'an pada usia enam atau tujuh tahun. Lihat al-Tustarī, *Tafsīr al-Qur'ān al-ʿAẓīm*, 68.

⁶ Maḥmūd, *Al-ʿArif bi Allāh*, 22.

⁷ Al-ʿAṭṭār, *Tadhkirat al-Awliyā'*, vol. 1, 527.

⁸ Ibid., 507.

⁹ Ibid., 509.

tegar dan kuat saat tiba waktu salat. Selesai menjalankan salat, dia menjadi lemah dan tidak bertenaga lagi.¹⁰

Dia memang seorang sufi yang tak dapat diragukan lagi sifat *warā'*-nya. Ulama *ahl al-ṣūbūr* sendiri memberikan testimoni bahwa dia menggabungkan antara syariat dan hakikat sebagai suatu kesatuan.¹¹ Bagi al-Tustarī, pengalaman *rūḥānīyah* harus didasarkan pada al-Qur'an dan sunah. Al-Tustarī berkata, “*Kull wajd lays dalīl al-kitāb wa al-sunnah huwa bāṭil*” (Setiap *wajd*¹² yang tidak berdasar pada al-Qur'an dan sunah adalah batil).¹³ Dia konsisten menggabungkan antara syariat dan hakikat sebagaimana yang diajarkan oleh ulama salaf.¹⁴

Dia memiliki beberapa prinsip yang konsisten untuk dijalankan. *Pertama*, berpegang teguh kepada al-Qur'an. *Kedua*, mengikuti sunah Nabi. *Ketiga*, hanya memakan makanan yang halal. *Keempat*, tidak menyakiti makhluk meskipun disakiti olehnya. *Kelima*, menjauhi dosa. *Keenam*, segera menjalankan kewajiban yang diperintahkan oleh Allah. Selain prinsip-prinsip yang dipegang teguh olehnya tersebut, dia juga menetapkan prinsip-prinsip mazhabnya. *Pertama*, mengikuti Nabi (*al-iqtidā' bih*) dalam akhlak, perkataan, dan perbuatan. *Al-iqtidā'* dengannya dengan sepenuhnya bagaikan mayat.¹⁵ *Kedua*, hanya memakan barang halal. Saat dia ditanya tentang apa yang dimaksud dengan *al-ḥalāl*, dia menjawab bahwa *al-ḥalāl* adalah sesuatu yang di dalamnya tidak terdapat kemaksiatan kepada Allah.¹⁶ *Ketiga*, ikhlas dalam beramal.¹⁷

¹⁰ Abū Naṣr al-Sarrāj, *Al-Luma' fī al-Tasawwuf*, eds. 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd dan Ṭāhā 'Abd al-Bāqī Surūr (Kairo: Dār al-Kutub al-Ḥadīthah, 1960), 207.

¹¹ Al-'Aṭṭār, *Tadhkirat al-Anlīyā'*, vol. 1, 507.

¹² *Al-Wajd* adalah sesuatu yang hadir dalam hati yang menyebabkan seseorang kehilangan penyaksian atas diri dan lingkungannya. *Al-Wajd* terbagi menjadi tiga macam: 1. *Al-Wajd al-'ām* yakni tenggelamnya ruh karena kenikmatan zikir; 2. *Al-wajd al-khāṣ* yakni kondisi ketidakmampuan ruh atas dominasi kerinduan (*shawq*) saat kondisi zikir; dan 3. *Al-wajd al-akḥṣ* yakni ketundukan ruh saat menyaksikan al-Ḥaqq melalui *sirr* (rahasia)-Nya. Lihat, Rafīq al-'Ajam, *Mawsū'at Muṣṭalahāt al-Tasawwuf al-Islāmī* (Beirut: Maktabat Lubnān al-Nāshirūn, cet. 1, 1999), 1029.

¹³ Ibid., 517. Dalam *al-Luma'* redaksi al-Tustarī berbunyi, “*Kull wajd lā yashbadu lahū al-kitāb wa al-sunnah huwa bāṭil*. Lihat al-Sarrāj, *Al-Luma'*, 146.

¹⁴ Imam Mālik, “*man tasawwafa wa lam yatafaqqaba...*”

¹⁵ Al-Tustarī, *Tafsīr al-Qur'an al-'Aẓīm*, 123.

¹⁶ Al-Sarrāj, *Al-Luma'*, 71.

¹⁷ Al-'Aṭṭār, *Tadhkirat al-Anlīyā'*, vol. 1, 518. Lihat pula Maḥmūd, *Al-'Arif bi Allāh*, 62.

Dicatat dalam sejarah bahwa al-Tustarī memiliki banyak guru. Dasar pengetahuan spiritualnya didapat dari pamannya, Muḥammad b. Sawwār. Guru instruktornya adalah Hamzah al-Abbadañ, sementara guru mistiknya adalah Abū al-Fayḍ atau yang dikenal dengan Dhū al-Nūn al-Miṣrī. Keduanya bertemu di Makkah saat melakukan ibadah haji. Sufi Mesir inilah yang memberikan pengaruh besar atas corak tasawuf Sahl al-Tustarī, khususnya tentang doktrin *al-tawakkul* kepada Allah dalam menjelaskan tafsir.¹⁸

Al-Tustarī juga memiliki murid-murid yang kemudian menjadi tokoh-tokoh sufi berpengaruh dan figur-figur kunci khazanah tasawuf. Di antara nama-nama besar tersebut adalah Abū al-Qāsim al-Junayd yang bergelar Sayyid al-Ṭā'ifah, Abū al-Mughhith al-Ḥusayn b. Maṣṣūr al-Ḥallāj sang martir sufi, dan Muḥammad b. Sālim, pendiri mazhab Sālimīyah.¹⁹

2. Suluk dan Tarbiah al-Tustarī

Kehidupan dan pendakian spiritual Sahl al-Tustarī dimulai di usianya yang masih belia. Ketika proses tersebut telah mencapai kematangannya, tiba waktunya untuk mengajarkan dan mendakwahkan suluk yang telah dijalani kepada orang-orang di sekelilingnya untuk ikut belajar dan melatih diri di jalan Allah. ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd memberikan klasifikasi bentuk suluk yang dijalani oleh al-Tustarī sebagaimana berikut.

Pertama, al-ṭarīq jī janw al-māddī. Suluk dalam bentuk berhubungan dengan kehidupan manusia yang terkait dengan makan dan minum. Al-Tustarī sangat memperhatikan masalah ini karena baginya makanan dan minuman haram akan menutup jalan seorang salik menuju Allah. Lebih jauh, baginya, makanan adalah langkah awal yang bersifat material menuju kepada-Nya. Keberadaannya seperti tobat dalam aspek rohaniah. Dia berkata, “Barang siapa memakan barang haram maka seluruh tubuhnya bermaksiat, baik dia mau ataupun tidak, baik dia tahu maupun tidak. Barang siapa yang tubuhnya

¹⁸ Tiga ajaran yang menonjol dari al-Tustarī, yakni zikir, tawakal, dan *nūr Muḥammad*. Lihat Sahl al-Tustarī, *Great Commentaries on The Holy Quran*, Terj. Annabel Keeler and Ali Keeler (Amman: Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought, 2011), xi.

¹⁹ Muḥammad b. Sālim bersama putranya, Aḥmad, mendirikan mazhab Sālimīyah. Lihat Sells, *Terbakar Cinta*, 278.

bermaksiat dan dia dikuasai tubuh tersebut maka dia sebenarnya tidak memiliki jalan menuju Allah.”²⁰

Kedua, al-tariq fi jaww al-quḍwah wa al-ta’assī. Menurut al-Tustarī, suluk harus mengikuti tuntunan dan teladan. Jika tidak, maka seseorang akan terjerumus mengikuti hawa nafsu. Dia berkata, “Setiap hamba yang melakukan ketaatan atau meninggalkan kemaksiatan tanpa tuntunan dan teladan, maka dia sedang hidup dengan nafsunya.”²¹ Lebih lanjut dia menyatakan bahwa mengikuti keteladanan adalah sebuah keniscayaan. Dia kemudian menegaskan, “Tidak seorang pun mengetahui kebodohan kecuali seorang ‘*alim*, ahli fiqih (*faqīh*), *zāhid*, ‘*ābid*, dan *ḥakim*. *Al-ittibā’* adalah ilmu. Tidak *ittibā’* adalah kebodohan meskipun dia seorang yang sangat pandai karena semua pendapat tentang akhlak tanpa didasarkan pada keteladanan adalah sebuah asumsi belaka.”²² Dasar dari pemikiran ini adalah surah al-Furqān [25]: 43,

“Sudahkah engkau (Muhammad) melihat orang yang menjadikan keinginannya sebagai tuhannya. Apakah engkau akan menjadi pelindungnya?”

Ketiga, al-tariq fi jaww al-akhlāq. Suluk ini didasarkan pada keteladanan Nabi yang memiliki kesempurnaan ayat. Akhlak menjadi dakwah tasawuf yang paling utama dan menjadi substansi dari tasawuf itu sendiri. Al-Tustarī berkata, “Tasawuf bukan gambar (*rasm*) atau ilmu, akan tetapi ia adalah akhlak. Jikalau tasawuf adalah *rasm*, maka ia akan dicapai melalui *mujāhadab*; seandainya ia ilmu, maka akan dicapai melalui pengajaran. Akan tetapi, tasawuf adalah berakhlak dengan akhlak Allah.” Dia melebihkan keberadaan akhlak dibandingkan *karāmah*. Dia menegaskan, “*Karāmah* terbesar adalah saat engkau merubah akhlak hina menjadi akhlak mulia.”²³

Keempat, al-tariq fi jaww al-tawbah (suluk dengan tobat).²⁴ *Al-tawbah* adalah awal *mi’rāj al-rūḥī* (pendakian spiritual). Perintah tobat ini banyak didapati dalam al-Qur’an dan Hadis seperti pada surah al-Nūr [24]: 31, “Dan bertobatlah kamu semua kepada Allah, wahai orang-orang yang beriman, agar kamu beruntung.”

²⁰ Maḥmūd, *Al-‘Arif bi Allah*, 47-48.

²¹ *Ibid.*, 58.

²² *Ibid.*, 59.

²³ *Ibid.*, 67.

²⁴ *Ibid.*, 75.

Dalam hadis Nabi, “*Kull ibn Ādam khaṭāʾūn wa kbayr al-khaṭṭāʾīn al-tawwābūn*” (Setiap manusia bersalah dan sebaik-baiknya orang yang bersalah adalah yang bertobat). Dalam praktiknya, Nabi Muhammad sebagai sebaik-baiknya manusia banyak bertobat. Diriwayatkan oleh Abū Hurayrah, Rasulullah bersabda: “*Waallāh, innī laastaghfir Allāh wa atūb ilayh fī al-yawm akṭbar min sabʿīn marrab*” (Demi Allah, sesungguhnya saya memohon ampun dan bertobat kepada Allah dalam setiap harinya lebih dari 70 kali). *Naṣ* ini menjelaskan bahwa tobat bukan hanya karena dosa dan khilaf, tetapi tobat juga sebagai ibadah dan pintu masuk menuju cinta Allah. Dengan kata lain, tobat adalah *maqām* dasar spiritualitas dalam suluk.²⁵

Kelima, al-tarīq fī jaww al-ikhlās. Al-Tustarī membagi ikhlas menjadi tiga bagian: (a) *ikhlās al-ibādah li Allāh* (ikhlasnya ibadah untuk Allah), (b) *ikhlās al-ʿamal li Allāh* (ikhlasnya amal untuk Allah), (c) *ikhlās al-qalb li Allāh* (ikhlasnya hati untuk Allah). Dia menyatakan bahwa ikhlas adalah sebuah hal yang berat karena nafsu tidak memiliki tempat lagi dalam keikhlasan.²⁶

Keenam, al-tarīq fī jaww al-miʿrāj. Yang dimaksud di sini adalah menjadikan Rasulullah sebagai syiar untuk mencapai pendakian spiritual (*al-miʿrāj*) menuju Allah. Dengan kata lain, mengambil keteladanan Nabi sebagai fondasi pendakian spiritual.²⁷

Ketujuh, al-tarīq min ẓāwiyat al-wilāyah wa al-karāmah.²⁸ Pada prinsipnya, al-Tustarī ingin menegaskan tiga poin: (a) Bahwa karamah itu benar adanya dan karamah tersebut terjadi dengan kekuasaan Allah. Karamah tersebut diberikan kepada sebagian manusia yang dipilihnya; (b) Karamah pada hakikatnya untuk memotivasi para *sālikīn* pemula untuk mendaki jalan spiritual menuju Allah; (c) Karamah terbesar menurut Sahl al-Tustarī adalah saat sifat-sifat tercela hilang dari diri (hati) seorang hamba dan digantikan dengan sifat-sifat mulia.²⁹

²⁵ Ibid., 76.

²⁶ Ibid., 82.

²⁷ Ibid., 89.

²⁸ Ibid., 126.

²⁹ Al-Tustarī, *Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAẓīm*, 285. Lihat pula Maḥmūd, *Al-ʿArif bi Allāh*, 132.

Cakrawala Tafsir al-Tustarī

1. Al-Qur'an dan Tafsir dalam pandangan al-Tustarī

Diriwayatkan bahwa Nabi bersabda, “*Man u'īya fahm al-Qur'an faqad u'īya al-khayr al-kathīr wa man fātabu fahm al-Qur'an fa qad fātabu 'ilm 'azīm*” (Barang siapa yang diberi pemahaman al-Qur'an sebenarnya telah diberi kebaikan yang sangat besar, dan barang siapa yang terlewatkan pemahaman al-Qur'an maka sebenarnya dia kehilangan ilmu yang agung).³⁰

Sahl al-Tustarī menyatakan bahwa ilmu al-Qur'an tidak memiliki batas, dan makhluk tidak akan mampu memahami al-Qur'an secara paripurna karena al-Qur'an adalah kalam Allah yang bersifat *al-qadīm*, sedangkan pemahaman manusia bersifat *al-hadīth* (baru). Sebagaimana dikutip oleh al-Sarrāj dalam *al-Luma'* dalam *Bāb al-Muwāfaqah li Kitāb Allāh Ta'ālā* yang di dalamnya al-Tustarī berkata:

“Seandainya seorang hamba diberikan seribu pemahaman untuk dapat memahami satu haruf al-Qur'an, dia tetap tidak akan mampu memahami (makna) satu ayat dalam al-Qur'an. Hal tersebut karena al-Qur'an adalah kalam Allah, dan kalam Allah adalah sifat-Nya. Sebagaimana tidak terbatasnya Allah, maka tidak terbatas pula pemahaman atas kalam-Nya. Makhluk memahami kalam-Nya sebatas apa yang disingkapkan-Nya pada hati para wali-Nya. Kalam Allah bukan makhluk, sehingga ia tidak akan dicapai oleh pemahaman makhluk yang bersifat baru (*muḥdīthah*).”³¹

Pernyataan al-Tustarī tersebut menjelaskan beberapa poin penting. *Pertama*, tafsir atas al-Qur'an tidak terbatas sebagaimana tidak terbatasnya ilmu al-Qur'an. Tafsir tidak bisa dimonopoli oleh kelompok tertentu. *Kedua*, tafsir tidak terbatas pada makna lahiriah lafaz karena makna al-Qur'an juga tidak terbatas pada makna lahiriah. *Ketiga*, pemahaman makhluk atas *kalām Allāh* sebatas apa yang disingkapkan kepada para wali-Nya. Maksud dari poin ini adalah tafsir *ishārī*. Al-Tustarī tidak mengklaim bahwa hanya tafsir kaum sufi yang benar dengan mengabaikan tafsir eksoteris. Dia selalu menggabungkan antara syariat dan hakikat secara bersamaan. *Keempat*, al-Qur'an adalah *kalām Allāh* yang bersifat *qadīm*, sedangkan pemahaman makhluk adalah *hadīth*. Pandangan ini penting untuk menegaskan posisinya sebagai pengikut *ahl al-sunnah* untuk menunjang

³⁰ Al-Tustarī, *Tafsīr al-Qur'an al-'Azīm*, 150.

³¹ Al-Sarrāj, *Al-Luma'*, 107.

akseptabilitasnya. Cara seperti ini juga dilakukan beberapa mufasir *ishārī* lain seperti al-Alūsī,³² al-Qushayrī, dan Ibn ‘Aġibah.³³

Pemahaman tentang tidak terbatasnya ilmu al-Qur’an yang dikemukakan oleh al-Tustarī berdasarkan pada beberapa ayat, di antaranya dalam surah al-An‘ām [6]: 38, Yāsīn [36]: 12, dan al-Hijr [15]: 21.³⁴ Dalam surat al-An‘ām [6]: 38, Allah berfirman: “*Tidak ada sesuatu pun yang Kami luputkan di dalam Kitab, kemudian kepada Tuhan mereka dikumpulkan.*” Kemudian dalam Surah Yāsīn [36]: 12, Allah berfirman: “*Dan segala sesuatu Kami kumpulkan dalam Kitab yang jelas (Lawḥ al-Mahfūz).*” Sementara dalam Surah al-Hijr [15]: 21, Allah berfirman: “*Dan tidak ada sesuatu pun, melainkan pada sisi Kami lah khabarnya; Kami tidak menurunkannya melainkan dengan ukuran tertentu.*”

Pada ayat-ayat di atas didapati kata من شيء (dari sesuatu) yang oleh kaum sufi ditafsirkan sebagai sebagian dari ilmu agama, ilmu *aḥwāl* antara hamba dan Rabb-nya, dan ilmu lainnya. Dalam surah al-Isrā [17]: 9, Allah berfirman yang artinya, “*Sungguh, al-Qur’an ini memberi petunjuk ke (jalan) yang paling lurus...*” Ayat ini menegaskan bahwa al-Qur’an menjadi petunjuk yang paling lurus. Dengan demikian, untuk mencapai petunjuk yang paling lurus ini tidak lain dengan cara merenungkan, mentadaburi, berzikir, dan menghadirkan hati saat membaca al-Qur’an.

Al-Tustarī menjelaskan keistimewaan para wali Allah dalam memahami al-Qur’an. Mereka diberi keistimewaan untuk memahami baik makna lahiriah maupun batiniah al-Qur’an. Dia menegaskan, “*Inna Allāh ta‘ālā mā istawlā walīyan min ummat Muḥammad illā ‘allamahu al-Qur’an immā ṣābiran wa immā bāṭinan*” (Sesungguhnya Allah tidak memilih wali dari umatnya Muhammad kecuali mengajarnya (makna) al-Qur’an lahiriah dan batiniahnya).³⁵

³² Maḥmūd b. ‘Abdillāh al-Ḥusaynī al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma‘ānī fī Tafsīr al-Qur’an al-‘Aẓīm wa al-Sab‘ al-Ma‘ānī*, vol. 1 (Beirut: Idārat al-Ṭibā‘ah al-Muniriyyah wa Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, t.th.), 10.

³³ Ibn ‘Aġibah memberikan pernyataan bahwa ilmu akidah yang dia pelajari adalah mazhab Ahl al-Sunnah. Lihat Aḥmad b. Muḥammad Ibn ‘Aġibah, *Al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur’an al-Majīd*, ed. Aḥmad ‘Abd Allāh al-Qarashī Ruslān (Kairo: Ḥasan ‘Abbās Zakī, 1999), 20.

³⁴ Al-Sarrāj, *Al-Luma’*, 106.

³⁵ Maḥmūd, *Al-‘Arif bi Allāh*, 121.

2. Tafsir al-Tustarī di antara Karya Tafsir Lain

Al-Tustarī adalah sufi yang sangat berpegang teguh pada al-Qur'an dan Hadis. Baginya, seluruh pengalaman spiritual harus didasarkan pada keduanya.³⁶ Dia meyakini bahwa keduanya sebuah kesatuan yang tidak dapat dipisahkan meskipun dalam kenyataannya hal tersebut sangat sulit bagi sebagian besar manusia. Sebagian manusia hanya bisa sampai pada dimensi lahiriah ilmu agama dan sebagian yang lain mampu sampai pada dimensi batiniah ilmu agama.

Berdasarkan pada perjalanan dan pengalaman mencapai ilmu lahiriah dan ilmu batiniah, al-Tustarī membagi ulama menjadi tiga kelompok. *Pertama*, seorang 'ālim yang memiliki ilmu lahiriah. Dengan ilmu tersebut dia berbicara pada *abl al-ẓābir*. *Kedua*, seorang 'ālim dengan ilmu batiniah. Dengan ilmu tersebut dia berbicara pada *abl al-bāṭin*. *Ketiga*, seorang 'ālim yang ilmunya adalah rahasia antara dirinya dan Tuhannya. Seorang 'ālim seperti ini tidak akan mampu menyampaikan ilmu tersebut kepada siapa pun.³⁷

Dalam dunia penafsiran, kaum sufi tidak berhenti pada makna lahiriah dari teks, tetapi mereka berusaha menyelami makna batiniahnya. Terkadang metode yang mereka gunakan berbeda dengan metode yang digunakan oleh para ahli tafsir pada umumnya, sehingga penafsiran mereka seakan-akan jauh dari teks lahiriah. Kendati demikian, tafsir kaum sufi berbeda dengan tafsir *al-bāṭinīyah*. Kaum sufi masih mengukuhkan eksistensi dan signifikansi tafsir pada aspek lahiriah, sedangkan *al-bāṭinīyah* hanya mengakui aspek batiniahnya semata. Tafsir *al-bāṭinīyah* meninggalkan aspek lahiriah teks dan hanya mengandalkan penakwilan saja.³⁸ Inilah salah satu faktor mengapa tafsir *al-bāṭinīyah* dikecam mayoritas ulama dalam karya-karya mereka. Salah satu pengecam tafsir semacam itu adalah al-Ghazālī, yang mengecam mereka dalam salah satu karyanya, yakni *Faḍā'ih al-Bāṭinīyah*.³⁹

Jalan penafsiran kaum sufi sebagaimana yang dinukil oleh al-Suyūṭī dari Ibn 'Aṭā' Allāh al-Sakandarī adalah bahwa dalam tafsir kaum sufi ini makna lahiriah dipahami dengan unsur-unsur turunnya

³⁶ Al-'Aṭṭār, *Tadbkirat al-Awliyā'*, vol. 1, 517.

³⁷ Ibid.

³⁸ Al-Tustarī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, 45.

³⁹ Abū Ḥāmid Muḥammad b. Muḥammad al-Ghazālī, *Faḍā'ih al-Bāṭinīyah*, ed. 'Abd al-Raḥman al-Badawī (Kuwait: Muassat Dār al-Kutub al-Thaqāfiyah, 1964), 55.

ayat. Salah satunya juga unsur kebahasaan. Kaum sufi memiliki pemahaman atas ayat tersebut sesuai dengan apa yang disingkapkan Allah kepada mereka. Persoalan makna lahiriah dan batiniah al-Qur'an telah ditegaskan dalam hadis Nabi, "*Likull āyatin ṣābrun wa baṭnun.*"⁴⁰

Sebagian penafsiran kaum sufi dekat dengan penafsiran *ahl al-sunnah* seperti al-Qushayrī dalam tafsirnya *Lajā'if al-Ishārāt*, meskipun dalam tafsirnya, al-Qushayrī menggunakan terminologi-terminologi kaum sufi seperti *al-maqāmāt*, *al-aḥwāl*, *shubūd*, *al-ḥijāb*, dan lainnya.

3. Metode Tafsir al-Tustarī

Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm, yang telah disinggung di muka, merupakan karya tafsir *ishārī* Sahl al-Tustarī. Al-Tustarī sebenarnya tidak mengarang dan menulis sendiri tafsir ini. Tafsir tersebut adalah ucapan-ucapan al-Tustarī yang dikumpulkan oleh salah seorang pengikutnya yang bernama Muḥammad b. Sālim (w. 297 H/909 H).⁴¹

Tentang tafsir ini, Muḥammad 'Abd al-'Aẓīm al-Zarqānī menerangkan bahwa tafsir al-Tustarī ini tidak mencakup setiap ayat meskipun mencakup surat-surat dalam al-Qur'an.⁴² Sementara, al-Dhahabī menduga bahwa al-Tustarī dengan tidak sengaja mengarang tafsir tersebut. Tafsir tersebut adalah pernyataan-pernyataan al-Tustarī tentang beberapa ayat yang terpisah-pisah yang kemudian dikodifikasi menjadi sebuah kitab tafsir oleh Abū Bakar Muḥammad b. Aḥmad al-Baladī. Hal tersebut disimpulkan oleh al-Dhahabī setelah memperhatikan bahwa Abū Bakar disebutkan di awal kitab. Di samping itu, juga ditemukan banyak kalimat seperti, "*Qāla Abū Bakar: su'ila Sahl 'an ma'na kadhbā, faqāla kadhbā...*" (Abū Bakar berkata: Sahl ditanya tentang yang mana ini kemudian Sahl berkata seperti ini...).⁴³ Dialog-dialog tersebut kemudian disusun oleh Abū Bakar al-Baladī menjadi sebuah kitab tafsir kecil dan dinisbahkan kepada al-Tustarī. Meski berukuran kecil, kitab tersebut kaya materi dalam kajian-kajiannya. Kitab kecil tersebut mampu memberikan titik terang tentang kerancuan-kerancuan (*al-shubuhāt*) dan problem-problem. Hal

⁴⁰ Al-Ghazālī, *Faḍā'ih al-Bāṭiniyah*, 45.

⁴¹ Sells, *Terbakar Cinta*, 125.

⁴² Al-Tustarī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, 66.

⁴³ Mustafā Muḥammad Ḥusayn al-Dhahabī, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, vol. 2 (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2012), 333.

ini menjadi penting karena beberapa karya tafsir sufi acap kali menimbulkan kontroversi dan konflik.

Dalam karya tersebut, al-Tustarī memulai menafsirkan dari makna *ẓābir* selanjutnya ke makna *bāṭin*, *ḥadd*, dan *maṭla'*.⁴⁴ Inilah yang dijadikan pijakan penafsiran al-Tustarī. Sebagaimana dia terangkan, “*Wa mā min āyatin illā wa labā arba'tu ma'anin ẓābirun wa bāṭinun wa ḥaddun wa maṭla'*, *fa al-ẓābiru al-tilāwah wa al-bāṭinu al-fahm wa al-ḥaddu ḥalālubā wa ḥaramubā wa al-maṭla' isbrāf al-qalb 'alā al-murād bibā fiqhan min Allāh 'azz wa jal'*” (Tidak ada satu pun ayat kecuali dia memiliki empat makna, *ẓābir*, *bāṭin*, *ḥadd*, dan *maṭla'*. Makna *ẓābir* adalah tilawah; makna *bāṭin* adalah pemahaman; *ḥadd* adalah pemahaman tentang halal dan haram; dan *maṭla'* adalah dimuliakannya hati untuk mengetahui yang dikehendaki oleh Allah, pemahaman yang dianugerahkan oleh Allah).⁴⁵ Ilmu *ẓābir* adalah ilmu untuk kalangan umum, sedangkan pemahaman makna batinnya hanya dimiliki oleh orang-orang *khawāṣ*. Selain itu, riwayat dari 'Abd Allāh b. Mas'ūd juga menegaskan keempat makna penafsiran tersebut.

“Dari 'Abd Allāh b. Mas'ūd, Nabi bersabda: “Al-Qur'an itu tujuh huruf, setiap ayat memiliki (makna) *ẓābir*, *bāṭin*, *ḥadd*, dan *maṭla'*” (Diriwayatkan oleh Ibn Hibbān dalam *Ṣaḥīḥ-nya*).”

Di tempat lain al-Tustarī berkata, “Sesungguhnya Allah tidak memilih seorang wali dari umat Muhammad kecuali Dia memberikan ilmu al-Qur'an *ẓābir* dan *bāṭin*.” Al-Tustarī kemudian ditanya, “Kita sudah tahu yang *ẓābir*, lalu apa itu yang yang *bāṭin*?” Dia kemudian menjawab, “Pemahamannya, pemahamannya itulah makna yang dikehendaki-Nya.”⁴⁶ Melalui dua hal itu, al-Tustarī menunjukkan bahwa yang dimaksud dengan makna *ẓābir* adalah makna dalam perspektif kebahasaan, sedangkan makna *bāṭin* adalah makna yang dipahami dari bahasa dan dikehendaki oleh Allah. Dapat juga dipahami bahwa makna *ẓābir* adalah makna yang secara umum

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ Al-Tustarī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, 76. Ruzbihān al-Baqfī menisbahkan pernyataan tersebut kepada 'Alī b. Abī Ṭālib. Lihat Ruzbihān al-Baqfī, *Arā'is al-Bayān fī Ḥaqā'iq al-Qur'ān*, ed. Aḥmad Farīd al-Mizyādī, vol. 1 (Libanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2008), 19.

⁴⁶ Ḥasan 'Abd al-Raḥīm al-Suyūfī, *Maqāmāt al-Muqarrabīn fī al-Wuṣūl ilā Rabb al-'Alamīn*, vol. 1 (Kairo: Dār al-Manār, 2005), 691.

dipahami oleh setiap orang yang mampu berbahasa Arab. Sementara, makna *bāṭin* adalah makna khusus yang diajarkan kepada orang-orang khusus yang dipilih oleh Allah.⁴⁷

Makna *ẓāhir* dan *bāṭin* dalam tafsir al-Tustarī tidak selalu disampaikan secara bersamaan dalam setiap ayat yang ditafsirkan. Pada sebuah ayat, dia kadang memberikan tafsir ayat dengan makna *ẓāhir* kemudian dengan makna *bāṭin*. Terkadang dia hanya menafsirkan ayat dengan makna *ẓāhir* semata, terkadang juga dia menafsirkan dengan makna *bāṭin* dan selanjutnya dengan makna *ẓāhir*, dan terkadang juga dia menafsirkan ayat semata-mata dengan makna *bāṭin* atau *isharī*.⁴⁸

Tafsir *isharī* yang disampaikan oleh al-Tustarī secara umum mengarah pada proses penyucian jiwa (*taẓkiyat al-nafs*) dan hati serta menghiasi jiwa dengan sifat-sifat mulia. Sebagian imbauan atau ajakan itu dikuatkan dengan hikayat-hikayat para wali Allah dan orang-orang saleh.

Pola penafsiran dengan empat makna oleh al-Tustarī yang disandarkan pada hadis di atas di periode berikutnya juga digunakan oleh para tokoh yang melakukan penafsiran esoterik. Empat makna dalam penafsiran, yakni *ẓāhir*, *bāṭin*, *ḥadd* dan *maṭla'*, persis dengan empat makna al-Ghazālī dalam karya-karyanya, di antaranya ialah *Jawābir al-Qur'ān* dan *magnus opus*-nya *Ihyā' Ulūm al-Dīn* dalam bab *Tilawat al-Qur'ān*. Sementara itu, Junayd al-Baghdadī memiliki istilah yang berbeda dengan empat istilah al-Tustarī tersebut, yaitu *ẓāhir*, *bāṭin*, *ḥaq*, dan *ḥaqīqah*.⁴⁹

Ruzbihān al-Baqfī mengutip perkataan Ja'far b. Muḥammad al-Ṣādiq tentang makna-makna tersebut. Ja'far berkata, "Kitab Allah mengandung empat hal yakni *al-ibārah*, *al-ishārah*, *al-laṭā'if*, dan *al-ḥaqā'iq*. *Ibārah* adalah milik orang awam, *al-ishārah* milik orang-orang istimewa (*ḥawāy*), *al-laṭā'if* milik para wali Allah, dan *al-ḥaqā'iq* milik para nabi Allah.⁵⁰ Dikatakan pula, *ibārah* untuk didengar, *al-ishārah* untuk dipikirkan atau dipahami, *al-laṭā'if* untuk menyaksikan (*mushāhadah*), dan *al-ḥaqā'iq* untuk berserah (*istislām*).⁵¹

⁴⁷ Al-Dhahabī, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrīm*, 334.

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ Al-Baqfī, *'Arā'is al-Bayān*, vol. 1, 19.

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ Ibid.

Al-Tustarī menyatakan bahwa ada tiga *maqāmāt* dalam membaca al-Qur'an, di mana setiap hamba berbeda-beda sesuai dengan *maqām* yang mereka miliki. *Pertama*, orang-orang yang diberikan pemahaman oleh Allah karena menjalankan perintah-Nya dan menjauhi larangan-Nya. *Kedua*, *maqām* mereka adalah yakin dengan cahaya *baṣīrah* (*nūr baṣīrat al-yaqīn*) yang mereka miliki. Mereka memiliki hati yang tenang dalam kondisi apa pun yang mereka alami. Keinginan mereka tidak pada indahnya bacaan tetapi pada pemahaman yang mereka peroleh dan agar pemahamannya selalu ditambah oleh Allah, pemahaman tentang perintah dan larangan-Nya serta hukum wajib dan sunah Nabi. *Ketiga*, *maqām* hamba yang paham dengan ilmu yang dimiliki dan mengamalkannya dengan selalu memohon pertolongan-Nya dan selalu bersabar. Sebagaimana dalam firman-Nya surah al-A'raf [7]: 128. Mereka selalu memohon kepada Allah untuk dapat menjalankan perintah-Nya dengan menjaga akhlak lahiriah dan batiniahnya, sehingga mereka mendapatkan anugerah berupa pemahaman atas al-Qur'an. Mereka adalah orang-orang istimewa dan wali Allah. Dengan kata lain, mereka telah mengabaikan dunia dan surga, dan mereka adalah orang-orang yang selalu berzikir kepada Allah.⁵²

Dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an, al-Tustarī menyandarkan penafsirannya pada metode *al-tafsīr bi al-ma'thūr*, *al-tafsīr bi al-ra'y*, dan *al-tafsīr bi al-ishārī* sekaligus. Metode seperti ini di era berikutnya banyak diikuti oleh para sufi dalam tafsir *ishārī* mereka. Al-Tustarī menggunakan ayat al-Qur'an untuk menafsirkan sebuah ayat. Selain itu, dia juga menggunakan hadis dan *aqwāl* para sahabat untuk menjelaskan ayat yang sedang ditafsirkannya.

Tafsir al-Tustari tentang Wali dan Karamah

Sahl al-Tustarī dalam tafsirnya atas surah al-An'ām [6]: 125 yang berbunyi, "*Faman yurid Allāh an yahdiyabū yashrah ṣadrabū li al-islām,*" membedakan dua golongan manusia yang disebutnya sebagai *al-murīd* dan *al-murād*.⁵³ *Al-Murīd* adalah manusia yang mengharapkan *wajib Allāh* dan *riḍā*-Nya,⁵⁴ yang secara umum digambarkan dalam firman-Nya dalam surah al-An'ām [6]: 52 yang berbunyi, "*Wa lā taṭrud alladhina yad'ūna Rabbahum...*" Sedangkan *al-Murād* adalah kelompok

⁵² Al-Tustarī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, 78.

⁵³ Ibid., 143.

⁵⁴ Ibid., 141.

manusia khusus yang dipilih oleh Allah. Mereka adalah para rasul, para nabi, dan para wali-Nya yang hati mereka dihidupkan dengan iman dan cahaya makrifat, “*wa annahū hūwa amāta wa ahyā.*”⁵⁵

Al-Tustarī mengklaim bertemu dengan seribu lima ratus sahabat. Di antara mereka, terdapat empat puluh *badal*⁵⁶ dan tujuh *awtād*.⁵⁷ Dia juga mengklaim bahwa akidah dan mazhab mereka sama dengan mazhab yang dianut olehnya.⁵⁸ Secara tersirat, klaim ini menunjukkan kedudukannya sebagai wali Allah karena dia dapat mengetahui adanya wali Allah yang lain. Kesimpulan ini berdasarkan pada kaidah yang berlaku di kalangan kaum sufi, “*Lā ya’rif al-waliya illā walī*” (Tak seorang pun mengetahui wali Allah kecuali orang tersebut adalah wali-Nya).

Tafsir al-Tustarī banyak berkisah tentang kewalian. Kisah tersebut diletakkan dalam penafsiran beberapa ayat sebagai penjelasan atau penguat argumentasinya. Beberapa kisah tersebut di antaranya saat dia menafsirkan lafaz “*mutashābihan*”. Dia menafsirkan bahwa kata tersebut memiliki arti kemiripan warna tetapi berbeda dalam rasa. Dia mengisahkan bahwa, di surga para malaikat memberikan para wali Allah buah apel untuk makan siang mereka. Di waktu sore mereka juga memberikan para wali-Nya buah apel. Kemudian, *awliyā’* bertanya kepada malaikat, “Ini apel yang tadi?” Malaikat menjawab, “Rasakan dahulu.” Saat mereka memakannya ternyata apel itu memiliki rasa yang berbeda dari apel pertama. Lalu malaikat berkata, “Tidak ada

⁵⁵ Ibid., 263.

⁵⁶ *Badal* atau *abdāl* merupakan penamaan untuk wali atau kekasih Allah. Mereka disebut *badal* karena saat mereka meninggalkan sebuah wilayah mereka digantikan oleh wali yang lain. Menurut Dhun al-Nūn al-Miṣry, mereka adalah kaum yang hatinya selalu berzikir kepada Allah dan mengagungkan-Nya karena mengetahui kebesaran-Nya. Mereka adalah *hujjah* Allah atas makhluk-Nya. Allah menyelimuti mereka dengan cahaya yang bersumber dari mahabbah-Nya. Mereka berjumlah tujuh. Melalui mereka Allah menjaga tujuh wilayah. Masing-masing *badal* menjaga wilayah tersebut. lihat, al-‘Ajam, *Mawsū‘at Muṣṭalahāt al-Tasawwuf*, 3-4.

⁵⁷ Adapun wali *awtād*, mereka lebih khusus dari *abdāl*. Mereka berjumlah empat orang yang menjaga empat penjuru alam, yakni timur, barat, utara dan selatan. Allah menjaga empat arah tersebut karena merupakan tempat manifestasi keagungan-Nya. Lihat, al-‘Ajam, *Mawsū‘at Muṣṭalahāt al-Tasawwuf*, 4; ‘Abd al-Rāzaq al-Qāshānī, *Mu‘jam Iṣṭilāḥāt al-Sūfiyah*, ed. ‘Abd al-‘Al Shāhīn (Kairo: Dār al-Manār, cet. 1, 1992), 58.

⁵⁸ Ibid., 164.

yang dapat menolak kekuasaan Allah untuk menjadikan apel dengan rasa buah yang lain.”⁵⁹

Kisah lain adalah tentang wali dan buah dari surga di dunia. Suatu ketika al-Tustarī berkata bahwa dia mengenal seorang wali yang melihat buah delima surga di tangan seorang laki-laki di pinggir pantai. Wali tersebut bertanya kepada laki-laki tersebut, “Apa yang kamu pegang?” Laki-laki itu menjawab, “Ini adalah delima yang aku lihat di surga. Aku menginginkannya sehingga Allah memberikannya untukku. Setelah menerimanya, aku menyesal karena ketergesa-gesaanku untuk memakan buah itu di dunia.” Wali Allah tersebut itu kemudian berkata, “Bolehkah aku memakan sebagian delima itu?” Laki-laki itu kemudian menjawab, “Kalau kamu mampu memakan delima tersebut, maka makanlah.” Laki-laki itu kemudian menyerahkan buah delimanya kepada sang wali. Saat melihat wali itu memakan delima itu, dia takjub. Dia lalu berkata, “Beritakan para penghuni surga bahwa saya tidak tahu derajatmu sebelum engkau makan buah ini. Sesungguhnya, tak seorang pun yang memakan buah surga di dunia ini kecuali penghuni surga.”⁶⁰

Sebagaimana layaknya metode tafsir analitik, al-Tustarī tidak menjelaskan tentang kewalian (*al-wilāyah*) dalam sebuah tema tertentu. Tafsirnya tentang kewalian tersebar dalam sebagian ayat-ayat al-Qur’an yang dia tafsirkan. Tafsir yang cukup panjang perihal kewalian terdapat dalam penafsirannya atas surah Yūnus [10]: 62. Pada penafsiran ayat ini dia mengutip beberapa ayat al-Qur’an dan hadis sebagai dasar penafsirannya. Dengan kata lain, dia menggunakan *al-tafsīr bi al-ma’t’hūr* (tafsir dengan riwayat). Firman Allah dalam surah Yūnus [10]: 62 berbunyi: “*Ingatlah wali-wali Allah itu, tidak ada rasa takut pada mereka dan mereka tidak bersedih hati.*”

Terkait ayat di atas, al-Tustarī menjelaskan bahwa wali dan kewalian telah dijelaskan oleh Nabi melalui sabdanya yang berbunyi, “*Alladhīn idhā ru’ū dbukira Allāhu ‘azz wa jall*” ([Para wali] adalah mereka yang jika dilihat maka Allah juga akan diingat.) Itu artinya bahwa keberadaan wali Allah akan mengingatkan manusia atas kebesaran Allah. Lebih lanjut, al-Tustarī menjelaskan bahwa mereka tersebut adalah: *Pertama*, para mujahid di jalan-Nya. *Kedua*, orang-orang yang menyegerakan diri kepada-Nya (*al-sābiqūn ilayh*). *Ketiga*,

⁵⁹ Ibid., 90.

⁶⁰ Ibid., 91.

orang-orang yang perbuatannya diberi taufik oleh Allah. *Keempat*, orang-orang yang memiliki iman sejati. Al-Tustarī kemudian mengatakan bahwa jika keempat kebaikan di atas berkumpul pada diri seseorang, maka dia akan menjadi wali *abdāl*.

Wali *abdāl* memiliki beberapa ciri khusus, di antaranya: *Pertama*, perut yang kosong dengan banyak berpuasa. Hal ini menjadi *riyāḍah* al-Tustarī seumur hidupnya. Bahkan dalam pernyataannya dia pernah berbuka puasa setelah tujuh puluh hari berpuasa. *Kedua*, menyendiri dari manusia. Dia mengatakan berkumpulnya wali dengan manusia adalah kehinaan (*dbull*), dan sendirinya seorang wali merupakan keagungan (*iʿzz*).⁶¹ Penjelasan dari ini sebagaimana digambarkan dalam hadis, yang diriwayatkan oleh Ibn Mājah, al-Hākim, dan al-Bayhaqī, yang berbunyi:

“Dari Zayd b. Aslam dari bapaknya bahwa ‘Umar b. al-Khaṭṭāb keluar menuju masjid dan dia menemukan Mu‘ādh menangis di samping makam Nabi, dan dia kemudian bertanya, ‘apa yang membuatmu menangis? Dia menjawab, ‘sebuah hadis dari Rasulullah. Dia berkata: “Sedikit dari riya’ adalah kesyirikan. Barang siapa yang memusuhi para wali Allah maka telah memicu peperangan kepada Allah Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang baik, bertakwa, tersembunyi, saat mereka tidak ada, mereka tidak dicari, saat mereka ada mereka tidak dikenal, hati mereka adalah petunjuk, mereka keluar dari segala hal-hal asing yang kelam.”⁶²

Kisah antara ‘Umar b. Khaṭṭāb dan Uways al-Qarnī menegaskan sifat ini. Setelah pertemuan keduanya, ‘Umar bertanya kepada Uways ke mana tujuannya. Uways menjawab bahwa dia mau ke Kūfah. Kemudian ‘Umar menawarkan rekomendasi untuk Uways agar dilayani dengan baik di Kūfah. Uways menjawab, “Aku lebih senang berada bersama debu-debu manusia.”⁶³

Ketiga, ciri khusus wali *abdāl* ialah menghidupkan malam dengan *qiyām al-layl* untuk ber-*mujābadah* dan *riyāḍah*. Kehidupan *rūḥānīyah* seperti ini, sebagaimana telah disinggung di muka, telah dilakukan oleh al-Tustarī sejak berusia tiga tahun. *Keempat*, banyak diam (*al-ṣumt*). Kata *al-ṣumt* terdapat dalam surah al-‘A‘rāf [7]: 192, tetapi al-Tustarī

⁶¹ Ibid., 339.

⁶² Al-Suyūfī, *Maqāmāt al-Muqarrabīn*, 686.

⁶³ Ibid., 712.

tidak menafsirkan ayat tersebut, melainkan berkaitan dengan itu al-Tustarī menafsirkan surah Maryam [19]: 26 yang berbunyi, “*Innī nadhartu li al-Rahmān ṣawman falan ukallim al-nās insīyan.*” *Ṣawman* (puasa) dalam ayat ini berarti *al-ṣumṭ* (diam total) kecuali untuk berzikir kepada Allah.⁶⁴ Sebagian ulama mengatakan bahwa diam memiliki tujuh ribu kebaikan. Kebaikan itu terkumpul pada tujuh hal: (a) diam adalah ibadah yang tidak berat, (b) hiasan tanpa perhiasan, (c) wibawa tanpa kekuasaan, (d) benteng tanpa tembok, (e) istirahatnya dua malaikat pencatat amal dan dosa, dan (f) menutup aib.⁶⁵ *Al-Ṣumṭ* adalah *ḥāl* para nabi dan rasul. *Al-Ṣumṭ* dijadikan sebagai suluk dan cara beribadah kepada Allah.⁶⁶

Tingkat kewalian di atas disebut dengan *abdāl* karena para wali tersebut masih mengalami perubahan *al-aḥwāl* (kondisi spiritual). Mereka terus berpindah dari suatu *ḥāl* ke *ḥāl* yang lain, dari satu ilmu ke ilmu yang lain. Hal baiknya ialah mereka juga terus mendapatkan tambahan ilmu dan pengetahuan antara mereka dan *Rabb*-nya.⁶⁷ Saat kondisi spiritual mereka kuat dan kokoh, mereka mendaki pada derajat kewalian yang lebih tinggi, yaitu *al-awṭād*. Dikatakan lebih tinggi karena wali *al-awṭād* memiliki kondisi spiritual yang kokoh seperti orang-orang yang telah mencapai *maqāmāt*.⁶⁸

Pendapat lain mengatakan bahwa *al-awṭād* adalah para nabi. Mereka merupakan pilar-pilar bumi. Saat kenabian berhenti, posisi mereka diganti oleh *abdāl*. Al-Sulamī merinci lebih detail tentang urutan ini. Dalam tafsir surah al-Tawbah [9]: 14 yang berbunyi, “*Thumma ja’alnākum khalā’if fī al-ard min ba’dibim,*” al-Sulamī menyatakan bahwa para nabi memiliki pengganti, dan para wali juga memiliki pengganti yang dipilih oleh Allah agar manusia tetap berada dalam *sunnah* mereka dan berjalan di jalan mereka.⁶⁹

⁶⁴ Al-Tustarī, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, 192.

⁶⁵ ‘Abd al-Bārī Muḥammad Dāwud, *Al-Lisān Miẓān bayna al-Ṣumṭ wa al-Kalām* (Kairo: Dār al-Qubā li al-Ṭibā’ah wa al-Nashr, 2001), 120.

⁶⁶ *Ibid.*, 92.

⁶⁷ Maḥmūd, *Al-‘Arif bi Allāh*, 118-119.

⁶⁸ Al-Suyūfī, *Maqāmāt al-Muqarrabīn*, 702. Istilah *maqāmāt* diambil dari surah al-Saffāt [37]: 164 yang berbunyi, “*Wa mā minnā illā wa labū maqāmun ma’lūm.*” Selain itu juga dari surah al-Aḥqāf [46]: 19 yang berbunyi, “*Wa li kullin darajātun min mā ‘amilū.*”

⁶⁹ ‘Abd al-Rahmān al-Sulamī, *Ḥaqā’iq al-Tafsīr: Al-Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, ed. Sayyid ‘Imrān, vol. 1 (Beirut: Dār al-Kutub, 2001), 298.

Melalui mereka pertolongan penduduk bumi diberikan, sebagaimana dalam tafsir al-Sulamī atas surah al-Ra'd [13]: 3, yang berbunyi, “*Wa Huwa alladhī madd al-ard wa ja'ala fihā rawāsiya.*” Allah membentangkan bumi dan *awtād* (dari para wali-Nya) dan *sādāt* (dari hamba-hamba-Nya) untuk menjadi pilar bumi. Pada merekalah disandarkan dan pada merekalah (wasilah) keselamatan. Barang siapa yang berbuat di bumi dengan mereka maka akan berhasil, dan barang siapa yang berbuat di muka bumi tanpanya maka akan gagal dan merugi.⁷⁰

Dalam beberapa *athār* diceritakan bahwa bumi mengadu kepada Allah karena meninggalnya para nabi dan berhentinya kenabian. Kemudian Allah berfirman, “Aku akan menjadikan tiga puluh *ṣiddiqīn* di atasmu, maka kemudian bumi menjadi tenang.”⁷¹ *Athār* ini menunjukkan bahwa jumlahnya ada tiga puluh orang. Setiap seorang *badal* meninggal, maka ia akan diganti *badal* lain yang menggantikan posisinya.⁷²

Mengenai jumlah, sebutan, dan tingkatan kewalian, al-Tustarī tidak memberikan batasan yang pasti. Selama masih terdapat perpindahan dan pendakian spiritual seorang wali dari satu kondisi spiritual ke kondisi yang lain, maka pergantian itu terus terjadi. Selama masih terdapat kondisi keimanan yang masih naik dan turun maka selama itu juga masih terdapat tingkatan-tingkatan kewalian, dan selama masih ada tingkatan-tingkatan tersebut, maka masih memungkinkan sebutan untuk tingkatan kewalian tersebut,⁷³ apa pun itu sebutannya.

Sampai sini, al-Tustarī tampaknya tidak menginginkan adanya perdebatan tentang tingkatan dan nama-nama derajat kewalian tersebut. Dia meyakini bahwa Allah membagi para wali dalam banyak tingkatan yang berbeda-beda. Keyakinannya tersebut didasarkan pada firman Allah dalam surat al-Nisā' [4]: 69-70, yaitu:

“Dan barang siapa menaati Allah dan Rasul (Muhammad), maka mereka itu akan bersama-sama dengan orang yang diberikan nikmat oleh Allah, (yaitu) para nabi, para pencinta kebenaran, orang-orang yang mati syahid dan orang-orang saleh. Mereka itulah teman yang sebaik-baiknya.”

⁷⁰ Ibid., 12

⁷¹ Al-Suyūfī, *Maqāmāt al-Muqarrabīn*, 701.

⁷² Ibid., 700.

⁷³ Maḥmūd, *Al-‘Arif bi Allāh*, 119.

Dari ayat di atas al-Tustarī menafsirkan tentang klasifikasi wali yang pada ujungnya dia menyatakan kemungkinan adanya golongan wali-wali lain yang tidak disebutkannya. Di antara kelompok wali tersebut adalah sebagai berikut.

Pertama, golongan wali yang pertama adalah orang-orang yang bertakwa kepada Allah (*al-muttaqūn*). *Kedua*, golongan *al-awwābūn*, yakni golongan manusia yang bertobat setelah berbuat dosa dan mati dalam kondisi bertobat. Tafsir ini sebagaimana yang dikutip oleh al-Tustarī dari Ibn al-Musayyab dalam tafsirnya surah Isrā' [17]: 36.⁷⁴ Al-Tustarī menjelaskan bahwa *al-awwāb* adalah orang yang menjaga hati mereka. Mereka adalah orang-orang yang tidak berdiri dari sebuah majelis sehingga Allah memaafkan kebaikan atau keburukan mereka karena menyadari bahwa di dalam keduanya terdapat kesalahan dan kekurangannya.⁷⁵

Al-awwāb dalam tafsir al-Tustarī atas surah Qāf [50]: 32 adalah orang yang hatinya kembali dari godaan setan (*waswās*) pada ketenangan (*al-sukūn*), kembali kepada Allah, menjaga waktu dan *ahwāl* dengan ketaatan kepada Allah. Dengan mengutip Sufyān b. 'Uyaynah, guru al-Shāfi'ī, *waswās* dalam pemahaman al-Tustarī adalah selain Allah. Lebih lanjut dia menjelaskan bahwa hati seseorang saat bersama Allah maka ia akan berkata tentang-Nya. Sedangkan, saat hati seseorang bersama selain-Nya maka orang tersebut akan berbicara tentang selain-Nya. Seseorang yang menginginkan hal ihwal duniawi, maka dia tidak akan selamat dari waswas. *Maqām* waswas pada hamba adalah *maqām* nafsu amarah (*a-nafs al-ammārah*).⁷⁶

Ketiga, orang-orang yang bersabar (*al-ṣābirūn*). *Keempat*, *al-muhsinūn*, yang mengacu pada, "*Al-iḥsān an ta'bud Allāh ka annaka tarāhu fa in lam takun tarāhu fa innahū yarāka.*" Tanda-tanda "*an ta'bud Allāh ka annaka tarāhu*" sebagaimana disampaikan oleh al-Qushayrī dan Ibn 'Aḥibah adalah tidak penatnya hati untuk terus menghadap-Nya dan berpaling dari selain-Nya. *Al-Muhsinūn* adalah ikhlas terhadap seluruh yang dilakukannya dalam setiap persoalan agama.⁷⁷

⁷⁴ Al-Tustarī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, 186.

⁷⁵ Ibid., 257.

⁷⁶ Ibid., 337. Sebagaimana disinggung dalam surah al-Nās [114]: 4.

⁷⁷ Tafsir Ibn 'Aḥibah mengenai surah al-Ḥajj [22]: 37. Lihat Dhū al-Nūn al-Miṣrī, *Al-Tafsīr al-Sūfī al-Irjānī*, ed. Maḥmūd al-Hindī (Kairo: Maktabah Madbūfī, 2007), 129.

Kelima, golongan *al-muqarrabūn*. Mereka adalah sebagaimana yang ditafsirkan oleh al-Tustarī mengenai surah al-Wāqī'ah [56]: 90, yakni para nabi, para *shuhadā'*, dan *al-sāliḥīn* (orang-orang saleh). Dhū al-Nūn al-Miṣrī, guru al-Tustarī, dalam tafsirnya mengenai surah al-Wāqī'ah [56]: 88,⁷⁸ menjelaskan bahwa terdapat sepuluh *maqāmāt al-muqarrabīn*: (a) hati yang selamat (*salāmat al-qalb*), (b) *salāmat al-riḍā*, (c) tawakal kepada Allah, (d) lembut terhadap semua hamba-Nya, (e) menyayangi kaum lemah, (f) memperbaiki hubungan dengan keluarga dan kerabat (*iṣlāḥ dhāt al-bayyin*), (g) gembira dengan kebaikan umat, (h) sedih dengan rusaknya umat, (d) berprasangka baik kepada Allah (*ḥusn al-ẓān bi Allāh ta'ālā*). Sepuluh *maqāmāt* Dhū al-Nūn ini lebih mirip dengan karakteristik dari *al-muqarrabīn*.⁷⁹

Keenam, *al-sābiqūn al-sābiqūn*. Mereka adalah sebagaimana yang ditafsirkan al-Tustarī mengenai surah al-Wāqī'ah [56]: 10, yakni golongan manusia yang telah dipilih Allah sebagai wali-Nya sebelum mereka diciptakan di bumi ini. Mereka adalah manusia yang jiwanya selalu mendekat pada *maqām al-qurb* (kedekatan) dan keintiman (*rūḥ al-uns*).⁸⁰ Golongan wali inilah yang tidak banyak disebut oleh para sufi selain al-Tustarī.

Al-Tustarī tidak membatasi klasifikasi atau sebutan para wali. Masing-masing kelompok wali memiliki derajat spiritual yang berbeda. Dari sekian banyak tingkat kewalian, al-Tustarī menjelaskan bahwa derajat tertinggi adalah *al-darajah al-ṣiddīqīyah*. Akhir tingkatan *al-ṣiddīqīyūn* adalah awal *aḥwāl* para nabi, dan Nabi Muhammad menyembah Allah dengan *aḥwāl* seluruh nabi.⁸¹ Saat al-Tustarī ditanya siapakah *al-ṣiddīqīyūn*, dia menjelaskan bahwa mereka adalah yang setiap tarikan napas mereka merupakan *al-tasbīḥ* dan *al-taqdīs* (menyucikan) Allah. Orang-orang yang selalu menjaga tubuh dan indra mereka, sehingga setiap perkataan dan perbuatan mereka adalah kejujuran (*sidq*), baik secara lahiriah maupun batiniah.⁸² Kejujuran itu adalah jujur untuk selalu berada di jalan yang diridai oleh-Nya.

⁷⁷ Al-Tustarī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, 66.

⁷⁸ *Fa'ammā in kāna min al-muqarrabīn*.

⁷⁹ Dhū al-Nūn al-Miṣrī, *Al-Tafsīr al-Sufī al-'Irjānī*, 212.

⁸⁰ Al-Tustarī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, 66.

⁸¹ *Ibid.*, 168.

⁸² *Ibid.*, 142.

Dalam tafsirnya atas firman Allah surah al-An‘ām [6]: 69 yang berbunyi, “*Wa lākin dbikerā la‘allahum yattaqūn*”, al-Tustarī menegaskan bahwa Allah menjadikan para wali sebagai *tadhkirah* dan *‘ibrah* untuk hamba-bamba-Nya. Sebagaimana Allah menjadikan para Nabi untuk menyampaikan perintah dan larangan-Nya, Dia juga menjadikan wali sebagai petunjuk atas-Nya. Tanpa fungsi itu, para wali menjadi orang-orang yang tidak melaksanakan tugasnya (*muqasirūn*). Para wali tidak hanya diam dan asosial, melainkan mereka mengambil peran saat benar-benar dibutuhkan seperti saat menegakkan amar makruf nahi mungkar.⁸³ Konsep wali ini membatalkan tuduhan bahwa para wali ialah individu-individu egoistis dan mementingkan kenikmatan spiritual yang personal dan subjektif.

Kewalian dan kenabian memiliki hubungan yang erat. Keduanya memiliki kemiripan dalam ukuran yang berbeda. Prinsip seperti ini disampaikan oleh al-Qushayrī. Dia menyatakan bahwa syarat wali adalah terjaga (*mahfūz*) sebagaimana syarat nabi adalah terjaga (*ma‘yūm*). Ibn ‘Aṭā’ Allāh berkata bahwa cahaya yang tampak pada wali-Nya berasal dari pancaran cahaya kenabian, sebagaimana cahaya bulan yang berasal dari pancaran cahaya matahari. Matahari bersinar terang di siang hari, dan cahayanya tetap terang di malam dengan pantulan cahaya bulan. Maka, sejatinya matahari tidak pernah tenggelam. Cahaya kewalian juga tidak pernah tenggelam dan padam karena cahaya Nabi Muhammad tidak pernah putus pada mereka. Wali Allah adalah ayat Allah yang dibaca oleh hamba-hamba-Nya saat kemunculan mereka di hadapan hamba-hamba tersebut. Sebagaimana dalam firman-Nya surah al-Jāthiyah [45]: 6 yang berbunyi, “*Tilka āyāt Allāh natlūhā ‘alayka bi al-ḥaqq.*”⁸⁴

Adapun terkait dengan karamah, al-Tustarī memiliki perspektif yang menarik tentang hal ini. Dia tidak terlalu menganggap penting fenomena *kbāriq al-‘ūdah* (hal luar biasa). Diceritakan suatu ketika seorang sahabatnya yang bernama ‘Abd al-Raḥmān b. Aḥmād bercerita kepadanya bahwa kadang saat ‘Abd al-Raḥmān berwudu, air bekas wudunya berubah menjadi batangan emas dan perak. Dengan biasa dan tanpa takjub atas perkataan sahabatnya itu, al-Tustarī

⁸³ Ibid.

⁸⁴ Al-Suyūfī, *Maqāmāt al-Muqarrabīn*, 683.

kemudian memberikan komentar, “*Wahai sahabatku, setahuku, anak kecil jika menangis akan berhenti menangis ketika diberi roti.*”⁸⁵

Abū ‘Alī al-Daqqāq menyatakan bahwa al-Tustarī sendiri memiliki beberapa karamah, tetapi dia menyembunyikannya.⁸⁶ Baginya, karamah itu seiring dengan ketakwaan. Pandangan ini adalah tafsirnya atas firman Allah, “*Inna akramakum ‘ind Allāh atqākum.*” Barang siapa menginginkan kemuliaan di sisi Allah maka dengan takwa.⁸⁷ Dalam konteks ini, maka bisa digarisbawahi bahwa karamah dalam perspektif al-Tustarī tetap perlu dibungkus dengan akhlak dan syariat. Dikisahkan bahwa ‘Amr b. Layth, raja kedua Dinasti Saffarid di Iran (879-901 M), sakit dan tidak ada seorang tabib pun yang mampu menyembuhkannya. Para tabib itu berkata bahwa yang dapat menyembuhkan penyakit tersebut adalah doa seseorang yang diijabahi oleh-Nya. Mereka kemudian meminta al-Tustarī untuk mendoakan kesembuhan sang raja. Al-Tustarī kemudian berkata kepada sang raja, “Doa yang dikabulkan adalah milik seseorang yang bertobat. Engkau harus membebaskan orang-orang terzalimi dalam penjara.” ‘Amr b. Layth lalu menuruti perkataannya dan membebaskan para tahanan yang terzalimi tersebut. Al-Tustarī kemudian bermunajat dan berdoa untuk kesembuhan sang raja, “*Wahai Tuhanku, sebagaimana Engkau perlihatkan kemaksiatannya maka perlihatkan keagungan ketaatanku. Sebagaimana engkau membungkus hatinya dengan tobat (al-inābah) maka bungkuslah jasadnya dengan kesehatan.*” Saat dia bermunajat dan berdoa, ‘Amr b. Layth duduk dan seketika menjadi sehat seperti sediakala. Sang raja lalu berterima kasih kepada al-Tustarī dan memberikan banyak harta kepadanya, tetapi pemberian raja tersebut ditolak olehnya.⁸⁸

⁸⁵ Al-Tustarī, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, 164. Sufi besar seperti Ibn ‘Aṭā’ Allāh juga tidak menganggap penting peristiwa *khāriq al-‘adab* sebagai tanda kewalian. Dalam salah satu hikmahnya dia berkata, “*Al-tay al-ḥaqīqī an taṭwiya masājat al-dunyā ‘an ka ḥattā tarā al-‘ākhirat aqrabu ilayka minka*” (Pelipatan bumi atau menghilang adalah saat engkau dapat melipat bumi sehingga engkau dapat melihat akhirat lebih dekat padamu).” Lihat Ibn ‘Aṭā’ Allāh, *Al-Ḥikam al-‘Aṭā’iyah bi Sharḥ Shaykh al-Islām al-Shaykh ‘Abd Allāh al-Sharqāwī*, ed. ‘Āṭif Wafḍī (Manṣūrah: Maktab al-Raḥmah al-Muhdāh, 2010), 60. Lihat pula Ghozi, *Menyelami Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandarī* (Lamongan: Academia Publication, 2021), 341.

⁸⁶ Al-‘Aṭṭār, *Tadbkirat al-Awliyā’*, vol. 1, 510.

⁸⁷ Al-Tustarī, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*, 103.

⁸⁸ Al-‘Aṭṭār, *Tadbkirat al-Awliyā’*, vol. 1, 511.

Al-Tustarī memandang bahwa akhlak adalah bagian terpenting dari *al-karāmah*. Pandangan tersebut tampak pada jawabannya saat dia ditanya tentang *al-karāmah*, dia kemudian menjawab, “Karamah itu akan hilang. Karamah terbesar adalah saat engkau mengganti akhlak tercelamu dengan akhlak mulia.”⁸⁹ Dengan demikian, karamah dapat lahir dari kezuhudan yang didasari dengan keikhlasan dan kejujuran (*al-sidq*). Ketika ditanya tentang kedudukan dan tingkatan karamah, al-Tustarī menjawab, “Barang siapa berzuhud selama empat puluh hari secara tulus atau jujur (*sādiqan*) dan ikhlas, maka karamah dari Allah telah tampak darinya. Jika karamah tersebut tidak tampak, maka sebenarnya kezuhudannya telah kehilangan ketulusan dan keikhlasannya.”⁹⁰

Kesimpulan

Sahl al-Tustarī adalah seorang sufi yang melakukan disiplin keras dalam suluknya. Dia adalah seorang visioner yang memiliki dasar-dasar ilmu lahiriah, sehingga ajaran-ajaran tasawufnya relatif dapat diterima baik oleh ulama syariat maupun ulama hakikat, mulai dari majelis zikir dan ilmu lahiriah hingga sufi-sufi besar seperti Junayd al-Baghdādī, al-Ḥallāj, dan Muḥammad b. Sālīm pendiri tarekat Sālīmīyah.

Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm karya Sahl al-Tustarī adalah karya pertama tafsir sufi *ishārī* yang ditulis dalam sistematika urutan mushaf (*al-tarīb al-mushafī*). Meskipun dianggap kurang memadai dalam jumlah ayat yang ditafsirkan, tafsir ini diterima dengan baik karena tidak bertentangan dengan makna lahiriah ayat dan ajaran syariat yang diyakini pada umumnya. Tafsir ini juga menjadi inspirasi lahirnya tafsir-tafsir *ishārī* di masa-masa berikutnya. Model penafsiran yang menggabungkan antara makna *ẓāhir* dan makna *bāḥin* (*ishārī*) menjadi *role model* tafsir *ishārī*, yang kemudian tampak berbeda dari tafsir sufi *naẓarī*.

Wali dan karamah dalam tafsir al-Tustarī dijelaskan dalam bingkai syariat dan akhlak. Al-Tustarī tidak terlalu menganggap istimewa persoalan karamah (*khāriq al-‘ādah*) dalam konsep kewalian. Lebih jauh, baginya karamah tertinggi adalah akhlak yang mulia. Dari awal, al-Tustarī membagi manusia dalam klasifikasi *al-murīd* dan *al-murād*.

⁸⁹ Al-Tustarī, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, 285.

⁹⁰ Ibid., 250.

Keduanya adalah ketetapan Allah dan bukan wilayah manusia. Dia tidak membatasi kelompok atau sebutan para wali-Nya sehingga membuka peluang klaim kewalian sekaligus penerimaan dan penolakan klaim tersebut. Hal yang menarik adalah dia menyatakan bahwa para wali memiliki peran sosial dan keagamaan sebagaimana para nabi-Nya. Para wali dan nabi, menurutnya, ialah tanda kekuasaan Allah dan memiliki tanggung jawab untuk menjaga agama-Nya.

Daftar Pustaka

- ‘Ajam (al), Rafiq. *Mawsū‘at Mustalahāt al-Tasammuf al-Islāmī*. Beirut: Maktabat Lubnān al-Nāshirūn, 1999.
- ‘Aḡibah (Ibn), Aḡmad b. Muḡammad. *Al-Baḡr al-Madīd fī Tafṣīr al-Qur’ān al-Majīd*. Diedit oleh Aḡmad ‘Abd Allāh al-Qarashī Ruslān. Kairo: Ḥasan ‘Abbās Zakī, 1999.
- ‘Aṭṭār (al), Farīd al-Dīn. *Tadhkirat al-Amliyā’*. Diedit oleh Munāl Yumnā ‘Abd al-‘Aziz. Kairo: al-Hay’at al-Miṣriyah al-‘Ammah, 2006.
- Alūsī (al), Maḡmūd b. ‘Abdillāh al-Ḥusaynī. *Rūḡ al-Ma‘ānī fī Tafṣīr al-Qur’ān al-‘Azīm wa al-Sab‘ al-Ma‘ānī*. Beirut: Idārat al-Ṭibā‘ah al-Muniriyyah wa Dār Iḡyā’ al-Turāth al-‘Arabī, t.th.
- Baqī (al), Ruzbihān. *Arā’is al-Bayān fī Ḥaqā’iq al-Qur’ān*. Diedit oleh Aḡmad Farīd al-Mizyadī. Libanon: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2008.
- Dāwud, ‘Abd al-Bārī Muḡammad. *Al-Lisān Miẓān bayn al-Ṣumṭ wa al-Kalām*. Kairo: Dār al-Qubā li al-Ṭibā‘ah wa al-Nashr, 2001.
- Dhahabī (al), Muṣṭafā Muḡammad Ḥusayn. *Al-Tafṣīr wa al-Mufasssirūn*. Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2012.
- Ghazālī (al), Abū Ḥāmid Muḡammad b. Muḡammad. *Faḡā’ih al-Bāṭiniyyah*. Diedit oleh ‘Abd al-Raḡman al-Badawī. Kuwait: Muassat Dār al-Kutub al-Thaqāfiyyah, 1964.
- Ghozi. *Menyelami Ibn ‘Aṭā’illāh al-Sakandarī*. Lamongan: Academia Publication, 2021.
- Maḡmūd, ‘Abd al-Ḥālim. *Al-‘Arif bi Allāh Sabl b. ‘Abd Allāh al-Tustarī: Ḥayātuhu wa Ārā’uhu*. Kairo: Dār al-Ma‘ārif, 1994.
- Miṣrī (al), Dhū al-Nūn. *Al-Tafṣīr al-Sūfī al-‘Irjāmī*. Diedit oleh Maḡmūd al-Hindī. Kairo: Maktabah Madbūfī, 2007.

- Qāshānī (al), ‘Abd al-Rāzaq. *Mu‘jam Istilāḥāt al-Sūfīyah*. Diedit oleh ‘Abd al-‘Al Shāhīn. Kairo: Dār al-Manār, 1992.
- Sakandarī (al), Ibn ‘Aṭā’ Allāh. *Al-Ḥikam al-‘Aṭā’īyah bi Sharḥ Shaykh al-Islām al-Shaykh ‘Abd Allāh al-Sharqāwī*. Diedit oleh ‘Āṭif Wafī. Manṣūrah: Maktab al-Raḥmah al-Muhdāh, 2010.
- Sarrāj (al), Abū Naṣr. *Al-Luma‘ fī al-Tasannuf*. Diedit oleh ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd dan Ṭāhā ‘Abd al-Bāqī Surūr. Kairo: Dār al-Kutub al-Ḥadīthah, 1960.
- Sells, Michael A. *Terbakar Cinta Tuban*. Diterjemahkan oleh Alfatri. Bandung: Mizan, 2004.
- Sulamī (al), ‘Abd al-Raḥmān. *Ḥaqā’iq al-Tafsīr: al-Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīz*. Diedit oleh Sayyid ‘Imrān. Beirut: Dār al-Kutub, 2001.
- Suyūfī (al), Ḥasan ‘Abd al-Raḥīm. *Maqāmāt al-Muqarrabīn fī al-Wuṣūl ilā Rabb al-‘Ālamīn*. Kairo: Dār al-Manār, 2005.
- Tustarī (al), Sahl b. ‘Abd Allāh. *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm*. Diedit oleh Ṭāhā ‘Abd al-Ra’ūf Sa’d dan Sa’d Ḥasan Muḥammad ‘Alī. Kairo: Dār al-Ḥaram li al-Turāth, 2004.
- _____. *Great Commentaries on The Holy Quran*. Diterjemahkan oleh Annabel Keeler and Ali Keeler. Amman: Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought, 2000.