MENGENAL TAFSIR SUFI KARYA IBNU 'AJIBAH

Kitab al-Bahr al-Madid fī Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd

Meskipun menjadi wacana kontroversial dan sempat mendapat stigma negatif dalam khazanah studi al-Qur'ān, tafsir sufi telah diakui menjadi salah satu corak tafsir yang berdiri sendiri. Secara historis kehadiran tafsir sufi sejatinya tidak terlepas dari perkembangan ajaran tasawuf atau sufisme. Sebuah ajaran yang bermula dari upaya meniru pola kehidupan nabi Muhammad saw dan para sahabatnya, kemudian berkembang secara konseptual dengan seragam teori dan doktrinnya. Tujuan utama penafsiran sufi adalah menyingkapkan kembali makna spritual al-Qur'ān (al-bātin al-Qur'ān) yang dapat dikatakan bukan menjadi prioritas para mufassir pada umumnya yang lebih berfokus pada makna lahirnya saja (al-zāhir al-Qur'ān). Bagi para sufi selaku selaku mufassir meyakini makna al-Qur'ān memuat keduanya, zahir dan batin.

Buku ini mencoba menguraikan sebuah penafsiran al-Qur'ān yang bersentuhan dengan ajaran sufisme sehingga membentuk sebuah penafsiran doktrinal, sebagaimana yang diyakini oleh para sufi sebagai wujud dari dimensi spritual al-Qur'ān. Fokus pembahasan dalam buku ini adalah tafsir sufistik karya salah satu ulama asal Maroko bernama Ibnu 'Ajibah dengan buah tangannya yang berjudul al-Bahr al-Madid fī Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd.

ISBN 978 602 7775 73 2

Moh. Azwar Hairul

MENGENAL TAFSIR SUFI KARYA IBNU 'AJIBAH
Kitab al-Bahr al-Madid fī Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd

MENGENAL TAFSIR SUFI KARYA IBNU 'AJIBAH

Kitab al-Bahr al-Madid fī Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd

Moh. Azwar Hairul

MENGKAJI TAFSIR SUFI
KARYĀ IBNU ‘AJĪBAH

Kitab al-Bahr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur’ān al-Majīd

MENGKAJI TAFSIR SUFI

KARYĀ IBNU ‘AJĪBAH

Kitab al-Bahr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur’ān al-Majīd

Moh.Azwar Hairul

Penerbit YPM

2017

Judul buku :

MENGAJI TAFSIR SUFI KARYA IBNU 'AJIBAH
Kitab al-Bahr al-Madid fī Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd

Penulis

Moh.Azwar Hairul

Layout

Juna Excel

ISBN 978-602-7775-73-2

xii + 198 hlm .; ukuran buku 20,5 cm x 14,5 cm

Cetakan Pertama : Januari 2017

© Hak Cipta **Moh.Azwar Hairul**, Januari 2017

Hak penerbitan dimiliki Young Progressive Muslim.

Dilarang mengkopi sebagian atau seluruh isi buku ini dengan cara apapun, termasuk dengan cara penggunaan mesin fotokopi, tanpa izin sah dari penerbit.

Young Progressive Muslim
Jl. Talas II Pondok Cabe Ilir
Pamulang Rt.05 Rw.01
Tangerang Selatan 15418

KATA PENGANTAR

Bismillah, puji dan syukur penulis haturkan ke hadirat Allah *ta'ālā*, berkat kasih sayang, petunjuk, dan lindungan-Nya penulis akhirnya dapat menyelesaikan penulisan buku ini. Karya ini pada mulanya adalah tesis penulis di Fakultas Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah Jakarta dengan judul “Tafsir *Ishārī* Ibnu ‘Ajībah: studi terhadap kitab *al-Bahr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur’ān al-Majīd*”. Penulis menyadari karya yang telah disusun ini bukan semata-mata hanya atas jerih payah penulis sendiri, namun juga tidak terlepas dari bantuan dari berbagai pihak. Bahkan, boleh jadi tanpa mereka tesis ini tidak akan selesai. Oleh karena itu, sudah menjadi kewajiban penulis menyampaikan ucapan rasa terima kasih yang sebesar-besarnya kepada semua pihak yang telah turut membantu baik secara langsung maupun tidak dalam proses penyelesaian tulisan ini.

Ucapan terima kasih penulis sampaikan kepada Prof. Dr. Dede Rosyada, MA selaku rektor Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatulllah Jakarta dan Prof. Dr. Masri Mansoer, MA selaku Dekan Fakultas Ushuluddin, Dr. Athiyatul ‘Ulya, MA selaku ketua Program Magister Fakultas Ushuluddin beserta sekretarisnya Bapak Maulana, M.Ag. Terima kasih atas kesempatan yang diberikan untuk menuntut ilmu di kampus ini, jika tidak berlebihan, saya ingin menyebutnya sebagai kampus “Peradaban”. Sebab banyak tokoh-tokoh nasional yang lahir dari kampus ini. Semoga kami selaku alumni dapat mengikuti jejak mereka, dan dapat menjadi seperti apa yang dicita-citakan kampus ini yaitu; menjadi manusia yang berpengetahuan (*knowledge*), manusia

saleh dalam beragama dan bermasyarakat (*piety*) dan menjadi manusia yang berintegritas pada prinsip bangsa, agama dan negara (*integrity*). Tidak lupa pula ucapan terima kasih kepada seluruh jajaran staf fakultas Ushuluddin yang telah banyak membantu sehingga berbagai urusan administrasi perkuliahan menjadi lancar.

Ucapan terima kasih dan penghargaan yang setinggi-tingginya kepada Dr. Faizah Ali Syibromalisi, MA dan Dr. M. Suryadinata MA selaku dosen pembimbing yang telah banyak meluangkan waktu untuk membimbing dan memberikan masukan serta koreksian dalam penyusunan tesis ini di tengah aktivitas dan kesibukan mereka. Semua doa kebaikan tertuju kepada kedua pembimbing penulis, sebab tanpa *support* dan arahan dari pembimbing, tesis ini pasti akan terbengkalai. Hal yang sama juga penulis ucapkan kepada Prof. Dr. Hamdani Anwar, MA dan Dr. Ahsin Sakho M. Asyrofuddin, MA selaku penguji yang telah memberikan banyak masukan dan kritikan yang bermanfaat agar tulisan ini menjadi baik.

Rasa syukur, cinta dan kasih sayang yang tiada tara penulis haturkan kepada orang tua penulis yaitu Bapak Hasanuddin dan Dra. Ibu Siti Rasia. Berkat cinta kasih sayang mereka disertai dengan dukungan baik moril dan materil tesis ini bisa diselesaikan. Rasanya tidak ada ucapan yang dapat mewakili untuk membalas segala jasa kedua orang tua penulis. Semoga pencapaian ini dapat membanggakan keduanya dan dapat dicatat sebagai "*birr al-walidain*". Begitu juga kepada adik-adik tersayang, Aras Hairul, Nurhikma Atika, dan Rezkiyah Aprini yang tidak pernah lupa mengingatkan kakak untuk segera menyelesaikan studi ini walau hanya dengan pertanyaan "Kapan selesai dan kapan Wisuda ?". Semoga

pencapaian kakakmu ini bisa menjadi contoh dan teladan bagi kalian agar senantiasa terus belajar. Tidak lupa pula, ucapan terima kasih kepada paman Dr. Nawiruddin, MA dan bibi Yusrina Hilyawati, MA dan almarhum paman Dr. Muhammad Tahir, MA yang telah penulis anggap sebagai orang tua sendiri selama mengenyam pendidikan di kota ini, *Jazakumullah Khairu Jazā*. Semoga Allah memberikan balasan berupa surga kelak atas seluruh kebaikan dan kemurahan hati mereka semua.

Penulis juga merasa berkewajiban menghaturkan rasa terima kasih sebesar-besarnya kepada ayahanda KH. M. Arif Siraj, Lc atas pendidikan dan pengajaran yang telah diberikan kepada penulis baik selama menjadi santri maupun menjadi tenaga pengajar di PPM Al-Istiqamah Ngatabaru. Segudang ilmu dan sejuta pengalaman yang dirasakan selama *mondok* membentuk mental dan kepribadian penulis untuk menjadi manusia yang diharapkan dapat bermanfaat di masyarakat luas kelak. Saya selalu membenamkan nasihat ayahanda dalam hati bahwa “gelar dan ijazah terbaik adalah pengabdianmu di masyarakat”. Terima kasih pula saya ucapkan kepada seluruh guru-guruku di PPM Al-Istiqamah Ngatabaru, terutama kepada Ust. Zulkarnain, S.Pd.I seorang guru yang pertama kali mengajarkan penulis bahasa Arab, “*al-ustadh man yuwāsini idhā azza mu’ini, man yunājini idhā ṭāla hanini, man idhā yuwāsini malla fu’adi, man yubālīni idhā dāqa rajāi*”, teruntuk semua guruku penulis bermunajat “*ilahi Ya Allah waffiqhum warhamhum bi taufiq anta bihi rādī*”.

Rasa terimakasih penulis haturkan pula kepada Prof. Dr. Quraish Shihab, MA, selaku direktur PSQ Jakarta, atas kesempatan yang diberikan untuk mengenyam “Pendidikan

Kader Mufassir”. Selama perkuliahan berlangsung, penulis banyak mendapati wawasan baru yang berkaitan dengan ilmu al-Qur’ān dan Tafsir. Terima kasih juga penulis sampaikan kepada semua dewan pakar PSQ, terkhusus Prof. Dr. Yunan Yusuf, MA, yang telah memberikan arahan sangat berharga dalam perbaikan tesis ini, begitu pula Prof. Dr. Ahmad Thib Raya, MA, Prof. Dr. Nasaruddin Umar MA, Prof. Hidayat MA, Dr. Mukhlis Hanafi, MA, Faried F. Saenong, Ph.d, Dr. Ulinnuha, MA, serta dewan pakar lainnya yang telah memberikan ilmunya selama pendidikan ini berlangsung. Selain itu, ucapan terima kasih juga tak lupa pula saya ucapkan kepada Dr. Abd. Moqsith Ghazali MA. Penulis merasa telah berhutang budi secara akademis kepada beliau, sebab ide pemilihan objek penelitian tafsir ini tidak lain berkat usulan beliau. Begitu pula, ucapan terima kasih kepada LPDP yang telah mempercayai penulis untuk menerima beasiswa penelitian tesis. Berkat bantuan LPDP penulis memiliki literatur yang banyak serta menjadikan tulisan ini berjalan dengan baik dan lancar.

Tidak ketinggalan ucapan terima kasih kepada teman-teman seangkatan S2 (angkatan 2014) Maburur, Helmi, mas Fasjud, kang Rukhin, kang Wahyudi, Mamlu dan Mba Zukhruf. Begitu juga kepada sahabat “kesebelasan” pengabdian PPM. Al-Istiqamah Ngatabaru, Chairil Anwar S.Ud, Khaufi S.Ud, Nawir S.Ud, MA, Abdul Hafid S,Ud, M.Ag, Fauzan Anshar S.Ud, Hartang S.Ud, Sri Lestari Damyanti S.Ud, Rosiana Rahman S.Ud, Juliyati S.Ud. dan Nurhidayah S.Ud yang selalu memberikan semangat untuk menyelesaikan jenjang studi strata dua ini, dan seluruh sahabat lainnya yang penulis tidak dapat sebutkan satu persatu.

Walkahir, dengan penuh harapan penulis bermunajat kepada Allah swt, semoga karya ini dapat bermanfaat baik bagi pribadi sendiri dan terutama bagi banyak orang. Meskipun penulis menyadari betul bahwa tulisan ini masih sangat jauh dari kata “sempurna”, terutama diakibatkan oleh keterbatasan dan kekurangan penulis sendiri. Maka dari itu penulis ‘membuka pintu selebar-lebarnya’ untuk menampung kritik dan saran demi penyempurnaan karya ini.

Tangsel, 10 Januari 2017
Penulis,

Moh. Azwar Hairul

PEDOMAN TRANSLITERASI

Pedoman transliterasi Arab-Latin yang digunakan dalam penelitian ini adalah ALA-LC ROMANIZATION tables yaitu sebagai berikut:

A. Konsonan

Initial	Romanization	Initial	Romanization
ا	A	ض	Ḍ
ب	B	ط	Ṭ
ت	T	ظ	Ẓ
ث	Th	ع	‘
ج	J	غ	Gh
ح	Ḥ	ف	F
خ	Kh	ق	Q
د	D	ك	K
ذ	Dh	ل	L
ر	R	م	M
ز	Z	ن	N
س	S	هـ	H
ش	Sh	و	W
ص	Ṣ	ي	Y

B. Vokal

1. Vokal Tunggal

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
◌َ	Fathah	A	A

◌ِ	Kasrah	I	I
◌ُ	Dammah	U	U

2. Vokal Rangkap

Tanda	Nama	Gabungan Huruf	Nama
◌ِ ... ◌ِ	Fathahdanya	Ai	A dan I
◌ِ ... ◌ُ	Fathahdanwau	Au	A da U

Contoh:

حسين: Husain

قول: Qaul

C. Vokal Panjang

Tanda	Nama	Gabungan Huruf	Nama
◌َ	Fatahdanalif	ā	a dangaris di atas
◌ِ	Kasrahdanya	ī	I dangaris di atas
◌ُ	Damahdanwau	ū	u dangaris di atas

D. Ta' Marbūṭah

Transliterasi ta' marbūṭah (ة) di akhir kata, bila dimatikan ditulis h.

Contoh:

مخاطبة: Mukhātabah

زيادة: Ziyādah

(ketentuan ini tidak digunakan terhadap kata-kata Arab yang sudah diserap ke dalam bahasa Indonesia seperti shalat, zakat dan sebagainya, kecuali dikehendaki lafadz aslinya)

E. Shiddah

Shiddah/Tashdīd di transliterasi ini dilambangkan dengan huruf, yaitu huruf yang sama dengan huruf bershaddah itu.

Contoh:

مدرس: Mudarris

قوة: Quwwah

F. Kata Sandang Alif + Lām

- Apabila diikuti dengan huruf qamariyah dan shamsiyah, ditulis al.

Contoh: المجلس : al-Majlis

السماء: al-Samā'

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	
KATA PENGANTAR.....	i
TRANSLITERASI.....	viii
DAFTAR ISI.....	xi

BAB I: PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Permasalahan	11
1. Identifikasi Masalah	11
2. Pembatasan Masalah	12
3. Perumusan Masalah	12
C. Tujuan Penelitian	13
D. Manfaat Penelitian	13
E. Penelitian Terdahulu Yang Relevan.....	13
F. Metodologi Penelitian	19
1. Jenis Penelitian	19
2. Sumber Data	20
3. Teknik Analisis Data	20
4. Pendekatan.....	21
G. Sitematika Penulisan	22

BAB II: PARADIGMA TAFSIR SUFISTIK:	25
A. Legalitas dan Otoritas Tafsir Sufi	25
B. Klasifikasi Tafsir Sufistik.....	34
1) Tafsir Naẓarī (Tasawuf Falsafī).....	36
2) Tafsir Ishārī (Taswuf Amalī).....	37
C. Asumsi Paradigma Tafsir Sufistik	40
1. Ta'wīl <i>Bāṭinīyah</i>	40
2. Signifikansi Spritual al-Qur'ān.....	47
3. Infiltrasi Sumber non Islam	55

BAB III: IBNU ‘AJĪBAH DAN KARYA TAFSIRNYA....	67
A. Biografi Singkat Ibnu ‘Ajībah.....	67
1. Riwayat Hidup dan Masa Intelektualnya	67
2. Kondisi Sosio Kultur Pada Masanya	71
3. Karya-Karyanya	74
B. Profil Kitab Tafsir Sufistik Ibnu ‘Ajībah.....	77
1. Latar Belakang Penulisan Tafsir.....	77
2. Metode dan Sumber Tafsirnya.....	77
3. Sistematika Penyajian Tafsir	85
4. Corak Tafsir	90
 BAB IV: APLIKASI PENAFSIRAN IBNU ‘AJĪBAH.....	93
A. Nuansa Tasawuf Falsafī	93
1. Fanā dan Baqā.....	95
2. Al-Ittiḥād.....	110
3. Ḥulūl.....	126
B. Nuansa Tasawuf Amalī	144
1. Sentralitas Peranan Guru (<i>Shaikh al-Murshid</i>)	149
2. Relasi Murid dan Guru.....	161
 BAB V: PENUTUP	181
A. Kesimpulan	181
B. Saran-saran.....	183
 DAFTAR PUSTAKA.....	185
 BIODATA PENULIS	197

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Dalam diskursus tafsir al-Qur'ān dikenal berbagai macam corak penafsiran¹, salah satunya adalah tafsir dengan corak sufistik. Corak ini mempunyai karakteristik khusus, hal ini tidak terlepas dari epistemologi² yang dipakai oleh kaum sufi sendiri, yakni epistemologi *irfānī*.³ Tafsir sufi berangkat dari asumsi bahwa al-Qur'ān memiliki makna zahir dan batin. Menurut kalangan sufi, menafsirkan al-Qur'ān berdasarkan analisis kebahasaan saja tidak cukup, dan hal itu dipandang baru memasuki tataran makna (eksoteris) saja, yang oleh para sufi dinilai sebagai tataran badan *al-aqīdah* (tubuh akidah).

¹Corak-corak tafsir yang ada atau dikenal selama ini yaitu: corak bahasa (*adabī*)¹, corak filsafat dan teologi (*falsafī*)¹, corak penafsiran ilmiah (*Ilmī*)¹, corak fiqih (*fiqhī*)¹, corak sufistik corak sastra budaya dan kemasyarakatan (*adab al-ijtima'i*). Lihat, Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'ān: Fungsi dan Peran Wahyu Dalam Kehidupan Masyarakat*, (Bandung : Mizan), h.72

² Epistemologi berasal dari kata latin: *ēpistēmē* yang berarti ilmu (*knowledge*) dan akal (*reason*). epistemologi sebagai teori atau cara untuk memperoleh pengetahuan. Ilmu ini adalah sebagai salah satu cabang filsafat yang dimulai sebelum masa Socarates dan berkembang hingga sekarang. di Barat pembahasan terkait epistemologi ini berputar pada persoalan metafisis, logika dan etika. Jacob E. Safra dkk, *The New Encyclopedia Britannica*, (USA : Encyclopedi Britannica, 2002), Vol 4, h. 528.

³ *Irfaṇ* secara terminologi adalah *al-Ma'rīfah*. Dalam etimologinya disebut sebagai jalan khusus untuk mencapai pengetahuan hakikat Tuhan. Secara teoritis, '*irfaṇ* dapat dikatakan sebagai upaya manusia untuk bersatu dengan sang hakikat melalui istilah-istilah filosofis seperti *shūhud* (menyaksikan), *isyrāq* (pancaran ilahiah), dan *ittihād* (bersatu). Untuk memperoleh '*irfaṇ* tidaklah mudah, seorang tidak akan mencapai martabat ini dengan *istidlāl* (berdalil) dan menggantungkan pada akal, melainkan melalui jalan mensucikan diri dan memutuskan diri dengan segala perkara dunia., dan memfokuskan pada hal-hal yang sifatnya ruhaniyah. Lihat Ali Syiruni, *al-Dīnu al-'Irfānī wal al-'Irfān al-Dīnī*, (Dar al-Wala:Beirut,2010), Terj. Al-Syekh Ahmad Wahabī, h.9. Lihat juga Asep Nurdin, *Karakteristik Tafsir Sufi: Telaah Atas Metodologi Penafsiran al-Qur'an Ulama Sufi*, Jurnal Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an dan Hadis Vol 3, No. 2 Januari 2003, h. 158

Sementara model tafsir sufi menempati posisi ruhnya (esoteris).⁴ Untuk memperoleh pengetahuan tentang makna batin al-Qur'ān seorang sufi terlebih dahulu harus melakukan latihan rohani (*riyāḍah al-Rūḥiyah*) agar dapat menyingkap isyarat suci sebagai limpahan gaib, atau pengetahuan *subḥānī* yang terkandung dalam ayat-ayat al-Qur'ān.⁵

Akan tetapi keberadaan tafsir sufi ditengah-tengah “menjamurnya” tafsir eksoterik, yang lebih mengedepankan makna zahir teks tidak lantas diterima begitu saja oleh para pengkaji al-Qur'ān. Kehadiran tafsir sufistik justru menjadi pro-kontra dialektis, baik dari kalangan orientalis (*outsider*) maupun Islam (*insider*). Perdebatan seputar tafsir sufi terdiri dari dua hal; (1) dari mana makna-makna tersebut diperoleh oleh mufassir, (2) apa motif penafsiran seorang sufi menuliskan tafsirnya. Kedua hal ini masuk dalam kajian epistemologi sufi. Bagi kalangan yang pro terhadap tafsir ini meyakini bahwa penafsiran seorang sufi merupakan suatu limpahan *ilāhiyah* atau bersumber langsung dari Allah, melalui rangkaian *riyāḍah al-naḥs* atau *sulūk* (jalan menuju Allah). Sedangkan motif dan tujuan dari penafsiran tersebut untuk

⁴ Secara etimologi, esoterisme berasal dari kata Yunani *esōteros* lalu menjadi *esōtericos* yang kata dasarnya *esō* yang berarti di dalam atau suatu hal yang bersifat batin secara terminologis, esoterisme sebagai pengetahuan khusus dan eksklusif yang diajarkan oleh para filosof seperti Aristoteles, Plato, dan Pythagoras, hanya kepada murid-murid yang terpilih. Dalam diskursus filsafat perennial, esoterisme adalah dimensi dalam atau inti agama. Sedangkan Eksoterisme juga berasal dari bahasa Yunani *exōtericos* yang kata dasarnya adalah *exō* yang berarti aspek luar (*external*) atau yang diluar (*outside*), kata ini biasanya digunakan untuk menyebut pengajaran yang dapat dipahami oleh khalayak umum, yang dalam ajaran agama bersifat seperti dogma, ritual etika dan moral. Dalam kehidupan beragama baik esoterisme dan eksoterisme saling melengkapi yang dapat dipisahkan. Dalam Islam dimensi esoteris adalah tasawuf. Lihat Media Zainul Bahri, *Satu Tuhan Banyak Agama: Pandangan Sufistik Ibn 'Arabi, Rumi dan al-Jili*, (Jaksel: PT Mizan Publika, 2002) h. 17-19. Lihat juga Abdul Mustaqim, (Yogyakarta: Lkis, 2011) *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, h. 22

⁵ Manna' al-Qhattān, *Mabāhith fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (manshūrat al-'Asr al-Hadī, 1990) h. 357

menjelaskan makna yang belum tersingkap dari redaksi tekstual ayat.⁶

Adapun yang menolaknya seperti Ignaz Goldziher berpendapat bahwa penafsiran sufi tidak berasal dari tuhan, tetapi berasal dari hasil olah pikiran dan nalar yang memang disengaja untuk membenarkan ajaran tasawufnya. Singkatnya, tafsir sufi adalah *ideology oriented*, bukan pengetahuan yang bersifat *given* atau *mauhibah*.⁷ Dari kalangan Islam sendiri misalnya, sebagaimana Imam al-Suyuti mengungkapkan bahwa penafsiran sufistik bukanlah sebuah tafsir.⁸ Ungkapan yang lebih ekstrim lagi diucapkan oleh Ibn Ṣalāh dalam fatwanya, barang siapa yang mempercayai tafsir sufistik (tafsir Haqā'iq karya al-Sulamī) maka dia telah kafir.⁹

Selain itu Penafsiran sufistik juga digugat validitas metodenya karena mirip dengan metode *ta'wīl* yang digunakan kalangan *Shi'ah Bāṭiniyah*.¹⁰ Padahal kedua tafsir ini memiliki perbedaan yang mencolok antara lain: *pertama*, tafsir *bāṭiniyah* lahir dari agama majusi yang kemudian masuk mempengaruhi sekte *Shi'ah*. *Kedua*, tafsir *bāṭiniyah* lebih

⁶Habibi Al-Amin, *Emosi Sufistik Dalam Tafsir Ishari: Studi atas Tafsir Latā'if al-Ishārāt karya al-Qushairi*, (Ponorogo : Insuri Preess , 2016), h. 39

⁷Habibi Al-Amin, *Emosi Sufistik Dalam Tafsir Ishari: Studi atas Tafsir Latā'if al-Ishārāt karya al-Qushairi*, h.41

⁸Jalāl al-Dīn Abd al-Rahmān al-Suyūṭī, *al-itqān fī 'Ulūm al-Qurān*, (Kairo: Maktabat Wa Matba'at al-Masyhad al-Husayni, 1978) Jilid 4, h. 194

⁹Lihat Qutb al-Raisūnī, *al-Nash al-Furqani min Tahāfut al-Qirā'ah ila ufufi al-Tadabbur : madkhal ila naqdi al-Qirāat wa Ta'sil ilm al-Tadabbur al-Qurānī*, (al-Mamlakah al-Magribiyah : Wizāratu al-aufāq wa al-Shūra al-Islāmiyah, 2001) h. 193

¹⁰Penolakan ini terjadi disebabkan penafsiran sufistik cenderung sama dengan penafsiran aliran batiniyah yang banyak berkembang di masa itu. Beberapa literatur menyebutkan bahwa salah satu penafsiran sufistik pertama kali dilakukana oleh Imam Ja'far al-Shadiq. konon penafsiran yang dinisbahkan kepada imam ke-6 dari sekte syiah ini banyak mempengaruhi tafsir sufistik yang lahir selanjutnya seperti Tafsir yang ditulis oleh al-Sulamī. Lihat Michael Anthony, *Early Islamic mysticism: Sufi, Qur'an, Mi'raj, Poetic and Theological Writing*, (USA : Pulist Press, 1996), h. 75-76

meyakini makna batin yang ada dalam al-Qurān. Dalam perkembangannya, pemahaman kelompok *Bāṭiniyah* hanya menafsirkan al-Qur'ān dengan mendalami makna batin saja tanpa didasarkan dengan *ijtihād* kecuali dengan ideologi dan keinginan mereka semata.¹¹

Tafsir sufi sejatinya tidak terlepas dari perkembangan ajaran tasawuf. Ajaran tasawuf yang bermula dari upaya meniru pola kehidupan nabi Muhammad Saw dan para sahabatnya, kemudian berkembang secara konseptual. Dari perkembangan ini, tasawuf terjadi polarisasi menjadi dua kelompok. Yakni *Tasawuf Sunnī* dan *Tasawuf Falsafī*.¹² Ada juga yang menyebut menjadi tiga, yaitu *tasawuf akhlakī*, *tasawuf falsafī* dan *tasawuf 'Irfānī*.¹³ Namun secara umum lebih dikenal dengan dua saja, yaitu tasawuf sunnī amalī dan tasawuf-falsafī. Tasawuf sunnī identik dengan mengedepankan ajaran keadaan seorang hamba (*ḥal*) tingkatan rohaniah (*maqām*) seperti zuhud, taubat, ridha' tawakkal dll. Sedang tasawuf-falsafī identik dengan istilah-istilah atau ungkapan (*shaṭahāt*) yang sulit dipahami kecuali orang yang mengalaminya sendiri seperti istilah *ittihād*, *ḥulūl*, *fanā'* *baqā'* dan *wahda al-wujūd*.¹⁴

¹¹Arsyad Abrar, *Memahami Tafsir Sufi: Sejarah, Sumber, dan Metode (Studi terhadap Tafsir al-Sualami dan al-Qushayri)*, (Ciputat:Cinta Buku Media, 2015), h. 9

¹²M.Afif Anshori, *Tasawuf Falsafī: Syaikh Hamzah Fansuri*, (Yogyakarta: Gelombang Pasang, 2004), h. 5

¹³Harapandi Dahri, *Meluruskan Pemikiran Tasawuf: Upaya Megembalikan Tasawuf Berdasarkan al-Qur'an dan al-Sunnah*, (Jakarta: Pustaka Irfani, 2007) h. 55-58

¹⁴Menurut kalangan Sufi *fanā'* adalah hilangnya kesadaran pribadi dengan dirinya sendiri. Pendapat lain mengatakan bergantinya sifat-sifat kemanusiaan dengan sifat-sifat Tuhan. Dan dapat pula berarti hilangnya sifat-sifat yang tercela. Paham *fanā'* dikembangkan oleh Abū Yazīd al-Bustamī (w874 H). Sementara *baqā'* adalah yang secara harfiah berarti kekal. Yaitu kekalnya sifat-sifat terpuji, dan sifat-sifat tuhan dalam diri manusia. Karena lenyapnya (*fanā'*) sifat-sifat *bashariah* maka yang kekal adalah sifat-sifat *ilahiah*. Paham *fanā'* dan *baqā'* yang ditujukan untuk mencapai *ittihād*, yang dipandang sejalan dengan konsep menemui

Klasifikasi dua orientasi tasawuf ini juga diusung oleh Abu al-Wafā' al-Taftazani yang membagi dua orientasi tasawuf yang berkembang mulai abad ke-3 Hijriyah dan 4 Hijriyah ketika status sufisme bergeser dari praktek asketis murni kepada suatu wacana keilmuan yang terkodifikasi. Orientasi pertama adalah aliran tasawuf moderat yang melandaskan doktrinnya dengan konfirmasi kepada teks atau ajaran al-Qur'ān dan Sunnah. Aliran tasawuf ini juga biasanya disebut sebagai tasawuf sunni karena mayoritas imamnya berasal dari golongan *ahl al-Sunnā wa al-Jama'a*.¹⁵ Sementara tasawuf falsafi merupakan tasawuf yang tampil berbeda dengan tasawuf sunni. Tasawuf falsafi tampil dengan mencoba memadukan antara intuisi dengan dan rasionalitas untuk mengungkapkan terma-terma tasawufnya. Tasawuf model ini muncul pada kurun abad ke-6 dan ke-7 Hijriyah dan semakin berkembang dengan kehadiran tokoh-tokohnya berupa kurun abad setelahnya.¹⁶

Belakangan paham kedua aliran tasawuf inipun turut mewarnai penafsiran ayat al-Qur'ān, inilah kemudian yang

Tuhan (*liqā rabbihī*). *Ittiḥād* dapat dikatakan pertukaran peranan antara yang mencintai (manusia) dengan yang dicintai (Tuhan) atau tegasnya antara sufi dan Tuhan. Adapun *ḥulūl* secara isitilah berarti Tuhan mengambil tempat dalam tubuh manusia tertentu, yaitu manusia yang dapat melenyapkan sifat-sifat kemanusiaannya. Tujuan dari *ḥulūl* adalah mencapai persatuan secara batin. Pada hakikatnya *ḥulūl* adalah istilah lain dari *ittiḥād*. tokoh yang sufi yang mengembangkan paham ini adalah Husein Bin Manshur al-Hallāj (858 H.) adapun *wahda al-wujūd* adalah paham bahwa antara manusia dan Tuhan pada hakikatnya satu adalah satu kesatuan wujud dan yang sebenarnya ada adalah wujud Tuhan itu, sedang wujud makhluk hanya bayang dari wujud Tuhan. Tokoh yang mengembangkan ini adalah Muhyiddin Ibn 'Arabī. Lihat Abuddin Nata, *Akhlaq Tasawuf dan Karakter Mulia*, (Depok : PT Raja Grafindo Persada, 2013). h.119-204, 207-209, 215-219. Lihat juga M. Afif Anshori, *Tasawuf Falsafi: Syaikh Hamzah Fansuri*, h.7- 8

¹⁵ Abu Wafa' al-Ghanimi al-Taftazani, *Tasawuf Islam: Tela'ah Historis dan Perkembangannya*, (Jakarta:GMP,2002) Terj.Subkhan Anshori, h. 175

¹⁶ Abu Wafa' al-Ghanimi al-Taftazani, *Tasawuf Islam: Tela'ah Historis dan Perkembangannya*, h. 233

oleh al-Dhahabī mengklasifikasi penafsiran dari kedua kelompok tasawuf tersebut dengan tafsir *naẓarī* dan tafsir *ishārī* atau *ḥaydī*. Kedua varian tafsir Sufi tersebut dapat diidentifikasi dengan beberapa hal. *Pertama*, Tafsir Sufi *naẓarī*, yang menitik beratkan penafsirannya berdasarkan penelitian, mengkaji, memahami dan mendalami al-Qurʾān dengan sudut pandang yang sesuai dengan ideologi ajaran tasawuf mereka. *Kedua*, Tafsir sufi *Ishārī* atau *ḥaydī* yakni menakwilkan al-Qurʾān dengan penjelasan yang berbeda dengan kandungan tekstualnya, yang berupa isyarat-isyarat yang hanya dapat dipahami oleh mereka yang sedang menjalankan *sulūk* (perjalanan menuju Allah), namun terdapat kemungkinan untuk menggabungkan antara penafsiran tekstual dan penafsiran isyarat.¹⁷

Perbedaan yang mendasar dari kedua jenis tafsir sufi ini adalah, tafsir *sufi naẓarī* dibangun atas dasar pengetahuan ilmu sebelumnya yang kemudian menafsirkan al-Qurʾān sebagai landasan tasawufnya. Sementara tafsir sufi *ishārī* tidak didasari oleh pengetahuan sebelumnya, tetapi berasal dari olah rasa jiwa dan kesucian hati seorang sufi yang mencapai tingkatan tertentu sehingga tersingkaplah baginya isyarat-isyarat yang terkandung dalam al-Qurʾān.¹⁸

Pada masa priode klasik, tepatnya pada abad ke-4 H./10 M, tafsir sufistik mulai bermunculan dan mencapai puncaknya di abad pertengahan sebelum akhirnya menemui titik kemunduran menjelang abad modern. Dalam hal ini, para penafsir sufistik menyajikan suatu tradisi penafsiran yang cukup unik dengan berdasarkan pada basis asumsi mereka terkait ontologi al-Qurʾān, sumber pengetahuan, dan hakikat

¹⁷Muhammad Husaīn al-Dhahabī, *at-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, (Dar as-Salām li at-Tibā'ah an-Nasyr wa at-Tawzi'i wa at-Tarjamah, 2007), jilid II, h. 251

¹⁸Muhammad Husaīn al-Dhahabī, *at-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Jilid II, h.261

dari proses menafsir itu sendiri.¹⁹ Pendapat tentang kemunduruan Tafsir sufistik ini agaknya berangkat dari asumsi bahwa konsepsi ajaran tasawuf telah mencapai kematangannya baik secara teori dan praksis. Tepat setelah abad ke-7 memasuki abad ke-8 gagasan tasawuf telah mengalami kemandegan, tidak ada konsepsi ajaran baru yang hadir, sekalipun ada nama-nama seperti al-Kashanī (739H/1321 M) dan Abd Karim al-Jilī dengan berbagai karya mereka, namun isi gagasannya tidak lain hanya sebuah repetisi atau penjelasan dari gagasan para tokoh-tokoh sebelumnya seperti Ibnu ‘Arabī dan Jalaluddin Rumi.²⁰

Hal ini agaknya yang mengilhami Gerhard Bowering untuk memetakan kategorisasi tafsir sufistik berdasarkan priodesasi historis tafsir yang dibaginya menjadi lima priode. Pada priode kelima inilah yang menurutnya tercatat sebagai masa kemunduran (*decline*) tafsir sufistik.²¹

¹⁹ Asep Nahrul Musaddad, Tafsir Sufistik dalam Tradisi Penafsiran al-Qur’an: Sejarah Perkembangan dan Konstruksi Hermenutis, *Jurnal Farabi*, Vol. 12 Nomor 1 Juni 2015, h. 4

²⁰ Hamka, *Perkembangan dan Pemurnian Tasawuf: Dari Masa Nabi Muhammad Saw. Hingga Sufi-sufi Besar*, (Jakarta: Republika, 2015), h.

²¹ **Pertama:** Fase formatif (abad ke-2 H./4 M sampai 8 H./10 M.) Fase ini terbagi menjadi dua tahap; Pertama dimulai dari tiga tokoh utama, Hasan al-Baṣrī (w. 110 H./728 M.), Ja’far al-Sādiq (148 H./765 M.), dan Sufyan al-Ṣaurī (161 H./778 M.) dan kedua dimulai pada masa al-Sulami, penulis kitab Haqāiq al-Tafsīr, (w.412 H./1021 M.) dan tujuh sumber rujukan utamanya, yaitu DzunNun al-Miṣrī (w. 246 H./841 M.), Sahl al-Tustary (w. 283 H./896 M), Abu Sa’īd al-Kharraj (w. 286 H/899 M), al-Junayd (w. 298H./910 M), Ibn ‘Athaal-‘Adami (w. 311 H./923 M), Abu BakralWāsiṭy(w. 320 H./932 M), dan al-Syibli (w. 334 H/946 M).

Kedua: Fase kedua (abad ke-5 H./11 M. sd. 7 H./13 M.)Fase ini mencakup tiga varian tafsir sufistik yang berbeda; (1) Tafsir sufistik moderat, yaitu tafsir sufistik yang mencantumkan hadis Nabi, asar sahabat, perkataan para mufassir sebelumnya, aspek gramatikal dan latar ayat. Contoh tafsir jenis ini adalah al Kasyf waal-Bayān‘anTafsī r al-Qur’an, karya Abu Ishaq alTsa’labī (w. 427H./1035 M), Laṭāifal-Isyarat karya al-Qusyairy (w. 465 H./1074 M), dll. (2) Tafsir sufistik yang mensyarahi Tafsir al-Sulamy seperti Futūḥ al-Rahman fi Isyārat al-Qur’ān, karyaAbu Tsabit al-Dailamy (w.598H./1183 M) serta tafsir serupa, dan (3) Tafsir Sufistik berbahasa Persia seperti Kasyf al-Asrar wa ‘Uddatal-Abrar karya al-Maybudi (w. 530 H./1135 M.)

Salah satu tafsir sufi yang menempati priode akhir adalah Tafsir sufi “buah tangan” Ibnu ‘Aġibah yang berjudul *al-Bahr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur’ān al-Majīd* (selanjutnya disebut Tafsir Ibnu ‘Aġibah). Dalam tafsir ini, Ibnu ‘Aġibah berusaha menerapkan penafsiran secara *ẓāhir* dan *baṭīn* ayat al-Qur’ān sekaligus.

Menurut Ahmad Abdullah al-Qarshī Ruslanī dalam pengantarnya untuk tafsir ini mengungkapkan bahwa karakteristik khusus dalam tafsir ini terdapat pada makna *ishārī*-nya. Hal ini terlihat bagaimana Ibnu Aġibah menjelaskan secara panjang lebar tentang *adāb al-sulūk* dan *maqamāt*²²

Ketiga: Fase tafsir “mazhab sufi” (abad ke-7 H./13 sd. abad ke-8 H./14 M.) Pada masa ini muncul dua tokoh sufi kenamaan yaitu Najm al-dīn Kubra (w. 618 H./1221 M) pengarang al-Ta’wilat al-Najmiyyah dan Ibn al-‘Araby (638 H./1240 M.) pengarang kitab al Futūḥāt al-Makkiyyah dan Fuṣūs al-Ḥikam. Keduanya kemudian membentuk madrasah tafsir masing-masing, mazhab Kubrawiyyūn dan mazhab Ibn al-‘Arabī. Di antara eksponen mazhab Kubrawiyyūn adalah Nizam al-din Hasan al-Naisaburi (w. 728 H./1327 M) pengarang Gharāib al-Qurān wa Raghāib al-Furqān. Sedangkan perwakilan mazhab Ibn ‘Araby adalah Ibn Barrajan al-Andalusī (w. 536 H./1141 M.) pengarang al-Irsyād fī Tafsīr al-Qur’an.

Keempat Fase Turki Usmani (abad ke-9 H./15 M. sd. 12 H./18 M.) Fase ini menampilkan beberapa kitab tafsir yang ditulis di Indiaselama kepemimpinan Turki Usmani dan Timurid. Di antara tafsiryang diproduksi pada masa ini adalah Tafsir-I Multaqāt karyaKhwājah Bandah Nawāz (w. 825 H./1422 M), Mawāhib-i ‘Aliya, karya Kamaluddīn Hussein al-Kāsyifi (w. 910 H./1504 M.) dan Rūh al-Bayān karya Ismail Haqqi Bursevi (w. 1137 H./1725 M

Kelima. Fase kelima (abad ke-13 H./19 M sampai sekarang) merupakan fase kemunduran, Beberapa karya tafsir sufistik yang terkenal pada masa ini adalah al-Bahr al-Madīd, karya Ahmad Ibn Ajiba (w.1224/1809 M.), Rūh al-Ma’āni fī Tafsīr al-Qur’an al-A’ẓim wa Sab’ al-Matsani, karya Syihab al-Din al-Alusi (w. 1854 M) dan Bayān al-Ma’āni’ala Ḥasb Tartīb al-Nuzul, karya Mullā Huways. Lihat Jamal J. Elias, Sufi Tafsir Reconsidered: Exploring the Development of a Genre, *Journal of Qura’nic Studies* 12, 2010, h. 43. Klasifikasi ini juga dikutip oleh Asep Nahrul Musaddad, Tafsir Sufistik dalam Tradisi Penafsiran al-Qur’an :, h. 115-116

²² *Maqamāt* adalah bentuk plural dari kata *maqām* yang berarti posisi, atau tingkatan. Secara terminologi *al-Maqamāt* adalah tahapan adab (etika) seorang calon sufi yang diupayakan terinternalisasi dalam dirinya. Seorang sufi belum dapat menapaki maqam tertinggi sebelum ia memenuhi prasyarat maqam paling rendah. di samping maqam istilah *ḥāl* atau *ahwāl* juga merupakan istilah lazim bagi para sufi untuk menggambarkan persaan keadaan, atau suasana hati yang dirasakan oleh

seperti kedudukan ikhlas, sidiq, sabar, wara', zuhud, ridha' dan tawakkal, syukur, dan prihal mengenai kasyaf, ilham, karamah dan lain-lain.²³ Konsepsi maqamat ini merupakan ciri khas dari ajaran tasawuf sunni. al-Qarshī berkesimpulan bahwa tafsir karangan Ibnu 'Ajībah adalah tafsir *Ishārī*. Namun hanya saja, nuansa *nazari* dalam tafsir Ibnu 'Ajībah dalam tafsir ini luput dari pandangannya.

Di lain tempat, Alexander Kynsy berpendapat bahwa konten penafsiran Ibnu 'Ajībah dapat dikatakan sudah tidak orisinil lagi. Sebab tafsir karangan ulama Maroko tersebut merupakan reartikulasi dari penafsiran Ibnu 'Arabī, sebagaimana yang diketahui tafsir karangan Ibnu 'Arabī merupakan representasi dari tafsir *nazari-falasafi*.²⁴ Namun menurut Kyns, secara metodologis, Ibnu 'Ajībah telah berhasil menerapkan secara sistematis makna zahir dan batinnya, tanpa mengistimewakan keduanya.²⁵

Senada dengan Kynsh, Maria Massi Dakake mengakui bahwa di tangan Ibnu 'Ajībah penafsiran sufistik tampil dalam bentuk yang sistematis dan menyajikan makna zahir dan batin ayat sekaligus. Menurutnya, Ibnu 'Ajībah sangat konsisten menerapkan aspek eksoterik ayat, baik dari sisi

orang-orang yang berjuang dalam kehidupan tasawuf. Zain al-Dīn Abī Qāsim al-Qushayrī, *Risālah al-Qushayriyah*, (al-Qahirah: al-Nasyr Dar Jawami' al-Kalam, tth), h.92. Lihat juga Abdul Aziz Dahlan, *Teologi, Filsafat, Tasawuf dalam Islam*, (Ciputat: Ushul Press. 2002), h.176

²³ Ibn Ajībah, *al-Bahr al-Madīd fī Tafṣīr al-Qur'ān al-Majīd*, (al-Qahirah: Thaba'a 'alā Nafaqahu Min Abbās Zaki 1999), Jilid I, h.i

²⁴ Alexander Kyns, Esoterisme Kalam Tuhan: Sentralitas al-Qurān dalam Tasawuf, *Jurnal Studi Ilmu al-Qur'an*, Vol. No. 1, 2007, di Indonesiakan oleh Faried F Saenong, h. 108

²⁵ Muhammad Husaīn al-Dhahabī, *at-Tafṣīr wa al-Mufasssīrūn*, Jilid II, h.

kebahasaan, historisitas ayat, riwayat hadis sebelum menerapkan makna esoterisnya.²⁶

Dengan demikian, jika merujuk pada argumen para peneliti tersebut dapat dikatakan penafsiran Ibnu ‘Ajibah dibangun atas pengakuan terhadap makna zahir dan batin ayat, akan tetapi dalam makna batinnya juga memuat nuansa tafsir *nazarī*. Menurut hemat penulis tampilnya tafsir karangan Ibnu ‘Ajibah memberi nuansa baru dalam khazanah tafsir sufistik. Sebab dalam karangan tafsir Ibnu ‘Ajibah inilah kita dapat melihat pertemuan “dua arus” kecenderungan tasawuf amali dan falsafi dalam sebuah penafsiran. Nuansa tasawuf falsafi dalam suatu penafsiran al-Qur’ān boleh jadi tidak terlepas dari hegemoni pemikiran Ibnu ‘Arabī yang tertuang dalam karangannya “Fuṣūṣ al-Hikām.”²⁷ Sedangkan tasawuf sunni amali semakin berkembang dan menguat di era Abu Hamid al-Ghazali. Sehingga para sufi setelahnya banyak terpengaruh dengan kaidah, teori-toeri dalam tasawuf yang diusungnya, dan sekaligus amaliah-amaliah di dalamnya. Terutama pada tarekat Shādhiliyah, yang tidak lain adalah tarekat Ibnu ‘Ajibah.²⁸ Dengan demikian, keniscayaan “kombinasi” kedua pemikiran dari dua aliran tasawuf tersebut dalam sebuah penafsiran al-Qur’ān tentu saja dapat terjadi.

²⁶ Maria Massi Dakake, *Hermeneutic and Allegorical Interpretation (Takwil)* dalam Ibrahim Kalim dkk, *The Oxford Encyclopedia of Philosophy, Science, and Technology in Islam*, (Oxford University Press, 2004), h. 287

²⁷ *Fuṣūṣ al-Hikām* adalah salah satu karya Ibnu Arabī yang paling terkenal. Kitab ini merupakan intisari dari semua ajaran tasawuf Ibnu Arabī. Kitab ini ditulis oleh ‘Ibnu Arabī sendiri ketika ia berada pada kematangan intelek dan spiritalnya, tepatnya pada 627/1230. Dalam lintasan sejarah kitab *Fuṣūṣ al-Hikām* adalah karya termasyhur yang dikaji dan dibaca secara paling luas dan diwaktu yang bersamaan juga kitab ini adalah kitab paling kontroversial. Lihat Kautsar Azhari Noer, *Fuṣūṣ al-Hikām Ibn ‘Arabī* dalam *Warisan Agung Tasawuf: Mengenal Karya Besar Para Sufi*, (Jakarta: Sadra Press, 2015), h.401

²⁸ Abu Wafa’ al-Ghanimi al-Taftazani, *Tasawuf Islam: Tela’ah Historis dan Perkembangannya*, 209

Bagaimanapun juga tafsir sufi itu sendiri lahir dari kandung peradaban ajaran tasawuf. Tradisi ajaran sufi sangat kaya dan beragam secara internal. Sehingga perpaduan dari kedua ajaran tasawuf tersebut dalam penafsiran bukanlah hal mustahil. Namun setidaknya untuk melihat hal tersebut dapat diukur dengan melihat sisi dominannya. Apabila unsur teoritis yang kuat, maka dapat disebut sebagai tasawuf teoritis. dan sebaliknya mengandung lebih banyak unsur praktis, maka lebih layak disebut amali. Dengan pola pembagian ini, maka akan ada jenis tasawuf yang secara metode indentik dengan sunni namun secara filosofis secara pemikirannya. Dan sebaliknya ada yang secara filosofis dari segi metodenya, namun praktis dari sistem pemikirannya.²⁹ Berangkat dari latar inilah, kemudian mendorong penulis untuk menelusuri lebih jauh kecenderungan tasawuf Ibnu ‘Ajibah yang tertuang dalam tafsirnya “*al-Bahr al-Madid fi Tafsir al-Qur’ān al-Majid*”

B. Permasalahan

1. Identifikasi Masalah

- a) Setiap mufassir memiliki metode dan kecenderungan masing-masing dalam menafsirkan al-Qur’ān, sehingga melahirkan corak dan penafsiran berbeda pula.
- b) Keabsahan Tafsir sufi ditolak dan digugat. Dalam hal ini penafsiran sufi dinilai telah keluar dari koridor syari’at yang tertuang pada makna zahir ayat dan cenderung berfokus pada makna batin. Sehingga tafsir sufi dianggap memiliki relasi dengan paham kebatinan.
- c) Sumber makna yang diperoleh sufi dalam menafsirkan al-Qur’ān dinilai tidak bersifat transendental melainkan hasil nalar akal para sufi sendiri.

²⁹ Abdul Kadir Riyadi, *Arkeologi Tasawuf: Melacak Jejak Pemikiran Tasawuf dari al-Muhasibi hingga Tasawuf Nusantara*, (Bandung: Mizan, 2016), h. 254

- d) Polarisasi tasawuf menjadi tasawuf sunni dan falsafi turut mewarnai penafsiran al-Qur'ān. Sehingga kemudian dikenal dua varian tafsir sufi yaitu tafsir sufi *nazari* dan *ishari* atau *fiyfi*

2. Pembatasan Masalah

Melihat pembahasan terkait tema penafsiran sufi begitu luas. Maka penulis membagi dua objek kategori. 1) Tafsir. Dalam hal ini objek yang diteliti adalah tafsir *Ishari* karya Ibnu 'Ajibah berjudul *Tafsir al-Bahr al-Madid fi Tafsir al-Qur'an al-Majid*. Kajian ini merupakan kajian umum seputar latar belakang penulisan tafsir, metode dan sumber penafsirannya, dan sistematika penyajian tafsirnya. 2) ayat al-Qur'ān. Berkaitan dengan hal ini, penulis akan berusaha menguraikan sekaligus membuktikan kecenderungan penafsiran sufistik Ibnu 'Ajibah dengan menganalisa ayat-ayat al-Qur'ān yang dianggap representatif untuk menggambarkan kecenderungan penafsiran sufistiknya. Pada bagian ini akan dibagi kedalam kedua pembahasan, yaitu; pembahasan seputar konsep tingkatan spritual sufi-falsafi seperti; *fanā'* dan *baqa'* yang termuat dalam QS. al-Rahman [55]:26-27. *ittihād* pada QS. Al-Baqarah [2]: 115, QS. Al-Baqarah [2]: 186, QS. Qaf [50]:16, dan *hulul* QS. al-Baqarah [2] : 23. Sedangkan untuk yang kedua berkaitan dengan doktrin ajaran institusi tasawuf amali dibagi menjadi dua tema; 1) sentralitas peran guru seperti yang terkandung dalam QS. al-Maidah [5]:35. 2) Relasi guru dan murid (*bai'at*) QS.al-Fath [48]:10, QS. surah al-Kahfi [18]: 66-67l. Penyajian pembahasan ini sebagai data pelacakan karakteristik dan kecenderungan penafsiran Ibnu 'Ajibah dengan tafsir sufi lainnya.

3. Perumusan Masalah

Berdasarkan masalah batasan masalah di atas, maka rumusan masalah dalam penelitian ini adalah:

- ✓ Bagaimana kecenderungan tasawuf falsafī dan amālī dalam penafsiran Ibnu ‘Ajjībāh ?

C. Tujuan Penelitian

Tujuan yang hendak ditentukan dari penelitian ini adalah:

- 1) Membuktikan dualitas kecenderungan tasawuf amālī dan falsafī dalam tafsir sufistik Ibnu ‘Ajjībāh
- 2) Mengelaborasi metode penafsiran Ibnu ‘Ajjībāh dengan menganalisa ayat-ayat yang berkaitan dengan konsep ajaran tasawuf falsafī dan tasawuf amālī.

D. Manfaat Penelitian

Mencermati tujuan penelitian yang telah dikemukakan di atas, maka dapat dikedepankan manfaat penelitian ini dalam dua hal berikut :

- 1) Secara teoris, Penelitian ini dapat memberikan sumbangsih dalam khazanah ilmiah studi literatur al-Qur’ān khususnya yang berkaitan dengan tafsir sufistik.
- 2) Secara Praksis, dapat menjadi informasi baru bagi para pengkaji al-Qur’ān khususnya yang berkaitan dengan karakteristik metode dan corak tafsir sufistik sesuai dengan hasil data yang diteliti.

E. Penelitian Terdahulu yang Relevan

- 1) Pembahasan mengenai tafsir sufi dapat dikatakan bukanlah hal yang baru. Beberapa karya ilmiah baik berupa jurnal, skripsi, tesis, dan disertasi telah banyak membahas tentang penafsiran sufistik dari berbagai sudut pandang para tokohnya. Berikut beberapa penelitian yang terkait dengan tafsir sufi. Misalnya, Cecep Alba dalam disertasinya yang berjudul “Corak Tafsir Ibnu ‘Arabi: *al-Laun al-Tafsir li Ibni ‘Arabi*”

yang ditulis di UIN Syarif Hidayatullah pada tahun 2007. Secara umum penelitian ini memfokuskan pada karakteristik tafsir Ibnu Arabi meliputi sumber, metode dan corak penafsirannya. Alpa berkesimpulan bahwa tafsir Ibnu ‘Arabī lebih menekankan pada aspek batin ketimbang aspek lahir tetapi tidak mengabaikan aspek lahir. Aspek lahir sebagai jembatan menuju pemahaman makna batin. Sementara corak tafsirnya adalah corak tafsir *ishārī*.

- 2) Penelitian berkaitan dengan penafsiran sufistik lainnya disertasi oleh Septia Wadi dengan judul “Penafsiran Sufistik Said Al-Hawa dalam *al-Asās fi al-Tafsīr*” pada UIN Syarif Hidayatullah Jakarta pada 2010. Ia meneliti ayat-ayat yang berkaitan dengan penafsiran ayat sufistik tentang *maqam* dalam tasawuf meliputi ayat-ayat Taubat, Zuhud, Sabar dan Tawakkal, *Mahabbah* dan Ridha, selain itu ia juga membahas tentang padangan sufi terkait ayat-ayat metafisis seperti *Mujāhadah*, *Kashf*, *Ittihād* dan *Karamah*. Menurutnya, kecenderungan penafsiran sufistik Sa’id al-Hawa sangat dipengaruhi oleh mufasir sebelumnya terutama seperti al-Nafasi, al-Alusi, dan Ibnu al-Katshīr. Penafsiran Sa’id al-Hawwa memiliki kemiripan dengan tafsir al-Tustarī yang juga memiliki orientasi penafsiran sufistik yang tetap berpegang teguh pada makna Zahir.
- 3) Selain itu penelitian yang fokus terhadap kajian tafsir sufi dilakukan oleh Arsyad Abrar dalam disertasinya (2015) yang berjudul “Epistemologi Tafsir Sufi: Studi terhadap Tafsir al-Sulamī dan al-Qushairī”. Ia menyimpulkan bahwa tafsir sufi, khususnya bercorak *ishārī* memiliki epistemologi khusus dan legal dalam wilayah tafsir. Epistemologi tafsir sufi tersebut telah

dimulai zaman Rasul hingga diwarisi secara turun temurun melalui tradisi lisan.

- 4) Penelitian lain yang berkaitan dengan tafsir *Ishārī*, dibahas oleh Aik Iksan Anshori dalam tesisnya yang berjudul “Tafsir *Ishārī* : Pendekatan Hermeneutika Sufistik Tafsir Shaikh ‘Abd. al-Qadir al-Jilani” di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta pada tahun 2010. Dalam kajiannya Aik mencoba menganalisis penafsiran al-Jilani dengan menggunakan pendekatan hermeneutika Eric Donald Hirsch Jr. Tentang teori *meaning* and *signifcant* sebagai artikulasi penafsiran normati dan simbolik. Aik menyimpulkan bahwa penafsiran sufistik secara normatif dapat diterima selama tidak bertentangan dengan aturan konvensional kaidah tafsir sufistik. Namun menurutnya pada saat yang bersamaan tafsir sufi tidak diwajibkan untuk dijadikan sebagai pedoman. Sebab tafsir *ishārī* berorientasi kepada *Wijdaniyat*, yang sama sekali tidak berkaitan dengan epistemologi *bayanī* dan nalar *burhanī*. Tafsir sufistik lebih bersandar pada nalar *‘irfānī* yang hanya dapat diperoleh oleh para kaum sufi. Dalam hal ini, al-Jilani dalam tafsirnya menerapkan penafsiran yang moderat dan seimbang dalam dimensi zahir dan batin sekaligus, sebagaimana konsep *muhkamāt* dan *mutashābihāt* yang tertuang dalam kisah nabi Musa dan Khidir sebagai simbol syaria’t dan hakikat.
- 5) Muhammad Zaenal Muttaqin (2015) Tesis UIN Syarif Hidayatullah Jakarta dengan judul “Corak Tafsir Sufistik :Studi Analisis atas Tafsir Ruhul-Bayan Karya Ismai’il Haqqi”. Dia menyimpulkan penafsiran sufistik Ismai’il Haqqi al-Bursawī termasuk dalam kategori corak tafsir sufi *faḍḍī*. Hal ini berdasarkan penafsirannya terhadap ayat-ayat terkait *‘ubudiyah* dan dimensi ajaran tasawuf yang tetap berpegang teguh pada makna

zahir ayat. Menurutnya penafsiran sufistik Isma'il Haqqī al-Bursawī memiliki kemiripan dalam penafsiran al-Qushayrī dan al-Alusī yang juga berpegang teguh pada zahir ayat. Bahkan, pendekatan makna zahir al-Bursawī lebih kental bila dibandingkan dengan keduanya.

- 6) Kristin Zahra Sands dalam bukunya yang berjudul *"Sufi Commentaries on The Qur'an in The Classical Islam"* berusaha mengkaji metode penafsiran beberapa karya tafsir sufi klasik seperti al-Tustarī, al-Sulamī, al-Qushairī dan Abu Hamid al-Ghazalī. Kristin menyebutkan bahwa tafsir sufi memiliki metode karakteristik khusus yang bersumber dari al-Qur'an itu sendiri. mengutip dari Abu Nasar Sarrāj al-Tusī, Kristin mengemukakan metode yang dipakai para sufi berpijak pada dua hal, yaitu metode pemahaman (*fahm*) dan metode isyarat (*ishārah*).³⁰ Dengan mengelaborasi lebih jauh lagi terkait tafsir sufi, Kristin sampai pada kesimpulan bahwa meski para sufi memiliki karakter interpretasi yang beragam, akan tetapi para sufi pada dasarnya mempunyai asumsi hermeneutis (*ta'wīl*) yang sama terkait makna yang terkandung dalam al-Qur'an. Asumsi-asumsi tersebut adalah: *pertama*, para sufi memiliki asumsi bahwa al-Qur'an memiliki kemungkinan makna yang luas dan ayat-ayat yang sifatnya ambigu (*mutashābih*) terbuka untuk ditafsirkan. Para sufi sering menggambarkan secara metafora tentang al-Qur'an sebagai laut dan harta karun. *Kedua*, pengetahuan yang diperoleh para sufi dalam menafsirkan al-Qur'an berbeda dengan cara penafsiran konvensional yang berbasis tranmisi

³⁰ Kristin Zahra Sands, *Sufi Commentaries on The Qur'an in The Classical Islam*, (London and New York : Routledge, 2006), h. 3

(*riwāyah*) dan pemikiran rasional (*dirāyah*). *ketiga*, penafsiran sufi selalu terkait erat dengan kondisi spritual interior (*hāl*) dan berbagai tingkatan yang berbeda (*maqām*) yang dialami atau dicapai oleh para sufi.³¹

- 7) Sejalan dengan Kristin, Martin Wittingham membahas secara komprehensif metode takwil dalam beberapa karya imam al-Ghazali. menurutnya dalam beberapa karya al-Ghazali memiliki beberapa perbedaan teori dan metode penafsiran. Khusus dalam kitab *Ihyā 'Ulūm al-Dīn* pada bab *Adab Tilāwat al-Qur'ān* menyajikan argumen sebagai legetimasi ajaran sufi berdasarkan hadis bukan berdasar pada asumsi para sufi. Dalam arti lain tafsir sufi secara genealogis berasal dari tradisi propetik itu sendiri. Namun terlepas dari perbedaan dari empat karya yang diteliti Wittingham, tiga diantaranya menegaskan bahwa penafsiran eksoterik dan esoterik tidak dapat dipisahkan dan saling menguatkan satu sama lain. Penafsiran esoterik selalu dibangun atas dasar penafsiran eksoterik.³²
- 8) Sementara Titus Burckhardt dalam "Sufi interpretation of the Qur'an" menyatakan bahwa Penafsiran Sufi tidak lain adalah upaya menyingkap makna dibalik arti literal al-Qur'an atau dapat pula dikatakan mengalihkan makna lahirnya. Terkait hal ini, penafsiran sufistik menurutnya tersusun dari makna langsung (*direct*) dan makna asli (*original*), para sufi memerlukan pembentukan karakter secara rohani terlebih dahulu untuk memperoleh seluruh makna tersebut. Menurutnnya secara genealogis, penafsiran

³¹ Kristin Zahra Sands, *Sufi Commentaries on The Qur'an in The Classical Islam*, h. 136-138

³² Martin Whittingham, *Al-Ghazali and The Qur'an: One Book, Many Meanings*. (Lodon-New York: Routledge, 2007), h. 62-63

esoterik berasal dari tradisi propetik Islam itu sendiri, hal ini menurutnya dapat dirujuk berdasarkan riwayat nabi disebutkan bahwa al-Qurān memiliki makna lahir dan batin. Kendati demikian, Burchkhardt menegaskan bahwa penafsiran sufistik terkadang sangat kontradikif dengan makna tekstualnya.³³

- 9) Beda halnya dengan Annabel Keeler, dalam penelitiannya menyimpulkan bahwa tafsir sufistik sebagaimana yang digambarkan oleh para sufi sendiri tidak hanya merefleksikan kapasitas spritual, tingkat iluminasi, atau keragaman *ahwāl* dan *maqamat* yang dialami oleh mufassir, tetapi tafsir sufi juga mencerminkan doktrin, wawasan spritual dan ektase personal sufi dengan tanggung jawab sufi itu sendiri. namun dalam tulisan Annabel terkesan menafikan sisi rasionalitas tafsir sufi sebagai sumber penafsiran, khususnya dalam tafsir *Laṭā'if Ishārat* karya imam al-Qushayri.³⁴
- 10) Lain halnya bagi Gerhard Bowering, sebagai antitesa beberapa pandangan di atas, menilai penafsiran sufistik pada dasarnya tidak memiliki metodologi tafsir secara teoritis. Menurutnya para sufi ketika memproduksi makna al-Qur'ān hanya bertumpu pada inspirasi mistisme (*mystical idea*), yang berusaha menyandarkan pada asosiasi kesatuan moral, literal, spiritual dan simbol maknawi.³⁵ Argumen Bowering berdasarkan kajiannya terhadap tokoh Sahl al-Tustari, yang baginya hanya mengikuti model tafsir imam Syiah, Ja'far al-

³³ Titus Burchkhardt, *Introduction To Sufi Doctrine*, (Canada:WorldWisdom, 2008), h. 32

³⁴ Annabel Keeler, Tafsir Sufistik Sebagai Cermin : Al-Qushairi Sang Mursyid dalam Karyanya Lathaif al-Isharat, *Jurnal Studi Ilmu al-Qur'an*, Vol. No. 1, 2007, di Indonesiakan oleh Eva F. Amrullah & Faried F Saenong, h. 171

³⁵ Gerhard Bowering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam* (Berlin & New York: De Gruyter, 1980), h. 136-139

Shadiq. Yaitu (1) konsep tafsir sebagai '*Ibārah*, (2) *Ishārah*, (3) *Laṭā'if*, (4) *Haqā'iq*. Dalam hal ini, Sahl al-Tustari telah menggunakan dua metode yakni (1) *Exegesis*, yaitu makna zahir ayat; dan (2) *Eisegesis*, sebagai makna batin ayat. Namun demikian, Sahl al-Tustari lebih condong kepada makna batin saja, atau dapat dikatakan hanya menekankan makna esoteris saja.³⁶

- 11) Satu-satunya karya ilmiah yang membahas tafsir Ibnu 'Ajibah dalam bentuk skripsi (2015) UIN Syarif Hidayatullah ditulis oleh Nirmalasari dengan judul "Penafsiran *Ishārī* Atas Surah Al-Fatihah (Kajian Terhadap Penafsiran Ibn 'Ajībah dalam Kitab *Tafsir al-Bahr al-Madid fi Tafsir al-Qur'ān al-Majid*)". Secara garis besar penelitian ini hanya mengkaji penafsiran surah Al-Fatihah oleh Ibnu Ajibah. Menurut Nirmalasari, penafsiran Ibnu Ajibah terhadap surah al-Fatihah, mencakup masalah Hidayah, Ibadah, dan Doa.

F. Metodologi Penelitian

1. Jenis Penelitian

Pada dasarnya penelitian ini termasuk dalam penelitian pustaka (*Library Research*). Disamping itu penelitian ini merupakan kajian tokoh dalam hal ini Ibnu Ajibah, maka pertama-tama penelitian ini akan mengulas terkait biografi sang mufasir agar mendapatkan gambaran tentang kehidupan lingkungan serta *sosio-cultural* yang melatar belakangi tokoh tersebut. Kedua, penelitian tentang gagasan dan pemikiran dalam karya-karya Ibnu Ajibah,

³⁶Gerhard Bowering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam* h. 136-139

khususnya *Tafsīr al-Bahr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd*.

Penelitian ini bersifat deskriptif-analisis, serta mengeksplorasi secara mendalam terhadap aspek yang berkaitan dengan permasalahan seputar corak dan metode penafsiran yang ditawarkan Ibnu 'Ajībah untuk kemudian dianalisa agar memberikan pemahaman yang jelas tentang eksistensi dan pandangan Ibnu 'Ajībah terhadap metode dan corak beserta aplikasinya dalam penafsiran sufistik al-Qur'ān.

2. Sumber Data

Agar mendapatkan hasil penelitian yang komprehensif maka diperlukan data-data yang dapat mendukung, data-data tersebut terdiri dari primer dan sekunder. Sumber data primer dalam penelitian ini adalah karya tafsir Ibnu Ajibah yang berjudul "*Tafsīr al-Bahr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd*" dan karya-karya Ibnu 'Ajībah lainnya. Adapun data sekunder dari penelitian ini yaitu literatur yang berkaitan dengan ilmu tasawuf, '*ulum al-Qur'ān* maupun tafsir sufistik lainnya yang dianggap berguna dan sesuai untuk menyempurnakan pembahasan dalam penelitian ini.

3. Teknik Analisis Data

Teknik analisis data yang digunakan dalam penelitian ini yaitu dengan analisis isi (*content analysis*) dan komparatif analisis (*comparative analysis*), dengan membandingkan penafsiran Ibnu Ajībah dengan beberapa kitab tafsir sufistik yang dipilih sesuai dengan priodesasi tafsir mulai fase klasik hingga modern, seperti Tafsir *Latā'if Ishārat* karya al-Qusharī, Tafsir '*Arais al-Bayān* karya Ruzbihan al-Baqlī al-Shirazy, Tafsir *al-Qur'ān al-Karīm* karya Muhyiddin Ibnu 'Arabi, hingga tafsir sufi priode akhir Tafsir *Rūh al-Ma'ānī* karya Imam al-Alusi. Dengan perbandingan ini diharapkan dapat memberikan distingsi karakter tafsir Ibnu 'Ajībah berdasarkan data yang telah terkumpul kemudian diolah dan dianalisis secara objektif dengan mengkomparasikan pendapat yang satu

dengan yang lainnya, sehingga didapati konklusi yang tepat dari permasalahan penelitian.

4. Pendekatan

Jika dilihat dari objek penelitian, yang memfokuskan pada penafsiran sufistik maka pendekatan yang digunakan adalah pendekatan tasawuf. Pendekatan ini digunakan sebagai pintu masuk untuk melakukan penelitian tafsir. Sebagaimana yang diterangkan oleh Hamka Hasan menyebutkan bahwa pendekatan tasawuf atau sufi merupakan pendekatan yang dapat digunakan dalam meneliti penafsiran al-Qur'ān dengan menjadikan pendapat sufi sebagai referensi utama.³⁷ Setelah mengumpulkan ayat-ayat yang berkaitan dengan ajaran tasawuf amali dan falsafi kemudian dianalisis secara mendalam menggunakan teori yang diusung oleh Husein al-Dhahabī dalam mengklasifikasi varian tafsir sufi yaitu tafsir sufi *al-Nazarī* dan tafsir sufi *al-Ishārī*.

Selain merujuk pada pendekatan di atas, penulis juga merujuk pada pendekatan Hermeneutika versi Schleiermacher. Menurut hemat penulis hermeneutika Schleiermacher sangat tepat digunakan untuk menganalisa penafsiran para sufi yang dibangun atas pemahaman atas dualitas makna zahir dan batin. Makna zahir merupakan aspek kebahasaannya, sementara makna batin merupakan aspek psikologisnya. Dari sinilah hermeneutika Schleiermacher mendapati relevansinya dengan premis utama penafsiran para sufi. Sebagaimana yang disebutkan bahwa hermeneutika versi Schleiermacher yang dibangun atas pendekatan “gramatikal dan psikologis”. Hermeneutika gramatikal adalah penafsiran yang didasarkan atas analisa bahasa. Dalam artian seorang mufassir terlebih dahulu harus menguasai aspek bahasa sebelum menafsirkan al-Qur'ān. Sementara sisi psikologis merupakan gambaran

³⁷Hamka Hasan, *Metodologi Penelitian Tafsir-Hadis*, (Ciputat:Lembaga Penelitian UIN Syarif Hidayatullah Jakarta), h.129

“kejiwaan” pengarang tafsir yang termuat pada gaya bahasa yang digunakan.³⁸ Kedua sisi tersebut mencerminkan pengalaman penafsir. Dengan adanya pembacaan aspek psikologis kemudian meniscayakan adanya pendekatan intuitif. Untuk mengetahui aspek psikologis yang tokoh yang dikaji, dalam hal ini Ibnu ‘Ajibah, maka diperlukan pemahaman terhadap aspek-aspek yang membentuk “kejiwaan” mufassir yakni dengan memahami kondisi dan situasi yang mempengaruhi pemikirannya.³⁹

G. Sistematika Pembahasan

Agar dapat memberikan gambaran utuh mengenai konten dari penelitian ini maka penulis perlu mengemukakan sistematika pembahasan. Pembahasan dalam tesis ini terdiri dari V bab. Masing-masing bab memiliki sub bab yang memiliki penjelasan yang terkait satu sama lain. Adapun sistematikanya sebagai berikut:

Bab Pertama. berupa pendahuluan, di dalamnya diuraikan latar belakang masalah, dari permasalahan yang ada kemudian diidentifikasi, dibatasi dan dirumuskan dalam sebuah rumusan utama. Kemudian mengemukakan kajian terdahulu yang relevan guna mendapatkan distingsi penelitian. Bagian selanjutnya, menjelaskan tujuan dan manfaat penelitian. Pada bab ini pula dijelaskan metode penelitian yang terdiri dari jenis, sumber data, teknik analisis data dan pendekatan yang dipakai. Pada bagian akhir uraian berupa sistematika penelitian.

Bab Kedua. Pada Bab ini adalah pembahasan seputar genealogi Tafsir sufi dalam Islam. Kemudian dilanjutkan dengan pembahasan terkait pro-kontra dialektis terhadap tafsir

³⁸Lihat Sahiron Syamsuddin, *Hermenutika dan Pengembangan Ulum al-Qur’ān*, (Yogyakarta: Pesantren Nawsea Press, 2009), h. 34-35, 38-39

³⁹Jessica Rutt, : On Hermenutics Schleiermacher: The Father of Modern Hermeutics and Theology, *Jurnal E-Logos*, tth, h. 2

sufi. Inti dari bab ini untuk mengkaji status tafsir sufi dan memetakannya dalam studi kajian penafsiran al-Qur'ān. Tidak lupa pula pada bagian akhir mengulas mengenai perdebatan ontologis makna ishārī yang diperoleh para mufassir sufi. Hal ini untuk menegaskan bahwa pada dasarnya makna ishārī tidak selalu bersifat intuisi, melainkan dalam beberapa kasus penafsiran dapat dikatakan juga menggunakan nalar akal dalam memahami makna zahir ayat sebelum menyajikan makna batinnya.

Bab Ketiga. Mengulas sosok Ibnu 'Ajībah dan karyanya mencakup pembahasan, biografi yang terdiri, kehidupan intelektualnya serta setting-sosio kultural pada masanya, karya-karya Ibnu 'Ajībah. Pembahasan mengenai riwayat sangat diperlukan untuk melacak hal-hal yang mempengaruhi penafsiran mufassir. Kemudian diikuti dengan pembahasan umum mengenai tafsir karangan Ibnu, 'Ajībah, *al-Bahr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd*.

Bab Keempat. Bab ini juga merupakan kajian pokok dalam penelitian ini, berupa kajian terhadap aplikasi penafsiran Ibnu 'Ajībah yang dipaparkan melalui tema-tema yang telah dipilih. Ini sekaligus membuktikan bahwa pada dasarnya para sufi memiliki metodologi penafsiran valid yang tidak terlepas pengaruh sosio kultur mufassir dalam memproyeksikan makna al-Qur'ān. Kemudian dilanjutkan dengan pembahasan mengenai tema-tema konsep ajaran tasawuf; meliputi tingkatan spritual sufi falsafī seperti *fanā'* dan *baqā'*, *ittiḥād* dan *ḥulūl* dan tema kedua berkaitan dengan nuansa tasawuf amālī yang memuat indoktrinasi hirarki dan sturuktuasi formalitas tasawuf dalam tarekat. Elaborasi penafsiran mengenai tema-tema tersebut diharapkan dapat memperlihatkan kecenderungan tasawuf pada penafsiran Ibnu 'Ajībah.

Penelitian tesis ini berakhir dibab kelima. Sebagai penutup, bab ini akan menyimpulkan pokok-pokok penelitian,

yang sekaligus akan menjadi jadi jawaban bagi permasalahan-permasalahan yang diketengahkan pada bab pertama. Bagian ini juga akan mengemukakan saran-saran yang perlu dikembangkan dalam penelitian lebih lanjut.