



Revised: Desember 2025	Accepted: Desember 2025	Published: Desember 2025
----------------------------------	-----------------------------------	------------------------------------

**Rethinking Otoritas Muhammad Husein al-Dzahabī dalam Belantika Tafsir *Ishārī*:
Studi Kritis Historiografi *Tafsīr wal Mufasssīrūn***

Taufik Rahman

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Email: taufik23141@gmail.com

Supriadi

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Email: supriadi13102001@gmail.com

Naufal Ario Fahri

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Email: naufalario2020@gmail.com

Habibah Sufriani

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Email: sufriyanih@gmail.com

Isqonabila Maghfiroh

UIN Sulthan Thaha Saifuddin Jambi
Email: nabilamaghfiroh03@gmail.com

Abstract

This article critically examines the authority of Ḥusayn al-Dhahabī in framing tafsīr ishārī through his work al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn. The study finds that al-Dhahabī's critical stance toward tafsīr ishārī is not entirely grounded in an adequate conceptual understanding, as evidenced by his own admission regarding his limited familiarity with Sufi terminology and epistemology. This limitation has implications for the objectivity of Qur'anic exegetical historiography, particularly in its representation of the Sufi exegetical tradition. Employing a qualitative-descriptive approach through historiographical analysis and epistemological critique of the text, this article argues for the necessity of rereading al-Dhahabī's work within a more open and contextual methodological framework, so that tafsīr ishārī is not reduced merely to a deviation from the literal meaning of the Qur'an.

Keywords: *al-Dzahabī; Historiography; Ishārī Tafsir.*

Abstrak

Artikel ini mengkaji secara kritis otoritas Husein al-Dzahabī dalam membingkai tafsir isyārī melalui karyanya at-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn. Penelitian ini menemukan bahwa sikap kritis al-Dzahabī terhadap tafsir isyārī tidak sepenuhnya dibangun di atas pemahaman konseptual yang memadai, sebagaimana diakuinya sendiri terkait keterbatasan dalam memahami terminologi dan epistemologi tasawuf. Kondisi ini berdampak pada problem objektivitas

historiografi tafsir, khususnya dalam merepresentasikan tradisi tafsir sufistik. Dengan menggunakan pendekatan kualitatif-deskriptif melalui analisis historiografis dan kritik epistemologis terhadap teks, artikel ini menunjukkan perlunya pembacaan ulang atas karya al-Dzahabī dengan perspektif metodologis yang lebih terbuka dan kontekstual, agar tafsir *isyārī* tidak direduksi semata sebagai penyimpangan dari makna lahiriah Al-Qur'an.

Kata Kunci: al-Dzahabī; Historiografi; Tafsir *Isyārī*.

Pendahuluan

Kajian tafsir Al-Qur'an telah mengalami perkembangan metodologis yang signifikan, mulai dari pendekatan literal (nalar *bayani*) hingga simbolik (nalar *irfani*)¹ Tafsir *isyārī* yang berkembang dalam tradisi tasawuf merupakan salah satu corak tafsir yang memadukan pengalaman spiritual dengan penafsiran makna batin Al-Qur'an. Kendati kontribusinya terhadap spiritualitas Islam sangat besar, tafsir ini kerap menghadapi kritik dari kalangan mufassir konvensional yang menilai bahwa genre tafsir ini kerap menyimpang dari makna zahir.² Namun demikian, literatur sufistik dalam tafsir tetap bertahan dan diwarisi oleh tokoh-tokoh besar seperti al-Qushayrī,³ Ibn 'Ajībah,⁴ at-Tustari,⁵ dan lainnya yang menjadikan pendekatan *isyārī* sebagai jalan pemaknaan yang melampaui literalitas.

Dalam konteks historiografi tafsir, Husein al-Dzahabī melalui karya monumentalnya *at-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* telah menjadi salah satu rujukan primer dalam studi perkembangan ilmu tafsir. Ia mengkategorikan berbagai corak penafsiran dan mengulas tokoh-tokoh besar dalam dunia tafsir, termasuk para mufassir sufi. Namun, dalam bagian yang mengulas tafsir *isyārī*, al-Dzahabī memunculkan statment yang dinilai problematis dalam diskursus otoritas, yakni ia menyatakan dirinya tidak menempuh jalan kaum sufi dan tidak memahami secara mendalam istilah-istilah sufi yang digunakan.⁶ Pernyataan ini merupakan bentuk *epistemic humility* atau keterbatasan epistemik yang jujur,⁷ akan tetapi hal ini juga memicu terbukanya ruang kritik terhadap objektivitasnya dalam menilai satu corak tafsir tertentu.

¹ Nalar *Irifani* merupakan model interpretasi dengan *Isyarah* yakni bagian ayat Al-Qur'an yang tidak berdasarkan apa yang zahir, nyata dan "tersurat" dalam artian tidak berdasarkan apa yang dapat difahami secara nyata melalui instrumen bahasa Arab yang standar atau kaedah-kaedah *usul tafsir* yang telah diterima, tetapi berdasarkan petunjuk-petunjuk (*isyarat-isyarat*) yang tersirat dan tersembunyi, yang tersingkap atau disingkapkan oleh Allah kepada para sufi melalui *riyadhoh*, dan *mujahadah* diri yang dipraktikkan oleh mereka. Lihat Muhammad Abdul 'al-Azim Al-Zarqani, *Manahil Al-Irfan Fi Ulum Al-Qur'an* (Beirut: Matba'ah Isa al-Babiy al-Halabiy wa Syirkahu, 1995).

² Beberapa nama ulama yang melontarkan kritik keras terhadap tafsir sufi, di antaranya: Muḥammad bin Yūsuf an-Naisābūrī al-Qaṭṭān, Jalaludin as-Suyuthi, al-Hafīz adz-Dzahabī, Taj al-Dīn al-Subki, Ibnu Taimiyyah, dan lainnya. Lihat Muhammad Husein Al-Dzahabī, *Tafsīr Wa Al-Mufasssīrūn* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2005), 281–307.

³ Abū l-Qāsim 'Abd al-Karīm Al-Qushayrī, *Laṭā'if Al-Ishārāt* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2015).

⁴ Ibnu 'Ajībah, *Al-Bahr Al-Madid Fi Tafsir Al-Qur'an Al-Majid* (Jeddah: Muhammad Abu al-Yazid al-Mahdi, 1999).

⁵ Sahl bin 'Abdullāh Al-Tustarī, *The Great Commentaries on the Holy Qur'an*, trans. Annabel Keeler and Ali Keeler (Jordan: Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought, 2011).

⁶ Pernyataan ini dapat ditemukan dalam karyanya *Tafsir wal Mufasssīrūn* jilid 2 hal 278 yang berbunyi:

"وعذري في ذلك أني لم أسلك مسلك القوم، ولم أذق ذوقهم، ولم أعرف اصطلاحاتهم التي يصطلحون عليها، ولعلي إذا سلكت هذا الطريق، وانكشف لي من أستار الغيب ما انكشف لهم، أو على الأقل فهمت لغة القوم ووقفت على مصطلحاتهم..."

⁷ Ian James Kidd, "Inevitability, Contingency, and Epistemic Humility," *Studies in History and Philosophy of Science Part A* 55 (2016): 12–19.

Pengakuan al-Dzahabī dalam karyanya terhadap tafsir *isyarī* menyisakan pertanyaan metodologis. Jika suatu pendekatan tafsir tidak mendapatkan penilaian kritis yang seimbang akibat keterbatasan pemahaman penulis, maka kemungkinan besar wacana yang terbentuk akan timpang dan menyisihkan pertanyaan-pertanyaan epistemik. Hal ini terlihat dari kecenderungan al-Dzahabī yang lebih “lihai” mengkritisi tafsir rasional seperti karya Zamakhsyarī dan tafsir mazhab Syi’ah, dibanding pendekatan batin dalam tafsir sufi.⁸ Dalam kerangka ini, *at-Tafsīr wa al-Mufasssirūn* perlu dikaji ulang tidak hanya sebagai narasi historiografi tafsir, tetapi sebagai konstruksi wacana otoritas tafsir yang turut mengarahkan arah penerimaan keilmuan dan ideologi tertentu.⁹

Dalam konteks ini, memikirkan ulang terhadap otoritas al-Dzahabī menjadi penting, sebab dalam kajian historiografi modern, otoritas tidak hanya ditentukan oleh keluasan referensi atau kedalaman narasi, tetapi juga oleh keterbukaan metodologis terhadap pluralitas pendekatan.¹⁰ Penelitian semacam ini pernah dilakukan oleh Mu’ammār Zayn Qadafy dalam artikelnya yang berjudul *Challenging Al-Dzahabī’s (1915-1977) Authority in the Historiography of Tafsīr: A Clarification of His Salafī Outlook*, juga turut mempertanyakan otoritas al-Dzahabī, khususnya pada klasifikasi *Tafsīr bi al-Ma’thūr* dan *bi al-Ra’y* yang dinilai problematis. Demikian pula, adanya indikator baru dari spektrum pemikiran salafī yang banyak ditemukan dalam karya al-Dzahabī.¹¹ Walid Saleh sebagai genealogi (genoteks) dari karya Qadafy menyatakan bahwa al-Dzahabī sangat dipengaruhi oleh *Muqaddimah Fī Uṣūl al-Tafsīr* karya Ibnu Taimīyah. Bahkan dengan nada provokatif, ia menyebut karya al-Dzahabī tidak memiliki visi atau pemahaman historis terkait perkembangan tafsir sebagai sebuah genre.¹² Oleh karena itu, evaluasi ulang terhadap bagaimana al-Dzahabī membingkai tafsir *isyarī* diperlukan untuk menilai sejauh mana ia layak dijadikan karya yang otoritatif dalam historiografi tafsir, khususnya tafsir sufi.

Tulisan ini berangkat dari asumsi bahwa tafsir *isyarī* telah terpinggirkan dalam wacana historiografis arus utama, sebagian karena keterbatasan epistemik dari tokoh yang menuliskannya. Untuk itu, perlu dirumuskan pertanyaan-pertanyaan kritis: Bagaimana posisi tafsir *isyarī* direpresentasikan dalam *Tafsīr wa al-Mufasssirūn*? Apa dampak dari sikap penangguhan penilaian al-Dzahabī terhadap objektivitas historiografi tafsir? Dan apakah mungkin menyusun kembali kerangka historiografi tafsir yang lebih adil terhadap corak *isyarī*? Dengan menjawab pertanyaan-pertanyaan tersebut, artikel ini bertujuan memberikan pembacaan ulang terhadap konstruksi otoritas tafsir yang selama ini dibentuk oleh karya al-Dzahabī secara lebih kritis dan metodologis. Secara akademik, artikel ini berkontribusi dengan menawarkan kritik epistemologis terhadap kanonisasi historiografi tafsir, sehingga membuka ruang metodologis bagi integrasi tafsir *isyarī* dalam peta tafsir Al-Qur’an, serta

⁸ Lihat gambaran ini dalam karya Al-Dzahabī, *Tafsīr Wa Al-Mufasssirūn*.

⁹ Mu’ammār Zayn Qadafy, “Challenging Al-Dzahabī’s (1915-1977) Authority in the Historiography of Tafsīr: A Clarification of His Salafī Outlook,” *Islamic Studies Review* 1, no. 2 (2022): 227–31.

¹⁰ Robin Findlay Hendry and Ian James Kidd, “Introduction: Historiography and the Philosophy of the Sciences,” *Studies in History and Philosophy of Science Part A* 55 (2016).

¹¹ Qadafy, “Challenging Al-Dzahabī’s (1915-1977) Authority in the Historiography of Tafsīr: A Clarification of His Salafī Outlook,” 222.

¹² Walid A. Saleh, “Preliminary Remarks on the Historiography of Tafsīr in Arabic: A History of the Book Approach,” *Journal of Qur’anic Studies* 12, no. 1–2 (2010): 12–14.

merumuskan kerangka evaluatif alternatif yang memungkinkan pembacaan tafsir sufistik secara lebih proporsional, kontekstual, dan adil dalam studi tafsir kontemporer.

Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan jenis studi pustaka (*library research*) yang bersifat deskriptif-analisis.¹³ Penelitian ini berfokus pada analisis tekstual dan historis terhadap karya *at-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* serta literatur-literatur tafsir sufistik yang menjadi objek kritik al-Dzahabī. Sumber primer penelitian terdiri dari karya-karya al-Dzahabī dan tafsir-tafsir *isyārī* klasik seperti karya at-Tustarī, as-Sulamī, Asy-Syīrāzī, dan lainnya serta penafsiran yang dinisbatkan kepada Ibnu ‘Arabī. Sumber sekunder meliputi penelitian kontemporer mengenai historiografi tafsir, jurnal, buku, dan semua literatur yang relevan. Analisis data dilakukan dengan teknik analisis isi (*content analysis*)¹⁴ dan pembacaan hermeneutik-kritis untuk menilai bagaimana al-Dzahabī membangun otoritas keilmuan dalam menilai tafsir *isyārī*, serta mengidentifikasi bias metodologis dan kerangka epistemik yang mempengaruhi konstruksi historiografinya. Pendekatan ini memungkinkan penelitian menyingkap relasi kuasa pengetahuan dalam pembingkai tafsir sufi dan menawarkan pembacaan ulang yang lebih inklusif terhadap keragaman metodologi tafsir dalam tradisi Islam.

Hasil Penelitian dan Pembahasan

A. Profil al-Dzahabī dan *Tafsīr wal Mufasssīrūn*

Muhammad Husein al-Dzahabī lahir pada tahun 1915 di desa Matubis, sebuah wilayah pesisir di Kafr al-Shaikh, Mesir Hilir. Ia berasal dari keluarga petani dan pedagang. Setelah ayahnya wafat saat ia masih kecil, al-Dzahabī dibesarkan oleh kakaknya, Husain. Sejak kecil, ia telah menghafal Al-Qur’an dan belajar membaca serta menulis di desa kelahirannya. Pendidikan formalnya dimulai di Ma’had Dasūq al-Dīnī hingga jenjang *tsanawīyyah* (setingkat SMA), lalu ia melanjutkan studi ke Universitas al-Azhar di Kairo.¹⁵

Di al-Azhar, al-Dzahabī berinteraksi dengan para ulama terkemuka seperti Muhammad Mustafā al-Marāghī, Muhammad Zāhid al-Kautharī, dan al-Khiḍr Husain. Ia meraih gelar sarjana dari Fakultas Syariah pada tahun 1936 sebagai lulusan terbaik dari 112 mahasiswa. Dua tahun kemudian, pada 15 Februari 1938, ia meraih gelar doktor dalam bidang ulūm al-Qur’ān dengan disertasi berjudul *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, yang kelak menjadi karya penting dalam studi tafsir. Setelah menyelesaikan pendidikan, al-Dzahabī turut serta dalam misi keilmuan al-Azhar ke kota Taif, Arab Saudi, untuk mengajar di Dār al-Tauḥīd di bawah kepemimpinan Shaikh Muhammad bin Mānī’. Pada periode 1948–1951, ia mengajar bersama para ulama seperti Abdurrazzāq ‘Afīfī, Muhammad Nāyl, dan Muhammad Abu Zahi, yang dikenal melalui karya-karya penting di bidang syariah dan hadis.¹⁶

Sepanjang hidupnya, Muhammad Husain al-Dzahabī dikenal sebagai ulama produktif yang menghasilkan banyak karya ilmiah, khususnya dalam bidang tafsir dan ilmu Al-Qur’an,

¹³ Wahyudin Darmalaksana, “Metode Penelitian Kualitatif Studi Pustaka Dan Studi Lapangan,” *Pre-Print Digital Library UIN Sunan Gunung Djati Bandung*, 2020, 1–6.

¹⁴ Sugiyono, “Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif, Dan R&D” (Alfabeta, 2021).

¹⁵ Al-Dzahabī, *Tafsīr Wa Al-Mufasssīrūn*, vol. 1, 75.

¹⁶ Al-Dzahabī, 76-77.

serta berbagai disiplin keislaman lainnya. Karya monumentalnya yang paling dikenal adalah *al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, sebuah studi komprehensif mengenai sejarah dan metode tafsir. Selain itu, ia juga menulis *al-Isrā'iliyyāt fī al-Tafsīr wa al-Ḥadīth* yang membahas pengaruh riwayat *Israiliyat* dalam penafsiran dan hadis.¹⁷ Al-Dzahabī juga mendalami beragam tema lainnya seperti pendekatan-pendekatan menyimpang dalam tafsir melalui karyanya *al-Ittijāhāt al-Munḥarifah fī al-Tafsīr*,¹⁸ serta kajian khusus terhadap tokoh Sufi kontroversial dalam *Tafsīr Ibn 'Arabī Li Al-Qur'ān, Haqīqatuhu Wa Khaṭuruhu*.¹⁹ Ia menulis tentang konsep wahyu dalam *al-Wahyu*, dasar-dasar ilmu Al-Qur'an dan hadis dalam *Muqaddimah fī 'Ulūm al-Qur'ān* dan *Muqaddimah fī 'Ilm al-Ḥadīth*, serta isu-isu sosial dan politik Islam seperti dalam *Athar Iqāmah al-Ḥudūd fī Istiqrār al-Mujtama'* dan *Māliyah al-Dawlah al-Islāmiyyah*. Tidak hanya itu, perhatian al-Dzahabī terhadap hubungan antaragama dan akidah juga tercermin dalam karyanya *Mawqif al-Islām min al-Diyānāt al-Samāwiyyah* serta *Sharḥ Aḥādīth al-'Aqīdah fī al-Ṣaḥīḥain*. Ia turut mengeksplorasi perbedaan pandangan dalam hukum keluarga antara Sunni dan Ja'fariyyah melalui karyanya *al-Aḥwāl al-Shakhṣiyyah bayna Ahl al-Sunnah wa al-Ja'fariyyah*.²⁰ Karya-karya tersebut menunjukkan keluasan wawasan dan konsistensi al-Dzahabī dalam membahas berbagai persoalan keilmuan Islam.²¹

Karya *Al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn* ditulis oleh Muhammad Ḥusain al-Dzahabī merupakan disertasi doktoralnya di Universitas al-Azhar. Setelah dipublikasikan, karya ini memperoleh tempat istimewa sebagai salah satu rujukan utama dalam kajian tafsir. Hal ini disebabkan oleh keistimewaan metodologinya, terutama karena merupakan karya pertama yang secara sistematis melacak perkembangan tafsir Al-Qur'an. Di dalamnya, al-Dzahabī memaparkan berbagai corak penafsiran beserta karakteristiknya secara rinci, sehingga membantu pembaca memahami keragaman metode tafsir yang pernah berkembang dalam sejarah Islam. Selain mengulas pendekatan mufasssir dari berbagai masa, ia juga menyajikan contoh-contoh konkret dari berbagai karya tafsir, sehingga yang menjadikan karya ini sangat representatif dan informatif bagi para peneliti dan pelajar ilmu Al-Qur'an dan tafsir.²²

Kitab ini pertama kali diterbitkan secara resmi oleh *Dār al-Ḥadīth* pada tahun 2012. Pada masa hidup al-Dzahabī, karya ini hanya terdiri dari dua jilid. Namun setelah wafatnya, jilid ketiga ditambahkan dan diterbitkan dengan judul yang sama. Jilid tambahan ini disusun oleh putra sekaligus muridnya, Dr. Muṣṭafā Muhammad al-Dzahabī, berdasarkan kumpulan data dan catatan yang ditinggalkan ayahnya. Penyusunan ulang ini bertujuan melengkapi aspek-aspek penting yang belum sempat diterbitkan semasa hidup al-Dzahabī, sehingga menjadikan keseluruhan karya *Al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn* semakin utuh dan komprehensif. Kehadiran jilid ketiga ini juga menunjukkan bahwa pengaruh pemikiran al-Dzahabī terus

¹⁷ Muḥammad Ḥusayn Al-Dhahabī, *Al-Isrā'iliyyāt Fī Al-Tafsīr Wa Al-Ḥadīth* (Kairo: Maktabah Wahbah, n.d.).

¹⁸ Muhammad Husein Al-Dzahabī, *Ittijāhāt Al-Munḥarifah Fī Tafsīr Al-Qur'ān Al-Karīm Wa Dawāfi'uha Wa Daf' 'uha* (Al-Qahirah: Maktabah Wahbah, n.d.).

¹⁹ Muhammad Husein Al-Dzahabī, *Tafsīr Ibn 'Arabī Li Al-Qur'ān, Haqīqatuhu Wa Khaṭuruhu* (Dār al-Muslim, n.d.).

²⁰ Nabil Muhammad Niamillah, "Kritik Muhammad Ḥusain Al-Dhahabī Terhadap Literatur Shī'ah Dalam Al-Tafsīr Wa Al-Mufasssirūn" (Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang, 2024), 1.

²¹ Muchamad Syarif Hidayatullah and Lukman Hakim, "Konstruksi Teori Irfani Abid Al Jabiri Dengan Teori Tafsir Sufi Husain Az Zahabi (Studi Komparatif)," *Samawat* 05, no. 1 (2021): 39.

²² Ahmad Nabil Amir, "Kitab Al-Tafsir Wal Mufasssirun Dan Pengaruhnya Dalam Kajian Tafsir," *Jurnal Iman Dan Spiritualitas* 1, no. 3 (2021): 280–85.

berlanjut bahkan setelah wafatnya, melalui kontribusi keluarganya dalam melestarikan dan menyebarkan warisan keilmuannya.

B. Potret Magnum Opus Tafsir *Isyarī* dalam Historiografi al-Dzahabī

Pada bagian ini akan dibahas secara ringkas bagaimana al-Dzahabī menggambarkan beberapa contoh karya-karya penting dalam tafsir isyarī. Dalam awal pembahasan ia menyatakan, hanya menitik beratkan kajian ini pada tafsir-tafsir yang seluruh atau sebagian besar perhatiannya kepada tafsir *isyarī*.²³ Berikut beberapa potret kitab tafsir bercorak *isyarī* dalam karya al-Dzahabī:

1. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm* karya Sahl at-Tustarī

Abū Muḥammad Sahl bin 'Abdullāh at-Tustarī (w. 283 H) adalah figur sufi abad ke-3 H yang dikenal luas dalam khazanah tasawuf dan tafsir Islam klasik. Lahir di kota Tustar sekitar tahun 200 H, ia tumbuh dalam lingkungan yang kuat dalam tradisi spiritual dan asketis. At-Tustarī dikenal karena makrifatnya yang mendalam, kezuhudannya yang konsisten, serta *riyāḍah* yang ketat. Sumber-sumber klasik sering kali menyebutkan karamah dan keistimewaan spiritualnya. Salah satu peristiwa penting dalam hidupnya adalah pertemuannya dengan Dzun Nūn al-Miṣrī saat berada di Makkah, tokoh sufi besar yang turut memengaruhi orientasi mistiknya. Setelah menempuh hidup penuh ibadah dan kontemplasi, ia menetap di Bashrah hingga wafatnya pada 284 H, meski beberapa sumber menyebutkan 273 H.²⁴

Karya tafsir yang dinisbahkan kepadanya, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, menempati posisi istimewa dalam sejarah tafsir Islam. Tafsir ini bukanlah hasil tulisan langsung dari at-Tustarī, melainkan kodifikasi dari ajaran-ajarannya yang dihimpun oleh muridnya, Abū Bakr Muḥammad bin Aḥmad al-Baladī. Format penyampaian bersifat naratif-lisan, ditandai dengan kalimat seperti "*Sahl ditanya, lalu dia menjawab...*",²⁵ yang mencerminkan bahwa karya ini lahir dari tradisi majelis ilmu, bukan dari sistematika penulisan ilmiah formal. Ini memperkuat kesan bahwa tafsir ini adalah ekspresi pengalaman spiritual yang hidup, bukan semata produk diskursus akademik.

Hal yang menarik dari *Tafsīr al-Tustarī* adalah metodenya yang tidak mengikuti urutan mushaf secara menyeluruh. Tafsir ini hanya mencakup sebagian ayat dan disusun secara selektif, menyoroti ayat-ayat yang berkaitan dengan tema-tema spiritual, akhlak, dan perjalanan ruhani. Dalam muqaddimah, al-Baladī menyampaikan bahwa menurut gurunya, setiap ayat Al-Qur'an memiliki empat lapisan makna: *ẓāhir* (makna lahiriah), *bāṭin* (makna batin atau esoterik), *ḥadd* (batasan hukum), dan *maṭla'* (pancaran ilham kalbu).²⁶ Pandangan ini menunjukkan bahwa Al-Qur'an dipahami oleh at-Tustarī bukan semata sebagai teks linguistik, tetapi sebagai medan pengalaman ruhaniah yang hanya dapat dijangkau oleh hati yang disucikan.

Dalam konteks periodisasi tafsir sufi, karya at-Tustarī dinilai sebagai salah satu tonggak awal dalam perkembangan tafsir esoterik yang menghubungkan antara pemahaman literal dan batin terhadap Al-Qur'an. Tustarī tidak hanya menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an

²³ Al-Dzahabī, *Tafsīr Wa Al-Mufasssīrūn*, 281.

²⁴ Al-Dzahabī, 281–82.

²⁵ Al-Dzahabī, 282. Lihat juga Sahl b. 'Abd Allāh Al-Tustarī, *Tafsīr Al-Tustarī*, ed. Annabel Keeler and Ali Keeler (Jordan: Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought, 2011), xi.

²⁶ Al-Dzahabī, *Tafsīr Wa Al-Mufasssīrūn*, 282.

dengan pendekatan mistis, tetapi juga menanamkan nilai-nilai penting seperti dzikir (mengingat Tuhan), tawakkul (kepercayaan penuh kepada Tuhan), serta membahas konsep ‘Cahaya Muhammadiyah’ yang menjadi landasan ajaran-ajaran spiritualnya. Karya Tustarī, yang diteruskan oleh pengikut-pengikutnya seperti Abū Ṭālib al-Makkī, memiliki pengaruh mendalam terhadap para pemikir dan Sufi besar seperti al-Ghazālī, al-Suhrawardī, dan Ibn ‘Arabī. Hal ini menjadikan tafsir Tustarī sebagai bagian integral dari pemikiran dan praktik mistik Islam yang terus berkembang hingga kemudian diterima dan diadaptasi dalam berbagai aliran Sufisme.²⁷

2. *Haqaiq At-Tafsir* karya as-Sulamī

Abū ‘Abd al-Rahmān al-Sulamī (w. 412 H) merupakan salah satu tokoh penting dalam tradisi tafsir isyārī klasik.²⁸ Meski dikenal sebagai ulama hadis dan sufi dari Khurasan serta mendapat pengakuan dari sejumlah huffāz seperti al-Ḥākim dan al-Qusyairī, posisinya dalam khazanah tafsir justru lebih sering dibicarakan dalam konteks kontroversi metodologis dan kritik ulama kemudian. Hal ini terutama berkaitan dengan karyanya yang paling berpengaruh, *Ḥaqā’iq al-Tafsīr*.²⁹

Ḥaqā’iq al-Tafsīr merupakan tafsir bercorak isyārī yang secara sadar menanggalkan pembahasan tafsir zahir dan memusatkan perhatian pada makna-makna batiniah Al-Qur’an. Dalam mukadimahya, al-Sulamī menegaskan bahwa karya ini tidak dimaksudkan untuk menafikan tafsir literal, melainkan sebagai pelengkap dengan menghimpun penafsiran para “ahl al-ḥaqīqah” yang selama ini tersebar dan tidak terdokumentasikan secara sistematis.³⁰ Tafsir ini disusun mengikuti urutan mushaf dan berisi ungkapan-ungkapan tokoh-tokoh sufi awal, seperti Ja‘far al-Ṣādiq, al-Junayd, dan Sahl al-Tustarī. Ia menyatakan bahwa tujuannya menulis tafsir ini adalah karena penafsiran selama ini hanya sibuk menggali aspek-aspek zahir dari Al-Qur’an seperti *qirā’āt*, hukum, *i’rāb*, *nasikh-mansukh*, dan sebagainya, sangat sedikit mufasssīr yang memedulikan sisi batin dari firman-firman Allah. Karena inilah ia merasa perlu untuk merangkum, mengurutkan, dan membukukan sebuah tafsir yang ia beri nama *ḥaqā’iq al-tafsīr*, yakni makna-makna spiritual yang dikutip dari para *ahli haqiqah*.³¹

Namun demikian, *Ḥaqā’iq al-Tafsīr* tidak luput dari kritik tajam sejumlah ulama. Al-Suyūṭī, misalnya, dalam *Ṭabaqāt al-Mufasssīrīn*, menyebut tafsir ini sebagai salah satu yang tidak layak dijadikan rujukan, bahkan menuduh as-Sulamī sebagai ahli bid’ah. Kritik lebih keras datang dari al-Ḥāfiẓ adz-Dzahabī yang menyayangkan keberadaan kitab ini dan mengaitkannya dengan penyimpangan ajaran *Qaramithah*.³² Al-Subkī pun menilai tafsir ini menyimpang dari teks literal Al-Qur’an karena sarat dengan takwil-takwil sufistik. Bahkan Imam al-Wāḥidī sampai mengeluarkan vonis bahwa jika as-Sulamī benar-benar meyakini tafsir tersebut sebagai penafsiran yang sah, maka ia telah jatuh ke dalam kekufuran.

²⁷ Al-Tustarī, *The Great Commentaries on the Holy Qur’ān*, xi.

²⁸ Al-Dzahabī, *Tafsīr Wa Al-Mufasssīrūn*, 284.

²⁹ Al-Dzahabī, *Tafsīr Wa Al-Mufasssīrūn*.

³⁰ Al-Dzahabī, 285.

³¹ Al-Dzahabī, *Tafsīr Wa Al-Mufasssīrūn*.

³² Ajaran *Qaramithah* adalah aliran ekstrem dalam Islam yang muncul dari cabang Syiah Ismailiyah pada abad ke-9 M (sekitar abad ke-3 H), dan dikenal karena pandangan keagamaan radikal serta tindakan politik dan militer yang kontroversial, bahkan dianggap brutal dalam sejarah Islam. Lihat Irwan Supriadin J, “Konsepsi Keagamaan Dan Kepemimpinan Sunni Vs Syiah,” *FiTUA: Jurnal Studi Islam* 1, no. 1 (2020): 22.

Sementara itu, Ibn Taimiyah menyoroti keabsahan riwayat-riwayat yang diklaim berasal dari Ja'far al-Ṣādiq dalam tafsir ini, dan menilainya sebagai palsu.³³

Meskipun begitu, adz-Dzahabī mencoba mengambil posisi tengah dengan mengevaluasi secara kritis namun proporsional. Ia menganggap bahwa penilaian al-Suyūṭī dan vonis keras lainnya terlalu berlebihan. Walaupun mengakui bahwa tafsir as-Sulamī sarat dengan takwil yang tidak sejalan dengan teks. Ia tetap menyoroti ketelitian ilmiah dalam beberapa bagian dan mengingatkan bahwa tafsir ini tidak ditulis sebagai tafsir mainstream, melainkan sebagai kumpulan inspirasi spiritual yang hidup di kalangan sufi.³⁴

3. *'Arā'is Al-Bayān fī Haqā'iq Al-Qur'ān* Karya Abū Muhammad asy-Syirāzī

Tafsir *'Ara'is al-Bayān fī Haqā'iq al-Qur'ān* merupakan salah satu representasi paling penting dari corak tafsir *isyārī* dalam khazanah tafsir Islam klasik. Penulisnya, Abū Muḥammad Rūzbihān bin Abī Naṣr al-Baqlī asy-Syīrāzī (w. 666 H), merupakan seorang sufi besar dari Syiraz yang dikenal karena pandangan spiritual-mistiknya yang mendalam.³⁵ Karya ini menjadi bukti konkret bahwa kecenderungan tafsir sufistik tidak hanya hadir sebagai corak tafsir alternatif, melainkan juga sebagai ekspresi pengalaman batin yang mencoba menangkap dimensi terdalam dari Kalam Ilahi.

Dalam mukadimah, Asy-Syīrāzī menegaskan bahwa Al-Qur'an memiliki makna zahir dan batin yang tak terbatas.³⁶ Pernyataan ini tentunya mencerminkan keyakinannya bahwa teks suci bukan hanya objek rasionalitas dan bahasa, melainkan medan spiritual yang dalam, penuh rahasia dan isyarat ketuhanan. Ia menegaskan bahwa apa yang ia paparkan dalam tafsirnya merupakan pancaran dari hakikat Al-Qur'an, bukan tafsir literal dalam pengertian konvensional. Bahkan, ia menyebut bahwa tafsirnya tetap "sesuai dengan sunnah Rasul-Nya", sebagai bentuk legitimasi atas metode sufistik yang ia gunakan.³⁷ Kendati demikian, tidak semua ulama sepakat dengan klaim tersebut. Adz-Dzahabī memberikan catatan kritis bahwa tafsir seperti ini telah melampaui batas-batas interpretasi yang dapat diterima dalam kerangka *tafsir bil-ma'tsūr* maupun *bil-ra'yi*. Ia menolak keras anggapan bahwa tafsir tersebut dapat dianggap sebagai penafsiran terhadap Al-Qur'an, karena makna-maknanya tidak merujuk pada lafaz Al-Qur'an secara langsung, bahkan tidak mungkin dimaksudkan oleh Allah sebagai khithāb untuk seluruh umat manusia.³⁸

Sebagai ilustrasi bagaimana tafsir Asy-Syīrāzī beroperasi dalam kerangka *isyārī*, dapat dilihat dalam penafsirannya terhadap QS. At-Taubah ayat 91. Ayat ini secara zahir, membahas tentang uzur syar'i bagi orang-orang yang tidak mampu ikut berjihad karena kelemahan fisik atau keterbatasan materi. Namun, Asy-Syīrāzī menafsirkan ayat ini secara simbolik sebagai gambaran keadaan spiritual para wali dan ahli *muraqabah*.³⁹ Penafsiran ini menampilkan gambaran mendalam tentang bagaimana teks Al-Qur'an dialihkan dari makna normatif-fisik ke dalam lanskap simbolik yang kaya nuansa spiritual. Di sinilah kekhasan tafsir *isyārī* bekerja, yakni menangkap *esensi batiniah* teks, bahkan ketika bertentangan

³³ Al-Dzahabī, *Tafsīr Wa Al-Mufasssīrūn*, 285–86.

³⁴ Al-Dzahabī, *Tafsīr Wa Al-Mufasssīrūn*.

³⁵ Al-Dzahabī, 288.

³⁶ Al-Dzahabī, *Tafsīr Wa Al-Mufasssīrūn*.

³⁷ Al-Dzahabī, 289.

³⁸ Al-Dzahabī, *Tafsīr Wa Al-Mufasssīrūn*.

³⁹ Dengan lebih puitis ia menyebut: "Karena mereka terbunuh dengan pedang cinta, dilukai oleh pintu kedekatan-Nya, kelemahan karena kerinduan, dan penyakit karena cinta, serta kefakiran karena keridhaan-Nya." Lihat Al-Dzahabī.

dengan makna literal. Adz-Dzahabī menginformasikan bahwa tafsir ini telah dicetak dalam dua juz yang kemudian dikumpulkan menjadi satu jilid besar, dan salah satu manuskripnya disimpan di perpustakaan al-Azhar.⁴⁰ Meskipun demikian, penilaian terhadap karya ini tetap beragam: bagi kalangan sufi, ia merupakan tambang hikmah batin yang luar biasa; namun bagi ahli tafsir rasional dan tekstualis, ia mengandung risiko tafsir berlebihan (*ta'aththuf*), yang berpotensi mengaburkan maksud asli teks.⁴¹

4. *At-Ta'wīlāt An-Najmiyyah* oleh Najmuddīn Dāyah, dan 'Alā'uddawlah as-Simnānī

Tafsir *At-Ta'wīlāt An-Najmiyyah* merupakan salah satu karya tafsir sufistik klasik yang unik karena disusun oleh dua tokoh besar tasawuf: Najmuddīn Dāyah dan 'Alā'uddawlah as-Simnānī. Karya ini bermula dari inisiatif penulisan Najmuddīn Dāyah, namun belum selesai hingga akhir hayatnya, sehingga kemudian dilanjutkan dan disempurnakan oleh as-Simnānī.⁴² Tafsir *At-Ta'wīlāt An-Najmiyyah* terdiri dari lima jilid besar, dengan manuskripnya tersimpan di Dār al-Kutub. Jilid keempat, yang ditulis oleh Najmuddīn, berakhir pada QS. Adz-Dzāriyāt: 17–18. Adapun jilid kelima adalah hasil penyempurnaan as-Simnānī, yang dibuka dengan mukadimah panjang bernuansa filsafat sufi dan diperuntukkan bagi mereka yang telah menempuh jalan *sulūk*. Ia bahkan menyatakan bahwa kebenaran tafsirnya tidak dapat dipahami kecuali oleh mereka yang telah menyaksikan hakikat batin secara langsung.⁴³

Perbedaan mencolok antara Najmuddīn dan Simnānī tampak dalam metode penafsiran. Najmuddīn memulai dengan makna *ẓāhir* (literal) kemudian menambahkan penafsiran isyārī, dengan formula seperti “*wa fīhi ishārah ilā...*”, yang menunjukkan bahwa isyarat tersebut masih terikat pada makna tekstual. Selain itu, gaya bahasanya mudah dipahami, pengaitan antar ayat terjaga, dan tidak terlalu filosofis. Contoh tafsirnya atas QS. al-Baqarah: 249 tentang ujian melalui sungai menggambarkan bahwa sungai adalah simbol dunia. Orang yang meminumnya secara berlebihan adalah mereka yang tenggelam dalam kenikmatan dunia, sedangkan yang menahan diri adalah para wali yang hidup zuhud.⁴⁴

Berbeda dari Najmuddīn, Simnānī dalam penafsirannya mengabaikan makna literal dan langsung membangun penafsirannya atas dasar *kaidah-kaidah latīfah* dalam antropologi sufi. Ia menyatakan bahwa setiap ayat memiliki tujuh lapisan makna (*bāṭin*) yang berkaitan dengan dimensi spiritual manusia: *latīfah qālabiyyah*, *nafsiyyah*, *qalbiyyah*, *sirrīyyah*, *rūḥiyyah*, *khafīyyah*, dan *ḥaqīqīyyah*. Bahkan dalam perkembangan tafsirnya, ia memperluas struktur makna itu hingga tujuh puluh, bahkan tujuh ratus lapisan.⁴⁵ Dari analisis ini dapat disimpulkan bahwa *At-Ta'wīlāt An-Najmiyyah* merupakan tafsir sufistik kolaboratif yang memperlihatkan perkembangan metodologi tafsir *isyārī* dari bentuk yang moderat (Najmuddīn Dāyah) menuju bentuk yang kompleks dan filosofis (as-Simnānī). Keduanya menghadirkan dimensi batin dalam penafsiran Al-Qur'an, namun dengan kecenderungan epistemologis dan retorik yang berbeda.

⁴⁰ Al-Dzahabī, 290.

⁴¹ Ahmad Ali Fikri, “Ortodoksi Tafsir Sunni: Formasi, Generalisasi, Dan Investigasi Teori,” *Mimbar Agama Dan Budaya* 36, no. 1 (2019): 62.

⁴² Al-Dzahabī, *Tafsīr Wa Al-Mufasssīrūn*.

⁴³ Al-Dzahabī, 291–92.

⁴⁴ Al-Dzahabī, 293.

⁴⁵ Al-Dzahabī, 294–95.

5. *Tafsir* yang dinisbatkan Kepada Ibnu Arabī

'*Arāis Al-Bayān fī Haqāiq Al-Qurān*, karya Abī Muhammad bin Abī an-Nashr asy-Syirāzī as-Sufi, yang telah dibahas sebelumnya. Secara umum, naskah-naskah tafsir seringkali menisbatkan karya ini kepada Syaikh al-Akbar Muhyiddin Ibnu Arabī. Pendapat mengenai atribusi ini terbagi menjadi dua kelompok. Sebagian kalangan menerima bahwa tafsir tersebut merupakan karya langsung Ibnu Arabī, sementara sebagian lain menolak dan berpendapat bahwa tafsir ini sebenarnya adalah hasil karya Abdul Razzaq Al-Qāsyāni yang kemudian dinisbatkan kepada Ibnu Arabī untuk tujuan popularitas dan legitimasi.⁴⁶

Salah satu tokoh yang menolak atribusi tafsir ini kepada Ibnu Arabī adalah Syeikh Muhammad Abduh. Dalam mukadimah tafsirnya yang kemudian dipelajari dan diteruskan oleh Syeikh Rasyid Ridha, Abduh mengkritik adanya tafsir-tafsir tertentu yang membingungkan pembaca dengan mencampurkan perkataan kaum batiniyah dan kaum sufi. Ia menyatakan bahwa tafsir yang dinisbatkan kepada Ibnu Arabī ini sesungguhnya adalah karya Al-Qāsyāni, yang dikenal sebagai seorang bathini, dan tafsir tersebut mengandung kecenderungan yang menjauhkan dari ajaran agama Allah dan kitab-Nya.⁴⁷ Adz-Dzahabī dalam konteks ini sependapat terhadap atribusi tafsir tersebut kepada Al-Qāsyāni, meskipun tidak sepakat dengan tuduhan bahwa Al-Qāsyāni termasuk golongan bathiniyah.⁴⁸

Tafsir ini ditulis dengan pendekatan gabungan antara tafsir sufi filosofis (*nazarī*) dan tafsir isyārī, tanpa menyentuh tafsir zahir. Pada bagian tafsir sufi filosofis, tafsir ini berdiri pada landasan *wahdatul wujud*, sebuah konsep yang sering mendapat kritik karena dianggap kontroversial dalam penafsiran Al-Qur'an.⁴⁹ Sedangkan pada bagian tafsir *isyārī*, banyak ditemukan makna-makna esoteris yang sulit dipahami dan seringkali tidak berkaitan secara langsung dengan lafaz atau konteks ayat. Adz-Dzahabī menyatakan bahwa jika penulis tafsir ini mengungkapkan maknanya secara lebih jelas sebagaimana yang dilakukan oleh at-Tustari, atau menggabungkan tafsir zahir dan batin, maka karya ini akan lebih mudah dipahami. Dilema inilah yang menjadikan tafsir ini tertutup dan membingungkan pembaca, bahkan adanya kekeliruan mengira penafsiran itu sebagai makna langsung firman Allah. Inilah yang menjadi alasan mengapa Al-Qāsyāni dikategorikan sebagai seorang batini oleh sebagian pihak.⁵⁰

Namun demikian, adz-Dzahabī menolak kategorisasi tersebut. Riwayat hidup Al-Qāsyāni menunjukkan bahwa ia adalah seorang sufi yang dikenal karena sifat zuhud dan wara' yang kuat, jauh dari ciri-ciri bathiniyah yang menolak makna zahir Al-Qur'an. Dalam mukadimah tafsirnya, Al-Qāsyāni menegaskan pentingnya makna zahir dan menempatkannya sebagai hal utama. Ia sengaja tidak banyak membahas tafsir zahir karena sudah banyak mufassir lain yang mengupasnya, dan ia memilih untuk mendalami tafsir *isyārī* guna menggali sisi batin Al-Qur'an. Ia mengklaim bahwa setelah bertahun-tahun melakukan *riyadhah*, Allah telah membuka rahasia makna tersembunyi dari setiap ayat

⁴⁶ Al-Dzahabī, 295.

⁴⁷ Al-Dzahabī, *Tafsīr Wa Al-Mufasssīrūn*.

⁴⁸ Terdapat tiga alasan kuat untuk mengatribusikan karya ini kepada Al-Qasyāni. *Pertama*, seluruh naskah tulisan tangan yang tersedia menisbatkannya kepada al-Qasyani. *Kedua*, dalam karya *Kasyf azh-Zhunūn* disebutkan bahwa *Ta'wilat Al-Qur'an* yang dikenal juga sebagai *Ta'wilat Al-Qasyani*. *Ketiga*, hubungan genealogis guru dan murid. Lebih lengkap lihat Al-Dzahabī, 296.

⁴⁹ Al-Dzahabī, *Tafsīr Wa Al-Mufasssīrūn*.

⁵⁰ Al-Dzahabī, 297.

kepadanya. Al-Qāsyāni juga menegaskan bahwa setiap ayat memiliki zahir dan batin, serta waktu dan tempat tertentu di mana makna-makna tersebut bisa terbuka, sebagaimana diriwayatkan dari Imam Ja'far Ash-Shadiq.⁵¹ Berdasarkan argumen tersebut adz-Dzahabī menyayangkan klaim Ibnu Arabī sebagai penulis tafsir ini kurang tepat, karena banyak aspek tafsir tersebut lebih dekat dengan pemikiran Al-Qāsyāni.

6. Ibnu Arabi dan Mazhab Tafsirnya

Ibnu 'Arabī dengan nama lengkap Abu Bakar Muḥyiddīn bin Muḥammad bin 'Alī bin Aḥmad bin 'Abdillāh al-Ḥātimī al-Ṭā'ī al-Andalusī, merupakan seorang tokoh sufi besar dari Andalusia. Ia menjadi salah satu figur paling menonjol dalam sejarah pemikiran Islam, khususnya dalam bidang tasawuf falsafi dan tafsir Al-Qur'an. Ia lahir di Murcia, Spanyol, pada tahun 560 H/1165 M dan wafat di Damaskus pada tahun 638 H/1240 M.⁵² Dalam perjalanan hidupnya yang penuh pengembaraan spiritual dan ilmiah, Ibnu 'Arabī meninggalkan warisan intelektual yang sangat kaya. Di antara karya-karyanya yang paling monumental adalah *al-Futūḥāt al-Makkiyyah* dan *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, dua karya yang menjadi rujukan penting dalam dunia tasawuf dan tafsir *isyārī*.⁵³

Ibnu 'Arabī kerap menjadi sasaran kritik dari para ulama yang lebih berorientasi pada pendekatan syariat dan literal dalam memahami agama. Beberapa bahkan menuduhnya kafir dan menyimpang, terutama karena konsep *wahdat al-wujūd* yang dianggap menyerupai panteisme. Akan tetapi, tuduhan ini juga mendapat sanggahan keras dari para pembela Ibnu 'Arabī, termasuk dari tokoh sekelas al-Ḥāfiẓ al-Suyūṭī. Dalam karyanya *Tanbīh al-Ghabī 'alā Tanzīh Ibn 'Arabī*, ia menyatakan bahwa banyak pernyataan Ibnu 'Arabī yang dianggap menyimpang sebenarnya harus dipahami secara takwil, bukan secara literal. Beliau menekankan bahwa para sufi memiliki istilah-istilah dan gaya bahasa tersendiri yang hanya dapat dipahami oleh orang-orang yang mendalami jalan spiritual.⁵⁴ Dengan demikian, ungkapan-ungkapan Ibnu 'Arabī bukanlah bentuk penyimpangan terhadap syariat, melainkan upaya metaforis dalam menyampaikan hakikat-hakikat spiritual yang tinggi.

Salah satu aspek terpenting dalam kritik al-Dzahabī adalah perhatiannya terhadap dampak epistemologis pendekatan sufistik seperti milik Ibnu 'Arabī. Al-Dzahabī menolak klaim-klaim yang terlalu subjektif dalam menafsirkan Al-Qur'an, terutama jika tafsir itu didasarkan pada ilham pribadi, *kashf*, atau intuisi spiritual yang tidak dapat diverifikasi oleh standar keilmuan. Ia berargumen bahwa tafsir harus tetap berada dalam koridor objektivitas ilmiah, dengan bersandar pada kaidah-kaidah bahasa Arab, riwayat yang valid, serta prinsip-prinsip syariat. Dengan kata lain, al-Dzahabī sangat mengedepankan pendekatan *manḥajī* (metodologis) dalam memahami teks suci, dan memandang tafsir *isyārī*, khususnya dalam versi ekstrem seperti yang dilakukan Ibnu 'Arabī, sebagai bentuk penyimpangan dari tradisi tafsir yang sah.⁵⁵

Meski demikian, al-Dzahabī tidak serta-merta menolak seluruh warisan Ibnu 'Arabī. Ia memberikan ruang bagi tafsir *isyārī* yang tetap memperhatikan makna zahir dan tidak

⁵¹ Al-Dzahabī, *Tafsīr Wa Al-Mufasssīrūn*.

⁵² Al-Dzahabī, 300–301.

⁵³ Al-Dzahabī, 302.

⁵⁴ Al-Dzahabī, *Tafsīr Wa Al-Mufasssīrūn*.

⁵⁵ Al-Dzahabī. Lihat juga Al-Dzahabī, *Tafsīr Ibn 'Arabī Li Al-Qur'ān, Haqīqatuhu Wa Khaṭuruhu*.

menyimpang dari prinsip-prinsip dasar agama. Al-Dzahabī juga mencatat bahwa dalam sejarahnya, banyak tokoh sufi seperti al-Qusyairī dan al-Sulamī yang berhasil mengembangkan tafsir *isyārī* tanpa terjerumus ke dalam tafsir yang melampaui batas. Namun dalam kasus Ibnu ‘Arabī, al-Dzahabī menilai bahwa pengaruh filsafat dan pandangan metafisik yang kuat telah menjadikan penafsirannya terlalu jauh dari akar syariat.

C. Sufi Vis a Vis Ortodoksi Sunni dalam Historiografi Tafsir: Memikirkan Ulang Otoritas Husein al-Dzahabī

Dalam tradisi kalam, ketegangan antara ajaran sufistik dan ortodoksi Sunni bukanlah hal baru. Mainstream Sunni seringkali menilai tafsir *isyārī* sebagai bentuk penafsiran subjektif yang melampaui batas-batas makna zahir. Namun perlu diakui, tradisi ini telah menghasilkan warisan intelektual yang luas melalui karya tokoh-tokoh besar seperti Sahl al-Tustarī, as-Sulamī, al-Qushayrī, Ibn ‘Ajībah, dan lainnya, yang justru menunjukkan bahwa pengalaman batin dan kedalaman spiritual dapat menjadi perangkat epistemik dalam memahami Al-Qur’an.⁵⁶ Tafsir *isyārī* tidak semata-mata “rasa” tanpa metode, tetapi merupakan hasil dari proses *riyāḍah nafs*, penyucian diri, dan upaya keras memahami isyarat ilahi yang melampaui literalitas.⁵⁷

Ketika al-Dzahabī dalam *at-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* menyatakan bahwa ia tidak menempuh jalan kaum sufi, tidak mencicipi *dzauq* (rasa spiritual), dan tidak memahami istilah-istilah mereka, ia sedang melakukan dua hal sekaligus: pertama, ia menampilkan kejujuran epistemik (*epistemic humility*), dan kedua, ia menyingkap batas-batas kerangka pengetahuan yang digunakannya dalam membingkai diskursus tafsir. Dalam konteks ini, jika otoritas al-Dzahabī dilihat melalui teori relasi kuasa Michel Foucault, di mana pengetahuan tidak pernah netral, melainkan selalu lahir dalam konteks relasi kuasa dan turut memproduksi serta meregulasi apa yang dianggap sah sebagai “kebenaran.”⁵⁸ Dalam kasus ini, *at-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* bukan hanya karya historiografi tafsir, tetapi juga sebuah arsitektur kuasa epistemik yang menentukan mana corak tafsir yang diakui, dilegitimasi, atau didelegitimasi.

Lebih lanjut ketika tafsir *isyārī* direduksi sebagai bentuk tafsir yang “tidak bisa dinilai karena tidak dipahami,” maka yang sesungguhnya terjadi bukan sekadar pengakuan batas pengetahuan, melainkan pembekuan wacana. Dalam istilah Gayatri Chakravorty Spivak, ini mirip dengan “*epistemic violence*,” kekerasan epistemik yang terjadi ketika suatu suara dimarjinalkan bukan karena kesalahan argumen, tetapi karena tidak berbicara dalam bahasa kekuasaan yang dominan.⁵⁹ Dalam hal ini, “bahasa tafsir yang sah” adalah bahasa *bayānī*

⁵⁶ Arsyad Abrar, “Epistemologi Tafsir Sufi,” Disertasi, (Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2015), 189–92.

⁵⁷ Pada abad ketiga hingga keempat Hijriah, tasawuf mulai dikenal sebagai metode pensucian jiwa dan pencapaian ma‘rifah melalui jalan *kasyf* (penyingkapan batin) dan *isyrāq* (pencerahan spiritual), bukan melalui rasionalitas sebagaimana pendekatan yang digunakan dalam filsafat dan ilmu kalam. Kecenderungan tasawuf pada masa ini tampak dalam karya-karya awal yang menggambarkan arah dan nilai-nilai spiritual tasawuf, seperti *al-Luma’* karya at-Tūsī, *ar-Risālah al-Qusyairiyyah* karya Imam al-Qusyairī, *at-Ta‘arruf li Madzhab Ahl at-Tasawwuf* karya al-Kalābādhī, serta *Ṭabaqāt as-Ṣūfiyyah* karya as-Sulamī. Lihat Abu Bakar Muhammad Al-Kalabazi, *At-Ta‘arruf Li Mazhab Ahl at-Tasawwuf* (Cairo: al-Maktabah al-Kulliyyah al-Azhariyyah, 1969), 8.

⁵⁸ Michel Foucault, *Power/Knowledge : Wacana Kuasa/Pengetahuan* (Yogyakarta: Bintang Budaya, 2002).

⁵⁹ Carmen De Schryver, “Deconstruction and Epistemic Violence,” *Southern Journal of Philosophy* 59, no. 2 (2021): 104–10.

(literal), sementara bahasa *dzauq* dan *isyārī* dianggap tidak layak dibahas dan diperdebatkan dalam arena ilmiah.⁶⁰ Hal ini semakin tampak dalam kritik yang diajukan Walid Saleh terhadap dua klasifikasi model tafsir ala al-Dzahabī, yakni *tafsir bil-ma'tsūr* dan *tafsir bil-ra'yi*. Menurutnya pengklasifikasian ini tidak memiliki tujuan ilmiah yang jelas,⁶¹ dan sangat ideologis, dengan alasan bahwa dikotomi ini pada akhirnya menjadi legitimasi untuk mengkonsolidasi tafsir dalam ortodoksi Sunni, dan memarginalkan tafsir non-Sunni.⁶²

Lebih jauh, jika melihat pembingkai tafsir *isyārī* dalam karya al-Dzahabī sebagai bagian dari *regime of truth* ala Foucault, maka otoritas tafsir tidak bisa lagi dianggap netral atau objektif.⁶³ Narasi sejarah dalam *at-Tafsīr wa al-Mufasssirūn* bukanlah cermin dari kenyataan tafsir, melainkan konstruksi kebenaran yang dibentuk oleh posisi ideologis penulisnya. Ini terlihat jelas dari keberpihakan al-Dzahabī kepada metode tafsir salafi, yang mengutamakan *atsar*, *sanad*, dan menolak takwil berlebih, serta menunjukkan pengaruh kuat dari *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr* karya Ibn Taimiyyah.⁶⁴ Dalam hal ini, tentunya lahir anggapan bahwa metode tafsir *isyārī* juga rawan terjadi penyimpangan, sebab seringkali penafsiran para Sufi tidak memiliki relasi antara teks dan makna. Anggapan inilah mengindikasikan bahwa penilaian al-Dzahabī terhadap tafsir Sufi tidak hanya bersifat epistemik, melainkan juga ideologis.⁶⁵

Dalam *at-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, kritik keras al-Dzahabī terhadap tafsir-tafsir Sufi bisa dikatakan tidak tampak sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya terkait beberapa potret karya tafsir Sufi, di mana ia hanya memunculkan kritik para ulama. Namun sikap polemis al-Dzahabī terhadap tafsir sufistik sangat tampak dalam karyanya yang khusus ditujukan untuk mengkritik tafsir Ibnu 'Arabī, dengan judul *Tafsīr Ibn 'Arabī li al-Qur'ān, Haqīqatuhu wa Khaṭaruhu*. Judul ini secara eksplisit memberi label tafsir Ibn 'Arabī sebagai sesuatu yang “berbahaya” (*khaṭar*), bukan sekadar menyimpang. Dalam pengantarnya, al-Dzahabī bahkan mengungkapkan penyesalannya terhadap penerbit-penerbit Mesir yang bersaing menerbitkan karya Ibn 'Arabī demi keuntungan finansial, seolah-olah tafsir tersebut tidak hanya keliru secara teologis, tetapi juga merusak moral publik.⁶⁶ Di sini, kritik al-Dzahabī sudah tidak lagi berada dalam ruang akademik, tetapi menjelma menjadi fatwa ideologis terhadap corak tafsir tertentu.

⁶⁰ Pentingnya aspek *bayānī*/kebahasaan dalam penafsiran Al-Qur'an merupakan sesuatu yang tidak bisa disangkal. Terlebih kuatnya intensi karya-karya awal yang memusatkan perhatian pada kaidah-kaidah tafsir dalam bahasa Arab, atau dalam arti lain Al-Qur'an adalah lokus bahasa Arab. Lihat Muhammad Abu Shahbah, *Al-Madkhal Li Dirasat Al-Qur'an Al-Karim* (Bantul: Dar al-Jayl, 1992), 9.

⁶¹ Dikatakan tidak jelas, karena apa yang disebut *tafsir bil-ma'tsūr*, juga menggunakan alasan rasional dalam menyusun argumen melalui riwayat-riwayat yang diambil. Lihat Stephen R Burge, “Jalāl Ad-Dīn as-Suyūfī, The Mu'awwizātān and the Modes of Exegesis,” in *Aims, Methods and Contexts of Qur'anic Exegesis*, ed. Karen Bauer (London: Oxford University Press in association with the Institute of Ismaili Studies, n.d.).

⁶² Walid Saleh, *The Formation of the Classical Tafsīr Tradition: The Qur'ān Commentary of Al-Tha'labī (d. 427/1035)* By (Boston: Brill, n.d.), 16.

⁶³ Foucault, *Power/ Knowledge : Wacana Kuasa/Pengetahuan*.

⁶⁴ Saleh, “Preliminary Remarks on the Historiography of Tafsīr in Arabic: A History of the Book Approach,” 10.

⁶⁵ Argumen ini menunjukkan kuatnya ortodoksi Sunni dalam pemikiran al-Dzahabī. Kendati demikian, menurut al-Qarda, ortodoksi Sunni tetap menolak literalisme yang kaku. Lihat Fikri, “Ortodoksi Tafsir Sunni: Formasi, Generalisasi, Dan Investigasi Teori,” 62; Al-Dzahabī, *Ittijāhāt Al-Munḥarifah Fī Tafsīr Al-Qur'ān Al-Karīm Wa Dawāfī'uha Wa Daf'uha*, 18; Salman Parisi, “Penyimpangan Dalam Tafsir Al-Qur'an,” *Hikmah: Journal of Islamic Studies* 15, no. 2 (2020): 304.

⁶⁶ Al-Dzahabī, *Tafsīr Ibn 'Arabī Li Al-Qur'ān, Haqīqatuhu Wa Khaṭaruhu*, 4.

Dalam pengantar buku *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* karya Hādī Ma'rifah, editor menyatakan secara terbuka bahwa al-Dzahabī terjebak dalam sikap sentimental dan tidak objektif. Ia menyayangkan bahwa al-Dzahabī mengabaikan banyak karya tafsir penting, melakukan kesalahan dalam identifikasi karya dan mufasssīr, dan yang paling serius memperlihatkan kebencian serta bias terhadap mazhab-mazhab pemikiran tertentu. Editor tersebut bahkan menyatakan bahwa hal ini “sangat mengurangi nilai akademik karya tersebut.”⁶⁷ Oleh karena itu, memikirkan ulang otoritas al-Dzahabī bukanlah upaya mendekonstruksi tokoh secara personal, tetapi merupakan upaya metodologis untuk meninjau ulang bagaimana sejarah perkembangan tafsir dikonstruksi.

Kesimpulan

Setelah dijelaskan melalui pembahasan di atas, maka diambil kesimpulan sebagai berikut:

1. Berdasarkan analisis sebelumnya, dapat disimpulkan bahwa otoritas Husein al-Dzahabī dalam konstruksi historiografi tafsir, khususnya terhadap tafsir *isyārī*, perlu dikaji ulang secara kritis. Al-Dzahabī diakui berjasa besar dalam menyusun narasi sistematis perkembangan tafsir, namun pengakuannya tentang keterbatasan dalam memahami istilah dan pengalaman sufistik memperlihatkan adanya kelemahan epistemik yang memengaruhi objektivitas penilaiannya. Tafsir *isyārī* dalam konteks ini tampak seperti terpinggirkan, bukan karena kekurangan metodologisnya, melainkan karena tidak sesuai dengan kerangka keilmuan dominan yang cenderung *bayānī* dalam lokus salafī. Ini menunjukkan bahwa historiografi tafsir tidak bebas nilai, melainkan terikat oleh ideologi tertentu yang mengatur mana tafsir yang diterima dan mana yang ditolak.
2. Penelitian ini juga menegaskan bahwa tafsir *isyārī* bukan sekadar produk subjektivitas sufistik, tetapi memiliki akar metodologis yang memiliki basis epistemik. Oleh karena itu, memikirkan ulang otoritas al-Dzahabī bukan berarti menafikan kontribusinya, melainkan merekonstruksi cara memaknai otoritas keilmuan dalam bidang tafsir. Dengan membuka ruang bagi pluralitas pendekatan, termasuk tafsir yang bersifat spiritual dan intuitif, maka kajian tafsir akan menjadi lebih holistik dan adil secara representatif. Pendekatan ini juga mengingatkan bahwa dalam membangun ilmu, keterbukaan terhadap horizon pengalaman keagamaan yang berbeda merupakan syarat penting menuju kematangan akademik.

Daftar Pustaka

- ‘Ajībah, Ibnu. *Al-Bahr Al-Madid Fi Tafsir Al-Qur’an Al-Majid*. Jeddah: Muhammad Abu al-Yazid al-Mahdi, 1999.
- Al-Dzahabī, Muḥammad Ḥusayn. *Al-Isrā’iliyyāt Fī Al-Tafsīr Wa Al-Ḥadīth*. Kairo: Maktabah Wahbah, n.d.
- Al-Dzahabī, Muḥammad Husein. *Ittijāhāt Al-Munḥarifah Fī Tafsīr Al-Qur’ān Al-Karīm Wa Dawāfi’uha Wa Daf’uha*. Al-Qahirah: Maktabah Wahbah, n.d.

⁶⁷ Muhammad Hādī Ma'rifah, *Al-Tafsīr Wa Al-Mufasssīrūn Fī Thaūbihi Al-Qashīb* (al-Jāmi’ah al-Raḍiwiyyah li al-’Ulūm al-Islāmiyyah, 1997), 4.

- . *Tafsīr Ibn 'Arabī Li Al-Qur'ān, Haqīqatuhu Wa Khaṭuruhu*. Dār al-Muslim, n.d.
- . *Tafsīr Wa Al-Mufasssirūn*. Kairo: Maktabah Wahbah, 2005.
- Al-Kalabazi, Abu Bakar Muhammad. *At-Ta'aruf Li Mazhab Ahl at-Tasawwuf*. Cairo: al-Maktabah al-Kulliyah al-Azhariyyah, 1969.
- Al-Qushayrī, Abū l-Qāsim 'Abd al-Karīm. *Laṭā'if Al-Ishārāt*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2015.
- Al-Tustarī, Sahl b. 'Abd Allāh. *Tafsīr Al-Tustarī*. Edited by Annabel Keeler and Ali Keeler. Jordan: Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought, 2011.
- Al-Tustarī, Sahl bin 'Abdullāh. *The Great Commentaries on the Holy Qur'ān*. Translated by Annabel Keeler and Ali Keeler. Jordan: Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought, 2011.
- Al-Zarqani, Muhammad Abdul 'al-Azim. *Manahil Al-Irfan Fi Ulum Al-Qur'an*. Beirut: Matba'ah Isa al-Babiy al-Halabiy wa Syirkahu, 1995.
- Amir, Ahmad Nabil. "Kitab Al-Tafsir Wal Mufasssirun Dan Pengaruhnya Dalam Kajian Tafsir." *Jurnal Iman Dan Spiritualitas* 1, no. 3 (2021): 280–85.
- Arsyad Abrar. "Epistemologi Tafsir Sufi." Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2015.
- Burge, Stephen R. "Jalāl Ad-Dīn as-Suyūṭī, The Mu'awwizatān and the Modes of Exegesis." In *Aims, Methods and Contexts of Qur'anic Exegesis*, edited by Karen Bauer. London: Oxford University Press in association with the Institute of Ismaili Studies, n.d.
- Darmalaksana, Wahyudin. "Metode Penelitian Kualitatif Studi Pustaka Dan Studi Lapangan." *Pre-Print Digital Library UIN Sunan Gunung Djati Bandung*, 2020, 1–6.
- Fikri, Ahmad Ali. "Ortodoksi Tafsir Sunni: Formasi, Generalisasi, Dan Investigasi Teori." *Mimbar Agama Dan Budaya* 36, no. 1 (2019): 1–14.
- Foucault, Michel. *Power/ Knowledge : Wacana Kuasa/Pengetahuan*. Yogyakarta: Bintang Budaya, 2002.
- Hendry, Robin Findlay, and Ian James Kidd. "Introduction: Historiography and the Philosophy of the Sciences." *Studies in History and Philosophy of Science Part A* 55 (2016).
- Hidayatullah, Muchamad Syarif, and Lukman Hakim. "Konstruksi Teori Irfani Abid Al Jabiri Dengan Teori Tafsir Sufi Husain Az Zahabi (Studi Komparatif)." *Samawat* 05, no. 1 (2021): 32–45.
- J, Irwan Supriadin. "Konsepsi Keagamaan Dan Kepemimpinan Sunni Vs Syiah." *FiTUA: Jurnal Studi Islam* 1, no. 1 (2020): 17–32.
- Kidd, Ian James. "Inevitability, Contingency, and Epistemic Humility." *Studies in History and Philosophy of Science Part A* 55 (2016): 12–19.

- Ma'rifah, Muhammad Hādī. *Al-Tafsīr Wa Al-Mufasssīrūn Fī Thaūbihi Al-Qashīb*. al- Jāmi'ah al-Raḍiwiyyah li al-'Ulūm al-Islāmiyyah, 1997.
- Niamillah, Nabil Muhammad. "Kritik Muhammad Ḥusain Al-Dhahabī Terhadap Literatur Shī'ah Dalam Al-Tafsīr Wa Al-Mufasssīrūn." Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim Malang, 2024.
- Parisi, Salman. "Penyimpangan Dalam Tafsir Al-Qur'an." *Hikmah: Journal of Islamic Studies* 15, no. 2 (2020): 296.
- Qadafy, Mu'ammār Zayn. "Challenging Al-Dhahabī's (1915-1977) Authority in the Historiography of Tafsīr: A Clarification of His Salafī Outlook." *Islamic Studies Review* 1, no. 2 (2022): 217–37.
- Saleh, Walid. *The Formation of the Classical Tafsīr Tradition: The Qur'ān Commentary of Al-Tha'labī (d. 427/1035) By*. Boston: Brill, n.d.
- Saleh, Walid A. "Preliminary Remarks on the Historiography of Tafsīr in Arabic: A History of the Book Approach." *Journal of Qur'anic Studies* 12, no. 1–2 (2010): 6–40.
- Schryver, Carmen De. "Deconstruction and Epistemic Violence." *Southern Journal of Philosophy* 59, no. 2 (2021): 100–121.
- Shahbah, Muhammad Abu. *Al-Madkhal Li Dirasat Al-Qur'an Al-Karim*. Bantul: Dar al-Jayl, 1992.
- Sugiyono. "Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif, Dan R&D." Alfabeta, 2021.