

KAIDAH-KAIDAH PEMAHAMAN ESOTERIS AL-QUR'AN ABU AL-HASAN AL-HARALLI

Abdul Waris Marsyam
Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri Majene
abdulwaris@stainmajene.ac.id

Abstract: This article describes the principles of esoteric understanding of the Qur'an by Abū al-Ḥasan al-Ḥarāllī, a Moroccan sufi and Qur'anic interpreter. Lack of studies have been paid attention to al-Ḥarāllī's hermeneutical interpretation while he has successfully formulated ten rules on esoteric understanding of the Qur'an. By using descriptive-analytical method, the article argues that al-Ḥarāllī's rules of Qur'anic interpretation is related to the principles in the *tafsīr bi al-ishārah* school. Al-Ḥarāllī calls the esoteric interpretation as *fahm al-Qur'an* (understanding of the Qur'an) to distinguish it from the exoteric interpretation. Of the ten principles of al-Ḥarāllī's esoteric understanding, there are three main interrelated principles, namely (1) *ma'rifatullah* (knowing God) through His beautiful Names (*asma' al-ḥusnā*) in the Qur'an, (2) mastering the scope of the Qur'anic text, and (3) self-purification (*taẓkiyat al-nafs*) in order to arrive at the levels of meaning of the Qur'an.

Keywords: Interpretation, sufism, principles of esoteric understanding, Abū al-Ḥasan al-Ḥarāllī.

Abstrak: Artikel ini mengkaji tentang kaidah-kaidah pemahaman esoterik al-Qur'an Abū Ḥasan al-Ḥarāllī, seorang sufi dan mufasir al-Qur'an asal Maroko. Tidak cukup banyak kajian akademik yang mengkaji pemahaman al-Qur'an al-Ḥarāllī, padahal dia telah merumuskan sepuluh kaidah tentang pemahaman esoterik atas al-Qur'an. Dengan menggunakan metode deskriptif-analitis, artikel ini berargumen bahwa rumusan kaidah-kaidah tafsir al-Ḥarāllī dikategorikan dalam kaidah-kaidah mazhab *tafsīr bi al-ishārah*. Al-Ḥarāllī menyebut tafsir esoterik atas al-Qur'an dengan istilah *fahm al-Qur'an* (pemahaman al-Qur'an) untuk membedakannya dengan tafsir eksoterik. Dari kesepuluh kaidah pemahaman esoterik al-Ḥarāllī, terdapat tiga prinsip utama yang saling berkaitan, yaitu (1) Makrifatullah (mengetahui Allah) melalui *asma' al-ḥusnā* dalam al-Qur'an; (2) pengetahuan tentang cakupan teks al-Qur'an, dan (3) penyucian diri (*taẓkiyat al-nafs*) untuk mencapai tingkatan-tingkatan makna al-Qur'an.

Kata Kunci: Tafsir, sufisme, kaidah-kaidah pemahaman esoteris, Abū al-Ḥasan al-Ḥarāllī.

Pendahuluan

Al-Qur'an merupakan sumber dari keseluruhan ajaran agama Islam, termasuk di dalamnya tentang spritualisme Islam. Ayat-ayat al-Qur'an yang dilantunkan merupakan bentuk dasar dari segala suara sakral. Ia bagaikan musik Ilahi yang mengingatkan umat manusia pada rumah awalnya dan menuntunnya kembali menuju perjalanan pulang menuju ke kesucian rumah tersebut.¹ Pesona spiritual al-Qur'an menyusup ke dalam raga para pembacanya, menggugah jiwa lalu mengalirkan air mata kebahagiaan dan mengantarkannya pada kedalaman tingkatan makna dan kepada hierarki realitas kosmis menuju pada realitas tertinggi, yakni *al-Haqq*, Sang Maha Benar. Ayat-ayat al-Qur'an, sebagaimana isyarat Nabi Muhammad memiliki hierarki makna dari tingkatan *ẓābir*, *bāḥin*, *ḥadd* sampai pada tingkatan makna tertinggi *muttala'*, yakni tingkatan yang mengantarkan pembaca kepada *al-Mutakallim*, Sang Maha Pembicara.²

Upaya mufassir dalam menguak dimensi makna eksoterik dan esoterik al-Qur'an mensyaratkan teori pemahaman atau kaidah-kaidah tafsir yang dijadikan sebagai prinsip, patokan atau ketetapan-ketetapan dalam aktivitas penafsiran.³ Teoretisasi dan perkembangan kaidah-kaidah penafsiran al-Qur'an berawal dari kebutuhan mendesak terhadap kaidah kebahasaan (semantik, sintaksis, morfologi dan stilistika), sebagai perangkat mutlak yang dibutuhkan dalam memahami petunjuk al-Qur'an yang berbahasa Arab. Pada penghujung abad ke-2 Hijriah, kompleksitas masyarakat memicu persoalan-persoalan baru yang menghendaki kejelasan hukum dari al-Qur'an dan Hadis. Imam al-Shāfi'ī (w. 205 H) dalam *al-Risālah*, berhasil menyusun secara sistematis ilmu ushul fikih sebagai sebuah metodologi tafsir yang digunakan untuk memformat hukum-hukum operasional berdasarkan sumber-sumbernya dari al-Qur'an dan Hadis.

¹ Seyyed Hossein Nasr, "Al-Qur'an Sebagai Fondasi Spritualitas Islam," dalam Seyyed Hossein Nasr, *Ensiklopedi Spritualitas Islam*, terj. Rahmani Astuti (Bandung: Mizan, 2002), 5.

² Jūdah Abū al-Yazīd al-Mahdī, "Al-Tafsīr al-Ṣūfī al-Ishāri," dalam *Mawsū'at al-Taṣawwuf al-Islāmī* (Kairo: Wizārat al-Awqāf al-Majlis al-A'la li al-Shu'ūn al-Islāmī, 2009), 146.

³ Kaidah Tafsir merupakan ketetapan-ketetapan atau patokan yang membantu mufassir dalam menguak makna-makna al-Qur'an, pesan moral dan menjelaskan yang *mushkil* yang terdapat dalam kandungannya. Lihat M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir; Syarat, Ketentuan dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Membaca Ayat-Ayat al-Qur'an* (Tangerang: Lentera Hati, 2013), 11.

Sekumpulan metodologi tersebut membawa angin segar bagi penafsiran al-Qur'an, kaidah-kaidahnya banyak dimanfaatkan dalam penetapan makna ayat al-Qur'an. Selain itu, perdebatan teologis dalam ilmu kalam juga turut membuahkan kaidah-kaidah baku yang mengatur tentang aturan-aturan takwil sebagaimana kita jumpai dalam *Qānūn al-Ta'wīl* karya al-Ghazālī (w. 505 H) dan *Fayṣal al-Tafrīqah bayn al-Islām wa al-Zandaqah* karya al-Ghazālī (w. 595 H).⁴

Dalam bidang tafsir sufistik, Abū Ḥasan al-Ḥarālī (w. 638 H) dalam trilogi risalah-nya, yaitu *Miftāḥ al-Bāb al-Muqaffal li Fahm al-Qur'an*, *Urwat al-Miftāḥ* dan *al-Tawṣiyah wa al-Tawfiyah* nampak berhasil merumuskan sepuluh kaidah tentang pemahaman esoterik al-Qur'an yang disebutnya sebagai *qawānīn li-fahm al-Qur'an*. Kesepuluh kaidah tersebut dimaksudkan untuk menyegarkan kembali semangat literasi spiritual al-Qur'an (tafsir sufistik) yang menurutnya mengalami degradasi selama berabad-abad semenjak al-Qur'an diturunkan.⁵ Rumusan kaidah-kaidah pemahaman al-Qur'an al-Ḥarālī dari sisi kekhasan pemikirannya menurut Muḥammadī Khayyāṭī, memberi kesan akan peletakan dasar kaidah-kaidah tafsir sebagaimana kaidah-kaidah kebahasaan yang dirintis oleh Abū Aswad al-Du'ālī (w. 69 H) dan kaidah-kaidah ushul fikih yang dipelopori oleh Imam al-Shāfi'ī (w. 204 H).⁶

Mengingat pentingnya cabang keilmuan ini, artikel ini akan mengkaji tentang kesepuluh kaidah-kaidah pemahaman al-Qur'an Imam al-Ḥarālī dan beberapa contoh aplikasinya dalam penafsiran al-Qur'an.

Setting Historis-Biografis Imām Abū al-Ḥasan al-Harrali

1. Riwayat Hidup Imam al-Ḥarālī

Dari beberapa sumber tertulis, nama lengkap al-Ḥarālī adalah al-Imām al-Rabbānī Fakhr al-Dīn Abū al-Ḥasan 'Alī b. al-Shaykh Abī al-'Abbās Aḥmad b. al-Ḥasan b. 'Alī b. Aḥmad b. Ibrāhīm b.

⁴ 'Abd al-Raḥmān Helli, "Qawā'id al-Tafsīr al-Nash'ah wa al-Taṭawwur wa al-ṣilah bi al-'Ulūm al-Ukhra'," dalam *Majallat al-Tafāhum*, ed. 45 (Oman, Wizārat al-Awqāf wa al-Shu'un al-Dīniyah, 2019), 86-108

⁵ Faris Casewit, *Harmonizing Discursive Worlds; The Life and Times of Abu Hasan al-Harrali (D. 638/1241)* (Cambridge: Cambridge University, 2019), 258.

⁶ *Ibid.*, 7-8.

Muhammad al-Ḥarālī al-Tujībī.⁷ Penisbahan nama al-Ḥarālī pada dirinya diambil dari kata Ḥarāllah, sebuah daerah di Murcia Spanyol di mana keluarga besar al-Ḥarālī berasal, sebelum berpindah ke Maroko. Sementara penisbahan al-Tujībī merupakan suatu marga dari bangsa Arab yang berhijrah ke Murcia Spanyol. Tidak diketahui secara pasti kapan keluarga besar al-Ḥarālī berpindah ke Maroko sebagaimana tidak adanya informasi tentang tahun kelahirannya. Dalam catatan Ibn al-Abbār sebagaimana dikutip Muhammad b. Sharīfah, al-Ḥarālī lahir di Maroko dan dikabarkan pernah berkunjung ke Murcia Spanyol yang diduga kuat kecenderungan tasawufnya terbentuk dari kota ini, yaitu sebuah kota yang melahirkan banyak tokoh sufi besar sekaliber Muḥy al-Dīn Ibn ‘Arabī (w. 638 H), Ibn Dihāq (w. 611 H) dan Ibn Sab‘īn (w. 669 H) dengan corak tasawuf yang khas yaitu memadukan antara akal dan *naql* (wahyu), dimensi lahiriah dan batiniah.⁸

Penerimaan al-Ḥarālī terhadap tradisi sufi Andalusia juga dikuatkan oleh Ibn al-Ṭawwāh dalam *Sabk al-Maqāl*. Menurutnya, al-Ḥarālī pertama kali berkenalan dengan dunia tasawuf melalui Abū al-Ṣabr al-Fihri al-Sabṭī (w. 609 H),⁹ tokoh sufi kenamaan asal *Sabtab* (Ceuta) Spanyol yang dianggap sebagai pintu gerbang keilmuan tasawuf Maroko-Spanyol.¹⁰ Selain itu, kecenderungan sufistik Shayih Abū Madyan (w. 509 H), maha guru kaum sufi di belahan barat Islam, juga mengalir dalam diri al-Ḥarālī melalui bimbingan langsung dari Abū Yūsuf al-Dahmānī (w. 621 H) dan Abū Sa‘īd al-Bājī (w. 628 H) yang keduanya merupakan murid Shaykh Abū Madyan.¹¹ Al-Ḥarālī sebagaimana dikisahkan oleh al-Gubrīnī (w. 714 H) dalam *Ummān al-Dirāyah* merupakan tokoh sufi yang zuhud, *wara’*, *aḥsan al-nās khuluqan* (sebaik-baiknya manusia dengan budi pekerti yang luhur) dan

⁷ Lihat ‘Abd al-‘Azīm al-Mundhirī, *Al-Takmilah li wafayāt al-Naqalab*, vol. 3 (Beirut: Mu‘assasat al-Risālah), 560. ‘Abd al-Wāḥid Muḥammad b. al-Ṭawwāh, *Sabk al-Maqāl li fakḥ al-‘Iqāl* (Libia: Jam‘iyat al-Da‘wah al-Islāmīyah al-‘Ālamīyah, 1994), 96. Abū al-‘Abbās al-Gubrīnī, *Ummān al-Dirāyah fī Man ‘Urifa min al-‘Ulāma fī al-Mi‘ab al-Sab‘ah Bibijāyah* (Beirut: Dār al-Afāq al-Jadidah, 1979), 145.

⁸ Muḥammad b. Sharīfah, “Ṭaṣḍīr,” dalam Muḥammad b. ‘Abd al-Salām al-Khayyāṭī, *Turāth Abī Ḥasan al-Ḥarālī al-Marrākashī fī al-Ṭafsīr*. (Dār al-Bayḍa’: Maṭba‘at al-Najāh al-Jadidah, t.th.), 7-8.

⁹ Ibn al-Ṭawwāh, *Sabk al-Maqāl*, 97.

¹⁰ Casewit, *Harmonizing Discursive Worlds*, 66-74.

¹¹ Ibid., 91-95

memiliki banyak karamah yang membuktikan akan ketinggian pencapaian spiritualnya.¹²

Karir pendidikan al-Ḥarālī diawali dari Maroko, kampung halamannya, lalu kemudian berkeliling ke berbagai kota dari negeri belahan barat sampai negeri timur Islam. Ibn al-Ṭawwāh, sebagaimana dikutip oleh al-Khayyāfī menyebut bahwa al-Ḥarālī sebelum melakukan perjalanan ilmiah, ia bekerja sebagai sekretaris (*kaātib*) Khalīfah al-Manṣūr dari Dinasti al-Muwahḥidīyah, kemudian berhenti dan memutuskan untuk meninggalkan hiruk pikuk kehidupan perpolitikan dan bertolak menuju Tripoli, Libya untuk mengajar dan mengabdikan diri dalam dunia pendidikan.¹³ Al-Munẓirī (w. 656 H) mengisahkan perjalanan intelektual (*riḥlah ‘ilmīyah*) al-Ḥarālī bahwa beliau pernah menetap di Mesir, menunaikan ibadah haji di negeri Hijaz, berkunjung ke Palestina lalu kembali ke Mesir dan bertolak ke Aljazair hingga berlabuh di kota Hamāh Syiria.¹⁴

Di Maroko, kampung halamannya, ia belajar hadis dan ushul fikih kepada Ibn al-Qaṭṭān (w. 628 H) dan mempelajari bahasa dan sastra Arab dari Ibn Kharūf (w. 609 H), ahli linguistik asal Cordoba yang sering berkunjung ke Maroko dan Fez.¹⁵ Di Mesir ia berguru tasawuf kepada al-Fakhr al-Fārisī (w. 622 H), mistikus asal Syiraz Iran dan menetap di Kairo Mesir.¹⁶ Di Hijaz ia melaksanakan ibadah haji dan berkhidmat kepada Imām al-Ḥaramayn Abū ‘Abdillāh Muḥammad al-Qurṭubī (w. 631 H) yang dikisahkan oleh al-Ḥarālī dalam kitabnya *Miftāḥ al-Bāb al-Muqaffal* sebagai seorang alim kota Madinah yang dianugerahkan oleh Allah kepadanya rahasia-rahasia pemahaman esoterik al-Qur’an setelah menjalani kehidupan zuhud (asketisme), khalwat (pengasingan diri) dan bersimpuh di hadapan pintu hadirat Allah selama dua puluh tahun lamanya.¹⁷

Dari perjalanannya dari belahan timur Islam, al-Ḥarālī kemudian menetap di Bijayah Aljazair. Di kota ini, ia berkhawat di Masjid Abū Zakariyā al-Zawāwī selama beberapa tahun dan memperoleh banyak

¹² Al-Gubrīnī, *Umwān al-Dirāyah*, 137-154.

¹³ Ibn al-Ṭawwāh, *Sabk al-Maqāl*, 104.

¹⁴ Al-Mundhirī, *Al-Takmilah li wafayāt al-Naqalah*, 560.

¹⁵ Casewit, *Harmonizing Discursive Worlds*, 83.

¹⁶ Ibid., 114.

¹⁷ Al-Khayyāfī, *Turāth Abī Ḥasan al-Ḥarālī*, 10.

pencerahan.¹⁸ Setelah menjalani khalwat, al-Ḥarālī bertandang ke Damaskus dan dijamu dengan baik oleh Shaykh al-Akbar Muhy al-Dīn Ibn ‘Arabī (w. 638 H) selama tiga hari sebelum memutuskan untuk menetap di Hamāh Suriah sampai akhir hayatnya.¹⁹ Tepatnya pada subuh hari tanggal 12 Syakban 638 H, Ia meminta kepada murid-muridnya untuk menyediakan kain kafan dan menggali liang lahat untuknya. Al-Ḥarālī mengatakan bahwa sebentar setelah azan shalat ashar dikumandangkan ia akan menghadap kepada Allah. Tibalah waktunya azan shalat ashar dikumandangkan, al-Ḥarālī berbisik kepada istrinya bahwa dirinya telah melihat Salmān al-Fārisī, Abū Hurayrah dan para sahabat Rasulullah yang lain datang menjemput dirinya. Ia kemudian menghembuskan nafas terakhir menghadap hadirat Ilahi pada waktu ashar tanggal 12 Syakban dan dikebumikan pada tanggal 13 Syakban 638 H di kota Hamāh Suriah.²⁰

2. Karya-karya Imam Abū al-Ḥasan al-Ḥarālī

Al-Ḥarālī merupakan tokoh ensiklopedis yang menghimpun berbagai ilmu pengetahuan dengan tetap menjaga kesalehan.²¹ Ibn al-Tawwāh mengatakan bahwa al-Ḥarālī mempelajari dan menguasai dua puluh satu cabang ilmu pengetahuan, termasuk di antaranya ilmu tentang rahasia huruf-huruf yang ia kuasai dalam kurun waktu sepuluh hari.²² Al-Gubrīnī mengungkapkan kekagumannya pada al-Ḥarālī sebagai ulama yang jenius dan memiliki keluasan ilmu pengetahuan yang tiada bandingan. Ia digelar sebagai *al-‘Alīm al-Muṭlaq* (seorang alim yang memiliki lautan ilmu yang universal). Dalam tasawuf, ia dianugerahi gelar sebagai *al-Imām* yaitu gelar tertinggi dalam pencapaian tingkatan spiritual dalam bidang tasawuf. Dalam bidang fikih ia dikenal sebagai *al-Shaykh al-Faqīh* yang menunjukkan kedalaman pengetahuannya terkait persoalan hukum Islam.

Al-Ḥarālī menulis mengenai hampir setiap cabang ilmu pengetahuan Islam. Di antara karya-karyanya yang tercatat adalah sebagai berikut:²³

¹⁸ Ibn al-Tawwāh, *Sabk al-Maqāl*, 102.

¹⁹ Ibid., 104.

²⁰ Al-Gubrīnī, *Umwān al-Dirāyah*, 154.

²¹ Ibid., 144.

²² Ibn al-Tawwāh, *Sabk al-Maqāl*, 98.

²³ Casewit, *Harmonizing Discursive Worlds*, 258-290.

- a. Bidang Ilmu al-Qur'an dan Tafsir: (1) *Miftāḥ al-Bāb al-Muqaffal li Fahm al-Qur'ān al-Munazzal*; (2) *'Urwat al-Miftāḥ*; (3) *al-Tawṣiyah wa al-Tanfīyah li al-Miftāḥ*; (4) *Tafsīr al-Qur'ān* (manuskrip ini dikutip oleh Imam al-Biqā'ī (w. 885 H) dalam *Naẓm al-Durar fī Tanāsuh al-Ayāt wa al-Suwar*); (5) *Sa'd al-Wa'ī wa Uns al-Qāri'*; (6) *Asmā' al-Qur'ān*.
- b. Bidang Tasawuf: (1) *Kitāb al-Waṣīyah li Sālik Tariq al-Ṣūfiyah*; (2) *Risālah fī 'Ilm al-Ladunnī*; (3) *Al-Imān al-Tāmm bi Muḥammad 'alayh al-Salām*; (4) *Ibdā' al-Khafa' fī Sharḥ Asmā' al-Muṣṭafā*; (5) *Sharḥ Asmā' Allāh*.
- c. Bidang Pendidikan; (1) *Al-Nuṣḥ al-'Amm li Kull Man Qāl Rabbi Allāh thumma Istaqāma*; (2) *Ḥikam*.
- d. Bidang Hadis: *Sharḥ al-Muwāṭṭa'*
- e. Bidang Fikih dan Ushul Fikih: (1) *Futyā Salāḥ al-'Amal li Intiẓār al-Ajāl*; (2) *Al-Waḥī*; (3) *Uṣūl al-Fiqh*
- f. Bidang Ushuluddin dan Ilmu Kalam: (1) *Sharḥ al-Irsbād*; (2) *Sharḥ al-Shifā'*
- g. Bidang Bahasa dan Sastra Arab: *al-Nāfi'*
- h. Bidang Ilmu Huruf: (1) *Tafhīm Ma'ānī al-Hurūf allatī hiya Mawādd al-Kalim fī Alsinat Jamī' al-Umam*; (2) *al-Lamḥah fī Ma'rifat al-Hurūf*
- i. Bidang Astronomi: *Al-Sirr al-Maktūm fī Mukhaṭabat al-Nujūm*
- j. Bidang Logika dan Filsafat: *Risālah fī 'Ilm al-Ma'qūlāt*

3. Sekilas tentang Trilogi Risalah Karya al-Harālī

Trilogi risalah karya Imam al-Ḥarālī yang terdiri dari tiga bagian, yaitu: *Miftāḥ al-Bāb al-Muqaffal li Fahm al-Qur'ān*, *'Urwat al-Miftāḥ* dan *al-Tawṣiyah wa al-Tanfīyah* merupakan karyanya yang paling fenomenal. Buku pertama, yaitu *Miftāḥ al-Bāb al-Muqaffal li Fahm al-Qur'ān*, memuat pengantar tentang teori dan prinsip-prinsip pemahaman esoteris atas al-Qur'an.²⁴ Dalam *'Urwat al-Miftāḥ*, bagian kedua dari triloginya, al-Ḥarālī mengelaborasi dengan sentuhan sufistik mengenai tema sentral isi pembahasan dalam al-Qur'an. Ia mengawali esainya dengan hadis Nabi, tentang al-Qur'an yang diturunkan dengan tujuh huruf (*sab'at ahruḥ*) yakni halal, haram, larangan (*al-ḥajr wa al-nahy*), perintah (*al-amr*), *muhkam*, *mutashābih* dan *amthāl*. Al-Ḥarālī

²⁴ Ibid., 258.

dalam kitab ini menjelaskan keunggulan al-Qur'an dibandingkan dengan kitab-kitab suci terdahulu dari segi cakupannya yang menghimpun ketujuh aspek tersebut.²⁵ Adapun buku ketiga, al-Ḥarālī mengangkat dua persoalan penting yaitu: (1) kekeliruan para mufasir yang menganggap ayat-ayat teguran kepada Nabi sebagai teguran yang bermakna sebenarnya, dan (2) pentingnya merenungkan kembali karakter-karakter penganut agama-agama yang disebutkan dalam al-Qur'an dan pengulangan perwujudannya dalam lingkup penganut agama Islam.²⁶

Pengaruh trilogi risalah al-Ḥarālī menjadi cukup besar di dalam diskursus ilmu pengetahuan Islam, khususnya dalam bidang ilmu tafsir. Di antara mufasir yang mengagumi karya trilogi risalah al-Ḥarālī adalah mufasir pada era Mamluk, yaitu Imam Burhān al-Dīn al-Biqā'ī (w. 885 H), pengarang kitab tafsir *Naẓm al-Durar fī Tanāsuh al-Āyāt wa al-Suwar*. Imam al-Biqā'ī mengatakan:

“Saya sangat diuntungkan dalam penulisan tafsir (*Naẓm al-Durar*) yang seutuhnya terpengaruh dengan pendekatan tafsir Imām al-Rabbānī Abū al-Ḥasan al-Ḥarālī yang ia beri nama dengan *Miftāh al-Bāb al-Muqaffal li Fahm al-Qur'an*, kitab *Urwat al-Miftāh* dan kitab *al-Tawṣiyah wa al-Tawfiyah*. Saya banyak mengutip kitab ini (trilogi risalah) dalam penulisan tafsir ini (*Naẓm al-Durar*) di berbagai tempat. Kemudian setelah saya menulis tafsir al-Qur'an sampai pada surah al-Anfāl, saya baru menemukan naskah tafsir al-Ḥarālī yang berisi surah pertama hingga pada ayat *inna Allāh iṣṭafā..* dari surah Ali 'Imrān, aku melihat tafsir ini tiada bandingannya (*'adīm al-naẓīr*).”²⁷

Di sisi lain, di era kontemporer, trilogi risalah dan tafsir Imam al-Ḥarālī tidak semasyhur dibandingkan dengan *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr* karya Ibn Taymīyah (w. 728 H). Atas jasa Muḥammadī al-Khayyāṭi, naskah trilogi risalah al-Ḥarālī yang sebelumnya masih tersimpan di perpustakaan Paris, Alexandria, Madrid dan Maroko dapat diedit dan diterbitkan dengan judul *Turāth Abī Ḥasan al-Ḥarālī*

²⁵ Abū Ḥasan al-Ḥarālī, “Urwāt al-Miftāḥ” dalam al-Khayyāṭi, *Turāth Abī Ḥasan al-Ḥarālī*, 57-117.

²⁶ Abū Ḥasan al-Ḥarālī, “Al-Tawṣiyah wa al-Tawfiyah,” dalam Al-Khayyāṭi, *Turāth Abī Ḥasan al-Ḥarālī*, 121-140.

²⁷ Burhān al-Dīn al-Biqā'ī, *Naẓm al-Durar fī Tanāsuh al-Āyāt wa al-Suwar*, vol. I (Kairo: Dār al-Kitāb al-Islāmī, t.tp) 10.

al-Marrākashā fī al-Tafsīr.²⁸ Selain memuat trilogi risalah di atas, terbitan buku ini juga mengumpulkan kutipan-kutipan tafsir al-Ḥarālī yang terdapat di dalam *Naẓm al-Durar fī Tanāsuh al-Ayāt wa al-Sumar* karya Imam al-Biqā'ī (w. 885 H).

Kaidah-kaidah Penafsiran al-Qur'an dalam Kuasa Mazhab Tafsir

Produk-produk penafsiran al-Qur'an yang muncul sejak Nabi Muhammad hingga kini dengan berbagai kecenderungan, corak, aliran-aliran dan pendekatan-pendekatan yang digunakan dalam aktivitas penafsiran dapat dibagi dalam tiga mazhab besar, yaitu: (1) mazhab *tafsīr bi al-rivāyah*, yaitu mazhab tafsir yang menjelaskan maksud Allah dari ayat al-Qur'an dengan menggunakan ayat al-Qur'an, berdasarkan keterangan dari Nabi atau kutipan-kutipan pendapat para sahabat; (2) mazhab *tafsīr bi al-dirāyah*, yaitu mazhab tafsir yang dalam penafsirannya menekankan penggunaan ijtihad atau penalaran yang bersifat rasional; (3) mazhab *tafsīr bi al-ishbārah*, yaitu penakwilan al-Qur'an berdasarkan pada isyarat khusus yang tersembunyi atau makna yang terkandung di luar dari makna lahiriah ayat sesuai petunjuk ilham yang diperoleh mufasir yang menjalani suluk dan praktik tasawuf.²⁹

Untuk menghindari penyimpangan atau kekeliruan dalam penafsiran al-Qur'an, para ahli tafsir membuat kaidah-kaidah penafsiran yang dijadikan sebagai aturan-aturan baku yang disusun dalam rangka memahami makna al-Qur'an. Dalam mazhab *tafsīr bi al-rivāyah*, misalnya, Ibn Taymīyah (w. 728 H) dalam *Muqaddimah fī Uṣul al-Tafsīr* menyusun teoretisasi *tafsīr bi al-rivāyah* dan teknik-teknik penafsiran yang disebutnya sebagai *aḥsan ṭuruq al-tafsīr* (teknik terbaik dalam penafsiran al-Qur'an). Ibn Taymīyah menyatakan:

“Jika ada yang mempertanyakan jalan yang terbaik dalam penafsiran al-Qur'an, jawabnya adalah menafsirkan al-Qur'an dengan al-Qur'an. Namun, jika tidak ditemukan penafsirannya pada al-Qur'an, maka tafsirkanlah dengan hadis karena sesungguhnya ia merupakan penjelasan terhadap al-Qur'an. Jika tidak ditemukan penafsirannya baik dalam al-Qur'an maupun dalam Hadis, maka rujuklah kepada perkataan-perkataan Sahabat Nabi karena mereka paling memahami setelah Nabi, mengingat

²⁸ Al-Khayyāṭī, *Turāth Abī Ḥasan al-Ḥarālī*, 12-14.

²⁹ Ahmad Izzan, *Metodologi Ilmu Tafsir* (Bandung: Tafakur, 2011), 54-93.

mereka saksi-saksi sejarah turunnya al-Qur'an, konteks situasi ketika ayat diturunkan, dan mereka memiliki pemahaman yang benar dari Nabi. Namun jika tafsirnya tidak ditemukan baik dari al-Qur'an, Hadis dan perkataan-perkataan sahabat, maka penafsir hendaknya merujuk pada perkataan tabiin."³⁰

Ibn Taymiyah berpendirian bahwa penafsiran al-Qur'an yang mengandalkan rasio dan ijtihad tanpa dasar yang kuat, merupakan suatu kesalahan besar dan dapat dihukumi haram menurut riwayat yang mutawatir.³¹ Sementara itu, mazhab *tafsir bi al-dirayah* justru memberi respon positif terhadap penggunaan ijtihad dalam penafsiran al-Qur'an selama memenuhi persyaratan-persyaratan sebagai mujtahid-mufasir. Jalal al-Din al-Suyuti (w. 911 H) memberi penekanan pada penguasaan lima belas disiplin ilmu pengetahuan yang mutlak dikuasai bagi mereka yang hendak berkecimpung dalam tafsir al-Qur'an, yakni: ilmu Bahasa Arab, ilmu nahwu, ilmu sharaf, ilmu *al-isytiqāq* (akar kata), ilmu *al-ma'ānī*, ilmu *al-bayān*, ilmu *al-badī'*, ilmu *al-qirā'āt*, ilmu *uṣūl al-dīn*, *uṣūl al-fiqh*, ilmu *asbāb al-nuzūl*, ilmu *al-nāsikh wa al-mansūkh*, ilmu fikih, hadis-hadis yang berkaitan dengan penafsiran ayat, dan terakhir adalah ilmu *al-mawhibah*.³² Penetapan kelima belas ilmu syarat tersebut dilakukan dalam rangka menghindari subyektivitas mufasir dalam ijtihad dan penggunaan rasio tanpa dasar yang kuat.

Dalam panggung mazhab *tafsir bi al-ishārah*, selain seorang mufasir harus menguasai ilmu-ilmu bantu yang dipersyaratkan dalam penafsiran eksoterik, keilmuan mufasir juga mesti disempurnakan dengan perolehan ilmu *al-mawhibah* yang didapatkan dari upaya penyucian jiwa (*taḥkiyyah al-nafs*) dan dari pengamalan ilmu-ilmu yang telah dipelajari.³³ Dalam mazhab tafsir ini, persepsi indera (*al-hiss*) dan nalar bukanlah sumber utama dari tafsir al-Qur'an, namun terdapat sejenis pengetahuan yang diperoleh melalui pengilhaman (*ilhām*) yang disebutnya dengan ilmu penyingkapan (*ilm al-mukāshafah*) yang dianggap lebih memadai dalam menguak hierarki makna ayat yang

³⁰ Taqi al-Din Ahmad b. Taymiyah, *Muqaddimah fi Uṣūl al-Tafsir* (t.p: 1972), 93-105.

³¹ Ibid., 105-116.

³² Jalal al-Din al-Suyuti, *Al-Itqān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, vol. 4 (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2006), 464-466.

³³ Irwan Muhibudin, *Tafsir Ayat-ayat Sufistik (Studi Komparatif antara Tafsir al-Qusyairi dan Tafsir al-Jailani)* (Ciputat: UAI Press, 2018), 73-74.

mempunyai aspek lahir maupun batin.³⁴ Di sisi lain, tafsir-tafsir esoteris atas al-Qur'an dengan penekanan pada pengalaman spiritual (*al-tajribah al-ṣūfiyyah*), isyarat ilham (*al-ḥads*) atau keadaan penemuan-penemuan hati (*al-mawājīd*) sebagai sumber penafsiran tidak jarang terkesan subjektif dan sulit untuk diverifikasi kebenarannya.³⁵ Olehnya itu, al-Shāṭibī (w. 790 H) menyebutkan setidaknya empat syarat *tafsīr bi al-ishārah* yang dapat dijadikan sebagai pegangan dalam takwil sufi, yaitu; (1) tidak menafikan atau bertentangan dengan makna lahiriah ayat; (2) takwil sufi dikuatkan dengan dalil yang bersumber dari al-Qur'an atau sunah; (3) tidak bertentangan dengan akal sehat atau syariat; dan (4) tidak mengklaim penakwilannya sebagai kebenaran tunggal dengan menafikan kebenaran-kebenaran lain dari penafsiran eksoteris.³⁶

Kaidah-kaidah Pemahaman Esoterik al-Qur'an Abū al-Ḥasan al-Ḥarālī

Spirit dasar kaidah-kaidah pemahaman al-Qur'an seperti dinyatakan al-Ḥarālī pertama kali diperkenalkan oleh gurunya Abū 'Abdillāh Muḥammad al-Qurṭūbī (w. 631 H), al-Ḥarālī mempelajari darinya tentang pemahaman surah *al-fātiḥah (umm al-Qur'an)* selama empat bulan.³⁷ Al-Ḥarālī lebih menyukai penggunaan istilah *fahm al-Qur'an* (pemahaman al-Qur'an) untuk membedakan tafsir esoterik (*tafsīr bi al-ishārah*) dengan tafsir eksoterik (*tafsīr bi al-rimāyah wa al-dirāyah*) yang didominasi dengan penyebutan istilah *tafsīr* atau *ta'wīl*. Al-Ḥarālī lebih lanjut mengatakan:

“Adapun kaidah-kaidah tafsir al-Qur'an dapat diperoleh melalui ilmu nahwu dan sastranya, sementara kaidah-kaidah takwil al-Qur'an dapat ditemukan melalui keimanan atau kepercayaan (*ilm al-īmān*), hanya saja kebenaran yang didapatkan dari berita berbeda dengan kebenaran yang didapatkan dari penyaksian langsung. Adapun kaidah-kaidah pemahaman esoterik al-Qur'an (*qawānīn al-*

³⁴ Nicholas Heer, “Tafsir Esoteris al-Qur'an Abu Hamid al-Ghazali,” dalam Nicholas Heer & William C. Chittick, *Tafsir Esoteris Gazali dan Sam'ani*, terj. Ribut Wahyudi (Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2003), 22-23.

³⁵ 'Awn, Faysal. “Al-Ta'wīl,” dalam *Mawsū'at al-Taṣawwuf al-Islāmī* (Kairo: Wizārat al-Awqāf al-Majlis al-A'lā li al-Shu'ūn al-Islāmī, 2009), 117.

³⁶ Al-Mahdī, “Al-Tafsīr al-Ṣūfī al-Ishārī,” 148-149.

³⁷ Abū Ḥasan al-Ḥarālī, “Miftāḥ al-Bāb al-Muqaffal li Fahm al-Qur'an al-Munazzal,” dalam al-Khayyāfī, *Turāth Abī Ḥasan al-Ḥarālī*, 27.

tatarruq ilā jabmil), maka letaknya terdapat di hati orang-orang yang dikhususkan Allah untuk diberikan pemahaman dan diberikan keluasan ilmu pengetahuan, di mana mereka tetap selalu ada di setiap masa dan tidak pernah sepi dari muka bumi sesuai janji Nabi bahwa “akan selalu ada dari umatku yang menjaga kebenaran sampai datangnya keputusan Allah.”³⁸

Kehadiran kaidah-kaidah pemahaman esoterik al-Qur’an al-Ḥarālī membawa angin segar bagi mazhab tafsir *bi al-ishārah* yang kerap dituduh menyimpang lantaran sulit diverifikasi kebenarannya. Al-Ḥarālī menyusun sepuluh prinsip atau patokan yang memuat kunci-kunci pemahaman esoteris atas al-Qur’an yang diakui oleh al-Ḥarālī diperoleh berkat anugerah dari Allah (*bi barakāt wa mawāhib lā tuḥṣā*) dan pertolongan dari-Nya (*bi aydin min Allāh wa ruḥin minh*) setelah menjalani proses *mujābadat al-nafs* (memerangi hawa nafsu) dan berperilaku zuhud secara lahir dan batin (*kāna fīh ḥaqīqiyān bi al-bāṭin wa al-ẓāhir*). Kesepuluh prinsip atau kaidah-kaidah pemahaman al-Qur’an al-Ḥarālī akan dideskripsikan sebagai berikut:

Pertama, kaidah tentang ketinggian mutu sastra al-Qur’an yang mengungguli susastra umat manusia (*fī ‘ulum bayān al-Qur’an ‘ala bayān al-insān*). Kaidah ini merupakan landasan utama dalam konstruksi pemikiran kaidah tafsir al-Ḥarālī. Membandingkan keindahan susastra al-Qur’an dengan karya-karya susastra non-Qur’an menurut al-Ḥarālī sama seperti menyandingkan antara kemahakuasaan Allah dengan ketidakberdayaan makhluk. Kemampuan berbahasa seseorang dalam menjelaskan atau menggambarkan suatu objek sangat ditentukan oleh tingkat pengenalan seseorang dan keluasan jangkauan pengetahuannya mengenai objek yang dijelaskan. Sebagaimana dimaklumi bahwa manusia memiliki keterbatasan jangkauan pengetahuan dalam menjelaskan sesuatu, mengalami lupa ketika mengingat suatu kejadian di masa lampau dan sangat sulit dalam memperkirakan atau memprediksi suatu hal di masa mendatang, sementara penjelasan al-Qur’an yang bersumber dari pengetahuan Allah meliputi segala sesuatu, suci dari segala kekurangan termasuk sifat khilaf dan lupa serta pengetahuan-Nya tentang masa depan adalah kebenaran yang mutlak pasti terjadi. Perbedaan pembicara yang menyampaikan isi pembicaraan adalah satu di antara beberapa alasan yang menunjukkan

³⁸ Ibid.

superioritas susastra al-Qur'an melebihi karya-karya susastra makhluk-Nya.³⁹

Kedua, kaidah tentang teks al-Qur'an yang menghimpun dua aspek pemberitaan yaitu pemberitaan mantuk dan pemberitaan mafhum (*fī jam' al-Qur'ān li naba'ay al-iṣṣāḥ wa al-ijhām*). Kaidah kedua ini merupakan kaidah turunan dari premis mayor al-Ḥarālī tentang keunggulan susastra al-Qur'an bahwa makna yang dipahami dari mafhum ayat al-Qur'an jauh lebih berlimpah dan plural dibandingkan dengan arti mantuknya. Al-Ḥarālī menegaskan bahwa penjelasan al-Qur'an kerap diturunkan secara berulang-ulang (*mathbāmī*) antara penjelasan yang bersifat global (*al-ijmāl*) dan yang bersifat rinci mendalam (*al-tafṣīl*), antara pemberitaan mantuk (*al-iṣṣāḥ*) dan pemberitaan mafhum (*al-ijhām*). Dualisme yang terjadi dalam penjelasan al-Qur'an lebih disebabkan karena adanya perbandingan dan perjumpaan antara Tuhan dan makhluk, antara dunia dan akhirat, antara murka dan rahmat-Nya, antara dunia korporeal (*'alam al-kehalq*) dan dunia spiritual (*'alam al-amr*) dan seterusnya.⁴⁰ Al-Ḥarālī lebih lanjut mengatakan:

“Hampir-hampir saja model penjelasan seperti ini (*bayān al-Qur'ān*) tidak kita jumpai dari cara penjelasan dan susastra makhluk. Jika Allah memberitakan sesuatu, maka orang yang paham akan langsung memahami dalam hatinya apa yang dibacakan (*maḥḥūm*), maka hatinya dipenuhi dengan pemahaman al-Qur'an (*bi iḥāmīh*) dan persepsi indra dan nalarnya (*sam'ah*) dipenuhi dengan pemberitaan mantuknya (*bi iṣṣāḥīh*). Dengan demikian, *ijhām* al-Qur'an adalah penyampaian secara rahasia di hati orang-orang yang paham sementara pemberitaan *iṣṣāḥ*-nya adalah penyampaian secara terang-terangan yang dapat dipersepsi secara indrawi dan nalar (*li al-asma' al-wā'iyah*) sehingga ia mendengarkan langsung dari Tuhannya baik secara rahasia maupun terang-terangan (*ṣirran wa 'alāniyah*).”⁴¹

Menurut hemat penulis, kedua istilah *al-iṣṣāḥ* dan *al-ijhām* yang digunakan oleh al-Ḥarālī serupa dengan dualitas makna *ẓāhir* dan makna *batīn* pada umumnya yang digunakan dalam tradisi mazhab tafsir sufistik atau tingkatan makna *'ibārāh* dan *ishārāh* sebagaimana

³⁹ Ibid., 29.

⁴⁰ Ibid., 31

⁴¹ Ibid.

diamini oleh Badr al-Dīn al-Zarkashī (w. 794 H). Al-Qur'an menurut al-Zarkashī memiliki empat tingkatan makna yang disesuaikan dengan tingkatan pembaca, yaitu: (1) makna *al-'ibārāt* yang diperuntukkan bagi kalangan masyarakat awam melalui penggunaan pendengaran (*al-sam'*) atau panca indera; (2) makna *al-ishbārāt* diperuntukkan untuk orang-orang khusus melalui penggunaan rasio (*al-'aql*) atau penalaran; (3) makna *al-laṭā'if* yang hanya dapat dipahami oleh para wali Allah melalui penyingkapan hati (*al-mashāhid*); dan (4) makna *al-ḥaqā'iq* yang dikhususkan kepada para Nabi Allah melalui totalitas penyerahan diri kepada Allah (*al-istislām*).⁴²

Ketiga, kaidah tentang deskripsi al-Qur'an terhadap peran substansi keseluruhan entitas makhluk dan penjelasan tentang manifestasi Nama-nama Allah (*fi ibānah al-Qur'ān 'an alsinat dhawāt al-ḥalq, wa 'an tanazzulāt asmā' al-ḥaqq*). Kaidah ketiga ini masih merupakan penjelasan tentang keunggulan susastra al-Qur'an mengenai elaborasi al-Qur'an (*ibānat al-Qur'ān*) tentang hakikat atau peran substansial keseluruhan entitas makhluk dan pengaturan segala urusan Allah (*iqāmat kull amr*) di jagad alam raya pada taraf manusia tidak mampu mengungkapkan hakikat dan peran substansial diri mereka sendiri.⁴³ Menurut al-Ḥarālī, penjelasan al-Qur'an merupakan bentuk kasih sayang Allah kepada makhluknya, dengan mencukupkan penjelasan Allah atas ungkapan dirinya dan menyerahkan segala urusan dirinya kepada-Nya akan melahirkan keseimbangan dan keteraturan di alam kehidupan dunia dan akhirat yang juga merupakan pengaturan-Nya (*iqāmat Allah*). al-Ḥarālī lebih lanjut menjelaskan:

“Sebagaimana jika Dia menyayangi, maka Dia mengajak bicara, memberi penjelasan dan dicukupkan bagi mereka penjelasan atas ketidakmampuan mereka, dan jika Dia menguji atau mengevaluasi, maka Dia membebani hukum berupa perintah dan larangan agar nampak dalam penjelasan-Nya akan pengaturan-Nya, dan dalam titah-Nya terdapat kasih sayang-Nya, dalam ujian-Nya nampak kelembutan dan amarah-Nya. Urusan Allah yang terbesar adalah pengaturan-Nya (*iqāmatuh*) dan penjelasan-Nya (*Ibānatuh*), dan setiap dari keduanya terdapat penjelasan spesifik yang khusus dalam al-Qur'an. Demikian juga setiap Nama dari Nama-nama-Nya terdapat penjelasan khusus tentang pengaturan-Nya sejalan

⁴² Badr al-Dīn al-Zarkashī, *Al-Burhān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, vol. 2 (Kairo: Maktabat Dār al-Turāth, t.tp), 153-154.

⁴³ Ibid, 33.

dengan perkembangan dan peran makhluknya, baik secara terperinci maupun secara global.”⁴⁴

Keempat, kaidah tentang level pembicaraan al-Qur’an berdasarkan tahapan perkembangan hati manusia dari segi kemuliaannya pada derajat keimanan dan kemerosotannya pada level kekufuran (*fī rutab al-bayān ‘an taḥawwur al-insān bi taraqqīb fī daraj al-īmān wa taraddīb fī dark al-kufrān*). Pada kaidah sebelumnya dijelaskan bahwa masing-masing dari *asma’ al-Husnā* memiliki penjelasan khusus dari al-Qur’an yang sejalan dengan pengaturan-Nya, al-Ḥarālī dalam kaidah keempat ini memberi keterangan tentang peran Nabi Adam beserta keturunannya sebagai pengganti (*ḵhalīfah*) dalam mengkompromikan dan memilah-milah urusan-Nya dan al-Qur’an diturunkan untuk memberikan penjelasan dari keseluruhannya. Menurut al-Ḥarālī, keadaan pengganti (*ḵhalīfah*) bertingkat-tingkat sesuai dengan tahapan perkembangan hati atau jiwa (*asnān al-qulūb*) dimulai dari tahap *al-insān, al-nās, alladhīn āmanū, alladhīn yu’minūn, al-mu’minūn, al-mu’minūn ḥaqqan*, sampai pada tahap *al-muḥsinūn* dan selanjutnya tahap *al-muqīnūn*.⁴⁵ Pembicaraan al-Qur’an (*ḵḥīṭāb al-Qur’ān*) menurut al-Ḥarālī memiliki peruntukan yang berbeda-beda sesuai dengan keadaan tahapan perkembangan hati manusia. Lebih lanjut al-Ḥarālī mengatakan:

“Sebagaimana untuk orang yang akil-balig terdapat pembicaraan tersendiri yang bisa dipahami, tidak diperuntukkan bagi kanak-kanak yang *mumayyiz* dan sebaliknya pembicaraan yang dikhususkan untuk kanak-kanak yang tidak dimaksudkan untuk orang yang balig dan dewasa, demikian juga *ḵḥīṭāb* untuk *alladhīn āmanū* adalah *ḵḥīṭāb* yang belum dapat dijangkau oleh tahapan *al-nās* sebaliknya *ḵḥīṭāb* untuk *al-nās* telah dilampaui *alladhīn āmanū* karena mereka sejak dari awal telah tercegah dari larangan dengan penerimaan hatinya atas apa yang dilarang untuk tahapan *al-nās* dan mereka (*alladhīn āmanū*) sedari dulu telah melaksanakan perintah atas apa yang diperintahkan untuk tahapan *al-nās*.”⁴⁶

Bagi al-Ḥarālī dan mufasir esoteris lainnya, tahapan perkembangan hati dan kekhususan *ḵḥīṭāb*-nya (pembicaraanya)

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ Ibid., 36

⁴⁶ Abū Ḥasan al-Ḥarālī, “Nuṣūṣ min Tafṣīr al-Ḥarālī,” dalam Al-Khayyāṭī, *Turāṭh Abī Ḥasan al-Ḥarālī*, 314-316.

nampak jelas bagi pemilik penglihatan mata hati (*ulī al-baṣā'ir*) sebagaimana kejelasan proses perkembangan tubuh manusia dari bayi, balita, kanak-kanak, remaja, dewasa sampai menjadi lansia yang terlihat jelas bagi pemilik penglihatan kasat mata (*aṣḥāb al-abṣār*). Dengan demikian, mufasir yang sudah melewati fase perkembangan hati ini akan terbuka baginya pemahaman esoteris atas al-Qur'an. Sebaliknya, pemahaman al-Qur'an menjadi tertutup atau perkembangan hati menjadi stagnan seiring dengan menuanya usia yang disebabkan karena dua hal, yaitu *al-hirs* (tamak pada harta benda), dan *al-āmāl* (panjang angan-angan untuk hidup lebih lama) sebagaimana isyarat baginda Nabi dalam suatu hadisnya.⁴⁷ Urutan fase perkembangan hati manusia dari segi tingkatan keimanan dalam al-Qur'an dapat dijabarkan sebagai berikut:

No.	Fase perkembangan hati manusia	Keadaan-keadaan (<i>ahwāl</i>) fase perkembangan hati dengan domain keimanan tertentu dan pengkhususan kandungan pembicaraan al-Qur'an (<i>khiṭāb al-Qur'ān</i>) kepadanya
1.	<i>al-insān</i>	Ramah terhadap diri sendiri dan terhadap orang lain, namun ia lupa dengan perjanjian Tuhannya. Olehnya itu penggunaan kata <i>al-insān</i> dalam al-Qur'an memiliki konotasi celaan seperti dalam Qs. al-Takāthur [102]: 6, Allah berfirman “ <i>sesungguhnya manusia (al-insān) itu sangat ingkar kepada Tuhannya</i> ”. Tahapan jiwa ini diibaratkan seperti masa kanak-kanak.
2.	<i>al-nās</i>	Disebut <i>al-nās</i> dari kata <i>al-naws</i> yang artinya terombang-ambing, maksudnya adalah pemilik hati ini terombang-ambing antara seruan peringatan atau ancaman Tuhan dengan masih kuatnya dominasi hawa nafsu dalam diri, sehingga pada umumnya <i>khiṭāb al-Qur'ān</i> berkonotasi negatif atas <i>al-nās</i> dalam al-Qur'an semisal ayat “ <i>wa lākin akṡhar al-nās lā yashkurūn.</i> ” Tahapan jiwa ini dianalogikan seperti fase <i>tamyīz</i> (anak umur 7 tahun)
3	<i>alladhīn āmanū</i>	Pada tingkatan ini, pemilik hati sudah menampakkan penerimaan dan keimanannya

⁴⁷ Al-Harālī, “Miftāh al-Bāb al-Muqaffal,” 36.

		pada entitas di luar dunia indrawi (alam gaib), hanya saja mereka masih sering tergelincir pada tipuan-tipuan dunia. Dengan demikian, mereka kerap mendapat seruan berupa perintah dan larangan di dalam al-Qur'an. Ibn Mas'ūd misalnya mengatakan “ <i>Jika turun ayat dengan seruan yā ayyuha alladhīn āmanū, maka fokuskanlah pendengaranmu karena akan ada kebaikan yang akan diperintahkan atau keburukan yang akan dilarang</i> ”. Tahapan jiwa ini dapat diibaratkan seperti orang yang sudah memasuki fase balig.
4	<i>alladhīn yu'minūn</i>	Tingkatan ini merupakan awal mula batas kedekatan kepada Allah (<i>al-qurb</i>). Tahapan jiwa ini diibaratkan seperti orang dewasa (<i>al-ashudd</i>) dalam proses pertumbuhan manusia.
5	<i>al-mu'minūn</i>	Tingkatan ini memiliki kedekatan yang lebih kepada Allah (<i>adnā qurban</i>) dibandingkan pada tingkatan sebelumnya. Dengan demikian, pemilik hati ini tidak lagi diseru dengan panggilan (<i>nida'</i>) dengan menggunakan huruf <i>yā</i> isyarat jauh. Pada tahap ini sudah diibaratkan pada fase tua (<i>al-shayb</i>).
6	<i>al-mu'minūn haqqan</i>	Batas akhir dari tingkatan <i>al-mu'minūn</i> .
7	<i>al-muḥsinūn</i>	Melampaui keadaan spritual <i>al-mu'minūn haqqan</i> , pada tahap ini hak-hak Allah ditunaikan dengan sebaik-baiknya.
8	<i>al-muqinūn</i>	Gaib, tidak terbatas karena derajat pendakian (<i>darajat al-taraqqī</i>) pada maqam ini tidak dibatasi dan tingkatan paling tertinggi adalah tingkatan Nabi Muhammad yang di- <i>khitāb</i> oleh Allah dengan semulia-mulianya <i>khitāb</i> .

Kelima, kaidah tentang pewahyuan kandungan pembicaraan al-Qur'an berdasarkan dengan nama-nama Allah (*tanazzulāt khitāb al-Qur'an bi ḥasab asma' Allāb*). Pengetahuan tentang penempatan salah satu *asma' al-ḥusnā* dan kolerasinya dengan kandungan pembicaraan (*khitāb*), konteks situasi dan peristiwa adalah salah satu dari pengetahuan asasi dalam memahami al-Qur'an.⁴⁸ Menurut al-Ḥarālī,

⁴⁸ Al-Ḥarālī, “Nuṣūṣ min Tafīr al-Ḥarālī,” 22.

khiṭāb al-Qur'an memiliki penjelasan yang sesuai dengan nama-nama-Nya. Setiap uraian penjelasan tentang keadilan atau keutamaan Allah terdapat nama-nama khusus yang memiliki kolerasi dengan kandungan penjelasan tersebut. Dengan demikian, pengetahuan tentang nama-nama dari *asmā' al-ḥusnā* (*al-ḥatm*) memudahkan bagi mufasir untuk mengetahui uraian penjelasan kandungan al-Qur'an (*al-tafṣīl*).⁴⁹ Misalnya, pembicaraan ayat al-Qur'an tentang tanda-tanda kebesaran kekuasaan Allah pada umumnya ditutup atau distempel dengan nama *al-Mālik*. Uraian penjelasan al-Qur'an yang berkaitan dengan penegakan hukum, keputusan dan konsekuensi hukum ditutup dengan nama *al-ʿAzīz al-Hakīm*. Ayat-ayat yang berbicara tentang pengetahuan Allah yang meliputi segala sesuatu di tutup dengan Nama *al-wāsi' al-ʿalīm*.⁵⁰

Dalam aplikasinya, al-Ḥarālī menafsirkan ayat pada Qs. al-Baqarah [2]: 227 “*dan jika mereka berazam (bertetap hati untuk) talak, maka sesungguhnya Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui.*” dengan mengatakan:

“Adapun pemaknaan isyarat dari lafal lahiriah ayat (*fa inna Allāh samī'un 'alīm*) merupakan pemberitahuan bahwa talak mesti harus dibunyikan (*masmū'an*), dan pada kata (*'alīm*) merupakan ancaman atas kemudaratan atau permusuhan yang kemungkinannya terjadi di dalam jiwa atau batin kedua belah pihak yang ranahnya berada di luar wilayah hukum dan tidak diketahui oleh para hakim, sehingga Allah dalam ayat ini membuat mereka amanah (*umanā'*) terhadap diri mereka secara lahir maupun batin.”⁵¹

Demikian juga dengan penyebutan nama *ghafūr rahīm* sebagai penutup ayat yang memiliki makna kasih sayang Allah yang berdampak pada terbukanya pintu maaf dan ampunan-Nya, di mana pada umumnya narasi tersebut terdapat pada ayat-ayat rahmat. Hal ini sesuai dengan isyarat Nabi bahwa “*al-Qur'an diturunkan dengan tujuh huruf, semua itu obat penawar yang memadam selama ayat rahmat tidak ditutup dengan ayat azab atau ayat azab ditutup dengan ayat rahmat*”.⁵²

Keenam, kaidah tentang redaksi penyampaian al-Qur'an mengenai pengulangan *isim ṣābir* dan *isim ḍamīr* (*fi wajh bayān al-Qur'an fi tikerār al-*

⁴⁹ Al-Ḥarālī, “Miftāh al-Bāb al-Muqaffal,” 38.

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ Al-Ḥarālī, “Nuṣūṣ min Tafsīr al-Ḥarālī,” 398.

⁵² Al-Ḥarālī, “Miftāh al-Bāb al-Muqaffal,” 38.

izhār wa al-idmār). Di antara kaidah-kaidah pemahaman esoterik atas al-Qur'an adalah pengetahuan tentang makna dari rahasia penempatan *al-izhār* (menyatakan suatu kata dan tidak menggantinya dengan kata ganti) dan *al-idmār* (mengganti dengan kata ganti) dari *asmā' al-ḥusnā*. Al-Ḥarālī menyimpulkan bahwa redaksi penyampaian al-Qur'an terkait dengan penempatan *al-izhār* dan *al-idmār* memiliki dua bentuk, yaitu: (1) peletakan *al-izhār* di awal kalimat ayat merupakan isyarat *kehitāb* (penyampaian) kepada tahapan *al-mu'minūn* melalui ayat-ayat *āfāqī* (dimensi luar) (2) peletakan *al-idmār* di awal kalimat ayat mengisyaratkan *kehitāb* kepada tahapan *al-muqinūn* melalui ayat-ayat *anfusi* (dimensi luar).⁵³ Penempatan dan pengulangan *al-izhār* dan *al-idmār* dalam ayat al-Qur'an dalam pandangan al-Ḥarālī dapat dijabarkan sebagai berikut.⁵⁴

Peletakan <i>al-izhār</i> dan <i>al-idmār</i>	Makna ayat atau pesan moral kandungan al-Quran	Contoh penerapan pada Ayat al-Qur'an
Peletakan <i>al-idmār</i> di awal kalimat ayat	Penjelasan tentang <i>al-iḥāṭab</i> (Maha Meliputi-Nya Allah)	penyebutan kata ganti <i>huwa</i> pada Qs. al-Ikhḷāṣ [112]: 1 yang berbunyi “ <i>Qul huwa Allāh Aḥad</i> ”
Peletakan <i>al-izhār</i> di awal kalimat ayat	Penjelasan tentang <i>al-ikhtisās</i> (pengkhususan)	penyebutan lafadz <i>Allāh</i> pada Qs. al-Ikhḷāṣ [112]: 2 yang berbunyi “ <i>Allāh al-Ṣamad</i> ” yang memiliki makna pengkhususan
Peletakan <i>al-idmār</i> di awal kalimat (sebagai keterangan tambahan) setelah penempatan <i>al-izhār</i>	Bermakna <i>al-ikhtisās</i>	kata ganti tersembunyi (<i>al-idmār</i>) pada Qa. al-Ikhḷāṣ [112]: 3-4 yang berbunyi “ <i>Lam yalid wa lam yūlad wa lam yakun lahū kufwan aḥad</i> ”.
Peletakan <i>al-izhār</i> , <i>al-idmār</i> atau menggabungkan <i>al-idmār</i> dan <i>al-izhār</i> (sebagai kalimat pembuka yang berdiri	Bermakna <i>al-iḥāṭab</i>	<ul style="list-style-type: none"> - Pengulangan <i>al-izhār</i> pada lafal Allah pada Qs. al-Hujurat [49]: 1 yang berbunyi “<i>Wa ittaqu Allāh, inn Allāh samī‘ alīm</i>” - Penggunaan <i>al-idmār</i> pada

⁵³ Ibid., 39.

⁵⁴ Ibid.

sendiri) setelah penempatan <i>al-izhār</i>		Qs. al-Burūj [85]: 13 yang berbunyi “ <i>innahū huwa yubdi’ wa yu’id</i>) - Penggabungan antara <i>al-idmār</i> dan <i>al-izhār</i> pada Qs. al-Ḥashr [59]: 22 yang berbunyi “ <i>Huwa Allāh alladhī lā ilāh illā huwa</i> ”
---	--	--

Ketujuh, kaidah tentang level variasi penjelasan sesuai dengan pentautan kata pada *al-Rabb* dan penyifatan pada kata *Allāh* dalam al-Qur’an (*fī rutab al-bayān fī idāfat al-rubūbiyah wa na’t al-ilāhiyah fī al-Qur’an*). Konsep *al-rubūbiyah* dalam pandangan al-Ḥarālī adalah sifat kepemilikan, pengaturan dan pemeliharaan Allah kepada segala ciptaan-Nya sesuai dengan tujuan penciptaan dan peran yang diinginkan-Nya. Dengan demikian, *Rabb al-mu’min* dapat diartikan dengan pemilik dan pengatur orang beriman menuju pada keimanan. *Rabb Muḥammad* memiliki pengertian pemilik dan pendidik Nabi Muhammad menuju pada sifat yang selalu memuji. Sementara *Rabb al-‘ālamīn* dapat dimaknai dengan pengatur, pemelihara atau pendidik segala alam sesuai dengan tujuan penciptaan yang diinginkan Pemiliknya.⁵⁵

Menurut al-Ḥarālī, al-Qur’an memiliki penjelasan yang berbeda-beda (*rutab al-bayān*) sesuai dengan tingkatan-tingkatan isyarat penanda yang ditampakkan pada *al-marbūb* (makhluk yang dididik) yang disinyalir dalam pernyataan “*man ‘arafa nafsah ‘arafa rabbah*”. Sebagai contoh, perbedaan level penjelasan pada lafal “*rabbik*” pada Qs. al-A‘lā [87]: 1, lafal “*rabbakum*” pada Qs. al-Baqarah [2]: 20, lafal “*rabbihim*” pada Qs. Āli ‘Imrān [3]: 199 sesuai dengan level pendidikan *al-marbūb* mitra bicara dari Tuhan pendidik seluruh semesta (*Rabb al-‘ālamīn*). Demikian juga halnya menurut al-Ḥarālī dengan penyifatan (*al-nu’ūt*) pada lafal Allah akan dipahami aspek-aspek penjelasannya sesuai dengan tingkatan pengenalan mitra bicara terhadap manifestasi tanda-tanda kekuasaan-Nya yang nampak gaib (*ghayban*) bagi tingkatan *al-mu’minūn*, diamati langsung (*‘aynan*) bagi tingkatan *al-muqinūn*, dan meliputi (*jam’an wa ihālah*) bagi tingkatan *al-mutaḥaqqiq al-wājid* seperti

⁵⁵ Ibid., 41.

pada ayat Qs. al-Ikhlāṣ [112]: 2, Qs. Āli ‘Imrān [3]: 16 dan Qs. al-Ikhlāṣ [112]: 1.⁵⁶

Kedelapan, kaidah tentang beberapa aspek penjelasan tentang ungkapan penerimaan dan penolakan dalam al-Qur’an (*fī wujūh bayān al-iqbāl wa al-i’rād fī al-Qur’ān*). Uraian penjelasan al-Qur’an terkait dengan penerimaan dan penolakan Allah menurut al-Ḥarālfi sangat ditentukan oleh kadar kemampuan mitra bicara (*al-mukhaḥab*) sesuai dengan tahapan kondisi perkembangan hatinya. Menurut al-Ḥarālfi, setiap hati mitra bicara yang berinteraksi dengan al-Qur’an memiliki dua kemungkinan, yaitu mendapatkan ungkapan penerimaan (*khīṭab iqbāl*) atau ungkapan penolakan (*khīṭab i’rād*) dari Allah. Al-Ḥarālfi mengatakan:

“Setiap tahapan dari tahapan perkembangan hati diajak berbicara oleh Allah dengan ungkapan penerimaan (*khīṭab iqbāl*) sesuai dengan batas kesiapannya. Bisa jadi mendapatkan penolakan atau ungkapan berpaling (*khīṭab i’rād*) karena adanya penentangan dari hati atas sebagiannya, juga ada kemungkinan ia mendapatkan kasih sayang dari Allah sehingga ia kembali diajak bicara dengan ungkapan penerimaan sesuai kadarnya dan tidak setulus penerimaan pada keadaan pertama (sebelum adanya penentangan), boleh jadi dari hati mitra bicara mendapatkan penerimaan dari Allah yang terjadi secara terus menerus, sehingga ungkapan pembicaraan al-Qur’an dan pemahamannya semakin tinggi dan mendalam sesuai dengan tingkat penerimaan Allah kepadanya. Dan sebaliknya tingkat penolakan Allah menjadi semakin meningkat sesuai dengan kadar penentangannya.”⁵⁷

Dalam aplikasinya, perbedaan level penjelasan dalam al-Qur’an menurut al-Ḥarālfi sangat nampak antara *khīṭab iqbāl* (penerimaan) kepada baginda Nabi dengan semulia-mulianya *khīṭab* al-Qur’an yang berbanding jauh dengan *khīṭab i’rād* (penolakan) kepada kaum yang ingkar. Allah berfirman kepada Nabi Muhammad dalam Qs. al-Furqān [25]: 47 yang artinya “*Tidaklah engkau memperhatikan Tuhanmu (rabbak), bagaimana Dia memanjangkan (dan memendekkan) bayang-bayang*”, sementara firman Allah kepada kaum ingkar “*Dan apakah orang-orang kafir tidak mengetahui bahwa langit dan bumi keduanya dahulunya menyatu,*

⁵⁶ Ibid., 42.

⁵⁷ Ibid., 43

kemudian Kami pisahkan antara keduanya".⁵⁸ Demikian juga halnya menurut al-Ḥarālī pada Qs. al-Baqarah [2]: 144 yang berbunyi “*Wa mā Allāh bi ghāfil ‘ammā ya‘malūn*” adalah ungkapan penolakan, sementara penggunaan lafal *ta‘malūn* pada ayat “*Wa mā Allāh bi ghāfil ‘ammā ta‘malūn*” merupakan ungkapan penerimaan.⁵⁹

Kesembilan, kaidah tentang aspek-aspek pengaitan ayat-ayat (tanda-tanda kebesaran Allah) dan penyandaran keadaan-keadaan (*ahwāl*) kepada tingkatan perkembangan jiwa atau hati manusia dalam al-Qur’an (*fī wujūh idjāfat al-āyāt wa ittisāq al-ahwāl li asnān al-qulūb fī al-Qur’ān*). Tahapan perkembangan hati (*asnān al-qulūb*) atau tingkat kesucian hati memiliki peran yang sangat signifikan dalam membaca tanda-tanda kekuasaan Allah (ayat-ayat Allah) yang terdapat di dalam wujud manusia yang disebut dengan ayat-ayat *anfusi*, atau terdapat di alam raya di luar dari wujud manusia yang disebut dengan ayat-ayat *afāqī* dan yang termaktub di dalam mushaf kitab-kitab suci yang disebut dengan ayat-ayat *al-kitāb*. Demikian juga halnya dengan pengamatan hierarki realitas yang terdiri dari realitas fisik atau dunia korporeal (*‘ālam al-kebalq*), realitas ruhani atau kedaulatan (*‘ālam al-amr* atau *al-malakūt*) dan realitas absolut (*‘ālam al-jabarūt*). Di dalam al-Qur’an, menurut al-Ḥarālī, keterangan ayat dan penggambaran keadaan-keadaan disandarkan penyifatannya kepada tingkat pengetahuan pembaca yang diperoleh setelah melewati tahapan perkembangan jiwa (*asnān al-qulūb*).⁶⁰ Pengaitan keterangan ayat-ayat (tanda-tanda kekuasaan Allah) sesuai dengan sasaran tingkatan pengetahuan/kesadaran atau tahapan perkembangan hati dapat diurutkan sebagai berikut:⁶¹

Tanda-tanda (kebesaran) Allah dalam ayat al-Qur’an dan Keadaan-keadaan (ahwal) mitra bicara	Konteks atau Penutup ayat	Sasaran tingkatan pengetahuan/pemahaman atau tahapan perkembangan hati (<i>asnān al-Qulūb</i>)
Ayat-ayat <i>‘itibār</i> (ayat-ayat yang mengandung pelajaran) dan disaksikan dengan mata	<i>Inna fī dhālik la ‘ibrat li ulī al-abṣār</i> (bagi kaum yang mempunyai penglihatan)	Diperuntukkan bagi <i>ulī al-abṣār</i> (orang yang mempergunakan penglihatan)

⁵⁸ Ibid.

⁵⁹ Al-Ḥarālī, “Nuṣūṣ min Tafṣīr al-Ḥarālī,” 271.

⁶⁰ Al-Ḥarālī, “Miftāh al-Bāb al-Muqaffal,” 45.

⁶¹ Ibid., 45-47.

kepala		
Penundukan (<i>taskbūr</i>) malam, siang, matahari, bulan, bintang-bintang untuk manusia dengan perintah Allah pada Qs. al-Nahl: 12	<i>Inna fī dhālik la āyat li qawm ya'qilūn</i> (Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar ada tanda-tanda (kekuasaan Allah) bagi kaum yang berakal)	akal praktis (<i>al-'aql al-adnā</i>)
Manfaat air hujan terhadap penumbuhan tanam-tanaman, zaitun, kurma, anggur dan segala macam buah-buahan pada Qs. al-Nahl [16]: 11	<i>Inna fī dhālik la āyat li qawm yatafakkarūn</i> (bagi kaum yang bertafakur)	Melibatkan akal praktis (<i>al-'aql al-adnā</i>) dan panca indera yang dibutuhkan untuk tafakur
Penurunan al-Qur'an sebagai penjelasan atas apa yang diperselisihkan dan sebagai petunjuk dan rahmat pada ayat Qs. al-Nahl [16]: 64	<i>Hudā wa rahmat li qawm yu'minūn</i> (bagi kaum yang beriman)	Penerimaan berupa iman (<i>mā yuqbal bi al-īmān</i>)
Penurunan air hujan dari langit yang dengannya (air hujan) bumi dihidupkan setelah matinya dalam pengertian kiasan atau metafora pada ayat Qs. al-Nahl [16]: 65	<i>Inna fī dhālik la āyat li qawm yasma'ūn</i> (bagi kaum yang mendengarkan)	Pendengaran setelah iman yang sudah kokoh (<i>sam' ind taqarrar al-īmān</i>) pada tahap keimanan ini sudah menggunakan pengertian kiasan atau simbol (<i>ishārah</i>) dengan mengiaskan air hujan dengan cahaya ilmu dan hikmah untuk hidupnya hati. Pada tahapan ini menurut al-Ḥarālī sudah memasuki fase <i>al-ashudd</i> (dewasa) yang ditandai dengan kejernihan pikiran.
Rezki yang baik pada air susu (laban) binatang ternak dan minuman dari kurma dan anggur (khamr) dalam pengertian kiasan pada ayat QS. Al-Nahl [16]: 66	<i>Inna fī dhālik la āyat li qawmin ya'qilūn</i> (bagi kaum yang berakal)	akal tertinggi (<i>al-'aql al-a'lā</i>) atau penemuan-penemuan hati (<i>wujd al-qalb</i>)
Penciptaan dan	<i>Inna fī dhālik la āyat li</i>	Intisari dari akal tertinggi (<i>al-lubb</i>) yang dengannya

penundukan (<i>taskbūr</i>) untuk manusia di bumi dengan berbagai macam jenis dan kegunaannya dalam pengetahuan simbolik pada ayat Qs. al-Nahl [16]: 13	<i>qawm yadhakkarūn</i> (bagi kaum yang menyadari/mengambil pelajaran)	terjadi (<i>al-tadhakkur</i>) (mengingat) dari dunia korporeal (<i>‘ālam al-khalq</i>) menuju dunia spiritual/ruhani (<i>‘alam al-amr</i>) karena apa yang ada di dunia fisik ini merupakan simbol (<i>mithāl</i>) dari sesuatu yang ada di dunia kedaulatan (<i>alam al-malakut / al-amr</i>) itu.
---	--	---

Menurut al-Ḥarālī, pengaitan ayat-ayat (tanda-tanda kekuasaan Allah) dalam al-Qur’an yang sesuai dengan tingkat kesadaran seseorang juga memiliki hukum yang sama dengan penyandaran keadaan-keadaan (*ahwāl*) kepada orang yang mengalami proses perkembangan hati seperti penyifatan dan gambaran keadaan-keadaan di awal surah al-Baqarah kepada kaum *al-muttaqūn* (orang-orang yang bertakwa). Demikian juga dengan penyifatan keadaan kaum *al-muslimūn*, *al-muhsinūn* sampai keadaan *al-muqinūn*. Sebaliknya, menurut al-Ḥarālī, di dalam al-Qur’an juga terdapat penjelasan tentang sifat-sifat antagonis sebagai kebalikan dari tingkatan perkembangan hati dari segi kadar keimanan sebagaimana dijelaskan di atas, seperti penyebutan tuli (*al-ṣamam*), buta (*al-‘umy*) dan dungu (*nafy al-fiqh*) pada Qs. al-A‘raf [7]: 179.

Kesepuluh, kaidah tentang kemuliaan kedudukan induk al-Qur’an (surah *al-fātiḥah*) dari al-Qur’an, tentang aspek kandungan al-Qur’an yang menghimpun keseluruhan kitab-kitab suci dan suhuf sebagai rangkuman keseluruhan ajaran agama-agama dan tentang cakupannya yang memuat keseluruhan aspek penjelasan. Al-Ḥarālī menjelaskan bahwa keseluruhan berita-berita besar (*al-naba’ al-‘aẓīm*) tentang urusan-urusan-Nya yang agung dihimpun oleh Allah di dalam surah *al-fātiḥah* sebagai penutup dari kesempurnaan urusan penciptaan setelah kesempurnaan pujian kepada-Nya telah nampak di muka bumi melalui diri Nabi Muhammad. Hal demikian merupakan sesuatu yang niscaya, sebab berita-berita besar berupa ujaran (*naba’ al-qawm*) yang didengarkan, mesti disempurnakan dengan penjelasan melalui kemuliaan akhlak Rasulullah yang dapat diamati dan disaksikan langsung (*bayān al-fi‘l*).⁶² Menurut al-Ḥarālī, proses perkembangan

⁶² Ibid., 50

kualitas ciptaan menuju pada akhir kesempurnaan melewati fase-fase perkembangan yang meniscayakan penjelasan tentang urusan-urusan (agama) Allah berupa suhuf, *al-awwāh* dan kitab-kitab yang sesuai dengan kesiapan dan tahapan perkembangan kualitas ciptaan pada masanya. Turunnya al-Qur'an merupakan penanda akan kesempurnaan tahapan perkembangan tersebut dan di dalamnya memuat penjelasan tentang keseluruhan hierarki realitas, menghimpun kandungan keseluruhan kitab-kitab suci serta menyempurnakan keseluruhan ajaran agama-agama sebagaimana diberitakan dalam Qs. al-Mā'idah [5]: 3.⁶³

Di dalam al-Qur'an, menurut al-Ḥarālī, juga menghimpun uraian tentang keuniversalan zikir dan penjelasan akan keumuman Nama-nama Allah dan ketinggian sifat-sifat-Nya yang meliputi penjelasan tentang kemuliaan-Nya (*min majīdih*), kepemurahan-Nya (*min karīmih*) dan kebijaksanaan-Nya (*min ḥakīmih*) dan penjelasan tentang pengamalannya melalui manifestasi *asmā' al-ḥusnā* pada kemuliaan akhlak Nabi Muhammad sebagaimana diberitakan oleh 'Ā'ishah bahwa *kāna khabluquh al-Qur'an* (sesungguhnya akhlak Rasulullah adalah al-Qur'an) yang dihimpun dalam dada Nabi Muhammad secara sekaligus, dibacakan dan dirincikan secara berangsur-angsur selama periode kenabian.⁶⁴

Kesimpulan

Dari kesepuluh pemahaman esoterik al-Qur'an al-Ḥarālī di atas, terdapat empat variabel yang tidak dapat dipisahkan dan saling terkait antara satu sama lainnya, yaitu *mukbātib* (pembicara), *mukbātab* (mitra bicara), *khibāb* (kandungan pembicaraan) dan cara atau redaksi penyampaian. Ringkasnya, pemikiran kaidah-kaidah pemahaman esoteris al-Ḥarālī dapat disimpulkan pada tiga prinsip utama, yaitu (1) Makrifatullah (mengenal Allah) melalui pengenalan terhadap *asmā' al-ḥusnā* yang dijelaskan di dalam al-Qur'an, (2) pengetahuan tentang cakupan teks al-Qur'an yang menghimpun dua aspek pemberitaan yaitu pemberitaan mantuk (*al-ifsāḥ*) dan pemberitaan mafhum (*al-Ifhām*) atau aspek lahiriah dan aspek batiniah, dan (3) urgensi penyucian diri (*taẓkiyat al-nafs*) bagi mufasir untuk sampai pada

⁶³ Ibid.

⁶⁴ Ibid., 52.

kemurnian keyakinan yang denganya makna-makna eksoteris maupun esoteris al-Qur'an dapat dipahami.

Rumusan kaidah-kaidah pemahaman esoteris al-Qur'an (*qawānīn al-tatarruq ilā fahm al-Qur'ān*) al-Ḥarālī dapat dikatakan sebagai rujukan tingkat lanjutan setelah *qawā'id al-tafsīr* (kaidah-kaidah tafsir) dan *qānūn al-ta'wīl* (aturan-aturan takwil) yang membantu mufasir dalam menetapkan makna. Tafsir esoteris terkadang tidak mencukupi untuk menjelaskan sepenuhnya tingkatan-tingkatan makna al-Qur'an dan membutuhkan ilmu *al-mawhibah* (ilmu *ladunnī*) sebagai syarat terakhir dari lima belas ilmu yang dipersyaratkan oleh al-Suyūṭī bagi penafsir al-Qur'an. Al-Ḥarālī melalui rumusan kaidahnya seolah membuat ramuan khusus dalam membuka tabir atau selubung-selubung penghalang yang menutupi hati mufasir dalam memahami al-Qur'an (*mawānī' al-fahm*) dan menjadikan penyingkapan hati (*wujūd al-qalb*) sebagai penyempurna sumber penafsiran, selain dari catatan-catatan riwayat, persepsi indra dan nalar mufasir. Dengan demikian, tafsir-tafsir esoteris atas al-Qur'an yang disatukan melalui prinsip simbolisme atau melalui persesuaian antara dunia spiritual dengan dunia korporeal kembali menemukan pendasaran teorinya dari kaidah-kaidah pemahaman esoterik al-Ḥarālī, yang setelah sekian lama mazhab tafsir ini kerap dituding miring dari para mufasir dengan tendensi eksoterisnya atau dari para orientalis dengan tuduhnya sebagai gagasan non-Qur'ani.

Daftar Pustaka

- 'Awn, Faysal. "Al-Ta'wīl," dalam *Mawsū'at al-Taṣawwuf al-Islāmī*. Kairo: Wizārat al-Awqāf al-Majlis al-A'la li al-Shu'ūn al-Islāmī, 2009.
- Biqā'ī (al), Burhān al-Dīn. *Nazm al-Durar fī Tanāsub al-Āyāt wa al-Suwar*, vol. I (Kairo: Dār al-Kitāb al-Islāmī, t.tp).
- Casewit, Faris. *Harmonizing Discursive Worlds: The Life and Times of Abu Hasan al-Harrali (D. 638/1241)*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- Gubrīnī (al), Abū al-'Abbaṣ. *Umwān al-Dirāyah fī Man 'Urif min al-'Ulāma fī al-Mi'ah al-Sab'ah Bibijāyah*. Beirut: Dār al-Afaq al-Jadīdah, 1979.
- Harālī (al), Abū Ḥasan. "Miftāḥ al-Bāb al-Muqaffal li fahm al-Qur'ān al-Munazzal." Dalam Muḥammadī b. 'Abd al-Salām al-

- Khayyāfī. *Turāth Abī Ḥasan al-Ḥarālī al-Marrākashī fī al-Taḥsīn*. Dār al-Bayḍa': Maṭba'at al-Najāh al-Jadīdah, t.th.
- _____. "Urwāh al-Miftāḥ." Dalam Muḥammadi b. 'Abd al-Salām al-Khayyāfī. *Turāth Abī Ḥasan al-Ḥarālī al-Marrākashī fī al-Taḥsīn*. Dār al-Bayḍa': Maṭba'at al-Najāh al-Jadīdah, t.th.
- _____. "Al-Tawṣiyah wa al-Tawfiyah." Dalam Muḥammadi b. 'Abd al-Salām al-Khayyāfī. *Turāth Abī Ḥasan al-Ḥarālī al-Marrākashī fī al-Taḥsīn*. Dār al-Bayḍa': Maṭba'at al-Najāh al-Jadīdah, t.th.
- _____. "Nuṣūṣ min Taḥsīn al-Ḥarālī." Dalam Muḥammadi b. 'Abd al-Salām al-Khayyāfī. *Turāth Abī Ḥasan al-Ḥarālī al-Marrākashī fī al-Taḥsīn*. Dār al-Bayḍa': Maṭba'at al-Najāh al-Jadīdah, t.th.
- Heer, Nicholas. "Tafsir Esoteris al-Qur'an Abu Hamid al-Ghazali." Dalam Nicholas Heer & William C. Chittick. *Tafsir Esoteris Ghazali dan Sam'ani*. Diterjemahkan oleh Ribut Wahyudi. Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2003.
- Helli, Abdulrahman. "Qawā'id al-Taḥsīn: al-Nash'at wa al-Taṭawwur wa al-ṣilat bi al-'Ulūm al-Ukhra'." Dalam *Majallah al-Tafāhum*, ed. 45. Oman, Wizārah al-Awqāf wa al-Shu'ūn al-Dīniyah, 2019.
- Izzan, Ahmad. *Metodologi Ilmu Tafsir*. Bandung: Tafakur, 2011.
- Khayyāfī (al), Muḥammadi b. 'Abd al-Salām. *Turāth Abī Ḥasan al-Ḥarālī al-Marrākashī fī al-Taḥsīn*. Dār al-Bayḍa': Maṭba'at al-Najāh al-Jadīdah, t.th.
- Mahdī (al), Jūdah Abū al-Yazīd. "*Al-Taḥsīn al-Ṣūfī al-Ishārī*." Dalam *Mamsū'at al-Taṣawwuf al-Islāmī*. Kairo: Wizārat al-Awqāf al-Majlis al-A'lā li al-Shu'ūn al-Islāmī, 2009.
- Muhibudin, Irwan. *Tafsir Ayat-ayat Sufistik (Studi Komparatif antara Tafsir al-Qusyairi dan Tafsir al-Jailani)*. Ciputat: UAI Press, 2018.
- Mundhirī (al), 'Abd al-'Azīm. *Al-Takmilah li wafayāt al-Naqalah*. Vol. 3. Beirut: Mu'assasat al-Risālah, t.th.
- Nasr, Seyyed Hossein. "Al-Qur'an Sebagai Fondasi Spritualitas Islam." Dalam Seyyed Hossein Nasr (ed.). *Ensiklopedi Spritualitas Islam*. Diterjemahkan oleh Rahmani Astuti. Bandung: Mizan, 2002.
- Shihab, M. Quraish. *Kaidah Tafsir: Syarat, Ketentuan dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Membami Ayat-Ayat al-Qur'an*. Tangerang: Lentera Hati, 2013.

- Şuyūfī (al), Jalāl al-Dīn. *Al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*. vol. 4. Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2006.
- Sharīfah (Ibn), Muḥammad. “Taşdır.” Dalam Muḥammadī b. ‘Abd al-Salām al-Khayyāfī. *Turāth Abī Ḥasan al-Ḥarālī al-Marrākashī fī al-Taḥsīn*. Dār al-Bayḍa’: Maṭba‘at al-Najāh al-Jadīdah, t.th.
- Taymīyah (Ibn), Taqī al-Dīn. *Muqaddimah fī Uşūl al-Taḥsīn*. t.p.: t.tp, 1972.
- Ṭawwāh (al), ‘Abd al-Wāḥid Muḥammad. *Sabk al-Maqāl li fakke al-‘Iqāl*. Libia: Jam‘iyat al-Da‘wah al-Islāmīyah al-‘Ālamīyah, 1994.