MENELISIK DIMENSI ESOTERIS AL-QUR'AN DALAM PENAFSIRAN SUFISTIK 'A'ISHAH AL-BĀ'UNĪYAH

Syamsuri
Universitas PTIQ Jakarta
syamsurialmadury09@gmail.com

Abstract: This paper explores the esoteric interpretations of the Qur'an as expounded by 'A'ishah al-Bā'ūnīyah, a notable 16th century female Sufi teacher, through her seminal work *Al-Muntakhab fī Uṣūl al-Rutab fī 'Ilm al-Taṣawwuf*. Despite her non-mufasir status, 'A'ishah's significant influence on Sufism thought is evident, particularly in her adept utilization of Qur'anic verses to fortify various Sufi concepts. This study unveils 'A'ishah's thematic methodology in interpreting the Qur'an, demonstrating her reliance on Qur'anic signs and correlation-based approaches. Importantly, her esoteric interpretations align harmoniously with the literal meanings of the verses, adhere to Islamic jurisprudence, and are supported by robust arguments, including hadith and the consensus of classical Muslim scholars. This research underscores the intellectually grounded contributions of 'A'ishah al-Bā'ūnīyah to Sufi thought, highlighting the compatibility of esoteric interpretations within the broader Islamic framework.

Keywords: Qur'anic esotericism, sufi interpretation, 'A'ishah al-Bā'ūnīyah, thematic methodology.

Abstrak: Artikel ini mengeksplorasi penafsiran esoterik al-Qur'an sebagaimana diuraikan oleh 'A'ishah al-Bā'ūnīyah, seorang guru sufi perempuan abad ke-16, melalui karyanya, *Al-Muntakhab fī Uṣūl al-Rutab fī 'Ilm al-Taṣawwuf*. Terlepas dari statusnya sebagai orang yang bukan mufasir, pengaruh signifikan 'A'ishah terhadap pemikiran tasawuf terlihat jelas, terutama dalam penggunaan ayat-ayat al-Qur'an yang digunakan untuk mendasari berbagai konsep sufismenya. Studi ini mengungkap metodologi tematik 'A'ishah dalam menafsirkan al-Qur'an, yang menunjukkan ketergantungannya pada isyarat-isyarat al-Qur'an dan pendekatan berbasis korelasi antar ayat. Selain itu, penafsiran esoteriknya selaras dengan makna harfiah ayat-ayat tersebut, sesuai dengan fikih Islam, dan didukung oleh argumen-argumen yang kuat, termasuk hadis dan konsensus para cendekiawan Muslim klasik. Kajian ini menggarisbawahi kontribusi intelektual 'A'ishah al-Bā'ūnīyah terhadap pemikiran sufi dan menyoroti kesesuaian penafsiran esoterik dalam kerangka keislaman yang lebih luas.

Kata Kunci: Esoterisme al-Qur'an, penafsiran sufistik, 'Ā'ishah al-Bā'ūniyah, metodologi tematik.

Pendahuluan

Selama ini jika berbicara tentang tasawuf, maka yang terbesit ialah tokoh-tokoh ternama yang sebagian besar didominasi oleh laki-laki seperti Al-Ghazālī, Ibnu 'Arabi, al-Qushayrī, Dhunnūn al-Miṣri, al-Alūsī, al-Tustary dan beberapa lainnya. Tokoh sufi perempuan kurang mendapat perhatian lebih, padahal kalangan sufi perempuan juga banyak berkontribusi dalam pemikiran tasawuf. Artikel ini hendak mengeksplorasi dimensi sufistik (esoterisme) ayat-ayat al-Qur'an dalam pemikiran 'Ā'ishah al-Bā'ūniyah, seorang tokoh sufi perempuan yang bahkan disebut sebagai guru besar sufi pada zamannya. Minimnya penelitian yang memberikan atensi mendalam tentang pemikiran Aishah ini, menjadi pintu masuk untuk menganalisis lebih lanjut tentang konsep besar yang ditawarkannya.

Di antara hasil penelitian yang bisa ditelaah ialah karya Jane Clarck pada tahun 2014 berupa buku berjudul "*Mystical Islamic Poetry 6: 'Ā'ishah al-Bā'ūniyah*".¹ Penelitian ini berfokus pada pemikiran 'Ā'ishah tentang emanasi (*al-fayd*) dalam kitab "*Fayd al-Faḍl wa Jam' al-Shaml*." Kedua ialah karya Gehan Deeb yang berjudul "*Symbols of Mystical Ecstasy and Divine Love in the Poetry of 'Ā'ishah al-Bā'ūniyya and W.B. Yeats: A Heideggerian Reinterpretation*."² Penelitian ini secara khusus mengeksplorasi konsep *mahabbah* (cinta) perspektif 'Ā'ishah al-Bā'ūniyah yang dituangkan dalam beberapa karya sastranya. Ketiga ialah karya-karya Emil Homerin, seorang peneliti dari Amerika yang mengkaji pemikiran 'Ā'ishah al-Bā'ūniyah. Emil telah menulis buku berjudul "*'Ā'ishah al-Bā'ūniyah: The Principle of Sufism*," yang merupakan terjemahan dalam bahasa Inggris dari karya asli 'Ā'ishah al-Bā'ūniyah "*al-Muntakhab fi Uṣūl al-Rutab fi 'Ilmi al-Tasawwuf*."³ Dia juga menulis

¹ Jane Clarck, "Mystical Islamic Poetry 6: Aishah al-Ba'u'niyya (d.1517)," dalam <https://open.conted.ox.ac.uk/sites/open.conted.ox.ac.uk/files/resources/Create%20Document/Introduction%20to%20Aishah%20al-Ba%27uniyya.pdf>. Diakses pada Juni 2022.

² Gehan M. Anwar Deeb, "Symbols of Mystical Ecstasy and Divine Love in the Poetry of 'Ā'ishah al-Ba'uniyya and W.B. Yeats: A Heideggerian Re-interpretation," *Majallah Kuliyat al-Adab Jāmi'at al-Fayyūm*, Vol. 13, No. 2 (2021): 1832-73. 10.21608/jfafu.2021.78386.1530

³ 'Ā'ishah al-Bā'ūniyyah, *The Principles of Sufism*, terj. Th. Emil Homerin (New York: New York Press, 2014).

artikel berjudul *“Living Love: The Mystical Writings of ‘Ā’ishah al-Bā‘ūniyah,”*⁴ yang mengkaji konsep cinta perspektif ‘Ā’ishah. Adapula karya Emil lainnya berjudul *“Writing Sufi Biography: The Case of ‘Ā’ishah al-Bā‘ūniyah,”*⁵ yang memaparkan latar belakang ‘Ā’ishah sebagai tokoh sufi perempuan abad ke-16.

‘Ā’ishah al-Bā‘ūniyah termasuk tokoh penting dalam pemikiran Islam. Selain sebagai seorang cendekiawan Muslim dan sufi ternama abad ke-16 M, ‘Ā’ishah juga penyair dan penulis yang produktif. Karyanya banyak ditulis dalam bahasa Arab, di antaranya *“al-Muntakhab fī Uṣūl al-Rutab fī ‘Ilmi al-Taṣawwuf.”* Dalam tulisannya, ‘Ā’ishah sering berbicara tentang cinta yang abadi kepada Tuhan dan Nabi-Nya dengan konsep *al-mahabbah* sebagai inti dari prinsip bertasawuf. Menariknya, kontruksi pemikirannya dalam tasawuf banyak diramu dalam penafsiran ayat-ayat al-Qur’an. Oleh karena itu, penting untuk melihat lebih mendalam, sejauh mana tafsir sufistik ‘Ā’ishah al-Bā‘ūniyah terhadap ayat-ayat al-Qur’an.

Selain problem di atas, sejak awal tafsir sufistik telah memantik beragam sudut pandang, baik yang merespon dengan memberikan apresiasi maupun yang menolak dengan mengatakan bahwa tafsir sufistik bukanlah produk penafsiran. Masing-masing dari kedua kubu tersebut memiliki pijakan yang cukup kuat. Keduanya mempunyai klaim kebenaran, sehingga perdebatan ini tidak perlu ditarik ke ranah teologis. Namun demikian, penafsiran terhadap al-Qur’an tidak bisa dilakukan dengan bebas. Dalam konteks penafsiran, ada batasan-batasan dan kaidah-kaidah yang harus dipatuhi oleh para mufasir. Menurut Burchardt yang kemudian dikutip oleh Eni Zulaiha dkk. bahwa tafsir sufistik tidak boleh bertentangan dengan makna zahir ayat, tidak keluar dari koridor syariat dan harus didukung oleh dalil yang kuat.⁶ Pendapat tersebut diperkuat oleh al-Dhahābī dalam *“Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn,”* ketika membahas tentang *“Qabūl al-Tafsīr al-*

⁴ Th. Emil Homerin, “Living Love: The Mystical Writings of ‘Ā’ishah al-Ba’uniyah,” *MAMLŪK STUDIES REVIEW*, Vol. 7, No. 1 (2003): 211-234. <https://doi.org/10.6082/M18W3BFC>

⁵ Th. Emil Homerin, “Writing Sufi Biography: The Case of ‘Ā’ishah al-Ba’uniyah (d. 922/1517),” *The Muslim World*, Vol. 96, No. 3 (2006): 389-399.

⁶ Eni Zulaiha, dkk., “Argumentasi Eksistensial Tafsir Sufi,” *Jurnal Iman dan Spiritualitas*, Vol. 2, No. 3 (2022): 305-312.

*Ishāri.*⁷ Tiga hal inilah yang akan menjadi pegangan penulis dalam menganalisis tafsir sufistik ‘Ā’ishah al-Bā’ūnīyah. Hal tersebut untuk menimbang apakah penafsirannya sudah memenuhi standar penafsiran sufistik atau tidak. Bagian ini menjadi sangat penting agar pemikiran ‘Ā’ishah dapat menjadi rujukan dalam konteks penafsiran al-Qur’an.

Penelitian ini berbasis studi kepustakaan yaitu dengan mengkaji data-data terkait tema pembahasan. Data tersebut berupa tulisan-tulisan ‘Ā’ishah al-Bā’ūnīyah seperti *Al-Muntakhab fī Uṣūl al-Rutab fī ‘Ilmi al-Taṣawuf*, *al-Ishārāt al-Khaṭīyyah fī Manāzil al-’Alīyyah*, *Fayḍ al-Faḍl wa Jam’ al-Shaml*, *Al-Faḥ al-Mubīn fī Madḥ al-Amīn* dan lain-lain yang penulis kategorikan sebagai sumber primer dalam penelitian ini. Adapun sumber sekunder berupa buku, jurnal dan hasil penelitian lainnya yang memiliki relevansi dengan topik pembahasan. Sumber-sumber tersebut kemudian akan dikaji dengan metode deskriptif analisis, yaitu mendeskripsikan apa yang menjadi objek penelitian, kemudian komponen tersebut dikaji dan diuraikan secara detail dan mendalam.⁸

Biografi dan Perjalanan Intelektual ‘Ā’ishah al-Bā’ūnīyah

‘Ā’ishah al-Bā’ūnīyah lahir di Damaskus pada 865 H/1460 M dan wafat pada 922 H/1517 M. Nama lengkapnya ‘Ā’ishah b. Yūsuf b. Aḥmad b. Nasiruddin al-Bā’ūnīyah. Ia berasal dari garis keturunan ulama dan hidup di desa kecil bernama Bā’ūn, tepatnya di Suriah Selatan yang sekarang dalam wilayah Yordania. Guna menempuh pendidikan dan pekerjaan yang layak bagi keluarganya, keluarga Bā’ūni akhirnya pindah ke Damaskus. Sejak saat itu, seluruh keluarganya menempuh pendidikan dengan tekun, sehingga semua menjadi ulama terkemuka pada zamannya. Ayah ‘Ā’ishah (Shaykh Yūsuf) termasuk ulama ahli hadis, fikih, pakar tasawuf, sarjana hukum Islam bermadzhab Shāfi’ī dan menjadi *Qāḍī* (hakim) di Damaskus. Sementara itu, ‘Ā’ishah bersama kelima saudara laki-lakinya mempelajari al-Qur’an, hadis, hukum Islam, termasuk puisi dan sastra.⁹ Selain menekuni al-Qur’an, mereka juga mempelajari tasawuf

⁷ Muhammad Husein al-Dhahābi, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrīn*, vol. 2 (Kairo: Maktabah Wahbah, t.th.), 279-280.

⁸ Helaluddin, Wijaya, Hengki. *Analisis Data Kualitatif: Sebuah Tinjauan Teori & Praktik* (Makassar: Sekolah Tinggi Theologia Jaffray Press, 2019), 10.

⁹ Homerin, “Living Love,” 211–227.

yang merupakan bagian dari tradisi keluarga Bā'ūni. Salah satu pamannya (Burhānuddīn) juga seorang sufi sekaligus pakar sastra.¹⁰

'Ā'ishah ialah satu dari jumlah minoritas mistikus Islam perempuan abad pertengahan yang telah mencatat pandangannya sendiri secara tertulis, dan bisa jadi satu-satunya perempuan paling produktif sebelum abad ke-20.¹¹ Beberapa karya terbesarnya telah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris sehingga pemikiran 'Ā'ishah memang patut diperhitungkan.¹² 'Ā'ishah menikah dengan seorang sama-sama berguru kepada shaikh Ismā'il al-Ḥawwārī. Dalam pernikahannya, 'Ā'ishah dikaruniai dua anak, satu putra bernama 'Abd al-Wahhāb (897–925/1489–1519), dan satu putri, bernama Barakah (lahir 899/1491). Pada tahun 1513 M, 'Ā'ishah, yang saat itu sudah menjadi janda, meninggalkan Damaskus menuju Kairo bersama putranya untuk mencari pekerjaan di pemerintahan Mamluk. 'Ā'ishah dan putranya hidup dalam keadaan miskin di Kairo, sehingga mereka mendapat bantuan dari Maḥmūd b. Muḥammad b. Ajā (w. 925/1519), seorang menteri luar negeri dan sekretaris Sultan Mamluk. Ibn Ajā dengan murah hati menafkahi mereka dan mempekerjakan putra 'Ā'ishah sebagai sekretaris Kanselir di kerajaan. Dia menerima dukungan finansial dari Ibn Ajā, yang kemudian 'Ā'ishah menuangkan pujiannya dalam beberapa puisi dan tulisan-tulisannya.

Pada tahun 1516 M, 'Ā'ishah meninggalkan Kairo bersama putranya untuk menemani Ibn Ajā ke Aleppo. Di sana, Sultan al-Ghawrī telah mempersiapkan perang melawan Ottoman di utara, namun sebelumnya ia memanggil 'Ā'ishah dan melakukan audiensi dengannya. Namun pada akhirnya ia memutuskan untuk kembali ke kampung halamannya, Damaskus. Penulis tidak mengetahui secara pasti terkait alasan Sultan al-Ghawrī bertemu dengan 'Ā'ishah, bisa jadi karena al-Ghawrī sangat menyukai puisi Arab termasuk karya puisi 'Ā'ishah yang saat itu cukup terkenal. Adapula kemungkinan Sultan al-Ghawrī berharap berkah spiritual dari 'Ā'ishah, karena memang cukup jelas dari catatan beberapa tokoh yang sezaman

¹⁰ 'Ā'ishah al-Bā'ūniyah, *Al-Faṭḥ al-Mubīn fī Madḥ al-Amin* (Birzeit: Jamī'at Birzeit, 2006), 9.

¹¹ Al-Bā'ūniyah, *The Principles of Sufism*, 13.

¹² Homerin, "Writing Sufi Biography," 389-399.

dengannya, bahwa ia sangat dihormati sebagai wanita salehah dan guru sufi.¹³

‘Ā’ishah al-Bā’ūniyah memiliki pemikiran luar biasa, namun sangat sedikit tulisan setelahnya yang mengeksplorasi pemikirannya termasuk dalam bidang tasawuf. Jika ditelaah, ‘Ā’ishah menjadi perempuan pertama yang menulis pemikirannya dalam bidang tasawuf dan diakui sebagai guru sufi pada zamannya. Ia menyusun lebih dari 11 karya prosa dan puisi, serta mendapat apresiasi dari orang-orang yang sezaman dengannya. Saat ini, banyak tulisan ‘Ā’ishah yang hilang, tetapi diketahui dari manuskrip yang masih ada dan dari beberapa karyanya, bahwa ia senantiasa mengangkat tema-tema sufistik. Di antara manuskrip yang hilang ialah *Al-Faḥ al-Qarib fī Mi’raj al-Ḥabīb*, *Al-Zubdah fī Takhmīs al-Burdah* dan *Madad al-Wadūd fī Mawlid al-Mahmūd*. Selain menulis puisi bertemakan sufistik, ‘Ā’ishah juga menyusun sejumlah catatan pujian kepada Allah, Nabi dan tentang kehidupan yang menggabungkan prosa dan puisi. Dalam menulis pujian-pujian terhadap Nabi, tidak lepas dari kisah mistik yang ‘Ā’ishah utarakan dalam bukunya *Al-Muntakhab fī Uṣūl al-Rutab fī ‘Ilmi al-Taṣawwuf*.

Salah satu karya sastranya yang masih eksis hingga saat ini ialah “*Diwān ‘Ā’ishah al-Bā’ūniyah*,” yang disusun selama tinggal di Kairo. Kitab tersebut berisi enam puisi panjang tentang pujian terhadap Nabi Muḥammad. Karya lainnya ialah puisi yang berisi tentang kekagumannya terhadap al-Bushiri (w. 694/1295), pengarang “*Al-Burdah*”, kemudian puisi paling terkenal dari ‘Ā’ishah, ialah “*al-Faḥ al-Mubīn fī Madḥ al-Amīn*.” Karya terakhir berjudul “*Abadīyah*” yang termasuk puisi relatif kompleks dan sangat populer pada masa Mamluk, yang memuji Nabi sembari mengilustrasikan berbagai skema retorik (*badi’*) yang digunakannya.

‘Ā’ishah menyusun seratus tiga puluh puisi, masing-masing mengandung sifat dan perbuatan Nabi yang terpuji dan diilustrasikan melalui perangkat retorik (misalnya, antitesis, aliterasi) dan sebagainya. ‘Ā’ishah dengan cermat mempolakan puisi-puisi serupa dari penyair-penyair sebelumnya. Ia menunjukkan pengetahuannya yang luas tentang bahasa dan sastra Arab.¹⁴ Kumpulan untaian puisi ‘Ā’ishah kedua yang masih ada berjudul “*Diwān Fayḍ al-Faḍl wa Jam’ al-Shaml*,”

¹³ Ibid., 396–97.

¹⁴ Al-Bā’ūniyah, *Al-Faḥ al-Mubīn*, 10-13.

berisi lebih dari 370 puisi, mencakup gambaran tentang kehidupan yang dijalaninya sebagai sufi.¹⁵ Dalam pengantarnya, ia mengatakan bahwa banyak dari puisi-puisi ini diilhami oleh Tuhan dan mewakili percakapan intim dengan-Nya tentang keadaan spiritual dan hal-hal mistis. Hampir setiap puisi didahului dengan ungkapan “*wa min fathibi ‘alaiha*” dari ilham Tuhan padanya. Dalam contoh yang lain juga terdapat kata tambahan, seperti “*wa min fathib ‘alayha fi fatrat mu’atashat.*”¹⁶ ‘A‘ishah dalam hal ini ingin berbagi aspek tentang kehidupan mistisnya dengan para pembaca.

Prinsip-Prinsip Tasawuf Perspektif ‘A‘ishah al-Bā‘ūniyah

Dalam syairnya, ‘A‘ishah sering menyinggung ajaran sufi, lalu mencoba untuk menjelaskannya dalam bentuk tulisan prosa. Karyanya memberi gambaran tentang bagaimana ajaran sufistik berpengaruh dalam membentuk kepribadiannya, di antaranya pengaruh al-Nawāwī (d. 676/1277) melalui karyanya “*Al-Adhkar*”; al-Jurjānī (wafat 816/1413) melalui karyanya “*Al-Ta’rifāt*”, dan buku tuntunan spiritual al-Anṣārī (wafat 481/1089) berjudul “*Manāzil al-Sā’irīn.*” Sumber penting terkait pemikirannya dalam bidang tasawuf ialah kitab “*al-Muntakhab fi Uṣūl al-Rutab fi ‘Ulmi al-Taṣawwuf.*” Kitab ini diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris, berjudul “*The Principles of Sufism: ‘A‘ishah al-Bā‘ūniyah,*” dan “*Selections on the Principles of the Stations in the Sciences of Sufism,*” dan sebagainya. Kitab ini banyak mengutip ayat-ayat al-Qur’an sebagai dasar pijakannya dalam bidang tasawuf. Selain itu, banyak mengutip pendapat para tokoh sufi, seperti al-Kalābadhi (w. 380/995), al-Sulāmi (w. 412/1021), dan khususnya, al-Qushayrī (w. 465/1074), ‘Ibn al-‘Ārif (wafat 536/1141), ‘Umar Shahrawardi (w. 632/1234), dan Ibn Athā’illāh al-Iskandārī (w. 709/1309).

Dalam prinsip-prinsip tasawuf, ‘A‘ishah mengilustrasikan dengan sebatang pohon dengan banyak cabang, namun memiliki empat akar yang kuat: *repentance* (tobat), *sincerity* (ikhlas), *recollection* (zikir), dan *love* (*maḥabbah*). Ia membahas masing-masing prinsip secara rinci dalam bagian terpisah. Setiap bagian terdapat kutipan ayat-ayat dari al-Qur’an, serta beberapa komentar para sufi dan ulama salaf. ‘A‘ishah kemudian mengutip sejumlah tradisi kenabian, dengan hati-hati ia mencatat sumber-sumbernya dalam banyak hal. Ini menunjukkan

¹⁵ Al-Bā‘ūniyah, *Fayḍ al-Faḍl wa Jam’ al-Shaml* (Birzeit: Jami’at Birzeit, 2009), 29-30.

¹⁶ Ibid., 202-203.

keluasan ilmu dan pengetahuan yang dimilikinya. ‘Ā’ishah kemudian menyimpulkan setiap bagian dengan mengintegrasikan hasil pengamatannya sendiri. Maka dalam buku tersebut, ‘Ā’ishah menyampaikan tahapan-tahapan penting yang harus dilalui seorang sufi.

Untuk lebih jelasnya, akan penulis uraikan sebagai berikut:

1. **Tobat (*Repentance*)**

Dalam Kamus Bahasa Indonesia, kata tobat berarti sadar dan menyesal atas perbuatan dosa yang telah dilakukan, disertai niat untuk tidak mengulangi kembali. Tobat juga diartikan dengan kembali ke jalan yang benar.¹⁷ Dalam *Lisān al-‘Arab*, tobat bermakna *al-nadm* (menyesal), yaitu menyesali perbuatan dosa dan kembali (*al-rujū’*) kepada jalan Allah (agama).¹⁸ Seseorang dinyatakan bertobat jika ia berhenti dari kesalahan yang diperbuat.¹⁹ ‘Ā’ishah al-Bā’ūniyah membagi tobat dalam dua hal. Pertama, *al-tawbah al-ẓāhirah*, yaitu kembalinya seorang hamba dari perbuatan dan perkataan yang tercela menuju yang terpuji. Kedua, *al-tawbah al-bāṭinah*, yaitu kembalinya seorang hamba secara totalitas dari segala sesuatu selain Allah menuju hanya kepada-Nya, atau tobatnya hati dari bergantung kepada selain Allah. Inilah hakikat tobat sebagaimana disinggung dalam Qs. al-Nūr [24]: 31 sebagai berikut:

“Bertobatlah kamu semua kepada Allah, wahai orang-orang yang beriman, agar kamu beruntung.”

Ayat ini erat kaitannya dengan surah *al-Muṭaffifīn* ayat 14 dan surah *al-Shams* ayat 8-9, disebutkan bahwa sangat beruntung orang-orang yang senantiasa menyucikan jiwanya dan sangat merugi orang yang mengotorinya.²⁰ Tentu yang dimaksud “*menyucikan*” dalam ayat ini tidak hanya pada aspek lahiriah, namun juga hal-hal yang menyangkut batin (*al-tazkiyah al-bāṭiniyah*). ‘Ā’ishah menyebut tobat sebagai *maqām* (tingkatan) pertama seorang *sālik*, yaitu orang yang menempuh jalan spritual menuju Tuhan. Karena jika tidak dimulai

¹⁷ Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008).

¹⁸ Muḥammad b. Muḥamḥad, *Lisān al-‘Arab*, Vol. 1 (Beirut : Dar Sādir, 1997), 233.

¹⁹ Abdur Rohman, “Tingkatan dan Metode Tobat,” *Spiritualis: Jurnal Pemikiran Keislaman dan Tasawuf*, Vol. 5, No. 1 (2019): 19.

²⁰ Al-Bā’ūniyah, *Al-Muntakhab fī Uṣūl al-Rutab fī ‘Ilm al-Taṣawwuf* (New York: New York University Press, 2014), 8-9.

dengan tobat (pembersihan jiwa) maka dikhawatirkan antara dirinya dengan Allah akan ada sesuatu yang menghalanginya, sehingga menyebabkan tobatnya tidak memiliki efek apapun. Penghalang ini dalam istilah 'Ā'ishah disebut "*nuqtah sawdā*" artinya tinta hitam yang melekat dalam hati.²¹ Pandangannya tersebut merujuk pada firman Allah Qs. Al-Muṭaffifīn [83]: 14,

“Sekali-kali tidak! Bahkan, apa yang selalu mereka kerjakan itu telah menutupi hati mereka.”

Tobat tidak hanya diperintahkan bagi hamba yang berdosa, tetapi juga ditujukan kepada setiap hamba yang sedang dalam perjalanan menuju Allah. Penulis meyakini bahwa pandangan tersebut diilhami oleh cara pandang Rabi'ah al-Adawiyah yang dalam salah satu ungkapannya mengatakan "*istighfārūnā yaḥtāj ilā istighfār kabīr.*" yang artinya istighfar kita kepada Allah membutuhkan istighfar yang besar. Sosok seperti Rabi'ah al-Adawiyah yang sudah tidak diragukan lagi *maqām* dan kewaliannya oleh ulama, namun dengan rendah hati ia mengakui pentingnya beristighfar (meminta ampunan kepada Allah) layaknnya bertobat dari dosa-dosa besar.

Hakikatnya, tobat ada dua macam: *tawbat al-inābah* dan *tawbat al-istijābah*. Tobat jenis pertama dimaksudkan sebagai tobat kepada Allah karena takut akan ancaman dan siksaan. Sedangkan tobat yang kedua ialah rasa malu kepada Allah karena kasih sayang dan nikmat yang Allah anugerahkan kepadanya. Tobat yang kedua ini menurutnya lebih tinggi *maqām* (kedudukannya) di sisi Allah. sehingga 'Ā'ishah mengatakan "*al-tawbah min al-dhanb wābidah wa min al-ṭa'ah alf.*"²² Artinya, tobat dari dosa dinilai satu pahala oleh Allah (*tawbah al-inābah*) dan tobat dalam taat dinilai seribu pahala (*tawbah al-istijābah*). Allah berfirman dalam Qs. al-Anfāl [8]: 24,

“Wahai orang-orang yang beriman, penuhilah seruan Allah dan Rasul (Nabi Muhammad) apabila dia menyerumu pada sesuatu yang memberi kehidupan kepadamu! Ketahuilah bahwa sesungguhnya Allah membatasi antara manusia dengan hatinya dan sesungguhnya kepada-Nyalah kamu akan dikumpulkan.”

²¹ Ibid., 9.

²² Ibid., 12.

Hal ini senada dengan pendapat al-Qushayrī ketika menafsirkan surah al-Nūr ayat 31 bahwa perintah tobat dalam ayat tersebut ialah tobat secara *kāffah* (menyeluruh) yang ditujukan kepada setiap insan. Maka, tobat bagi orang yang bermaksiat ialah kembali ke jalan taat dan tobatnya orang yang taat dengan *mulabazāt al-amr* (senantiasa memperhatikan perintah Allah), sehingga tidak ada *ghaflah* (lupa) sedikit pun dalam benaknya.²³ Sejatinya setiap kesalahan mengharuskan seseorang untuk bertobat kepada Allah, baik melalui *tawbat al-‘ammah* maupun *tawbat al-ḵbāṣṣah*. Dalam *tawbat al-‘ammah*, seseorang tidak perlu menyebutkan jenis kesalahannya, sebaliknya dalam *tawbat al-ḵbāṣṣah* seseorang wajib menyebutkan dosa yang pernah diperbuatnya, baik melalui ungkapan *zahir* maupun disebut dalam benaknya. Keduanya akan mendatangkan *mahabbah* (kecintaan) Allah.²⁴ ‘Ā‘ishah kemudian mengutip firman Allah dalam Qs. Al-Baqarah [2]: 222 sebagai berikut:

“Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertobat dan menyukai orang-orang yang menyucikan diri.”

“*Al-Tawwābin*” dalam ayat tersebut sebagai orang-orang yang bertobat karena melakukan dosa, baik yang tampak maupun yang tak kasat mata. Inilah yang disebut *tawbat al-‘ammah*. Sedangkan *al-mutaṭabbirin* dalam ayat tersebut sebagai tobatnya orang yang melakukan dosa dan sudah dilakukan dengan disengaja atau disadari, maka hal ini masuk dalam kategori *tawbat al-ḵbāṣṣah*.²⁵ Dalam tafsir “*Jāmi’ al-Bayān*” al-Ṭabarī disebutkan bahwa redaksi yang kedua “*yuhibb al-mutaṭabbirin*” sangat erat kaitannya dengan kisah seorang sahabat yang menggauli istrinya dari belakang (*dubur*). Hal tersebut merupakan perbuatan dosa, sehingga turunlah perintah untuk bertobat dan membersihkan diri.²⁶

‘Ā‘ishah juga berpandangan bahwa tobat tidak hanya diucapkan dengan lisan, namun harus direalisasikan dalam bentuk perbuatan, yaitu dengan menjauhi dari apa yang dilarang dan melakukan apa yang diperintahkan. Selain itu, tobat harus dibarengi dengan rasa malu

²³ ‘Abd al-Karīm al-Qushayrī, *Laṭā’if al-Ishārah* (Mesir: al-Hay’ah al-Miṣrīyah, t.th.), 508.

²⁴ Al-Bā‘ūniyah, *Al-Muntakhab fi Uṣūl al-Rutab*, 8.

²⁵ Ibid., 12.

²⁶ Abū Ja’far b. Ja’ir al-Ṭabarī, *Jāmi’ al-Bayān fī Ta’wīl Ay al-Qur’ān* (Makkah: Dār al-Tarbiyah wa al-Turāth, t.th.), 395.

ketika seseorang melakukan kesalahan, dan pertobatan itu ialah kesedihan atas apa yang telah berlalu. Ada yang mengatakan pertobatan itu ialah kembalinya kepada Allah dalam setiap saat, baik pikiran, pandangan, dan segala bentuk perbuatan baik yang sifatnya zahir maupun batin. Orang yang melakukan tobat harus melepas pakaian keterasingan dan mengenakan pakaian kesetiaan. Ketika Allah menerima tobat seorang hamba, maka itulah hadiah terbaik dan kesuksesan sejati. Jika Allah menghendaki terbukanya pintu kebaikan, Allah akan buka pintu tobat kepadanya. Kemudian memasukkannya ke dalam gerbong *zuhd* dan mengangkatnya kepada *maqām* takwa hingga pada akhirnya sampai ke hadirat-Nya (*maqām mushabadah*). Lalu ia akan selalu bersamanya dalam kenikmatan dan keindahan alam *ilāhīyah* yang tidak dapat diungkapkan dengan kata-kata “*la tubītu bihi ‘ibārat wa lā tahwīb ishārat.*”²⁷ Inilah tafsir ‘Ā’ishah terhadap Qs. al-Kahf [18]: 44 sebagai berikut:

“Di sana pertolongan itu hanya milik Allah Yang Mahabener. Dia ialah (pemberi) pahala terbaik dan (pemberi) kesudahan terbaik.”

Melalui uraian tersebut dapat diketahui bahwa jalan menuju Allah (*al-ṭarīqah*) memiliki tahapan-tahapan tertentu (*maqāmāt*), dan *maqām* tobat dalam konteks ini menempati *maqām* pertama untuk mencapai kebahagiaan sejati. Puncak dari kebahagiaan dalam perjalanan spritual ialah perjumpaan seorang hamba dengan Tuhan-Nya di alam *ilāhīyah*. ‘Ā’ishah menafsirkan “*al-walāyah*” dengan wilayah yaitu alam ketuhanan. Argumentasi ini diperkuat oleh ayat lain dalam Qs. Al-Hajj [22]: 5 sebagai berikut,

“Kamu lihat bumi itu kering. Jika Kami turunkan air (hujan) di atasnya, ia pun hidup dan menjadi subur serta menumbuhkan berbagai jenis (tetumbuhan) yang indah.”

Bumi yang kering dalam ayat ini dimaknai dengan hati yang gersang, yaitu hati yang penuh dengan tinta kemaksiatan. *Al-mā’* dimaknai dengan ampunan Allah (*qabūl al-tawbah*) berupa air kasih sayang. *Zanjīn bahīj* (tumbuhan yang indah), maksudnya ialah *thamrat al-tawbah* (buah dari tobat), yaitu berupa ketenangan hati, ketentraman jiwa, serta kebaikan-kebaikan lainnya yang tidak hanya diperoleh di akhirat nanti, tetapi juga dapat dirasakan dalam kehidupan dunia ini.

²⁷ Al-Bā‘ūniyah, *Al-Muntakhab fi Uṣūl al-Rutab*, 18.

2. Ikhlas (*Sincerity*)

Prinsip tasawuf yang kedua ialah ikhlas. Ikhlas secara bahasa berasal dari kata *akhlās-yukhlīs-ikhlās*, artinya bersih, murni, jernih, tiada bercampur.²⁸ Ikhlas ialah “*absolute sincerity*” (ketulusan mutlak) dan melepaskan pikiran dari selain Allah dalam beribadah kepada-Nya.²⁹ Sedangkan menurut Diana Lobel dalam bukunya “*A Sufi-Jewish Dialogue*,” ikhlas ialah rahasia antara hamba dan Tuhan; tidak ada malaikat yang mengetahuinya dan dapat merekamnya, juga tidak ada setan yang merusaknya, atau suatu keinginan yang dapat membuat seseorang menyimpang.³⁰ Senada dengan apa yang dikatakan al-Qushayrī bahwa ikhlas merupakan penunggalan kepada *al-Haqq* (Allah) dalam setiap orientasi ketaatan, atau melakukan amal perbuatan tanpa dibuat-buat atau ditujukan kepada selain Allah.³¹ Seseorang dapat dikatakan ikhlas jika dalam melakukan amal perbuatan senantiasa didorong oleh niat semata-mata mengharap ridha Allah.³² Sementara menurut ‘A‘ishah, ikhlas merupakan sikap tulus dalam berperilaku tanpa terbebani dengan sesuatu apapun.³³

Dalam al-Qur’an, kata *khalās* dengan segala derivasinya disebutkan sebanyak 31 kali. Dari 31 tersebut, yang dikaitkan dengan peribadatan sebanyak 12 kali. Ini menunjukkan bahwa ikhlas dalam amal sangat ditekankan oleh al-Qur’an. Ikhlas merupakan inti dari ibadah, kedudukannya dalam amal sama dengan kedudukan ruh atas jasad.³⁴ Menurut ‘A‘ishah, tahap ini menjadi sangat penting dalam proses pembersihan jiwa. Tobat dan ikhlas merupakan dua serangkai yang saling melengkapi satu sama lain. Tobat tanpa dibarengi dengan

²⁸ ‘Alī b. Muḥammad al-Jurjānī, *Al-Ta’rīfāt* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1983), 14.

²⁹ Annemarie Schimmel, *Mistical Dimensions of Islam* (North Carolina: University of North Carolina Press, 1975), 108.

³⁰ Diana Lobel, *A Sufi-Jewish Dialogue* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2007), 162.

³¹ ‘Abd al-Karīm al-Qushayrī, *Risālah Qushairiyah: Sumber Kajian Ilmu Tasawuf*, Terj. Umar Faruq, et al. (Jakarta: Pustaka Amami, 1998), 297.

³² Taufiqurrahman, “Ikhlas dalam Perspektif Al-Quran (Analisis Terhadap Konstruk Ikhlas Melalui Metode Tafsir Tematik),” *Eduprof: Islamic Education Journal*, Vol. 1 No. 2, (2020): 279-312.

³³ Al-Bā‘ūniyah, *Al-Muntakhab fī Uṣūl al-Rutab*, 20-22.

³⁴ Annisa Nurhaliza, “Internalisasi Nilai-nilai Tasawuf dan Relevansinya terhadap Persoalan Problematis Manusia di Era Modern,” *Gunung Djati Conference Series*, Vol. 19 (2023), 309-319.

keikhlasan akan sia-sia. Sementara Erbe Sentanu mengatakan ikhlas sebagai *'default factory setting'* seseorang, yaitu manusia sejatinya dilahirkan dalam keadaan fitrah yang murni dari Tuhan. Kemurnian itu akan berkurang ketika manusia sudah mengkalkulasikan setiap amal perbuatannya.³⁵ Menariknya, 'A'ishah menempatkan orang yang tidak ikhlas dalam beramal sebagai pelaku syirik. Ia mengacu pada Qs. al-Kahf [18]: 110 sebagai berikut:

“Siapa yang mengharap pertemuan dengan Tuhannya hendaklah melakukan amal saleh dan tidak menjadikan apa dan siapapun sebagai sekutu dalam beribadah kepada Tuhannya.”

Dalam salah satu sya'irnya, 'A'ishah juga mengatakan,

إِشْرَاكَ فَإِنَّهُ الرِّيَاءُ وَدَع # مُؤْمِنًا تُكْتَبُ فَبِالإِخْلَاصِ أَخْلِصْ
إِشْرَاكَ الشَّقِيئِ إِبْلِيسَ كَيْدٍ مِنْ # بِهِ بَدَّتِ الْعَالَمِينَ لِصَيْدٍ فَالْكُمْ

“Ikhlashlah dalam beramal, karena dengannya engkau dicatat sebagai hamba yang beriman
Tinggalkan riya', karena sesungguhnya itu ialah perbuatan syirik

Di dunia ini banyak sekali jebakan setan menghampirimu,
Untuk menjerumuskanmu ke dalam jurang kemusyrikan”

Pendapat tersebut juga diperkuat oleh al-Marāghī dalam tafsirnya bahwa ikhlas ialah membersihkan pikiran dari selain Allah. Tidak ada tujuan yang abadi kecuali mengharap rida Allah, dan orang yang paling rugi kelak di akhirat ialah orang yang beramal baik ketika di dunia tetapi pamrih dan mengharap apresiasi dari manusia (*riyā'*). Sedangkan *riyā'*, bagi 'A'ishah ialah bagian dari syirik (penyekutuan kepada Allah).³⁶ Maka, nafsu tidak mendapatkan tempat di dalam ikhlas, karena ketika seseorang mengerjakan amal perbuatan dengan ikhlas, ia akan melepaskan aneka macam godaan dan tidak mengharap perhatian orang lain (*riyā'*).³⁷

³⁵ Erbe Sentanu, *Quantum Ikhlas Teknologi Aktivasi Kekuatan Hati* (Jakarta: Elex Media Komputindo, 2008), 33.

³⁶ Ahmad Mustafā al-Marāghī, *Tafsir al-Marāghī* (Mesir: Maktabah Mustafā al-Bābī al-Halabī, 1946), 30.

³⁷ Abdul Qadir Isa, *Hakekat Tasawuf*, Terj. Khairul Amru Harahap & Afrizal Lubis (Jakarta: Qithsi Press, 2005), 212.

Oleh karena itu, perintah untuk ikhlas dalam beribadah juga mengandung larangan untuk tidak menyekutukannya. Selain dikategorikan sebagai perbuatan syirik, perbuatan yang tidak didasari keikhlasan karena Allah juga termasuk *riyā'*. *Riyā'* ialah suatu perbuatan yang mengharapkan pujian dan perhatian manusia. Menurut 'A'ishah, agama bisa tegak di atas tiga pondasi, yaitu zuhud, *wara'* (sikap kehati-hatian), dan ikhlas. Jika salah satu dari tiga pondasi tersebut tidak terpenuhi, maka suatu bangunan di atasnya tidak akan abadi. Orang yang ikhlas ibarat membangun sesuatu dengan pondasi yang kuat. Sementara orang yang *riyā'* ibarat membangun sesuatu di tepi jurang yang runtuh.³⁸ Pandangan tersebut berpijak pada Qs. al-Tawbah [9]: 109.

Kemudian 'A'ishah menyebutkan tiga kriteria ikhlas. *Pertama*, sama antara dipuji dan dicaci. Pujian tidak akan membuatnya merasa bangga, cacian pun tidak akan membuatnya sedih dan putus asa. *Kedua*, tidak terbesit dalam benaknya sikap riya' (ingin diperhatikan orang lain) ketika melakukan suatu amal saleh. *Ketiga*, tidak mengharapkan apapun kecuali ridha Allah.³⁹ Sayyid Quṭb dalam tafsir "*Fī Zilāl al-Qur'an*" menyinggung salah satu indikasi orang-orang yang ikhlas. Ia menyebutkan orang yang ikhlas akan senantiasa istikamah dalam mengabdikan diri di jalan Allah, meskipun ujian dan cobaan menimpa dirinya. Sementara orang yang mengerjakan sesuatu karena kepentingan hawa nafsunya, akan menghentikan amalnya tersebut jika tidak menggapai sesuatu yang diinginkan.⁴⁰

Al-Ghazālī mengatakan perlu kiranya seseorang melakukan latihan-latihan diri yang disebut "*riyādah*" agar diri tetap berada di jalan Allah.⁴¹ Salah satu upaya yang dapat dilakukan agar menjadi pribadi yang ikhlas ialah selalu merasa diawasi oleh Dzat yang Maha Mengetahui segala sesuatu, baik yang sifatnya *ẓāhir* (tampak) maupun *batīn* (yang tersembunyi), sebagaimana dinyatakan dalam Qs. al-Nisā' [4]: 108,⁴²

“Mereka dapat bersembunyi dari manusia, tetapi tidak dapat bersembunyi dari Allah. Dia bersama (mengawasi) mereka ketika

³⁸ Al-Bā'ūniyah, *Al-Muntakhab fī Uṣūl al-Rutab*, 25.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Sayyid Quṭb, *Fī Zilāl al-Qur'an*, Vol. 2 (Beirut: Lihanon, t.t), 496.

⁴¹ Abū Ḥāmid b. Muḥammad al-Ghazali, *Al-Risālah al-Laddunnīyah* (Mesir: Maktabat al-Jundī, 1970), 16.

⁴² Al-Bā'ūniyah, *Al-Muntakhab fī Uṣūl al-Rutab*, 25.

pada malam hari mereka menetapkan keputusan rahasia yang tidak diridai-Nya. Allah Maha Meliputi apa yang mereka kerjakan.”

Inilah yang disebut dengan *murāqabah* dalam ajaran tasawuf, yaitu perasaan dekat dengan Allah sehingga selalu merasa diawasi. *Murāqabah* berasal dari kata *raqaba* artinya dekat. Subjek (*isim fā'il*) dari *raqaba* ialah *raqībā* (orang yang dekat, sehingga seakan-akan Allah selalu mengawasinya). Kata *raqībā* disebutkan dalam al-Qur'an surah al-Ahzāb ayat 22, “Allah Maha Mengawasi segala sesuatu.” Sebenarnya *murāqabah* ini berpangkal pada konsep ihsan yang disebutkan dalam sebuah hadis Nabi, yaitu pada saat Nabi ditanya tentang Islam, iman dan ihsan. Ihsan ialah mengabdikan diri kepada Allah seakan engkau melihat Allah atau engkau merasa dilihat dan diawasi oleh Allah. Dengan demikian *murāqabah* dalam ajaran tasawuf memiliki pijakan dasar dalam al-Qur'an maupun dalam hadis Nabi.

3. Zikir (*Remembrance*)

Secara etimologi, zikir bermakna mengingat. Secara istilah, zikir diartikan sebagai mengingat Allah dengan menggunakan lafal-lafal tertentu, seperti menyebut lafal *jalālah* (Allah), *tasbīh*, *tahmīd*, *tahlīl* dan lain sebagainya.⁴³ Zikir dalam perspektif 'Ā'ishah merupakan sarana yang penting untuk mencapai cinta sejati kepada Tuhan. Dalam zikir, ada ketersalingan antara yang mengingat (*al-dhākir*) dan yang diingat (*al-madhkūr*). Inilah yang dimaksudkan Qs. al-Baqarah [2]: 152, “Maka, ingatlah kepada-Ku, Aku pun akan ingat kepadamu.”⁴⁴

Dalam ayat di atas seakan-akan Allah ingin mengatakan, (ingatlah Aku) dalam keadaan senang, (Aku akan mengingatmu) ketika kamu dalam keadaan sedih. (Ingatlah aku) di waktu sehatmu, (maka aku akan mengingatmu) di saat sakitmu, dan seterusnya.⁴⁵ Penafsiran dari dimensi sufistik terhadap ayat di atas juga ditemukan dalam beberapa tafsir. Misalnya, Ibn 'Ajībah dalam tafsirnya *Al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd* yang mengatakan bahwa barangsiapa yang mengingat Allah dengan hatinya, maka Allah akan membuka pintu

⁴³ Ahmed Zarangi Ar Ridho & Safira Malia Hayati, “Konsep Zikir Sufistik dalam Tafsir al-Qur'an Al-Karim Karya Mulla Sadra,” *JOUSIP: Jurnal of Sufism and Psychotherapy*, Vol. 2 No. 2, (2022): 167-182.

⁴⁴ Al-Bā'ūniyah, *al-Muntakhab fī Uṣūl al-Rutab*, 31.

⁴⁵ *Ibid.*, 32.

hijab (penghalang) di dalamnya. Orang yang mengingat Allah dengan tauhid dan iman, maka Allah akan mengingatnya dengan memberikan derajat yang tinggi kelak di sisinya. Siapapun yang senantiasa mengingat Allah di dunia, maka Allah akan mengingatnya kelak di akhirat, dan begitulah seterusnya.⁴⁶ Hal tersebut juga senada dengan pendapat Abū Ḥafṣ al-Nasfī dalam *Al-Taysir fī al-Tafsīr*,

“barang siapa yang mengingat Allah dengan ikhlas, maka Allah akan menyelesaikan segala urusannya. Barang siapa yang mengingat Allah dengan menjaga *sirr*-nya (hatinya), maka Allah akan sempurnakan kebaikan-kebaikan lahiriahnya.”⁴⁷

Ayat di atas juga menunjukkan perintah untuk senantiasa meningkatkan kecintaan kepada Allah, karena salah tandanya ialah memperbanyak menyebut nama-Nya. Menurut ‘Ā’ishah, salah satu cara agar seseorang tetap mengingat Allah kapan dan di manapun dengan cara zikir *bi al-qalb* (mengingat dalam hati), karena zikir dengan lisan sangat sulit dilakukan dalam situasi tertentu.⁴⁸ Tentu hal ini tidak lepas dari latar belakang ‘Ā’ishah sebagai salah satu guru spritual dalam tarekat naqshabandiyah. Tarekat ini sangat menganjurkan zikir *khafī* (zikir samar) yaitu dengan hati, karena dianggap lebih mudah dibandingkan dengan zikir *bi al-lisān*. ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī sebagaimana dikutip oleh Dalimunthe dalam bukunya “*Tasawuf: Menyelami Makna Menggapai Kebahagiaan Spritual*,” menyebutkan tujuh tingkatan zikir, yaitu mulai dari zikir dengan lisan, zikir jiwa, zikir hati, zikir ruh, zikirnya *sirr*, zikir *khafī* dan terakhir ialah zikir *akhfā’ al-khafī*.⁴⁹ Namun ‘Ā’ishah hanya menyebutkan dua jenis zikir yaitu zikir dengan lisan dan zikir dengan hati yang dikategorikan sebagai zikir *khafī* (samar).

Menurut ‘Ā’ishah, zikir mempunyai pengertian yang sangat luas. Zikir tidak hanya menyebut nama Allah atau kalimat-kalimat *tayyibah* (*tasbīḥ*, *taḥmīd*, *taḥlīl*, *takbīr*, *hawqalah* dan sebagainya), melainkan segala ucapan ataupun perbuatan yang mengantarkan dirinya kepada Allah

⁴⁶ Aḥmad b. Muḥammad b. ‘Aḥbah, *Al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur’an al-Majīd*, Vol. 2 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 1423 H), 183.

⁴⁷ Abū Ḥafṣ al-Nasfī, *Al-Taysir fī al-Tafsīr* (Turki: Dār al-Lubāb li al-Dīrāsah wa Taḥqīq al-Turāth, 2019), 257.

⁴⁸ Al-Bā’ūnīyah, *Al-Muntakhab fī Uṣūl al-Rutab*, 32.

⁴⁹ Sehat Sultoni Dalimunthe, *Tasawuf: Menyelami Makna Menggapai Kebahagiaan Spritual*, (Sleman: Deepublish, 2021), 183.

(*wuṣūl*). Maka sebaik-baiknya amal perbuatan ialah yang memiliki sambungan dengan Allah. Argumentasi yang dibangun ‘A’ishah ialah jika zikir hanya berupa kalimat-kalimat *tayyibah* yang dapat diucapkan dengan lisan atau hati, maka sebagian firman Allah menyangkut perintah zikir tidak dapat diimplementasikan. Di antara ayat tersebut misalnya surah al-Aḥzāb ayat 41-42 yang berisi perintah berzikir kepada Allah sebanyak-banyaknya, dan dalam waktu tak terbatas (*bukrat wa aṣilā*). Bahkan menurut ‘A’ishah orang yang tidur sekalipun tetap mendapat pahala zikir, jika tidurnya untuk mensyukuri nikmat mata yang dianugerahkan oleh Allah.⁵⁰ Jadi zikir dalam perspektif ‘A’ishah memiliki pengertian yang sangat luas, tidak hanya sekedar menyebut *asmā’-asmā’*-Nya.

Argumentasi tersebut diperkuat oleh Abū Ḥafs al-Nasfī ketika menafsirkan surah al-Aḥzāb ayat 41, bahwa maksud dari “*udhkurū Allāh dhikr kathirā*” ialah “*shukr ‘alā al-ni‘am allatī marrat wa ghayrib*,” yang artinya adalah berzikir tidak lain adalah mensyukuri nikmat yang telah Allah anugerahkan kepadanya. Selain itu, perintah berzikir dalam ayat tersebut ialah dalam setiap ruang dan waktu, situasi dan kondisi apapun (*fi kull ḥāl wa waqt*).⁵¹ Lebih lanjut Imam al-Sam’ānī dalam kitabnya “*Tafsir al-Sam’ānī*” juga menyebutkan dua bentuk zikir. *Pertama*, zikir dengan kalimat *tayyibah* melalui lisan atau hati. *Kedua*, zikir berupa ketaatan kepada Allah dan menjauhi segala bentuk maksiat kepadanya.⁵² Namun, zikir juga dapat diartikan mengingat Allah dalam hati disertai dengan menjalankan semua perintah-Nya dan menjauhi segala larangan-Nya.⁵³

Oleh karena itu, zikir ialah segala sesuatu yang mempunyai unsur daya untuk mengingat Allah. Dalam konteks ini, Allah menjadi kesadaran utama dalam realitas kehidupannya. Allah menjadi tumpuan dalam setiap permasalahan yang dihadapinya. Orang yang benar-benar mengingat Allah akan melupakan segala sesuatu selain yang disebutnya.⁵⁴ Begitu juga pendapat ‘A’ishah bahwa yang dimaksud

⁵⁰ Al-Bā‘ūniyah, *aA-Muntakhab fi Uṣūl al-Rutab*, 32-33.

⁵¹ Al-Nasafī, *Al-Taysir fi al-Tafsir*, Vol. 12, 182.

⁵² Abū al-Muzaffar al-Sam’ānī, *Tafsir al-Sam’ānī*, Vol. 4 (Riyad: Dar al-Waṭan, 1997), 290.

⁵³ Siti Yumnah & Abdul Khakim, “Konsep Dzikir Menurut Amin Syukur Dan Relevansinya Dengan Tujuan Pendidikan Islam,” *Lisan al-Hal: Jurnal Pengembangan Pemikiran dan Kebudayaan*, Vol. 13, No. 1, (2019): 97-118.

⁵⁴ Ar Ridho & Hayati, “Konsep Zikir Sufistik,” 167-182.

zikir yaitu “*an tansiya mā siwā al-madhkūr fī al-dhikr*” (engkau melupakan objek lain ketika sedang berzikir kepada-Nya).⁵⁵ Ketika seseorang menghilangkan sikap *ghaflah* (lupa kepada Allah), maka sejatinya ia ialah *al-dhākir* (sedang mengingat Allah meskipun ia diam).⁵⁶ Inilah interpretasi ‘Ā’ishah terhadap surah al-Kahf ayat 24 “*wadhkūr Rabbak idbā nasit* (ingatlah Tuhan-mu ketika engkau melupakan-Nya).”

Menurut ‘Ā’ishah, zikir memiliki permulaan yang disebut *tawajjuh*, pertengahannya ialah *nūr* (cahaya), dan akhirnya ialah anugerah yang luar biasa (*hāl kbāriq*). Pertama, *tawajjuh* menjadi akar atau pondasi dalam zikir.⁵⁷ *Tawajjuh* secara bahasa artinya ialah wajah.⁵⁸ *Tawajjuh* kemudian menjadi salah satu ajaran dalam tarekat, yaitu menghadapkan diri kita lahir dan batin hanya kepada Allah, serta menyingkirkan yang lain. Prosesi ini merupakan bagian awal dalam berzikir yang diajarkan dalam beberapa tarekat. Kedua, merupakan *far’* (tangkainya), artinya, zikir dengan pondasi yang kuat akan menumbuhkan tangkai-tangkai yang subur, berupa cahaya *ilahīyah*. Maka, para ahli zikir akan terlihat wajahnya yang berseri, karena zikir ialah *nūr* (cahaya). Ketiga, merupakan *thamrah* (buah atau hasilnya), yaitu terbukanya mata hati (*futūḥ*).⁵⁹ Maka dalam pandangan ‘Ā’ishah, zikir semestinya dilakukan dengan tata cara yang benar, sebagaimana diajarkan dalam tarekat untuk membuahkan hasil dan manfaat yang lebih sempurna. Dengan tarekat, seseorang akan lebih mudah dalam *wuṣṣlah* (sampai kepada Allah), karena di situ ada *murshid* (sang guru) yang selalu membimbingnya. Ibarat orang yang sedang dalam perjalanan ke suatu tempat yang hendak dituju, namun ia belum tahu rute terbaiknya. Maka niscaya membutuhkan seorang sopir yang dapat mengantarkannya ke tempat tujuan dengan selamat, itulah tugas seorang *murshid*.

Zikir memiliki dampak yang luar biasa terhadap jiwa seseorang. ‘Ā’ishah menyebutkan ada dua macam kondisi hati dan jiwa seseorang. Pertama, hati yang gelisah, yaitu hati yang dipenuhi dengan urusan duniawi dan tidak terinternalisasi *dhikrullāb* (ingat kepada

⁵⁵ Al-Bā’ūniyah, *Al-Muntakhab fī Uṣūl al-Rutab*, 37-38.

⁵⁶ Ibid., 38.

⁵⁷ Ibid., 39.

⁵⁸ Fajri Ahmad, “Metode Dakwah Suluk dan Tawajjuh dalam Tarekat Naqsabandiyah,” *Komunida: Media Komunikasi dan Dakwah*, Vol. 12, No. 02, (2022): 138-155.

⁵⁹ Al-Bā’ūniyah, *Al-Muntakhab fī Uṣūl al-Rutab*, 39.

Allah). *Kedua*, hati yang tenang, yaitu hati yang senantiasa diisi dengan *asmā'-asmā'* Allah yang mulia. Hanya dengan zikir hati menjadi tenang, damai dan tentram, sebagaimana disebutkan dalam Qs. al-Ra'd [13]: 28 yang artinya, “(Yaitu) orang-orang yang beriman dan hati mereka menjadi tenteram dengan mengingat Allah. Ingatlah, bahwa hanya dengan mengingat Allah hati akan selalu tentram.”

Sebaliknya, orang yang selalu mengabaikan zikir kepada Allah akan menjadi terasing (*al-mufarridūn*),⁶⁰ baik dalam kehidupan di dunia maupun di akhirat nanti. Ia tidak mempunyai tempat untuk mengadu di saat orang lain meninggalkannya. Maka teman sejati dalam kehidupan ini ialah Allah. Dia akan mendekat kepada hamba-hambanya di saat hamba tersebut dalam kesendirian. Maka zikir sebagai alternatif untuk mendapatkan perhatian Allah. 'Ā'ishah bahkan mengatakan seseorang yang disibukkan dengan zikir sehingga ia tidak sempat berdoa kepada Allah atas hajat-hajatnya, maka niscaya Allah akan memberikan yang terbaik kepadanya, jauh lebih baik dari apa yang diminta oleh orang-orang berdoa (*al-sā'ilīn*).

Sebagai guru spritual dalam tarekat Naqsabadiah, 'Ā'ishah juga memberikan beberapa panduan menyangkut tata cara berzikir yang benar, yang disebutkan dalam salah satu syairnya sebagai berikut:

لِلذِّكْرِ جَمَلَةٌ أَدَابٍ تَضَمَّنَهَا # مَا قُلْتُهُ فَاسْتَمِعْ وَاحْفَظْ تَحَرَّ شَرْفًا
إِنَابَةٌ ذَلَّةٌ وَجَدٌّ وَلَا وَحْيًا # صِدْقٌ حُضُورٌ صَفَاءٌ مُدْمِعٌ وَوَفَاً⁶¹.

Terdapat beberapa panduan atau adab dalam berzikir yang harus dijaga agar memperoleh kemuliaan dan kebahagiaan sejati. Di antara adab tersebut ialah *inābah* (datang dengan hati kembali kepada Allah), *dhillab* (merasakan kehinaan diri di hadapan Allah), *al-majd* (perasaan sangat mendalam seperti layaknya orang yang mabuk karena cintanya kepada Allah), *sidq* (tulus karena Allah), *ḥuḍūr* (menghadirkan Tuhan dalam hati), *ṣafā'* (membersihkan hati dari selain Allah), *mudmi'* (meneteskan air mata), *wafā'* (menyerahkan diri sepenuhnya kepada Allah).

Sri Mulyati menyebutkan bahwa dalam tradisi tarekat Qadiriyah Naqsabandiyah yang dipimpin oleh Abah Anom di Suryalaya juga menerapkan beberapa aturan sebagai kurikulum baku dalam bertarekat. Misalnya, ia memasukkan konsep *inābah* sebagai salah satu

⁶⁰ Ibid., 33-34.

⁶¹ Al-Bā'ūniyah, *Al-Muntakhab fi Uṣūl al-Rutab*, 44.

kurikulum tersebut. Konsep tersebut menjadi inti dari prosesi zikir, yang dimulai sejak pagi dan dilanjutkan ketika salat lima waktu. Menariknya, aturan-aturan tersebut memiliki landasan yang kuat dalam al-Qur'an, misalnya Qs. al-Zumar [39]: 54, Qs. Hūd[11]: 114.⁶² Dalam implementasinya, seorang murid diminta untuk membersihkan diri, baik zahir maupun batin sebelum melaksanakan zikir, salah satu caranya ialah dengan cara mandi tobat dan berwudhu, kemudian melaksanakan salat sebelum melaksanakan zikir dan *tawajjub*. Kegiatan tersebut dimulai dari jam 2 pagi.⁶³ Tradisi semacam ini sudah banyak dilakukan, khususnya di kalangan ahli tarekat.

4. Cinta (*Love*)

Prinsip keempat merupakan unsur terpenting dalam tasawuf yaitu *maḥabbah* (cinta).⁶⁴ *Maḥabbah* merupakan bahasa Arab dari akar kata *aḥabba-yuḥibb-maḥabbat*, yang bermakna mencintai. Jamil Ṣaliba menjelaskan bahwa *maḥabbah* (cinta) merupakan lawan kata dari *al-bughd* (benci).⁶⁵ Menurut Abū Bakr al-Kalabadhī, *maḥabbah* ialah kecenderungan hati kepada sesuatu yang dicintainya (*al-maḥbūb*). Adapun *maḥabbah* kepada Allah harus dinyatakan dalam bentuk ketaatan.⁶⁶ Harun Nasution dalam "*Falsafah dan Mistisime dalam Islam*" mendefinisikan *maḥabbah* dalam beberapa hal, yaitu: 1) Kepatuhan kepada Tuhan dan membenci sesuatu yang bertentangan dengan perintahnya; 2) Penyerahan diri secara total kepada-Nya; 3) Menghilangkan aspek lain di luar diri-Nya.⁶⁷ Adapun menurut 'Ā'ishah, *maḥabbah* ialah kecenderungan hati secara totalitas terhadap sesuatu, hingga perhatian kepadanya melebihi perhatian atas yang lain, bahkan dirinya sendiri. 'Ā'ishah mengungkapkan bahwa barang siapa mengaku cinta kepada Allah tetapi tidak dibarengi dengan melakukan sesuatu yang dapat mendatangkan keridhaan dari-Nya, maka cintanya

⁶² Sri Mulyati, *Peran Edukasi Tarekat Qadiriyyah Naqsabandiyah* (Jakarta: Kencana, 2010), 260.

⁶³ Mulyati, *Peran Edukasi Tarekat*, 261-262

⁶⁴ Mujetaba Mustafa, "Konsep Mahabbah Dalam al-Qur'an (Kajian Tafsir Maudhu'i)," *Al-Asas: Jurnal Ilmiah Ilmu Dasar Keislaman*, Vol. 14, No. 1, (2020): 41-53.

⁶⁵ Jamil Shaliba, *Al-Mu'jam al-Falsafi*, Vol. 2 (Mesir: Dār al-Qāhirah, 1978), 439.

⁶⁶ Abū Bakr al-Kalabadhī, *Al-Ta'arruf li Madhhab Abl al-Taṣawwuf* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993), 109.

⁶⁷ Harun Nasution, *Falsafah dan Mistisime dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1983), 70.

perlu dipertanyakan dan pengakuannya ialah dusta.⁶⁸ Maka, 'Ā'ishah memulai dengan mengutip Qs. Ali 'Imrān [3]: 31 sebagai berikut:

“Katakanlah (Nabi Muhammad), “Jika kamu mencintai Allah, ikutilah aku, niscaya Allah akan mencintaimu.”

Ayat tersebut turun berkaitan dengan perilaku para penyembah berhala yang menganggap perbuatannya tersebut mengundang kecintaan dari Allah.⁶⁹ Al-Qur'an dengan tegas menyatakan bahwa konsekuensi cinta kepada Allah ialah dengan mengikuti Nabi. Oleh karena itu, 'Ā'ishah menyebutkan bahwa *mahabbah* ialah menghilangkan 'keakuan' dan melebur dengan yang dicintainya.⁷⁰

المَعَادِيَا تُجِيبُ لَا حَتَّى وَتَحْرُسُ # بِالْبُكَاءِ الْعَيْنُ تَذْرَفُ حَتَّى الْحُبِّ فَمَا

Tidak dinamakan cinta jika air mata tak pernah membasahi pipimu,
dan dengan cinta kau akan menjadi bodoh dan tuli.

Cinta hakiki ialah cinta yang membutuhkan pengorbanan. Cinta tidak selamanya membawa bahagia, terkadang dalam cinta seseorang harus diuji. Dengan cinta pula seseorang jadi bertindak bodoh di mata yang lain, bahkan cinta terkadang membuat buta dan tuli. Ia tidak peduli apa yang dikatakan orang lain tentangnya, tetapi begitulah *mahabbah* (cinta) yang digambarkan oleh 'Ā'ishah.⁷¹ Salah satu tanda cinta menurutnya ialah tidak khawatir akan adanya hinaan maupun cacian “*Lā yakhāfūn lanmat lā'im.*” Hal ini karena ia tidak mencari perhatian, serta tidak mengharap apapun dari orang lain. Ia akan hanya tertuju kepada sosok yang dicintainya. Ia hanya berharap agar cintanya diterima oleh kekasihnya. Bahkan secara eksplisit disebutkan dalam al-Qur'an, bahwa Allah sangat mencintai seorang hamba yang cinta kepada-Nya. Di sini ada hubungan timbal balik antara Tuhan dengan hamba-Nya, berdasarkan firman Allah dalam Qs. al-Mā'idah [5]: 54 sebagai berikut:

⁶⁸ Al-Bā'ūniyah, *Al-Muntakhab fī Uṣūl al-Rutab*, 46.

⁶⁹ Muḥammad 'Abdurrahmān al-Ijī, *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2004), 237.

⁷⁰ Al-Bā'ūniyah, *Al-Muntakhab fī Uṣūl al-Rutab*, 45.

⁷¹ Al-Bā'ūniyah, *Al-Muntakhab fī Uṣūl al-Rutab*, 46.

“Allah akan mendatangkan suatu kaum yang Dia mencintai mereka dan mereka pun mencintai-Nya.”

Menurut ‘Ā’ishah, ayat tersebut juga menunjukkan bahwa *mahabbah* (cinta) mempunyai tingkatan atau level yang berbeda-beda, antara lain:⁷² 1) *Mahabbat al-’awām*, yaitu orang yang senantiasa mengingat dan menyebut nama Allah dan ia memperoleh ketenangan dalam jiwanya dalam berdialog dengannya. 2) *Mahabbat al-’kbāṣah*, yaitu orang sangat mencintai Allah, sehingga tidak ada *hijab* (tabir pemisah) antara dirinya dengan Allah. Pada mahabbah level ini, seseorang akan diberikan pengetahuan tentang *sirrullāh* (rahasia-rahasia Allah). *Maqām* pertama dan kedua ini berada pada wilayah “*yuhibbuhum*,” yaitu orang-orang yang mencintai Allah. 3) *Mahabbat al-’arifn*, yaitu cintanya orang-orang yang sudah sampai pada *maqām ma’rifat*. *Ma’rifat* ialah puncak perjalanan menuju Allah yang diliputi *mahabbah*, sehingga ia mengalami yang namanya *fanā’* (*ecstasy*). *Fanā’* merupakan proses beralihnya kesadaran seseorang dari alam inderawi menuju alam ilahiyah. Apapun yang dipandang akan tampak sebagai Tuhan, misalnya, Imam Shibli sebagaimana dikutip oleh Simuh mengatakan “*Aku tidak pernah melibat sesuatu kecuali Allah.*”⁷³ *Mahabbah* pada tingkatan yang ketiga ini sejatinya bukan lagi cinta tapi tentang Dzat yang dicinta, sehingga yang ada dalam dirinya hanyalah sifat-sifat yang dicinta (*al-mahbūb*).⁷⁴ *Maqām* yang ketiga ini akan mencapai predikat “*yuhibbuhum wa yuhibbūnah*,” orang yang mencintai dan dicintai oleh Allah.

Mahabbah (cinta) merupakan inti dari pemikiran ‘Ā’ishah al-Bā’ūniyah, maka mazhabnya disebut dengan ‘mazhab cinta’. Hal ini terlihat di dalam beberapa karyanya, termasuk yang menjadi objek kajian dalam penelitian ini. Ia menempatkan *mahabbah* sebagai puncak perjalanan seorang hamba menuju Tuhannya. Pencapaian tersebut murni semata-mata hidayah (petunjuk jalan) yang Allah berikan kepada hamba-hamba-Nya yang menggunakan hati dan pikirannya sebagaimana dalam Qs. al-Zumar [39]: 18. Melalui hidayah tersebut seseorang akan mudah mencintai Allah dan melaksanakan segala

⁷² Ibid., 51.

⁷³ Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2019), 135.

⁷⁴ Dani Samdani & Abdul Muiz, *Hakikat Mubabbah dalam Perspektif Tafsir al-Sya’rani* (Sukabumi: Haura Utama, 2022), 42-43.

perintah-Nya, serta menjauhi segala yang dilarang-Nya (Qs. al-Mā'idah [5]: 54). Ketaatan itulah yang akan membuat Allah ridha kepadanya (Qs. al-Bayyinah [89]: 8), sehingga tidak ada lagi persaaan takut dan sedih atas apa yang akan terjadi pada dirinya (Qs. al-Baqarah [2]: 112). Bahkan ia akan memperoleh ketenteraman dalam hidupnya (Qs. Yāsīn [36]: 58), serta segala apa yang diinginkan baik dalam kehidupan dunia maupun di akhirat nanti (Qs. al-Zukhruf [43]: 71). Inilah karunia terbesar yang Allah anugerahkan kepada para kekasih-Nya (Qs. al-Jumu'ah [62]: 4).

Kesimpulan

Berdasarkan uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa pemikiran 'Ā'ishah al-Bā'ūniyah dalam dunia sufistik, khususnya dalam "*Al-Muntakhab fī Uṣūl al-Rutab fī 'Ilm al-Taṣawwuf*," mempunyai basis yang kuat, yaitu dengan menjadikan al-Qur'an sebagai dasar pijakannya. Ada empat prinsip bertasawuf yaitu tobat, ikhlas, zikir dan *mahabbah* yang merupakan inti dari pemikirannya. Metode yang digunakan 'Ā'ishah ialah metode *mandū'i* (tematik). Dalam konteks ini 'Ā'ishah menggunakan dua cara, yaitu: *Pertama*, berangkat dari ayat-ayat al-Qur'an kemudian menafsirkannya dengan menggunakan perspektif tasawuf. *Kedua*, membahas tema-tema tertentu dalam tasawuf dan menjadikan al-Qur'an sebagai penguat gagasannya. Maka, seringkali 'Ā'ishah menggunakan pendekatan *munāsabah* (korelasi) antar ayat, karena ia meyakini antara ayat satu dengan lainnya saling berkaitan "*yufassir ba'duhu ba'd.*" Selain menggunakan korelasi antar ayat, ia juga menguatkan argumentasinya dengan hadis-hadis Nabi, pendapat mufasir dan ulama terdahulu. Dimensi sufistik ayat-ayat al-Qur'an yang diuraikan tidak keluar dari ketentuan-ketentuan tafsir sufi yang telah disepakati oleh para ulama. *Pertama*, tidak menyalahi ataupun kontradiksi dengan makna *ẓāhir* teks al-Qur'an. *Kedua*, pemikiran tasawuf yang digagas 'Ā'ishah masuk dalam katagori tasawuf *akhlāqī* dan *'amali*, sehingga sedikit kemungkinan untuk keluar dari koridor syariat Islam. *Ketiga*, melalui uraian di atas tidak ditemukan satupun pernyataan-pernyataan sufistik 'Ā'ishah yang bertentangan dengan akal sehat maupun dalil-dalil keagamaan.

Daftar Pustaka

Ahmad, Fajri. "Metode Dakwah Suluak dan Tawajuh dalam Tarekat Naqsabandiyah." *Komunida: Media Komunikasi dan Dakwah*,

- Vol. 12, No. 02, (2022): 138-155.
<https://doi.org/10.35905/komunida.v12i2.2832>.
- Ajībah, Ibn. *Al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qurʿān al-Majīd*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyah, 2003.
- Ar Ridho, Ahmed Zaranggi & Safira Maliha Hayati. “Konsep Zikir Sufistik dalam Tafsir al-Qurʿān Al-Karim Karya Mulla Sadra.” *JOUSIP: Jurnal of Sufism and Psychotherapy*, Vol. 2 No. 2, (2022): 167-182.
<https://doi.org/10.28918/jousip.v2i2.6031>
- Baʿūniyah, ʿAīshah b. Yūsuf. *Al-Faṭḥ al-Mubīn fī Madḥ al-Amin*. Birzeit: Jamiʿat Birzeit, 2006.
- _____. *Al-Muntakhab fī Uṣūl al-Rutab fī ʿIlm al-Taṣawwuf*. New York: New York University Press, 2014.
- _____. *Fayḍ al-Faḍl wa Jamʿ al-Shaml*. Birzeit: Jamiʿat Birzeit, 2009.
- _____. *The Principles of Sufism*. Diterjemahkan oleh Th. Emil Homerin. New York: New York Press, 2014.
- Basharah, Nabil. *Anīs al-Sārī: Takhrīj Aḥādīth Faṭḥ al-Bārī*. Beirut: Muassasat al-Samḥah, 2005.
- Clarck, Jane. “Mystical Islamic Poetry 6: Aishah al-Baʿuʿniyya (d.1517).” Dalam <https://open.conted.ox.ac.uk/sites/open.conted.ox.ac.uk/files/resources/Create%20Document/Introduction%20to%20Aishah%20al-Ba%27uniyya.pdf>. Diakses pada Juni 2022.
- Dalimunthe, Sehat Sultoni. *Tasawuf: Menyelami Makna Menggapai Kebahagiaan Spiritual*. Sleman: Deepublish, 2021.
- Deeb, Gehan M. Anwar. “Symbols of Mystical Ecstasy and Divine Love in the Poetry of ʿAīshah al-Baʿuʿniyya and W.B. Yeats: A Heideggerian Re-interpretation.” *Majallah Kulīyyat al-ʿĀdāb Jāmiʿat al-Fayyūm*, Vol. 13, No. 2 (2021): 1832-73.
[10.21608/jfafu.2021.78386.1530](https://doi.org/10.21608/jfafu.2021.78386.1530)
- Dhahabī (al), Muḥammad Ḥusayn. *Al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*. Kairo: Maktabah Waḥbah, t.th.
- Ghazālī (al), Abū Ḥāmid. *Al-Risālah al-Laddūniyah*. Mesir: Maktabat al-Jundī, 1970.
- Homerin, Th. Emil. “Living Love: The Mystical Writings of ʿAīshah al-Baʿuʿniyah.” *MAMLUK STUDIES REVIEW*, Vol. 7, No. 1 (2003): 211-234.
<https://doi.org/10.6082/M18W3BFC>

- _____. "Writing Sufi Biography: The Case of 'A'ishah al-Ba'unyah (d. 922/1517)." *The Muslim World*, Vol. 96, No. 3 (2006): 389-399.
- _____. *'A'ishah al-Ba'unyah: The Principles of Sufism*. New York: New York University Press, 2014.
- Ijī (al), Muḥammad 'Abdurrahmān. *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2004.
- Isa, Abdul Qadir. *Hakekat Tasawuf*. Diterjemahkan oleh Khairul Amru Harahap dan Afrizal Lubis. Jakarta: Qithsi Press, 2005.
- Jurjānī (al), 'Alī b. Muḥammad. *Al-Ta'rifāt*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1983.
- Kalabadhī (al), Abū Bakr. *Al-Ma'rūf li Madhhab Abl al-Taṣawwuf*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1993.
- Lobel, Diana. *A Sufi-Jewish Dialogue*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2007.
- Manẓūr (ibn), Muhammad. *Lisān al-'Arab*. Beirut: Dār Ṣādir, 1997.
- Marāghī (al), Aḥmad Muṣṭafā. *Tafsīr al-Marāghī*. Mesir: Maktabah Muṣṭafā al-Bāb al-Ḥalabī, 1946.
- Mulyati, Sri. *Peran Edukasi Tarekat Qadiriyyah Naqsabandiyah*. Jakarta: Kencana, 2010.
- Mustafa, Mujetaba. "Konsep Mahabbah Dalam al-Qur'an (Kajian Tafsir Maudhu'i)," *Al-Asas: Jurnal Ilmiah Ilmu Dasar Keislaman*, Vol. 14, No. 1, (2020): 41-53.
- Nasā'ī (al), Aḥmad b. Shu'ayb. *Al-Sunan al-Kubrā*. Beirut: Muassasāt al-Risālah, 2001.
- Nasfī (al), Abū Ḥafṣ. *Al-Taysīr fī al-Tafsīr*. Turki: Dār al-Lubāb li al-Dirāsah wa Taḥqīq al-Turāth, 2019.
- Nasution, Harun. *Falsafah dan Mistisime dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1983.
- Nurhaliza, Annisa. "Internalisasi Nilai-nilai Tasawuf dan Relevansinya terhadap Persoalan Problematis Manusia di Era Modern." *Gunung Djati Conference Series*, Vol. 19 (2023).
- Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional. *Kamus Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008.
- Qushayrī (al), 'Abd al-Karīm. *Laṭā'if al-Ishārāt*. Mesir: al-Hay'ah al-Miṣriyah, t.th..

- _____. *Risālah Qushairiyah: Sumber Kajian Ilmu Tasawuf*. Diterjemahkan oleh Umar Faruq, et al. Jakarta: Pustaka Amami, 1998.
- Qutub, Sayyid. *Fi Zilāl Al-Qur'an*. Bairut: Lihanon, t.th.
- Rohman, Abdur. "Tingkatan dan Metode Tobat." *Spiritualis: Jurnal Pemikiran Keislaman dan Tasawuf*, Vol. 5, No. 1, (2019): 19-29. <https://doi.org/10.53429/spiritualis.v5i1.58>
- Şaliba, Jamil. *Al-Mu'jam al-Falsafī*. Mesir: Dār al-Qāhirah, 1978.
- Sam'ānī (al), Abū al-Muḍaffar. *Tafsīr al-Sam'ānī*. Riyāḍ: Dār al-Waṭan, 1997.
- Samdani, Dani dan Abdul Muiz. *Hakikat Muhabbah dalam Perspektif Tafsir al-Sya'rawi*. Sukabumi: Haura Utama, 2022.
- Schimmel, Annemarie. *Mistical Dimensions of Islam*. North Carolina: University of North Carolina Press, 1975.
- Sentanu, Erbe. *Quantum Ikhlas Teknologi Aktivasi Kekuatan Hati*. Jakarta: Elex Media Komputindo, 2008.
- Simuh. *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2019.
- Ṭabarī (al), Abū Ja'far b. Jarīr. *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl Ay al-Qur'ān*. Makkah: Dār al-Tarbiyyah wa al-Turāth, t.th.
- Taufiqurrahman. "Ikhlas dalam Perspektif Al-Quran (Analisis Terhadap Konstruk Ikhlas Melalui Metode Tafsir Tematik)." *Eduprof: Islamic Education Journal*, Vol. 1 No. 2, (2020): 279-312. <https://doi.org/10.47453/eduprof.v1i2.23>
- Wijaya, Hengki & Helaluddin. *Analisis Data Kualitatif: Sebuah Tinjauan Teori & Praktik*. Makassar: Sekolah Tinggi Theologia Jaffray Press, 2019.
- Yumnah, Siti & Abdul Khakim. "Konsep Dzikir Menurut Amin Syukur dan Relevansinya dengan Tujuan Pendidikan Islam." *Lisan al-Hal: Jurnal Pengembangan Pemikiran dan Kebudayaan*, Vol. 13, No. 1, (2019): 97-118. <https://doi.org/10.35316/lisanalhal.v13i1.451>
- Zulaiha, Eni, Muhammad Yahya & Muhammad Ihsan. "Argumentasi Eksistensial Tafsir Sufi." *Jurnal Iman dan Spiritualitas*, Vol. 2, No. 3, (2022): 305-312. <https://doi.org/10.15575/jis.v2i3.18317>