

## **SEMANTIK 'IRFĀNI SEBAGAI MODEL TAFSIR SUFISTIK**

**Ramli Cibro<sup>\*</sup>**

### **ABSTRAK**

*Artikel ini membahas mengenai semantik-'irfani sebagai model penafsiran sufistik. Model tafsir ini telah menjadi tradisi tersendiri di kalangan ulama tasawuf ketika mereka ingin menafsirkan teks secara batini (tafsir mistik). Ulama tasawuf dalam pengertian ini adalah mereka yang memiliki dua kemampuan yaitu kemampuan diskursif dan kemampuan iluminatif. Kemampuan diskursif biasanya didapat dengan belajar dan melakukan olah fikir. Sedangkan kemampuan iluminatif adalah kemampuan yang didapat melalui proses perjalanan suluk (melalui proses penyucian jiwa) dan riyadhah (atau latihan spiritual). Dengan kedua metode ini, kaum sufi kemudian mencoba mengkaji dan membahasakan makna-makna rahasia teks suci Al-Qur'an yang dalam kajian ini disebut sebagai metode semantik-'irfānī.*

**Kata Kunci:** Tafsir Sufistik, Semantik 'Irfāni.

### **Pendahuluan**

Semantik adalah istilah teknis studi tentang makna yang merupakan bagian dari ilmu linguistik (F. R. Falmer, 1981: 1). Menurut Zakyuddin Baidhawi Pendekatan semantik dalam ilmu bahasa

Secara sistematis, semantik memiliki banyak arti. Namun dalam pengertian ini, semantik adalah kajian analitik terhadap istilah-istilah kunci suatu bahasa dengan suatu pandangan (*word view*) yang akhirnya sampai pada pengertian konseptual dari masyarakat pengguna bahasa tersebut. Pandangan ini tidak saja sebagai alat bicara dan berfikir, tetapi lebih penting lagi mengonsepskan dan menafsirkan dunia yang melingkupinya (Nur Kholis Setiawan, 2005: 166).

Sedangkan 'irfānī secara harfiah artinya mengetahui, dan secara tekhnis ia diterapkan pada istilah-istilah teknis ia diterapkan pada persepsi-presepsi khas yang ditangkap melalui pemusatan perhatian relung terdalam jiwa (tidak melalui persepsi indrawi dan analisis rasional). Dalam proses perjalanan ruhani tersebut, sejumlah penyingkapan menyerupai visi-visi

---

<sup>\*</sup> Penulis adalah Dosen STIT Hamzah Fansuri Subulussalam Aceh, Email: Email:ramlicybro@gmail.com

mimpi kemudian tercerap. Adakalanya berupa penggambaran yang tajam mengenai apa yang terjadi di masa kini, masa lalu dan masa depan; namun adakalanya juga ia berbentuk seperti keadaan kesurupan (ekstasi) (Muhammad Taqi Misbah Yazdi, 2003: 66). Ia kemudian berubah menjadi wacana, yang dibahasakan hingga memiliki kecenderungan filosofis.

Ia kemudian berkembang menjadi pengetahuan bahasa tentang kesadaran mistik dan ungkapan pengalaman-pengalaman mistik, baik dalam perjalanan mi'rāj yang introvertif (pengalaman mistik) maupun proses penurunan yang ekstrovertif (pembahasan). Melalui pengalaman mistik dan penggunaan ilmu bahasa yang bernama *'irfānī*, Ibn Arābī menyuguhkan kebenaran ajaran mistiknya (Mehdi Hairī Yazdi, 2003: 66-69).

Mehdi Ha'iri Yazdi menyimpulkan bahwa *'irfānī* adalah sejenis pengetahuan dengan representasi yang tercerahkan dan diperoleh dari pengetahuan dengan kehadiran mistik melalui relasi iluminatif. Sejak digariskan pertama kalinya dalam sejarah tradisi sufistik oleh Ibnu Arabi, dengan kecermatan dan dengan cara yang sedemikian sistematis; pengetahuan dengan representasi yang bersifat introspektif ini (*'irfānī*) segera menjadi populer dan terkenal sebagai ilmu kebahasaan mistisisme (Mehdi Hairī Yazdi, 2003: 280).

Jadi, *semantik-'irfani* artinya kajian analitik terhadap istilah-istilah kunci dalam suatu bahasa (bahasa kaum mistik) melalui cara-cara atau metodologi *'irfani*. Yaitu metode gabungan antara kemampuan diskursus filosofis dan kedisiplinan spiritualitas. Henry Corbin lebih jauh dalam hubungan antara kemampuan diskursus-filosofis dengan kedisiplinan spiritualitas ini berpendapat: *"One if its essential features is that it makes philosophy and mystical experience inseparable. A Philosophy that does not culminate in a metaphysic of ecstasy is vain speculation; a mystical experience that is not grounded on a sound philosophical education is in danger of degenerating and going astray"* (Henry Corbin, 1997: 20) Menurutnya, seorang harus memiliki kemampuan diskursus-filosofis dan kedisiplinan spiritual sekaligus. Mereka yang hanya memiliki kemampuan diskursus-filosofis akan terjebak pada spekulasi yang tiada henti. Sedangkan mereka yang hanya berkuat kepada kedisiplinan spiritual semata, akan jatuh kedalam pemahaman-pemahaman yang keliru.

Sehingga dapat disimpulkan bahwa *semantik-'irfānī*, adalah metode penafsiran istilah-istilah kunci dalam satu bahasa dengan menggunakan pendekatan *'irfānī* yaitu pendekatan diskursus filosofis dan kedisiplinan spiritual sekaligus.

## Pembahasan

Para sufi biasanya menafsirkan kata-kata al-Qur'an, hadits dan teks-teks dari *sūfi* terdahulu ketika mereka sedang berada bawah limpahan cahaya *ma'rifah*. Argumentasinya adalah bahwa untuk sampai pada tahap menerima limpahan cahaya *ma'rifah*, para *sūfi* terlebih dahulu melalui tahapan persiapan dengan melakukan penyucian diri dan melakukan *tharīqah* atau amalan-amalan tertentu (Ja'far, 2011: 43). Sehingga, diperoleh pengalaman spiritual yang memberi pemahaman secara lengkap dan tepat.

Untuk mencapai kualitas *ma'rifah* yaitu suatu kualitas dimana seorang hamba siap untuk menerima limpahan cahaya, kaum *sūfi* akan melewati berbagai makam (kedudukan, level atau kelas-kelas). Para sufi berbeda pendapat mengenai jumlah makam-makan tersebut, tapi setidaknya proses pendakian sufistik dilalui melalui tiga tahapan yaitu. Pertama, Tahapan *taṣkiyah al nafs* yaitu *takhallī* atau *via purgativa* (proses penyucian hati). Tahapan ini biasanya dimulai dengan taubatan nasuha dimana seorang yang melalui jalan sufi akan meninggalkan semua keburukan-keburukan yang pernah dilakukan dan berusaha memperbaiki diri dan tidak mengulangnya lagi. Kedua tahapan *tahallī* atau *via kontemplativa* (proses konsentrasi dalam berzikir) yaitu usaha-usaha amaliyah dengan cara zikir dan ibadah, untuk memperbaiki kualitas diri, melalui *riādhah* dan *mujābahadab* yaitu latihan dan kesungguhna. Terakhir adalah *tajallī* atau *via illuminative* (proses perolehan pencerahan spiritual/*vision*) yaitu suatu proses dimana seorang hamba telah siap menerima semua limpahan dan cahaya petunjuk dari ilahi. (Simuh, 2002: 33).

Para *sūfi* memahami Al-Qur'an secara mistik. Mereka memperlihatkan bahwa pemikiran dan jalan hidup yang dilalui pada dasarnya adalah pengamalan dari nilai-nilai ajaran Al-Qur'an. Meskipun terkadang banyak ayat yang secara lahiriyah terlihat bertentangan dengan tradisi *sūfi*, namun mereka mampu menafsirkan (melakukan eksegesis) sehingga diketahui memang ajaran kaum *sūfi* tidak bertentangan dengan Al-Qur'an.

Al-Qur'an telah terintegrasi kedalam pandangan hidup kaum *sūfi* atau sebaliknya pandangan hidup kaum *sūfi* juga secara keseluruhan didasari oleh pandangan Al-Qur'an. Lebih dalam lagi, literatur kaum *sūfi* justru menunjukkan keterkaitan dengan bahasa Al-Qur'an. Berbeda dengan literasi keislaman lainnya - literatur kaum *sūfi* mengutip ayat-ayat al-qur'an secara 'tidak utuh' dan terlihat sangat sederhana. Namun demikian, apa yang diambil tersebut mampu memberi kiasan bagi

substansi keseluruhan dari ajaran kaum *sūfi* (Michael A. Sells, *ed*, 1996: 29) (Annemarie Schimmel, 1975: 13-14).

Kaum *sūfi* terkadang menggunakan ayat-ayat Al-Qur'an untuk menafsirkan ajarannya. Jalāl Al-dīn Al-Rūmī misalnya, ketika menggambarkan tentang orang yang masih sibuk dengan perbedaan-perbedaan dalam beragama (dimensi lahiriyah, simbolis dan eksternal). Al-Rūmī menggunakan kata '*Abasa* (80: 01). Kemudian Ketika Al-Rūmī ingin menggambarkan mereka yang tercerahkan jiwanya ia menggunakan kata *Tabāraka* (67: 01).' Kedua kata tersebut diambil dari Al-Qur'an. Fenomena seperti ini menunjukkan hubungan cukup intens antara *sūfi* dan Al-Qur'an yang ia pedomani.

Al-Rūmī menuliskan :

Mengapa tetap saja engkau membaca '*Abasa*'(80: 1)

Padahal jiwa anak sudah sampai *Tabāraka* (67: 01) (Annemarie Schimmel, 2008: 161)

Dengan kata lain, 'duka cita' ('*Abasa*) seperti yang diungkapkan dalam firman Tuhan kepada Nabi SAW, yang merupakan celaan terhadap seseorang yang bermuka masam ketika orang buta menemuinya, telah digantikan oleh suka cita yang diungkapkan oleh kata 'Mahasuci' (*Tabāraka*) (Annemarie Schimmel, 2008: 161). Rūmī ingin menegur mereka yang terjebak dalam presepsi simbolis yaitu menilai orang dari penampilan luar seperti pengalaman Nabi ketika pernah melakukan kesalahan ketika menilai kecacatan orang buta. Al-Rūmī ingin mengatakan bahwa, kaum *sūfi* yang tercerahkan (pada kalimat: Jiwa anak telah sampai *Tabāraka*) tidak lagi terjebak dalam presepsi-presepsi simbolis. Lebih jauh Al-Rūmī ingin mengatakan bahwa di kalangan *sūfi*, kebencian karena perbedaan simbolis dan fisik sudah tidak ada. Yang tersisa hanya suka cita yang meluap-luap karena *ma'rifah* dan kecintaan yang tinggi kepada Sang Maha Suci (Tuhan).

Makna relasi '*Abasa* yang telah dibangun oleh al-Qur'an berkaitan dengan teguran kepada Nabi Muhammad karena mengabaikan orang buta dimanfaatkan untuk menjelaskan dan menegur mereka yang terjebak dalam presepsi-presepsi simbolis lahiriyah yaitu ketika mereka menilai sesuatu dari kulitnya. Al-Rūmī ingin menegur manusia yang hanya menilai penampilan semata dengan meminjam teguran Tuhan kepada Nabi Muhammad ketika enggan menemui seseorang karena kebutaan fisiknya.

Begitupun penggunaan kata *Tabāraka*. Kata *Tabāraka* yang dibangun oleh Al-Qur'an, merujuk kepada makna *Pujian akan Tuhan yang Maha Memberi Keberkahan*. Kata tersebut kemudian digunakan oleh Al-Rūmī untuk menggambarkan jiwa orang-orang yang terberkahi, yang telah

merdeka dari presepsi-presepsi simbolis (hawa nafsu) dan telah sampai kepada suka cita. Jadi makna ‘*Abasa* dan *Tabâraka* yang telah dibangun oleh Al-Qur’an digunakan oleh Rumi didalam puisi-puisinya dengan tetap mempertahankan maknanya seperti apa yang telah dibangun oleh Al-Qur’an (mempertahankan makna Qur’ani dari ‘*Abasa* dan *Tabâraka*).

Tradisi semantik dikalangan ulama *sūfi* setidaknya dimulai dari upaya mereka menafsirkan ayat-ayat al-qur’an - khususnya dan - berkenaan rahasia-rahasia *sūfistik* dalam dari kata-kata Al-Qur’an (Michael A. Sells, 1996: 75). Upaya ini sejalan dengan konsepsi keislaman “lahir” dan “bathin” yang menurut ‘Abd Al-Thawwâb merupakan konsepsi Islam yang sejalan dengan Al-Qur’an dan Hadits (Rosihon Anwar, 2010: 67). Pada prinsipnya, teks al-Qur’an mengandung makna lahir dan makna bathin. Makna lahir difahami dengan tafsir dan makna batin difahami dengan ta’wil. Makna lahir biasanya diacu oleh kaum fikih dan teolog sedangkan makna batin diacu oleh kaum mistik (*sūfi*). Dari makna lahir, keluar makna-makna syari’at yang mengikat dan dari makna-makna batin, keluar rahasia-rahasia kesufian.

Beberapa kalimat dalam Al-Qur’an kemudian menjadi lebih memiliki makna yang luas ketika ta’wil *sufistik* digunakan untuk menerjemahkannya. Itulah mungkin salah satu keindahan dari Al-Qur’an bahwa ia dapat memberi petunjuk pada manusia dalam berbagai situasi dan konteks yang berbeda, dalam berbagai tingkatan keilmuan dan pengalaman yang berbeda dan dari berbagai metode dan paradigma penerjemahan yang berbeda.

Beberapa contoh tersebut misalnya seperti kata *liya’budūn* (untuk menyembah-Ku) dalam surat Al-Dzâriât (51: 65) misalnya, para *sūfi* mengambil tafsiran Ibnu Abbas sebagai *li’ya’rifūn* (untuk ber-*ma’rifah* kepada-Ku atau untuk mengenal-Ku) (Abdūl Karīm Hawâzin Al-Qushairī, 1996: 8). Bagi ulama syari’at, kata *liya’budūn* sangat berkonotasi pada amaliyah formal seperti shalat, ibadah, puasa dan zakat, bagi orang Islam. Tapi bagi para *sufi*, kata tersebut memiliki makna mendalam berkenaan dengan kewajiban manusia untuk semakin dekat dan mengenal kepada Allah. Dalam hal ini, ulama *sufi* menerjemahkan kata *liya’budūn*, bukan dari akar ‘*abada*, yaitu hamba dan penghambaan, akan tetapi mereka menerjemahkannya dalam kontes yang lebih luas yaitu *li’ya’rifūn* yang diambil dari akar kata ‘*arafa* yang artinya kenal atau mengenali.

Ja’far As-Shadiq yang menjadi salah satu imam bagi kalangan *shî’ah* misalnya menafsirkan kata *Asma’* dalam Firman Allah, “*Wa’allama âdama asmâ’a kullabâ,*” artinya, “*Dan kami mengajarkan kepada Adam nama-nama keseluruhan,*” (Al: Baqarah, 02: 31). Ja’far menafsirkan bahwa

sebelum segala sesuatu diciptakan (termasuk Adam), maka Allah telah menciptakan lima buah nama, yang kelak akan termanifestasi ke dalam berbagai ciptaannya, yaitu *Muhammad*, *‘Alī*, *Fathimah*, *Hasan* dan *Husain* (Michael A. Sells, ed, 1996: 77). Tafsiran ini kemudian menjadi doktrin bagi kelompok shi’ah sehingga mereka sangat mengutamakan keluarga Nabi SAW. Bagi kelompok shi’ah Nabi dan keluarganya adalah pusat dari kosmologi alam semesta.

Tafsiran yang lebih ekstrim adalah ketika para ulama sufi menta’wil kata-kata Al-Qur’an secara huruf per huruf. Ja’far As-Shadiq mencontohkan ketika ia menterjemahkan kata *Bismi* dalam *Bismi Allāhi Al-Rahmāni Al-Rahīm*,” artinya, “*Dengan nama Allah yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang*,” (Al-Fatihah, 01: 01). Ja’far kemudian menjelaskan makna *ba* sebagai *baqā’* (kekal, *enduring*), *shin* sebagai *asma’* (nama-nama) dan *mim* sebagai *mulk* (kekuasaan, *domination*) (Michael A. Sells, ed, 1996: 88). Artinya, ketika itu sudah ada upaya pencarian makna-makna batin dari ayat-ayat Al-Qur’an maupun hadits-hadits Nabi. Pencarian makna batin tersebut bukan saja melalui penerjemahan kalimat atau kata, bahkan juga menerjemahkan huruf perhuruf dalam Al-Qur’an. Karena dalam paradigma kaum sufi, Al-Qur’an adalah mukjizat, sampai ke hurufnya.

Jika merujuk pada “tujuan” untuk memahami konsepsi batin ayat-ayat Al-Qur’an, maka Nabi adalah orang yang pertama melakukannya. Nabi adalah sumber petunjuk lahir dan bathin sekaligus, tetapi dalam fungsinya sebagai pembawa hukum Tuhan, Nabi melambangkan dimensi lahir (Rosihon Anwar, 2010: 68). Nabi adalah orang yang pertama menerima Al-Qur’an sekaligus orang yang paling faham dengan maksud-maksudnya. Nabi memahami Al-Qur’an secara zahir dan batin dan mengajarkan makna-makna Al-Qur’an kepada umatnya juga dengan cara zahir dan batin.

Namun, jika merujuk kepada “tradisi semantik,” kita dapat memposisikan “tafsiran Ibnu Abbas” atas kalimat *liya’buduun* sebagai titik awal dari tradisi semantik di kalangan *sūfi* yang *sunni* walaupun Ibnu Abbas sendiri bukan figur utama dalam kajian *sūfi* (Michael A. Sells, ed, 1996: 321). Sementara untuk kalangan *sūfi* syi’ah, Ja’far As-Shaddiq (145 H/765 M) dapat diposisikan sebagai pencetus awal dimulainya tradisi semantik.

‘Abdūl Karīm Hawāzin Al-Qushairī (w. 465/1074) juga melakukan beberapa penafsiran *sūfistik* atas ayat-ayat Al-Qur’an dalam kitab tafsirnya yang dikenal dengan *Lāthai’f Al-Isbārah*. Dalam kitab tersebut Al-Qushairī menjelaskan begitu banyak kata-kata kunci Al-Qur’an

(yang difahami secara sūfistik), baik yang diambil dari pendapat ulama terdahulu seperti Junaid dan Al-Hallaj, maupun pendapatnya sendiri.

Salah satu tafsirannya, ialah kata *budā* dalam surat Al-Baqârah ayat 5. Dalam tulisannya, Al-Qushairi menafsirkan kata *budā* dengan berbagai pengertian, yaitu *bayân* (petunjuk yang nyata), *yaqîn* (keyakinan) *kashf* (keyakinan, ketersingkapkan) dan *tahqîq* (kebenaran yang pasti). Keragaman makna pengertian *budā* dapat diterjemahkan dengan melakukan sinkronisasi dengan tujuan-tujuan yang berbeda-beda pula. Kata *yaqîn* (keyakinan) misalnya ditujukan kepada orang mukmin yang *‘anwâm* yang memilih untuk beriman kepada Allah. Kata *tahqîq* (kebenaran yang pasti) ditujukan kepada mereka yang mencoba beriman kepada Allah dengan ilmu dan akal-nya (Alim, Intelektual dan Filsuf Muslim), dan *kashf* (keyakinan, ketersingkapkan) adalah mereka yang mencoba mendapat petunjuk Allah dengan jalan sūfi (tasawuf, ʿirfâni atau *maʿrifah*). Sehingga setiap orang berbeda memiliki tingkatan *budā* yang berbeda satu sama lain (Abdūl Karīm Hawāzin Al-Qushairi, 2007: vol.1,21).

Selain itu kata *Hudā* juga dimaknai sebagai proses *tajalliat* Tuhan ke dalam hati manusia yang melalui tiga tahap. Pertama, Allah *bertajallî* (*self manifestation*/melakukan penyingkapan diri) melalui ayat-ayat (tanda-tanda) Nya. Baik itu ayat-ayat *qanūiyah* maupun ayat-ayat *kaunīyyah*. Kedua Allah *bertajallî* dengan Sifat-sifat-Nya dan yang ketiga Allah ber-*tajallî* dengan Dzât-Nya. Dalam prespektif ini, Allah menganugerahkan *budā* dengan tingkatan intensitas yang berbeda antara satu manusia dengan manusia yang lain.

Jadi dapat dikatakan bahwa dari sisi kehambaan, kata *budā* dimaknai sebagai *yaqîn* (keyakinan), *kashf* (keyakinan, ketersingkapkan) dan *tahqîq* (kebenaran yang pasti). Sedangkan dari sisi ketuhanan, *budā* dimaknai sebagai sebagai proses *tajallî* Tuhan dalam tiga tingkatan yaitu *Tajallî Āyât*, *Tajallî Sifât* dan *Tajallî Dzât*.

Abū Nasr Al-Sarrâj, (w. 378/988) dalam karyanya yang dikenal dengan Kitab Al-Luma' (Kitab Percikan-percikan Cahaya/ *The Book of Flashes*) juga menafsirkan rahasia-rahasia sūfi yang diambil dari kata-kata kunci dari al-Qur'an (Michael A. Sells, ed, 1996: 196). Al-Sarraj misalnya menuliskan makna *maqâmun ma'lûmun* (37: 164) dengan mengutip perkataan Abū Bakr Al-Wahsî tentang maqam-maqam spiritual: Ketika Abū Bakr Al-Wahsî ditanya tentang makna Sabda Rasulullah, "*Al-arwâhu junûdun mujannadab*, Ruh-ruh itu laksana pasukan tentara Tuhan yang diposisikan pada posisinya masing-masing (H.R Buhari dari Aisyah)." Maka Abu Bakar menjawab, bahwa ruh-ruh itu diposisikan sesuai dengan tingkatan kedudukan (*maqâmat*) masing-masing. Sedangkan kedudukan

spiritual adalah seperti *taubât, wara', zuhūd, faqr, shabar, ridhâ, tamakkal* dan seterusnya (Abu Nasr Al-Sarraj, 2002: 87). As-Sarraj dalam hal ini menafsirkan *maqâmun ma'lûmun* sebagai maqâm tasawuf.

\*\*\*

Dunia Islam Nusantara sendiri juga memiliki tradisi semantik sendiri. Hamzah Fansuri dalam *Syarb al-Asyiqin* misalnya, menjelaskan kata *muhîr* dalam firman Allah: “*Ala innahu bikulli shai'in muhîr, Sesungguhnya Allah meliputi segala sesuatu.*” (Fushilat 41: 54). Hamzah menafsirkan kata *mubîr* dengan konsep *hampir* atau dekat, yaitu kedekatan Tuhan dengan manusia. Menurut Hamzah setiap hambanya (kafir sekalipun) memiliki tingkat kedekatan yang berbeda dengan Tuhan. Hamzah menggambarkan perbedaan kedekatan tersebut dalam konsep *muhîr* yang diartikan sebagai *hampir* (dekat). Hamzah membagi tingkatan *mubîr* yang dimaknai sebagai dekat (*mubîr*) ke dalam empat, yaitu dekat tempat (*makân*), dekat masa (*zamân*) dekat sifat dan dekat essensi (*dżât*) (Syed Mohammad Naquib Al Attas, 1970: 312). Jadi masing-masing manusia berbeda tingkatan kedekatannya dengan Tuhan, baik dari segi kedekatan masa, kedekatan tempat hingga kedekatan essensi (*dżât*).

Hamzah dalam karya-karyanya bahkan bukan saja menerjemahkan ayat-ayat Al-Qur'an, namun juga menerjemahkan kata-katanya sendiri. Hamzah telah mengembangkan tradisi baru dalam dunia tasawuf Melayu dimana menafsirkan sendiri 15 bait puisinya yang berjudul *Sya'ir Ma'rifah* dalam sebuah kitab yang diberi nama *Asrâr al-Ârifîn*. Tradisi tersebut tergolong cukup langka. Karena Hamzah menafsirkan sendiri puisi-puisinya. Padahal kebiasaan yang terjadi adalah karya seorang sufi ditafsir oleh orang lain, bukan oleh dirinya sendiri. *Sya'ir Ma'rifah* memang merupakan satu dari sekian banyak syai'r Hamzah Fansuri yang memiliki ketinggian seni, kedalaman makna, dan kerumitan susunan kata. Kita bahkan boleh mengatakan bahwa Hamzah Fansuri adalah Jalaluddin Rumi-nya Nusantara seperti yang dikatakan oleh ahli-ahli sastra nusantara.

Metode yang digunakan oleh Hamzah Fansuri adalah dengan cara menafsirkan kata-kata kunci yang memiliki makna signifikan dalam setiap bait puisinya. Ketika menerjemahkan puisi *Aho segala kita yang menyembah Nama*. Hamzah mengambil kata *Nama*, sebagai kata kunci yang signifikan yang akan ia terjemahkan. Hamzah menjelaskan bahwa orang Islam yang hanya menyembah Nama (*ibadah lahiriyah/shari'ah*) dan mengabaikan *Dżât* (*ibadah bathiniyah/baqiqah*) maka ibadahnya tidak sempurna walaupun ia tetap dianggap sebagai seorang Muslim (Syed Mohammad Naquib Al Attas, 1970: 238-240).

Hamzah Menuliskan :

Aho segala kita yang menyembah “Nama



Yogya diketahui apa “Yang Pertama”

Bagi Hamzah, menyembah Tuhan dari Nama saja tidak cukup dan hanya akan menampilkan Tuhan dalam narasi Simbol. Padahal simbol yang sejatinya bukan Dzât yang disimbolkan. Nama hanya penanda (logos), bukan substansi dan bukan esensi. Esensi sejati adalah apa yang disebut Hamzah sebagai “Yang Pertama” yaitu Dzât sebelum Nama (*before name*). Inilah yang ingin dicapai oleh kaum *sūfi*, bahwa mereka melepaskan diri dari simbol, logos dan rites karena kesemua itu tidak lebih dari sekedar penanda. Kaum sufi – dalam tasawufnya- ingin mencapai dzât (hakikat), mencapai substansi Allah SWT.

Hamzah Fansuri dalam menafsirkan kata-katanya mengaku memperoleh bimbingan atau limpahan *maʿrifah*. Pengakuan ini tersirat dalam kalimat, “*Karena sharab-nya itu perkataan maʿrifah Allah (terlibat/ada) dengan nyata (di) dalamnya*” (Syed Mohammad Naquib Al Attas, 1970: 234). Keterangan Hamzah sedikit membuka pemahaman mengenai model penafsiran “*semantik-irfānī*” kaum *sūfi*. Bahwa ketika mereka menafsirkan kata-kata dalam al-Qurʾan, hadits Nabi atau karya-karya kaum *sūfi*, mereka sedang berada dalam limpahan *maʿrifah* (*gnosis*).

Tradisi penafsiran semantik kemudian dilanjutkan oleh Shams Al-Dīn Al-Sumatrâ ĩ ketika menafsirkan 36 bait Syaʿir *Bismillāhirrah mānirraʾīm* yang bernama *Sharab Rubaʿi Hamzah Fansūri*. Dalam tulisannya Al-Sumatrâ ĩ menjelaskan bahwa ada tiga ikatan puisi (*rubāʿī*) yang dibahas, yaitu *Rubāʿī Subhānallah Terlalu Kamil*, *Rubaʿi Allah Manjud terlalu Bāqi* dan *Rubāʿi Sidang Fakīr Empunya Kata*. Tafsiran yang digunakan juga menjelaskan kata-kata kunci istilah teknis dalam dunia tasawuf seperti *mahbūb*, *alīm*, *muhīt* dan *wahīd* (A Hasjmi, 1976: 59-83).

Tradisi yang sama juga berlaku pada *sūfi* Melayu yang lain seperti Daud bin Abdullah al-Fathani (w. 1847). Al-Fathānī dalam bukunya *Manhāl Al-Shāfi* menterjemahkan kata *Jannatān* (dua surga) dalam surah A-Rahman (55: 46) Dawūd Al-Fathānī menuliskan : “*Thābit bagi orang yang takut akan maqām Tuhannya itu dua surga. Pertama, surga yang bersegera yaitu manis taʿāt, ladhāt munadhāt dan jinak dengan bagi daripada mukāshafah dengan sekira-kira maqām-nya. Keduanya, surga yang bernama tangguh (ditangguhkan) dan yaitu yang diberi dari pada beberapa balas di dalam surga dan tinggi darajatnya*” (Wan Mohd Shahgir Abdullah, 1992: 51).” Jadi, kata *Jannatān* diterjemahkan oleh Dawūd Al-Fathānī sebagai surga kelezatan dalam *munaẓẓat* dan *thaʿāt* kepada Allah; Dan surga yang dijanjikan Allah di alam akhirat.

Hamzah Fansuri misalnya menyatukan *syāʾirnya* dengan ayat-ayat Al-Qurʾan. Hamzah menuliskan:

Laut itulah yang bernama *aḥad*  
Terlalu lengkap pada *asyyā'u shamād*  
Olehnya itulah *lam yalid wa lam yūlad*  
*Wa lam yakun labū kufwan aḥad* (G. W. J. Drewes and L. F.

Brakel, 1986: 54).

Hamzah menganalogikan Tuhan sebagai Laut yang bernama *Aḥad*, dan kesempurnaannya (*terlalu lengkap*) tergambar pada kalimat *asyyā'u shamād*. Artinya, kesempurnaan Tuhan bukan sekedar keagungannya dan kesempurnaan sifatnya semata, akan tetapi juga kesempurnaan sebagai tempat sandaran bagi hamba-hambanya seperti laut yang menerima aliran sungai. Terakhir, Hamzah menambahkan *syā'irnya* sekaligus untuk menyempurnakan ayat-ayat surat al-Ikhlâsh yang dikutip (*lam yalid wa lam yūlad, Wa lam yakun labū kufwan aḥad*). Sehingga *syā'ir* Hamzah menjadi begitu menyatu dan saling melengkapi dengan surat al-Ikhlâsh.

Melihat bagaimana surat al-Ikhlâsh menyatu secara estetis dengan puisi-puisi kaum *sūfī*, menunjukkan keintiman yang luar biasa antara mereka dengan ayat-ayat al-qur'an yang diagunginya. Hamzah mampu melebur ayat-ayat Al-Qur'an ke dalam puisi-puisinya dan mengadopsi 'makna semantik' yang telah dibangun oleh Al-Qur'an atas kata-kata tersebut untuk menjadi penguat dan penjelas makna dari *syā'ir-syā'irnya*. Artinya, dengan menggandeng makna relasi dari surat Al-Ikhlâsh, Hamzah memberi kekuatan makna pada *syā'ir-syā'irnya*.

## Kesimpulan

Akhirnya, beberapa kesimpulan yang dapat diambil dari teks ini adalah: *Pertama*, upaya untuk memahami ayat Al-Qur'an secara *bathini* telah menjadi tradisi di kalangan ulama *sūfī*. Upaya ini bukan sebagai 'pembenaran,' atas ajaran-ajaran mereka seperti yang sering dituduhkan oleh kalangan orientalis; akan tetapi lahir dari proses mempertajam batin (metode *irfānī*) yang ketat, terukur dan sistematis (*thariqat* atau *suluk*) menurut ukurannya (kesufian). Karena setidaknya untuk mencapai kualitas *ma'rifah*, kaum *sūfī* –seperti yang dijelaskan oleh Al-Ghazālī - harus melewati tiga proses atau tahapan *tazkiyah al nafs* yaitu *takhallī* atau *via purgativa* (proses penyucian hati), *tahallī* atau *via kontemplativa* (proses konsentrasi dalam berzikir) dan *tajallī* atau *via illuminative* (proses perolehan pencerahan spiritual/ *vision*). Dengan demikian, limpahan *ma'rifah* yang dicapai juga melalui metode-metode standar yang berlaku dalam dunia tasawuf.

*Kedua* adalah tradisi pengutipan ayat-ayat Al-Qur'an secara 'tidak utuh' dan hanya memfokuskan diri pada kata-kata tertentu yang dinilai memiliki makna mendalam yang terhubung dengan konsep-konsep *sūfistik*. Model ini memperlihatkan gaya "tafsir kata" yang mengindikasikan ketajaman pemahaman kaum sufi. Bahwa mereka sangat menyadari kandungan makna yang tinggi dari Al-Qur'an. Bahkan mereka mampu mengeksplorasi ketinggian makna yang dikandung oleh "kata" dan "huruf"

*Ketiga*, keakraban yang luar biasa antara para sufi dan ayat Al-Qur'an yang dipedomannya. Para *sūfi* begitu akrab dengan Al-Qur'an. Selain menafsirkan al-Qur'an dengan makna-makna *bahtînî* mereka juga menafsirkan ajaran-ajaran tasawuf-nya dengan mewakili kepada kutipan-kutipan ayat Al-Qur'an. Dengan kata lain, mereka 'menggunakan' Al-Qur'an untuk menafsirkan ajaran-ajarannya.

*Keempat*, model penafsiran terhadap ayat-ayat Al-Qur'an juga kemudian diterapkan dalam menafsirkan kata-kata *sūfi* besar. Model ini misalnya dikembangkan oleh Al-Qushairi dan As-Sarraj ketika menemukan teks tasawuf yang dianggap memiliki muatan makna yang tinggi. Dalam kitabnya mereka yang beberapa kali menafsirkan kata-kata dari Junaid dan Al-Hallāj dengan tafsir *sufistik*.

*Kelima* ada tradisi unik dari *sūfi* Nusantara, yakni Hamzah Fansuri. Sufi besar abad ke XVIII tersebut menafsirkan empat belas bait *syā'ir* yang dibuat hingga menjadi satu diskursus yang utuh. Ia menafsirkan puisinya yang memiliki makna, kata demi kata hingga mudah difahami oleh pembaca dalam satu kitab yang dinamai *Asrār Al-Ārifīn*.

## DAFTAR PUSTAKA

- Annemarie Schimmel, *Mystical Dimension of Islam*, (Chappel Hill-USA: The University of North Carolina Press, 1975)
- Annemarie Schimmel, *Engkaulah Angin, Akulah Api; Hidup dan Karya Jalaluddin Rumi*, (Bandung: Mizan, 2008)
- Abdül Karīm Hawāzin Al-Qushairī, *Risalah Al-Qusyairiyah*, terjemahan Muhammad Luqman Hakim, (Surabaya: Risalah Gusti, 1996), hlm. 8.
- Abdül Karīm Hawāzin Al-Qushairī, *Lathâif al-Ishârah*, (Lebanon: Kitab Dar Al Ilmiyah, 2007), Juz 1-3.
- Abu Nasr Al-Sarraj, *Al-Luma*, Terjemahan Wasmukan dan Samson Rahman, (Surabaya: Risalah Gusti, Surabaya, 2002)
- Ali Hasyimi dalam buku *Ruba'i Hamzah Fansuri; Karya Sastra Sufi Abad ke XVII*, (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, Kementerian Pelajar Malaysia, Kuala Lumpur, 1976)
- F. R. Falmer, *Semantic*, (New York: Cambridge University Press, 1981)
- G. W. J. Drewes and L. F. Brakel, *The Poems of Hamzah Fansuri*, (Chinnaminson USA: Foris Publication, 1986)
- Henry Corbin, *Alone with the Alone; Creative Imagination in the Sūfism of Ibn 'Arabi*, (New Jersey: Princeton University Press, 1997)
- Syed Mohammad Naquib Al Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, University of Malaya, Kuala Lumpur, 1970/
- Henry Corbin, *Alone with the Alone; Creative Imagination in the Sūfism of Ibn 'Arabi*, (New Jersey: Princeton University Press, 1997)
- Ja'far, *Manusia menurut Subrawardi Al-Maqtul*, (Banda Aceh: PeNA, 2011)
- Mehdi Hairi Yazdi, *Menghadirkan Cahaya Tuhan*, terj. Ahsin Muhammad, (Bandung Mizan, 2003)
- Michael A. Sells (ed) *Early Islamic Mysticism; Sufi, Qur'an, Mi'raj, Poetic and Theological Writing*, (New York: Paulist Press, 1996),
- Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur'an; Kitab Sastra Terbesar*, (Yogyakarta : Elsaq Press, 2005)
- Oman Fathurrahman, *Tanbih Al-Masyi; Menyoal Wahdatul Wujud, Kasus Abdurrauf Singkel, di Aceh Abad ke 17*, (Bandung, Mizan, 1999)
- Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Bathin Al-Qur'an; Belajar Tafsir Bathini pada Allamah Thaba' Thaba'i*, (Jakarta: Erlangga, 2010)
- Syaifan Nur, *Mulla Sadra; Pendiri Mazhab Al-Hikmah Al-Muta'alīyyah*, (Bandung: Teraju Mizan, 2003)
- Toshihiko Izutzu *God and Man in the Qur'an, Semantic of the Qur'anic Weltanschauung*, (Kuala Lumpur, Islamic Book Trust, 2002)

Wan Mohd Shahgir Abdullah, *Manbalus Shafi Syekh Daud Al Fatani; Membicarakan Rumus-rumus Shufi dan Istilah-istilah Tasawuf*, (Kuala Lumpur: Khazanah Fathimiyah, 1992).