

RELEVANSI TEORI *BUTŪN AL-SAB'AH* DALAM STUDI TAFSIR
(ANALISIS KITAB '*AIN AL-HAYĀHKARYA 'ALĀ' AL-DAULAH AL-*
SIMNĀNĪ)



SKRIPSI

Diajukan untuk Memenuhi Salah Satu Syarat Meraih Gelar Sarjana Agama
(S.Ag) pada Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir (IAT) Jurusan Ushuluddin,
Adab dan Dakwah Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Majene

Oleh:
AHMAD JIHAD
NIM: 30156121002

JURUSAN USHULUDDIN ADAB DAN DAKWAH

STAIN MAJENE

2025

SURAT PENGESAHAN SKRIPSI

Skripsi yang berjudul, "Relevansi Teori Buṭūn Al-Sab'ah Dalam Studi Tafsir (Analisis Kitab 'Ain Al-Hayāh Karya 'Alā' Al-Daulah Al-Simnānī)"; yang disusun oleh Ahmad Jihad, NIM 30156121002, mahasiswa Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir pada Jurusan Ushuluddin, Adab dan Dakwah Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri Majene, telah diuji dan dipertahankan dalam sidang Munaqasyah yang diselenggarakan pada hari Kamis, 18 September 2025 M., bertepatan dengan 25 Rabi'ul Awal 1447 H., dinyatakan telah dapat diterima sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar Sarjana Agama (S.Ag.) pada Jurusan Ushuluddin, Adab, dan Dakwah Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri Majene, dengan beberapa perbaikan.

Majene, 18 September 2025 M.
25 Rabi'ul Awal 1447 H.

DEWAN PENGUJI

Ketua	: Dr. Muhammad Rais, M.Si	(.....)
Sekretaris	: Rahmat Nurdin, M.Ag.	(.....)
Munaqisy I	: Prof. Dr. Bahruddin, M.Ag.	(.....)
Munaqisy II	: Abdul Waris Marsyam, Lc., M.Hum.	(.....)
Pembimbing I	: Sulkifli, M.Th.I	(.....)
Pembimbing II	: Muhammad Yunan, M.Th.I.	(.....)

Diketahui oleh:

Ketua Jurusan Ushuluddin, Adab,
dan Dakwah



Muhammad Rais, M.Si.
NIP. 303021999031002

PERSETUJUAN PEMBIMBING

Pembimbing penulis skripsi saudari **Ahmad Jihad**, NIM: 30156121002, Mahasiswa Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir pada Jurusan Ushuluddin Adab dan Dakwah STAIN Majene, setelah meneliti dan mengoreksi secara seksama skripsi yang berjudul "Relevansi Teori *Buṭūn al-Sab'ah* dalam Studi Tafsir (Studi Analisis Kitab 'Ain al-Ḥayāh Karya 'Alā' al-Daulah al-Simnānī." Memandang bahwa skripsi tersebut telah memenuhi syarat-syarat ilmiah dan dapat disetujui untuk diseminarkan.

Demikian persetujuan ini diberikan untuk proses lebih lanjut.

Majene, 10 September 2025

Pembimbing I



Sulkipli, M.Th.I

NIP. 198803082019031010

Pembimbing II



Muhammad Yunan, M.Th.I

NIP. 198405172019081001

PERNYATAAN KEASLIAN SKRIPSI

Mahasiswa yang bertanda tangan dibawah ini:

Nama : Ahmad Jihad
NIM : 30156121002
Tempat, Tanggal Lahir : Pulau Sabaru, 14 Juli 2003
Program Studi : Ilmu al-Qur'an dan Tafsir
Jurusan : Ushuluddin Adab dan Dakwah
Alamat : Pulau sabaru, Kab. Pangkep
Judul : Relevansi Teori *Buṭūn al-Sab'ah* dalam Studi Tafsir
(Analisis Kitab 'Ain al-Ḥayāh karya 'Ala al-Dauah al-Simnānī).

Menyatakan dengan sesungguhnya dan penuh kesadaran bahwa skripsi ini adalah benar hasil karya sendiri. Jika kemudian hari terbukti bahwa ia duplikat, tiruan, plagiat atau dibuat oleh orang lain, sebagian atau seluruhnya, maka skripsi dan gelar diperoleh karenanya, batal demi hukum.

Majene, 18 September 2025



Ahmad Jihad
NIM: 30156121002

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

Alhamdulillah, segala puji dan syukur dipersembahkan kepada Allah SWT, Pencipta alam semesta yang Maha Mengetahui. Dengan rahmat dan karunia-Nya berupa kesehatan, kekuatan, dan kesempatan yang diberikan, penulis dapat melewati berbagai tantangan dan menyelesaikan karya ilmiah ini dengan baik. Shalawat dan salam semoga senantiasa tercurah kepada Rasulullah Muhammad SAW, suri teladan bagi seluruh umat manusia, dengan harapan mendapat syafaat di hari pembalasan kelak.

penelitian dalam skripsi ini bertujuan untuk memenuhi ketentuan akademik guna menyelesaikan pendidikan tingkat sarjana (S1) pada Program Studi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir, Jurusan Ushuluddin, Adab dan Dakwah, Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Majene. Penulis mengharapkan agar karya ilmiah ini dapat memberikan manfaat bagi seluruh kalangan pembaca. Karya tulis yang berjudul "Relevansi Teori Buṭūn al-Sab'ah dalam Studi Tafsir (Analisis Kitab 'Ain al-Hayāh Karya 'Alā' al-Daulah al-Simnānī" ini disusun sebagai salah satu persyaratan untuk memperoleh gelar Sarjana Agama (S.Ag).

Penulis menyadari bahwa penyelesaian studi dan penyusunan skripsi ini tidak dapat terwujud tanpa bantuan dan dukungan dari berbagai pihak. Keberhasilan menyelesaikan pendidikan dan menyusun karya ilmiah ini merupakan hasil kolaborasi dan kontribusi banyak pihak yang telah memberikan bantuan berharga. Oleh karena itu, penulis menyampaikan rasa terima kasih dan penghargaan yang tulus kepada semua pihak yang telah berperan dalam perjalanan akademik ini:

1. Kepada kedua orang tua tercinta, Bapak M. Amir, Mama St. Khadijah dan saudara penulis Siti Nur Asiah, Umrawati, Rijalul Abrar, Masrurah, Mawaddah, dan Ilmal Yaqin yang selalu memberikan doa, dukungan, kasih sayang, serta semangat yang tiada henti. Segala pengorbanan, kesabaran, dan cinta kasih yang diberikan menjadi kekuatan terbesar bagi penulis dalam menyelesaikan karya ini.
2. Ibu Prof. Wasilah, S.T., M.T. selaku ketua Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Majene.
3. Bapak Dr. Muhammad Rais, M.Si. selaku ketua jurusan Ushuluddin, Adab dan Dakwah (UAD) Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Majene.
4. Bapak Muhammad Nur Murdan, M.Th.I. selaku ketua Program Studi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir (IAT) Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Majene.
5. Bapak Sulkifli, M.Th.I dan Muhammad Yunan M.Th.I. sebagai pembimbing I dan pembimbing II, yang telah berkenan membimbing penulis dengan sepenuh hati.
6. Bapak Prof. Dr. Bahruddin, M.Ag dan Abdul Waris Marsyam, Lc. M.Hum. sebagai penguji I dan penguji II yang berkenan menguji karya penulis.
7. Bapak Muhammad Nur Murdan, M.Th.I., Bapak Prof. Dr. Bahruddin, M.Ag., Bapak Dr. Muhammad Nasir, M.A., sebagai penguji Komprehensif penulis.
8. Para dosen dan staf Jurusan Ushuluddin Adab dan Dakwah, yang telah berjasa mengajar dan mendidik penulis selama menjadi mahasiswa di STAIN Majene.
9. kepada teman-teman seangkatan prodi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir yang telah membantu perjalanan pendidikan penulis mulai dari semester satu sampai

sekarang, serta kepada inisial AQ yang telah kebersamai, membantu dan mendorong penulis untuk tetap semangat hingga bisa sampai pada tahap ini.

10. kepada para teman-teman *sappuloang* yang telah membantu penulis dalam penelitiannya, terutama kepada senior, Anwar Fauzi S.Ag, Abdul Majid S.Ag dan Budiman S.Ag serta senior-senior lain yang tidak bisa penulis sebutkan satu persatu, yang seolah menjadi pembimbing ketiga dalam penelitian ini.
11. kepada teman-teman kost *el-Nyore* yang senantiasa memberikan arahan serta masukan dan juga memberikan semangat kepada penulis.
12. Serta kepada semua pihak yang terlibat dalam proses pendidikan penulis yang penulis tidak dapat sebutkan satu persatu.

Penulis berharap kiranya segala bantuan yang telah diberikan dapat bernilai ibadah di sisi Allah swt. Akhirnya, kesempurnaan hanya milik Allah dan kekurangan semata berasal dari manusia. Penulis menyadari banyaknya kesalahan maupun kekeliruan dalam skripsi ini. Olehnya itu, dibutuhkan saran dan kritik sebagai koreksi kedepannya. Semoga skripsi ini bermanfaat dan menambah khazanah ilmu pengetahuan bagi pembaca di bidan al-Qur'an dan Tafsir.

Majene, 18 September 2025

Penulis

AHMAD JIHAD
NIM: 30156121002

DAFTAR ISI

SURAT PENGESAHAN SKRIPSI	i
PERSETUJUAN PEMBIMBING	ii
PERNYATAAN KEASLIAN SKRIPSI	iii
KATA PENGANTAR	iv
DAFTAR ISI	vii
PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB LATIN DAN SINGKATAN	viii
ABSTRAK	xvi
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang	1
B. Rumusan Masalah	5
C. Fokus Penelitian dan Deskripsi Fokus	5
D. Tinjauan Penelitian Terdahulu	8
E. Metode Penelitian	11
F. Tujuan dan Manfaat Penelitian	13
BAB II TAFSIR <i>ISYĀRĪ</i>	14
A. Pengertian Tafsir <i>Isyārī</i>	14
B. Tingkatan Makna	19
C. Tingkatan <i>Ruḥ (Jaḥfah)</i> pada Manusia	24
BAB III BIOGRAFI AL-SIMNĀNĪ DAN KITAB ‘AIN AL-HAYAH	27
A. Biografi al-Simnānī	27
B. Karakteristik Kitab ‘Ain al-Hayāh	35
BAB IV ANALISIS RELEVANSI TEORI <i>BUTŪN AL-SAB‘AH</i> DALAM KITAB ‘AIN AL-ḤAYĀH	41
A. Teori <i>Buṭūn al-Sab‘ah</i>	41
B. Relevansi Teori <i>Buṭūn al-Sab‘ah</i> dalam Pengembangan Studi Tafsir	54
BAB V PENUTUP	65
A. Kesimpulan	65
B. Saran	66
DAFTAR PUSTAKA	67
BIOGRAFI PENULIS	70

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB LATIN DAN SINGKATAN

A. Transliterasi Arab-Latin

1. Konsonan

Daftar huruf bahasa Arab dan Transliterasinya ke dalam huruf latin dapat dilihat pada tabel berikut:

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	Alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	Ba	B	Be
ت	Ta	T	Te
ث	Sa	ṣ	Es (dengan titik di atas)
ج	Jim	j	Je
ح	Ha	ḥ	Ha (dengan titik di bawah)
خ	Kha	Kh	Ka dan ha
د	Dal	d	De
ذ	Zal	ẓ	Zet (dengan titik di atas)
ر	Ra	r	Er
ز	Zai	z	Zet
س	Sin	s	Es
ش	Syin	sy	Es dan ye
ص	Sad	ṣ	Es (dengan titik di bawah)
ض	Dad	ḍ	De (dengan titik di bawah)
ط	Ta	ṭ	Te (dengan titik di bawah)
ظ	Za	ẓ	Zet (dengan titik di bawah)
ع	‘Ain	‘	Apostrof terbalik
غ	Gain	g	Ge
ف	Fa	f	Ef
ق	Qaf	q	Qi
ك	Kaf	k	Ka
ل	Lam	l	El
م	Mim	m	Em
ن	Nun	n	En
و	Wau	w	We
ه	Ha	h	Ha
ء	Hamzah	’	Apostrof
ي	Ya	y	Ye

Hamzah (ء) yang terletak di awal kata mengikuti vokalnya tanpa diberi tanda apa pun. Jika iat terletak di tengah atau di akhir, maka ditulis dengan tanda (').

2. Vokal

Vokal bahasa Arab, seperti vokal bahasa Indonesia, terdiri atas vokal tunggal atau monoftong dan vokal rangkap atau diftong.

Vokal tunggal bahasa Arab yang lambangnya berupa tanda atau harakat, transliterasinya sebagai berikut:

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
أَ	<i>fathah</i>	a	A
إِ	<i>Kasrah</i>	i	I
أُ	<i>dammah</i>	u	U

Vokal rangkap bahasa Arab yang lambangnya berupa gabungan antara harakat dan huruf, transliterasinya berupa gabungan huruf, yaitu:

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
أَيَّ	<i>fathah dan yā'</i>	ai	a dan i
أَوَّ	<i>fathah dan wau</i>	au	a dan u

Contoh:

كَيْفَ : *kaifa*

حَوْلَ : *hau-la*

3. Maddah

Maddah atau vokal panjang yang lambangnya berupa harakat dan huruf, transliterasinya berupa huruf dan tanda, yaitu:

Harakat dan Huruf	Nama	Huruf dan Tanda	Nama
أَ... أْ... أَيَّ	<i>fathah dan alif</i> atau <i>yā'</i>	\bar{a}	a dan garis di atas
إِي	<i>kasrah dan yā'</i>	\bar{i}	i dan garis di atas
أُو	<i>dammah dan wau</i>	\bar{u}	u dan garis di atas

Contoh:

مَاتَ : *māta*

رَمَى : *ramā*

قِيلَ : *qīla*

يَمُوتُ : *yamūtu*

4. *Tā' marbūṭah*

Transliterasi untuk *tā' marbūṭah* ada dua, yaitu: *tā' marbūṭah* yang hidup atau mendapat harakat *fathah*, *kasrah*, dan *dammah*, transliterasinya adalah [t]. sedangkan *tā' marbūṭah* yang mati atau mendapat harakat sukun, transliterasinya adalah [h].

Kalau padakata yang berakhir dengan *tā' marbūṭah* diikuti oleh kata yang menggunakan kata sandang *al-* serta bacaan kedua kata itu terpisah, maka *tā' marbūṭah* itu ditransliterasikan dengan ha (h).

Contoh:

رَوْضَةُ الْأَطْفَالِ : *rauḍah al-aṭfāl*

الْمَدِينَةُ الْفَاضِلَةُ : *al-madīnah al-fāḍilah*

الْحِكْمَةُ : *al-ḥikmah*

5. *Syaddah (Tasydīd)*

Syaddah atau *tasydīd* yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan sebuah tanda *tasydīd* (ّ), dalam transliterasi ini dilambangkan dengan perulangan huruf (konsonan ganda) yang diberi tanda *syaddah*.

Contoh:

رَبَّنَا : *rabbana*

نَجَّيْنَا : *najjainā*

الْحَقُّ : *al-ḥaqq*

نُعْمٌ : *nu''ima*

عَدُوٌّ : *'aduwwaun*

Jika huruf *ح* ber-*tasydīd* di akhir sebuah kata dan didahului oleh huruf *kasrah* (حِ), maka ia ditransliterasi seperti huruf *maddah* menjadi *ī*.

Contoh:

عَلِيٌّ : 'Alī (bukan 'Aliyy atau 'Aly)

عَرَبِيٌّ : 'Arabī (bukan 'Arabiyy atau 'Araby)

6. Kata Sandang

Kata sandang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf *al* (*alif lam ma'rifah*). Dalam pedoman transliterasi ini, kata sandang ditransliterasi seperti biasa, *al-*, baik ketika ia diikuti oleh huruf *syamsiyah* maupun huruf *qamariyah*. Kata sandang tidak mengikuti bunyi huruf langsung yang mengikutinya. Kata sandang ditulis terpisah dari kata yang mengikutinya dan dihubungkan dengan garis mendatar (-).

Contoh:

الشَّمْسُ : *al-syamsu* (bukan *asy-syamsu*)

الزَّلْزَلَةُ : *al-zalزالah* (bukan *az-zalزالah*)

الفَلْسَفَةُ : *al-falsafah*

الْبِلَادُ : *al-bilādu*

7. Hamzah

Aturan transliterasi huruf hamzah menjadi apostrof (') hanya berlaku bagi hamzah yang terletak di tengah dan di akhir kata. Namun, jika hamzah terletak di awal kata, ia tidak dilambangkan, karena dalam tulisan Arab ia berupa alif.

Contoh:

تَأْمُرُونَ : *ta'murūna*

النَّوْعُ : *al-nau'*

شَيْءٌ : *syai'un*

أُمِرْتُ : *umirtu*

8. Penulisan Kata Arab yang Lazim Digunakan dalam Bahasa Indonesia

Kata, istilah, atau kalimat Arab yang ditransliterasi adalah kata, istilah, atau kalimat yang belum dibakukan dalam bahasa Indonesia. Kata, istilah, atau kalimat yang sudah lazim dan menjadi bagian dari perbendaharaan bahasa Indonesia, atau sering ditulis dalam tulisan bahasa Indonesia, atau lazim digunakan dalam dunia akademik tertentu, tidak lagi ditulis menurut cara transliterasi di atas. Misalnya kata al-Qur'an (dari *al-Qur'ān*), alhamdulillah, dan munaqasyah. Namun, bila kata-kata tersebut menjadi bagian dari satu rangkaian teks Arab, maka harus ditransliterasi secara utuh. Contoh:

Fī Zilāl al-Qur'ān

Al-Sunnah qabl al-tadwīn

9. *Lafz al-Jalālah* (الله)

Kata “Allah” yang didahului partikel seperti huruf jarr dan huruf lainnya atau berkedudukan sebagai *muḍāf ilaih* (frasa nominal), ditransliterasi tanpa huruf hamzah.

Contoh:

دِينُ اللَّهِ : *dīnullāh*

بِاللَّهِ : *billāh*

Adapun *tā' marbūṭah* di akhir kata yang disandarkan kepada *lafz al-jalālah*, ditransliterasi dengan huruf [t]. Contoh:

هُمُ فِي رَحْمَةِ اللَّهِ : *hum fī rahmatillāh*

10. Huruf Kapital

Walau sistem tulisan Arab tidak mengenal huruf kapital (*All Caps*), dalam transliterasinya huruf-huruf tersebut dikenai ketentuan tentang penggunaan huruf kapital berdasarkan pedoman ejaan Bahasa Indonesia yang berlaku (EYD). Huruf kapital, misalnya, digunakan untuk menuliskan huruf awal nama diri (orang, tempat, bulan) dan huruf pertama pada permulaan kalimat. Bila nama diri didahului oleh kata sandang (al-), maka yang ditulis dengan huruf kapital tetap huruf awal nama diri tersebut, bukan huruf awal kata sandangnya. Jika terletak pada awal kalimat, maka huruf A dari kata sandang tersebut menggunakan huruf kapital (Al-). Ketentuan yang sama juga berlaku untuk huruf awal dari judul referensi yang didahului oleh kata sandang al-, baik ketika ia ditulis dalam teks maupun dalam catatan rujukan (CK, DP, CDK, dan DR). Contoh:

Wa mā Muhammadun illā rasūl

Inna awwala baitin wuḍi'a linnāsi lallazī bi Bakkata mubārakan

Syahru Ramaḍān al-laẓī unzila fih al-Qur'ān

Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī

Abū Naṣr al-Farābī

Al-Gazālī

Al-Munqiz min al-Ḍalāl

Jika nama resmi seseorang menggunakan kata Ibnu (anak dari) dan Abu (bapak dari) sebagai nama kedua terakhirnya, maka kedua nama terakhir itu harus disebutkan sebagai nama akhir dalam daftar pustaka atau daftar referensi. Contoh:

Abū al-Walīd Muḥammad ibn Rusyd, ditulis menjadi: Ibnu Rusyd, Abū al-Walīd Muḥammad (bukan: Rusyd, Abū al-Walīd Muḥammad Ibnu)
Naṣr Ḥamīd Abū Zaīd ditulis menjadi: Abū Zaīd, Naṣr Ḥamīd (bukan: Zaīd, Naṣr Ḥamīd Abū)

B. Daftar Singkatan

Beberapa singkatan yang dibakukan adalah:

swt. = *subḥānahū wa ta'ālā*

saw. = *ṣallallāhu 'alaihi wa sallam*

a.s. = *'alaihi al-salām*

H = Hijrah

M = Masehi

SM = Sebelum Masehi

L = Lahir tahun (untuk orang yang masih hidup saja)

w. = Wafat tahun

QS.../...: 4 = QS al-Baqarah/2: 4 atau QS Āli 'Imrān/3:4

HR = Hadis Riwayat

Untuk karya ilmiah berbahasa Arab, terdapat beberapa singkatan berikut:

صفحة = ص

بدون مكان = دم

صلى الله عليه و سلم = صلعم

طبعة = ط

بدون ناشر = دن

الى اخرها \ الى اخره = الخ

جزء = ج

ABSTRAK

Nama : **Ahmad Jihad**
Nim : 30156121002
Program Studi: Ilmu al-Qur'an dan Tafsir
Judul : Relevansi Teori *Butūn al-Sab'ah* dalam Studi Tafsir (Studi Analisis Kitab 'Ain al-Hayāh Karya 'Alā' al-Daulah al-Simnānī)

Sebagai upaya untuk memahami dan menerangkan makna yang terkandung dalam ayat-ayat al-Qur'an, tafsir telah berkembang dengan sangat dinamis dan beragam. Keberagaman pendekatan dan corak dalam penafsiran al-Qur'an merupakan sesuatu yang tidak terelakkan seiring dengan berkembangnya zaman. Salah satu corak penafsiran al-Qur'an adalah corak sufistik atau yang juga dikenal dengan tafsir *isyārī*. Salah satu toko tafsir yang berkecimpung dalam dunia tafsir sufi adalah 'Alā' al-Daulah al-Simnānī. Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui bagaimana konsep teori *butūn al-sab'ah* yang digagas oleh al-Simnānī dan bagaimana relevansinya terhadap perkembangan studi tafsir. Menurut penulis, hal demikian perlu diperjelas kembali, bagaimana kontribusi teori *butūn al-Sab'ah* dalam studi tafsir. Sehingga dalam penelitian ini penulis membahas bagaimana relevansi teori *butūn al-sab'ah* dalam studi tafsir.

Penelitian ini menggunakan metode deskriptif analisis dengan menggunakan pendekatan tafsir *isyārī*. Jenis penelitian ini adalah kualitatif berbasis studi kepustakaan (*library research*) dengan sumber data meliputi kitab 'Ain al-Hayāh, kitab tafsir, literatur akademik, dan penelitian terdahulu yang relevan.

Adapun hasil dari penelitian ini menunjukkan bahwa pertama, al-Simnānī menawarkan konsep *butūn al-sab'ah* dengan tujuh tingkatan *laṭīfah*. Ketujuh tingkatan *laṭīfah* tersebut adalah [1] *al-laṭīfah al-qalabiyyah*, [2] *al-laṭīfah al-nafsiyyah*, [3] *al-laṭīfah al-qalbiyyah*, [4] *al-laṭīfah al-siriyyah*, [5] *al-laṭīfah al-rūhiyyah*, [6] *al-laṭīfah al-khafīyyah*, [7] *al-laṭīfah al-ḥaqiqiyyah*. Kedua, Teori *butūn al-sab'ah* ini relevan dengan studi tafsir. Sebab, teori ini memberikan kontribusi yang signifikan terhadap pengembangan metode tafsir dalam beberapa aspek yaitu; [1] teori ini memberikan cara pandang yang menyeluruh dalam memahami al-Qur'an, [2] teori ini menambahkan kekayaan metodologi penafsiran al-Qur'an dengan memberikan panduan yang jelas untuk memahami al-Qur'an, [3] teori ini dapat memecahkan masalah yang sering terjadi dalam kajian al-Qur'an, yaitu pertentangan antara pendekatan rasional dan pendekatan spiritual.

Implikasi dari penelitian ini adalah sebagai penambah khazanah makna al-Qur'an. Penelitian ini juga berfungsi sebagai sumber pelajaran berharga bagi masyarakat luas, meskipun pada hakikatnya sasaran utama dari tafsir ini adalah orang-orang yang sedang menjalani perjalanan spiritual atau mendalami ilmu tasawuf. Akan tetapi, bukan berarti orang-orang biasa yang tidak menekuni bidang tasawuf tidak bisa mengambil manfaat dari tafsir *isyārī*.

Kata kunci: Relevansi, *butūn al-sab'ah*, studi tafsir

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Memasuki era modern dengan perkembangan yang begitu pesat telah memunculkan berbagai perspektif baru dalam menginterpretasikan al-Qur'an. Setiap mufasir memiliki sudut pandang yang berbeda, yang menghasilkan beragam interpretasi baik secara tekstual maupun kontekstual. Keberagaman penafsiran ini justru menjadi kekayaan tersendiri, karena dapat memberikan solusi yang lebih komprehensif untuk berbagai permasalahan yang muncul di masyarakat. Mengingat setiap mufasir menghadapi tantangan dan konteks sosial yang berbeda-beda, maka pesan-pesan yang digali dari al-Qur'an pun menjadi beragam dan bersifat plural, namun tetap berpijak pada esensi ajaran yang sama.¹

Sebagai upaya untuk memahami dan menerangkan makna yang terkandung dalam ayat-ayat al-Qur'an, tafsir telah berkembang dengan sangat dinamis dan beragam. Keberagaman pendekatan dan corak dalam penafsiran al-Qur'an merupakan sesuatu yang tidak terelakkan seiring dengan perkembangan zaman dan kebutuhan umat dalam memahami kitab suci mereka.² Salah satu corak penafsiran al-Qur'an adalah corak sufistik. Tafsir sufistik atau biasa dikenal dengan sebutan tafsir *isyārī* adalah upaya untuk menakwilkan ayat-ayat al-Qur'an kepada makna-makna yang tersembunyi sebab adanya isyarat tersembunyi yang hanya nampak

¹Rif'atul Khoiriah M, "Hermeneutika al-Qur'an dan Debat Tafsir Modern: Implementasinya dengan Masa Kini", *at-Turās: Jurnal Studi Keislaman* Vol. 6, No. 1, (2019), h. 57.

²Irwan Muhibudin, *Tafsir Ayat-ayat Sufistik (Studi Komparatif Tafsir al-Qusyairi dan al-Jailani)* (Jakarta Selatan: Universitas al-Azhar Indonesia, 2018), h. 3.

bagi penempuh jalan *sulūk*, yang mampu diselaraskan atau sejalan dengan makna zahir.³

Tafsir *isyārī* muncul sebab beberapa mufasir merasa tidak puas ketika hanya memahami al-Qur'an hanya dengan tekstual saja, sebab penafsiran seperti ini dianggap membuat al-Qur'an tidak mengikut zaman, bahkan stagnan. Mereka mencoba menangkap makna-makna yang terkandung dibaliknya. Hanya saja, upaya yang coba mereka lakukan menuai banyak penolakan, karena menurut sebagian ulama yang dilakukan oleh orang-orang sufi terhadap al-Qur'an bukanlah termasuk ke dalam tafsir. Ibn Ṣalāḥ misalnya, beliau berpendapat bahwa tafsir *isyārī* hanyalah upaya membanding-bandingkan makna al-Qur'an yang bersifat *ẓann* (asumtif). Lebih jauh, Ibn Ṣalāḥ mengatakan bahwa kitab tafsir karya Imam al-Sulamī, yaitu *Haqā'iq al-Tafsīr* bukalah kitab tafsir dan orang-orang yang menganggapnya sebagai tafsir diklaim sebagai kafir.⁴

Berbeda dengan Ibn Ṣalāḥ, beberapa ulama seperti Ibn 'Arabī dan Ibn 'Abbādī menganggap bahwa tafsir *isyārī* bukan hanya membanding-bandingkan makna, sebab ayat-ayat al-Qur'an tidak hanya memiliki satu makna saja melainkan terdapat berbagai macam makna yang terselubung di dalam makna *ẓāhir*-nya. Menurutny, hal ini dapat memperkaya khazanah bahkan pemaknaan al-Qur'an. Ibn 'Aṭa' al-Sakandarī juga termasuk ke dalam ulama-ulama yang pro terhadap tafsir sufi, menurutnya apa yang dilakukan oleh sufi tidaklah mengubah makna *ẓāhir* daripada al-Qur'an. Sejalan dengan ulama-ulama sebelumnya, Abū Bakr al-Waṣiṭī menganggap bahwa para ulama yang memiliki kedalaman ilmu adalah mereka yang mampu menggunakan kekuatan spiritual mereka untuk memahami

³Muṣṭafā Muḥammad Ḥusain al-Ẓahabi, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Jil. III, (Kairo: Dār al-Ḥadīṣ, 2012) h. 5.

⁴Zumrodi, "Pro dan Kontra terhadap Pemaknaan al-Qur'an Secara *Isyari*", *EAIC: Esoterik Annual International Conference* Vol. 1, No. 1, (2022), h. 318-319.

hal-hal yang tersembunyi dan bersifat rahasia. Kemampuan ini memungkinkan mereka menangkap makna-makna al-Qur'an yang tidak dapat dipahami oleh orang lain.⁵

Ulama kontemporer seperti Ḥusain al-Ẓahābī yang melihat bahwa tafsir *isyārī* adalah tafsir yang mengandalkan kesucian hati dan kemurnian batin dari mufasssirnnya, mulai merumuskan syarat-syarat sehingga diterimanya sebuah tafsir *isyārī*. Setidaknya ada empat syarat yang digagas oleh al-Ẓahābī, yaitu *pertama*, tidak menafikan makna zahir dari lafal. *Kedua*, terdapat *syahid* atau dalil naqli yang mendukung penafsirannya. *Ketiga*, penafsiran tersebut tidak bertentangan dengan syariat maupun logika akal. *Keempat*, tidak mengklaim bahwa penafsiran batin (*isyārī*) yang dihasilkan adalah satu-satunya penafsiran yang benar.⁶ Keempat syarat inilah yang kemudian dijadikan acuan oleh mufasssir-mufasssiri *isyārī* dalam menginterpretasikan al-Qur'an.

Pemaknaan yang lahir dari tafsir *isyārī* pun sering menjadi sorotan di dalam dunia tafsir. Sebab para mufasssirnnya mencoba membuka makna yang justru tersirat dalam suatu ayat. Hal inilah yang membuat beberapa kalangan seperti Ignaz Goldziher (dan Ibn Ṣalāḥ sebelumnya) menolak untuk menerima tafsir *isyārī*. Menurutny, tafsir *isyārī* justru bukan sesuatu yang berasal dari Tuhan (bukan yang dikehendaki-Nya), melainkan hanyalah sebuah hasil dari nalar dan pikiran yang dikemukakan oleh seorang sufi untuk mendukung ideologi tasawufnya. Kasarnya, tafsir *isyārī* bukan sebuah pemberian (*given*) atau *mauhibah*. Begitu pula dengan imam al-Suyūṭī, beliau menulis dalam *al-Itqānnya* bahwa tafsir *isyārī* bukan termasuk ke dalam tafsir.⁷

⁵Zumrodi, "Pro dan Kontra terhadap Pemaknaan al-Qur'an Secara *Isyari*", h. 319-321.

⁶Muṣṭafā Muḥammad Ḥusain al-Ẓahabi, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Jil. 2, h. 330.

⁷ Moh. Azwar Hairul, *Mengkaji Tafsir Sufi Karya Ibnu 'Aḡibah (Kitab al-Bahr al-Madid fī Tafsīr al-Qur'an al-Majīd)* Cet. I, (Tangerang Selatan: Young Progressive Muslim, 2017), h. 3.

Salah satu tokoh tafsir yang berkecimpung dalam dunia tafsir sufistik ialah ‘Alā’ al-Daulah al-Simnānī (w. 736 H). Al-Simnānī yang menawarkan konsep dan teori penafsiran sufistiknya yang kemudian diberi nama *buṭūn al-sab’ah*. Al-Simnānī sampai pada kesimpulan bahwa setiap ayat al-Qur’an memiliki tujuh makna batin yang setiap maknanya berbeda dengan yang lainnya. Setiap tingkatan makna batin yang ia bagi ke dalam tujuh cabang makna diberi nama *al-laṭīfah* yang evolusi spiritualnya direpresentasikan oleh tujuh nabi utama seperti nabi Adam pada tahap pertama dan nabi Muhammad SAW, pada tingkatan terakhir. Pendekatan yang digunakan oleh al-Simnānī dalam menafsirkan al-Qur’an menawarkan perspektif yang menarik dalam upaya memahami al-Qur’an secara komprehensif.⁸

Kontribusi al-Simnānī dalam pengembangan tafsir *isyārī* terbilang cukup signifikan, kendati demikian kajian mendalam tentang teori *buṭūn al-sab’ah* masih relatif terbatas dalam studi akademis kontemporer. Mayoritas kajian tafsir masih didominasi oleh pendekatan tekstual-linguistik atau historis-kontekstual,⁹ sementara dimensi spiritual-esoteris seringkali dikesampingkan atau bahkan dipandang dengan kecurigaan.¹⁰ Sebab pada beberapa kasus terjadi penafsiran yang hanya mencoba menemukan makna tersirat pada suatu ayat lalu menafikan makna *ẓāhir*-nya. Seperti yang terjadi pada tafsir *bāṭiniyyah* yang menganggap bahwa makna isyarat adalah satu-satunya tafsir yang benar dan tidak mengakui makna lahirnya, atau bahkan menganggap makna lahiriah adalah makna yang

⁸ ‘Alā’ al-Daulah Aḥmad Ibn Muḥammad al-Simnānī, *‘Ain al-Ḥayāh wa Huwa Tatimmah al-Ta’wilāt al-Najmiyyah*, Jil. VI, (Lebanon: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2009), h. 3-4.

⁹ M. Solahuddin, “Pendekatan Tekstual dan Kontekstual dalam Penafsiran al-Qur’an”, *Al-Bayan: Jurnal Studi al-Qur’an dan Tafsir* Vol. 1, No. 2, (2016), h. 116.

¹⁰ Zumrodi, “Pro dan Kontra terhadap Pemaknaan al-Qur’an Secara *Isyārī*”, h. 315.

diperuntukkan kepada orang-orang awam lalu makna isyarat hanya untuk orang-orang khusus.¹¹

Lahirnya teori yang digagas oleh al-Simnānī serta banyaknya polemik terkait pro dan kontra terhadap tafsir *isyārī*, membuat peneliti tertarik untuk meneliti tentang teori *buṭūn al-sab'ah*. Penelitian ini berupaya mengeksplorasi dan menganalisis teori *buṭūn al-Sab'ah* 'Alā' al-Daulah al-Simnānī serta relevansinya dalam studi tafsir. Melalui penelitian ini, diharapkan dapat terbuka wawasan baru tentang potensi pendekatan esoteris-sufistik dalam memperkaya khazanah metodologi tafsir, serta kontribusinya dalam mengembangkan pemahaman al-Qur'an yang lebih komprehensif dan transformatif bagi kehidupan umat Islam kontemporer.

B. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang masalah yang telah dijelaskan sebelumnya serta mampu memberikan kejelasan secara menyeluruh, penulis telah merumuskan masalah sebagai berikut:

1. Bagaimana teori *buṭūn al-sab'ah* 'Alā' al-Daulah al-Simnānī?
2. Bagaimana relevansi teori *buṭūn al-sab'ah* dalam studi tafsir?

C. Fokus Penelitian dan Deskripsi Fokus

1. Relevansi

Relevansi merujuk pada hubungan keterkaitan antara dua hal atau lebih. Menurut KBBI, relevan adalah sifat yang menunjukkan adanya kaitan langsung serta manfaat yang nyata.¹² Kata ini berasal dari bentuk sifat yang dapat berubah menjadi bentuk kata benda “relevansi”, yang menggambarkan tingkat kecocokan

¹¹Muhammad Abdul Malik Al-Furqon dan Muhammad Taqiyuddin, “Metode Tafsīr Bāṭinī Syī'ah: Sebuah Telaah Kritis”, *Al-Quds: Jurnal Studi Al-Quran dan Hadis* Vol. 4, No. 2, (2020), h. 212-213.

¹²Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia Daring*, <https://www.kbbi.web.id/teori>, diakses pada hari Rabu, 12 Maret 2025.

dengan kebutuhan, tuntutan, dan perkembangan yang terjadi dalam masyarakat. Dengan pengertian tersebut, dapat disimpulkan bahwa relevan menunjukkan kondisi di mana sesuatu memiliki hubungan yang tepat dan bermakna dengan konteks tertentu, baik itu berupa topik pembicaraan, keadaan sosial, perkembangan zaman, atau kebutuhan masyarakat. Sesuatu dikatakan relevan ketika memiliki nilai guna dan kesesuaian dengan situasi yang sedang dihadapi.¹³

2. Teori *Buṭūn al-Sab'ah*

Jika dilihat sekilas, akan nampak dengan jelas bahwa “teori *buṭūn al-sab'ah*” terdiri dari tiga kata dan mencakup dua poin penting yaitu teori dan *buṭūn al-sab'ah*. Menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia, teori merupakan pendapat yang didasarkan pada penelitian dan penemuan, didukung oleh data dan argumentasi.¹⁴ Teori adalah seperangkat proposisi yang terdiri dari konsep-konsep yang telah didefinisikan secara komprehensif berdasarkan keterkaitan elemen-elemen dalam proposisi tersebut. Teori berfungsi untuk menjelaskan relasi antarvariabel, sehingga menghasilkan perspektif yang sistematis terhadap fenomena yang diuraikan oleh variabel-variabel tersebut.

Buṭūn al-sab'ah merupakan teori yang digagas oleh al-Simnāni dalam menafsirkan al-Qur'an. *Buṭūn al-sab'ah* sendiri apabila diartikan ke dalam bahasa Indonesia berarti “tujuh makna batin”, sebab menurutnya setiap ayat al-Qur'an memiliki tujuh makna batin. Tujuh makna batin yang kemudian dibagi oleh al-Simnani disini diantaranya ialah *al-laṭīfah al-qālabiyah*, *al-laṭīfah al-nafsiyyah*,

¹³Tim penulis kumparan.com, *Arti Relevan, Contoh Kalimat dan Cara Mengetahuinya*, <https://kumparan.com/pengertian-dan-istilah/arti-relevan-contoh-kalimat-dan-cara-mengetahuinya-20mJu9gASJJ/2>, diakses pada hari Rabu, 12 Maret 2025.

¹⁴Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia Daring*, <https://www.kbbi.web.id/teori>, diakses pada hari Rabu, 19 Februari 2025.

al-laṭīfah al-qalbiyyah, al-laṭīfah al-sirriyyah, al-laṭīfah al-rūhiyyah, al-laṭīfah al-khafīyyah dan *al-laṭīfah al-ḥaqīyyah*.¹⁵

3. Studi Tafsir

Studi tafsir merupakan cabang ilmu yang mengkaji pemaknaan dan penjelasan ayat-ayat al-Qur'an. Di dalam disiplin tafsir, beberapa pendekatan khusus digunakan untuk mendalami dan menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an secara komprehensif. Para ulama mengembangkan berbagai metodologi penafsiran untuk mengungkap makna yang terkandung dalam kitab suci tersebut.¹⁶ Tujuan utama mempelajari ilmu tafsir adalah untuk memahami pesan, informasi, dan tuntunan yang terkandung dalam al-Qur'an, terutama untuk menangkap hukum-hukum yang dimaksudkan Allah SWT dengan tepat. Keberadaan ilmu tafsir menjadi kebutuhan yang tak terhindarkan bagi umat Islam. Fenomena ini menunjukkan bagaimana al-Qur'an merupakan teks yang memungkinkan beragam pembacaan dan interpretasi makna oleh para pengkajinya.¹⁷

Berdasarkan fokus penelitian sebelumnya, disimpulkan bahwa pada penelitian ini akan memfokuskan pada teori *buṭūn al-Sab'ah 'Alā'* al-Daulah al-Simnānī dan relevansinya dalam studi tafsir. Teori *buṭūn al-sab'ah* al-Simnānī ini memiliki perbedaan dengan teori penafsiran yang lain, sebab menurutnya setiap ayat memiliki tujuh makna batin. Dengan demikian, peneliti akan menganalisis bagaimana teori *buṭūn al-Sab'ah 'Alā'* al-Daulah al-Simnānī serta relevansinya dengan studi tafsir.

¹⁵'Alā' al-Daulah Aḥmad Ibn Muḥammad al-Simnānī, *'Ain al-Ḥayāh wa Huwa Tatimmah al-Ta'wilāt al-Najmiyyah*, h. 4.

¹⁶Luthfi (Ma'had Darul Abror Islamic Boarding School), *Mengenal Ilmu Tafsir al-Qur'an*, <https://darulaboribs.sch.id/mengenal-ilmu-tafsir-al-quran/>, diakses pada hari Rabu, 19 Februari 2025.

¹⁷Agus Salim Hasanuddin dan Eni Zulaiha, "Hakikat Tafsir Menurut Para Mufassir", *Jurnal Iman dan Spiritualitas* Vol. 2, No. 2, (2022), h. 204.

D. Tinjauan Penelitian Terdahulu

Penelitian sebelumnya bertujuan untuk melihat kembali penelitian sebelumnya yang terkait dengan masalah yang akan diteliti. Tujuan utama dari penelitian sebelumnya adalah untuk memberi tahu para pembaca tentang penelitian sebelumnya yang terkait erat dengan tema yang akan diteliti.¹⁸ Telaah atas tulisan sebelumnya merupakan upaya peneliti untuk mencari perbandingan dan juga untuk mendapatkan inspirasi baru untuk penelitian yang akan datang. Di dalam bagian ini, peneliti merinci berbagai hasil penelitian sebelumnya yang relevan dengan topik penelitian yang akan dijalankan, dan kemudian membuat ringkasannya, termasuk penelitian yang sudah dipublikasikan maupun yang masih dalam tahap belum dipublikasikan

Pertama, skripsi yang ditulis oleh Muh. Nurul Fajri Habibullah dengan judul “Tafsir Esoterik Lafaz *al-Hikmah* perspektif Najm al-Dīn al-Kubrā”. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif berbasis studi kepustakaan. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa dalam perspektif Najm al-Dīn al-Kubrā, *al-hikmah* bukan sekedar ilmu rasional, tetapi merupakan kebijaksanaan spiritual yang menuntut penyucian jiwa dan pengalaman mistik. Melalui pendekatan esoterik, ia menegaskan bahwa ilmu sejati melibatkan transformasi batin yang membawa manusia lebih dekat kepada realitas ilahi.¹⁹

Kedua, artikel yang ditulis oleh Kubrā Zumrūt Orhan dengan judul “Taḥqīq (al-Wārid al-Syārid al-Ṭārid Syubhah al-Mārid) li al-Syaikh ‘Alā’ al-Daulah al-Simnāni dalam jurnal Islam Arastirmalari Dergisi vol.40 tahun 2018. Hasil penelitian ini menunjukkan tentang pengkajian risalah berbahasa Arab berjudul

¹⁸Ifah Rofiqoh, Zulhawati, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan Campuran*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, Cet. 1, 2020), h. 15-16.

¹⁹Muh. Nurul Fajri Habibullah, “Tafsir Esoterik Lafaz *al-Hikmah* Perspektif Najm al-Dīn al-Kubrā”, *Skripsi*, (Jakarta: Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah, 2025), h. I.

“al-Wārid al-Syārid al-Ṭārid Syubhah al-Mārid” karya ‘Alā’ al-Daulah al-Simnāni (w. 736/1336). Risalah yang terdiri dari empat bab ini membahas berbagai aspek pemikiran tasawuf dan teologi Islam, termasuk konsep jiwa dan hubungannya dengan tubuh. Al-Simnāni menulis risalah ini pada usia 40 tahun, setelah mengalami perjalanan hidup yang unik dari pelayan penguasa Ilkhaniyyah Argun Khan selama satu dekade sejak usia 15 tahun, hingga kemudian beralih ke jalan spiritual setelah mengalami pengalaman mistik yang mendalam. Kajian terhadap risalah ini memberikan wawasan penting tentang perkembangan pemikiran tasawuf dan teologi dalam tradisi Islam.²⁰

Ketiga, artikel yang ditulis oleh Mina Shirani dan Mahnaz Shayestehfar dengan judul “Analysis of the Colors Clothing of Hazrat Ali’s Illustrations in Kavarannama Based on the Views of ‘Alā’ al-Dawla Simnani” dalam *Journal of Language and Linguistic studies* Vol. 18 No. 2 tahun 2022. Penelitian ini menganalisis warna-warna ilustrasi Imam Ali as di Khavarannama berdasarkan pandangan ‘Alā’ al-Daulah al-Simnāni pendekatan yang luar biasa dari para mistikus muslim terhadap warna berakhir pada makna-makna halus dan konsep-konsep halus dari elemen artistik ini yang dapat dilihat pada seni Iran-Islam, termasuk seni lukis Iran.²¹

Kempat, artikel yang ditulis oleh Muṣṭafā Maḥdāwi pada tahun 2018 dengan judul “‘Alā’ al-Daulah al-Simnāni (*Hayātuḥu min Syi’rihi*)” dalam penelitian tersebut mengatakan bahwa penelitian mengenai Syekh ‘Alā’ al-Daulah al-Simnāni telah dilakukan sebelumnya oleh beberapa peneliti dalam bidang kajian kuno. Namun, sebagian besar kajian tersebut memiliki keterbatasan. Akibatnya,

²⁰Kubrā Zumrūt Orhan, “Tahqiq al-Wārid al-Syārid al-Ṭārid Syubhah al-Mārid li al-Syaikh ‘Alā’ al-Daulah al-Simnāni”, *Islam Arastirmalari Dergisi*, No. 40, (2018), h. 95-173.

²¹Mina shirani dan Mahnaz Shayestehfar, “Analysis of the Colors Clothing of Hazrat Ali’s Illustrations in Kavarannama Based on the Views of ‘Alā’ al-Dawla Simnani”, *Journal of Language and Linguistic Studies* vol. 18, No. 2, (2022), h. 87

terdapat beberapa aspek kehidupan beliau yang belum terungkap atau masih diragukan kebenarannya, khususnya terkait keyakinan dan perjalanan-perjalanannya. Penelitian ini menggunakan metode deskriptif-analitis untuk mengkaji puisi-puisi tersebut. Penelitian ini membandingkan konten puisi dengan dokumen dan artefak sejarah yang ada.²²

Kelima, artikel yang ditulis oleh Novi Nurjanah Azhari yang berjudul “Artikulasi Sufistik Ayat-ayat Eskatologi: Analisis Pemaknaan Metaforis al-Simnānī”, yang dimuat d pada jurnal *Semiotika-Q (Kajian Ilmu al-Quran dan Tafsir)* Vol. 5, No. 1 Tahun 2025. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif berbasis kepustakaan. Hasil penelitian yang didapatkan adalah bahwa ayat-ayat *amsal* sejatinya memang mengungkapkan makna ayat al-Qur’an yang masih abstrak dan non-tekstualis dengan sebuah pemisalan lain yang berhubungan. Metafora yang digunakan dalam tafsir al-Simnānī dalam memaknai ayat *amsal* dalam al-Qur’an sangatlah indah dan rumit karena membutuhkan pemahaman yang berawal dari mengetahui lapisan *laṭā’if* yang digagas oleh al-Simnānī.²³

Adapun pada penelitian terdahulu, penulis belum menemukan karya tulis atau penelitian yang membahas secara khusus tentang teori *buṭūn al-sab’ah* dan relevansinya dalam Studi Tafsir. Penulis melihat bahwasanya kebanyakan karya tulis atau penelitian terdahulu lebih fokus pada biografi ‘Alā’ al-Daulah al-Simnānī dan juga lebih fokus pada perkembangan studi tafsir kontemporer. Sehingga penulis tertarik untuk meneliti tentang teori *buṭūn al-sab’ah* dan relevansinya dalam studi tafsir.

²²Muṣṭafā Maḥdawī, “‘Alā’ al-Daulah al-Simnānī (Hayātuḥu min Syi’rihi)”, *The Islamic University College Journal*, No. 47, (2018), h. 431-452.

²³Novi Nurjanah Azhari, “Artikulasi Sufistik Ayat-ayat Eskatologi: Analisis Pemaknaan Metaforis al-Simnānī”, *Jurnal Semiotika-Q (Kajian Ilmu al-Qur’an dan Tafsir)* Vol. 5, No. 1, (2025), h. 111.

E. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini menggunakan jenis penelitian kepustakaan (*library research*). Metode ini mengandalkan sumber data tertulis seperti buku, artikel, dokumen, dan naskah akademik untuk mengeksplorasi dan menganalisis permasalahan penelitian. Melalui penelusuran pustaka, penulis dapat mengidentifikasi teori, prinsip, dan temuan sebelumnya yang relevan. Pemilihan metode ini didasarkan pada kredibilitas dan reliabilitas sumber tertulis dalam memberikan jawaban komprehensif atas persoalan yang dikaji.²⁴

Sedangkan metode yang akan digunakan oleh peneliti dalam penelitian ini adalah metode deskriptif analisis, yaitu cara untuk menggambarkan dan menjelaskan data yang kita miliki secara sederhana dan jelas. Ini adalah langkah pertama dalam mengolah data untuk memahami apa yang sebenarnya terjadi dalam data tersebut.²⁵ Dengan demikian peneliti akan mencoba mendeskripsikan dan menganalisis teori *buṭūn al-sab‘ah* yang telah disajikan oleh ‘Alā’ al-Daulah al-Simnānī dalam karyanya ‘ain al-ḥayāh.

2. Pendekatan Penelitian

Dalam konteks pengkajian tafsir sufistik, pendekatan tafsir *isyārī* menjadi metode utama yang digunakan sebagai landasan penelitian. Pendekatan ini berfungsi sebagai kerangka metodologis dalam menganalisis karya-karya tafsir *isyārī*. Sebagaimana yang dijelaskan oleh M. Quraish Shihab, Pendekatan tafsir *isyārī* merupakan upaya penarikan makna ayat al-Qur’an berdasarkan isyarat batin seseorang yang telah memiliki pencerahan batin tanpa mengabaikan makna zahir

²⁴Nashruddin Baidan dan Erwati Aziz, *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2022), h. 28.

²⁵Admin Educativa (Educativa.id), *Analisis Deskriptif: Pengertian, Tujuan, Metode, dan Cara Membuatnya*, [Analisis Deskriptif: Pengertian, Metode, dan Cara Membuatnya](#), diakses pada hari Senin, 23 Juni 2025.

dari lafaznya. Pendekatan ini memungkinkan peneliti untuk memahami dimensi esoteris atau makna batin dari ayat-ayat al-Qur'an melalui perspektif kaum sufi.²⁶

3. Sumber Data

Sumber data dalam penelitian ini terdiri dari data primer dan data sekunder. Data primer yang hendak diteliti adalah karya 'Alā' al-Daulah al-Simnānī yang berjudul '*Ain al-Hayāh wa Huwa Tatimmah al-Ta'wilāt al-Najmiyyah*'. Sedangkan data sekunder yang digunakan adalah sumber tertulis yang dapat diakses. Baik yang bentuknya seperti website, buku, jurnal, artikel atau sejumlah referensi lain yang relevan dengan bahasan penelitian.

4. Metode Pengumpulan Data

Dalam penelitian ini, instrumen pengumpulan data adalah peneliti sendiri. Metode pengumpulan data dilakukan melalui penelusuran literatur primer dan sekunder. Peneliti kemudian melakukan kajian mendalam terhadap sumber-sumber data untuk mengidentifikasi teori, argumen, dan temuan penelitian sebelumnya yang relevan dengan masalah yang diselidiki. Pendekatan ini dikenal sebagai metode dokumentasi, yang memungkinkan peneliti menganalisis dan mengeksplorasi data secara komprehensif melalui sumber tertulis.

5. Teknik Analisis Data

Penulis menganalisa data penelitian menggunakan teknik deskriptif. Teknik deskriptif merupakan teknik yang bertujuan untuk menggambarkan atau menjelaskan sesuatu atau subjek yang diteliti berdasarkan data-data yang dikumpulkan kemudian dianalisis dan diinterpretasikan. Dengan teknik ini, penulis akan menyajikan konsep teori *buṭūn al-sab'ah* 'Alā' al-Daulah al-Simnānī dan

²⁶Fiqria Nurfauzia dkk, "Memahami Pesan al-Qur'an dalam Pendekatan Tafsir *Isyārī*", *al-Akhbar (Jurnal Ilmiah Keislaman)* Vol. 8, No. 1, (2022), h. 105.

relevansinya dengan studi tafsir dalam bentuk kata deskriptif sesuai dengan jenis penelitian penulis (kualitatif).

F. Tujuan dan Manfaat Penelitian

Pada dasarnya, penelitian ini memiliki tujuan untuk menjawab rumusan masalah di atas, yaitu:

1. Mengetahui teori *buṭūn al-sab'ah* 'Alā' al-Daulah al-Simnānī
2. Mengetahui relevansinya dalam studi tafsir.

Selain tujuan, penelitian ini juga diupayakan dapat menghadirkan manfaat, baik yang sifatnya teoritis maupun praktis. Penelitian ini dapat menjadi referensi para peneliti berikutnya yang melakukan penelitian terkait *buṭūn al-sab'ah* 'Alā' al-Daulah al-Simnānī. Sedangkan secara praktis, penelitian ini dapat menjadi bahan refleksi para pembaca sehingga mereka selalu termotivasi dalam upaya peningkatan martabat spiritual.

BAB II

TAFSIR *ISYĀRĪ*

A. Pengertian Tafsir Isyārī

Kata ‘isyarat’ dalam bahasa Indonesia merupakan serapan dari bahasa arab yaitu *isyārah*. *Isyārah* secara etimologi berasal dari akar kata *asyāra* yang merupakan *wazan af’ala* dari *syāra* (*syawara*) yang berarti menunjukkan atau memberi isyarat.²⁷ Adapun makna dari kata ‘isyarat’ dalam bahasa Indonesia, yaitu segala sesuatu (seperti gerakan tangan, anggukan kepala, dan sebagainya) yang digunakan sebagai tanda atau alamat.²⁸ Dengan demikian, dapat ditarik kesimpulan bahwa *isyārah* merupakan pemahaman yang diperoleh hanya berdasarkan struktur atau bentuk kalimat itu sendiri, lepas dari situasi atau latar belakang yang melingkupinya.²⁹

Secara terminologi, para ulama seperti Ḥusain al-Ḍahābi mendefinisikan tafsir sufi atau *isyārī* sebagai penafsiran ayat-ayat al-Qur’an yang mulia dengan cara yang berbeda dari makna zahirnya, berdasarkan isyarat-isyarat tersembunyi yang tampak bagi para ahli suluk, dan memungkinkan untuk dipadukan antara isyarat-isyarat tersebut dengan makna-makna zahir yang dimaksud.³⁰ Tafsir *isyārī* merupakan metode penafsiran al-Qur’an yang tidak terpaku pada makna literal atau yang tampak jelas, melainkan menggali pemahaman berdasarkan petunjuk-petunjuk tersembunyi yang hanya dapat dipahami oleh mereka yang memiliki ilmu pengetahuan mendalam dan ketakwaan. Dalam pendekatan ini, interpretasi yang

²⁷Achmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap*, (Cet. 1, Surabaya: Pustaka Progressif, 1984), h.750

²⁸Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia Daring*, <https://www.kbbi.web.id/teori>, diakses pada hari Selasa, 2 September 2025.

²⁹Irpan Hadi dan Agus Rifqi Ridwan, “Tafsir Bil Isyari dan Kitab Tafsir Bil Isyari Serta Penafsirannya”, *Jurnal LUGHOTI (Jurnal Pendidikan Bahasa Arab)* Vol. 5, No. 2, (2024), h. 24.

³⁰Mahmud Hamdi Zaqzouq, *Mausū’ah al-Taṣawwuf al-Islāmī*, (Kairo: Dar al-Kutub al-Miṣriyyah, 2009), h. 145.

dihasilkan tetap sejalan dan tidak bertentangan dengan makna lahiriah ayat-ayat al-Qur'an dari berbagai aspek penjelasan dan pemaparannya.³¹

Pendekatan ini (*isyārī*) tidak hanya lahir begitu saja, melainkan terdapat beberapa dalil yang menjadi pemicu lahirnya corak tafsir ini. Seperti dalam QS. al-Nisā ayat 82-83 yang bunyinya ialah;

أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرْعَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا. وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَدْعَاؤُهُمْ وَلَوْ رُدُّهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا

Terjemahnya:

“Tidakkah mereka menadaburi al-Qur'an? Seandainya (al-Qur'an) itu tidak datang dari sisi Allah, tentulah mereka menemukan banyak pertentangan di dalamnya. Apabila datang kepada mereka suatu berita tentang keamanan (kemenangan) atau ketakutan (kekalahan), mereka menyebarkan. Padahal, seandainya mereka menyerahkannya kepada Rasul dan ululamri (pemegang kekuasaan) di antara mereka, tentulah orang-orang yang ingin mengetahui kebenarannya (akan dapat) mengetahuinya (secara resmi) dari mereka (Rasul dan ululamri). Sekiranya bukan karena karunia dan rahmat Allah kepadamu, tentulah engkau mengikuti setan, kecuali sebagian kecil saja (di antara kamu).”

Kedua ayat ini memberikan dua isyarat penting. Pertama, bahwa sesungguhnya terdapat makna yang berbeda dari makna zahir dalam al-Qur'an yang memerlukan tadabur atau perenungan mendalam. Kedua, bahwa dengan diperolehnya makna tersebut, perbedaan pendapat akan dapat dihilangkan. Selain itu, Allah swt. juga menetapkan bagi ahli ilmu adanya metode istinbat yang diketahui berada di luar ranah *sima'ī* (yang bersumber dari riwayat) maka hal ini menunjukkan kebolehan bagi setiap orang untuk menggali makna dari al-Qur'an sesuai dengan kadar pemahamannya dan apa yang dilimpahkan Allah SWT kepadanya.³²

³¹Fiqria Nurfauzia dkk, “Memahami Pesan al-Qur'an dalam Pendekatan Tafsir *Isyārī*”, h. 105.

³²Mahmud Hamdi Zaqzouq, *Mausū'ah al-Taṣawwuf al-Islāmī*, h. 145-146.

M. Quraish Shihab memberikan definisi tentang tafsir *isyārī* yaitu pendekatan penafsiran al-Qur'an yang menggali makna ayat melalui inspirasi atau ilham yang muncul dalam pikiran dan hati para penafsir yang telah mencapai tingkat pencerahan spiritual. Metode ini tetap mempertahankan dan tidak mengesampingkan makna tekstual dari lafaz ayat tersebut. Meskipun setiap manusia memiliki potensi spiritual atau dimensi batin, namun tidak semua orang memiliki kemampuan untuk melakukan penafsiran dengan pendekatan isyari. M. Quraish Shihab menegaskan bahwa para penafsir yang menggunakan metode isyari umumnya berasal dari kalangan sufi atau ahli tasawuf yang telah terbukti memiliki kemurnian hati dan keikhlasan dalam perjalanan spiritualnya.³³

Hasan 'Abbas Zaki juga memberikan pandangan bahwasanya penafsiran *isyārī* umumnya dijumpai dalam tradisi para sufi yang telah mencapai tingkat kesadaran spiritual yang mendalam. Kejernihan dan kemurnian hati serta pikiran yang mereka miliki memungkinkan terciptanya simbol-simbol makna dalam memahami ayat-ayat Al-Quran melalui petunjuk batin atau intuisi spiritual (*mukāsyafah* dan *musyāhadah*). Hal ini merupakan refleksi dari kedekatan spiritual mereka dengan Allah SWT, yang membuat mereka mampu merasakan dan memahami makna-makna esoteris yang tidak dapat diakses oleh setiap orang. Dengan kata lain, kemampuan melakukan tafsir *isyārī* merupakan buah dari pencapaian spiritual tinggi yang memungkinkan para sufi untuk menangkap dimensi makna yang tersembunyi dalam teks suci, berdasarkan pengalaman batiniah dan kedekatan mereka dengan sang Ilahi.³⁴

³³M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir (Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat al-Qur'an)*, (Cet 5, Tangerang: Lentera Hati, 2021), h. 313.

³⁴Fiqria Nurfauzia dkk, "Memahami Pesan al-Qur'an dalam Pendekatan Tafsir *Isyārī*", h. 105.

Abū Naṣr al-Sarrāj menyampaikan pandangan yang komprehensif mengenai metodologi penafsiran al-Qur'an. Menurutnya, seorang mufassir harus mempertahankan keaslian susunan lafaz dalam al-Qur'an karena tatanan tersebut bersumber dari Allah dan mengandung hikmah yang esensial. Al-Sarrāj juga menekankan bahwa praktik mengubah-ubah redaksi ayat (*tahrīf*) termasuk dalam kategori penyimpangan yang dilarang bagi para ahli tafsir. Prinsip ini mencerminkan urgensi memelihara keutuhan nas al-Qur'an dan menggali pemahaman yang akurat terhadap kandungannya, dengan tetap berpegang pada orisinalitas teks tanpa melakukan penambahan maupun pengurangan dari pesan yang telah disampaikan Allah.³⁵

Abū Naṣr al-Sarrāj mengusulkan dua metode tafsir, yakni pendekatan pemahaman (*Ṭarīq al-Faḥm*) dan pendekatan isyarat (*Ṭarīq al-Isyārah*), yang merupakan metodologi konvensional dalam kajian al-Qur'an yang diadopsi oleh kalangan sufi. Pendekatan pemahaman (*al-Faḥm*) mengutamakan penggalian makna literal sekaligus substansial dari ayat-ayat al-Qur'an, sedangkan pendekatan isyarat (*al-Isyārah*) lebih fokus pada penafsiran yang bersifat simbolik atau metaforis. Kedua metode ini mencerminkan tradisi sufistik dalam memahami dimensi eksoterik dan esoterik dari teks suci.³⁶

Konsep *faḥm* (*pemahaman*) dalam tasawuf, khususnya dalam perspektif Abū Naṣr al-Sarrāj, menekankan pada pengetahuan yang mendalam dan intuitif tentang Allah melalui pengalaman rohani, bukan sekadar pemahaman rasional semata. Teori ini memiliki keterkaitan erat dengan konsepsi mengenai *maqāmat* (tingkatan-tingkatan spiritual) dan *aḥwāl* (kondisi-kondisi batin) yang dijalani oleh seorang salik dalam suluknya menuju kedekatan dengan Allah. Pemahaman

³⁵Kristin Zahra Sands, *Ṣūfī Commentaries on the Qur'an in Classical Islam*, (London: Routledge (Taylor and Francis Group), 2006), h. 35.

³⁶Kristin Zahra Sands, *Ṣūfī Commentaries on the Qur'an in Classical Islam*, h. 35.

sufistik ini mengutamakan dimensi experiential dan transformatif dalam menggapai makrifat, di mana pengetahuan tentang hakikat Ilahi diperoleh melalui penyucian jiwa dan pencerahan batin, bukan hanya melalui proses kognitif atau analisis tekstual.³⁷

Sedangkan teori *Isyārah* menurut al-Sarraj adalah sesuatu yang sulit diungkapkan oleh seseorang dengan bahasa lisan karena maknanya sangat lembut. Abū ‘Ali al-Rūdzbāri rahimahullah berkata ilmu kami ini adalah ilmu isyarat, apabila telah menjadi suatu ungkapan maka akan menjadi tidak jelas.³⁸ Teori penafsiran kiasan (*al-Isyārah*) sering kali melibatkan analogi dan alegori yang luas, yang dapat menjadi subjek kontroversi dalam interpretasi al-Qur’an.

Meskipun tafsir *isyārī* mengandalkan petunjuk-petunjuk batin, bukan berarti pendekatan ini tidak memiliki standar atau parameter yang dapat diukur.³⁹ Hal ini sejalan dengan pandangan M. Quraish Shihab yang dikutip dalam penelitian Nurfauziah dkk, yang menyatakan bahwa tafsir *isyārī* dapat diterima dengan syarat menghasilkan makna yang benar dan tidak bertentangan dengan makna literal ayat serta prinsip-prinsip keagamaan yang fundamental. Lebih lanjut dijelaskan bahwa tafsir jenis ini dapat dijadikan rujukan dengan beberapa ketentuan: pertama, tidak mengklaim bahwa penafsiran *isyārī* merupakan satu-satunya makna yang benar dari ayat yang ditafsirkan; kedua, harus terdapat korelasi yang jelas antara ayat dan makna yang dihasilkan melalui pendekatan *isyārī* tersebut.⁴⁰

³⁷Ibnu Farhan, “Konsep *Maqamat* dan *Ahwal* dalam Perspektif Para Sufi”, *Jurnal Yaqzhan* Vol. 2, No. 2, (2016), h. 158.

³⁸Abu Nashr al-Sarraj, *al-Luma’ Rujukan Lengkap Ilmu Tasawuf*, (Cet1, Surabaya: Risalah Gusti, 2002), h. 671.

³⁹Nur Ahmad (tafsirquran.id), “Konsep Awal Tafsir ‘Isyari’ Kiai Sholeh Darat”, www.tafsiralquran.id, diakses pada hari Selasa, 2 September 2025.

⁴⁰ Fiqria Nurfauzia dkk, “Memahami Pesan al-Qur’an dalam Pendekatan Tafsir *Isyārī*”, h. 105.

Dengan demikian, walaupun memanfaatkan intuisi dan petunjuk batin, tafsir *isyārī* tetap memerlukan keahlian khusus dan tidak dapat dilakukan oleh semua orang. Kemampuan ini hanya dimiliki oleh mereka yang memang telah mengembangkan dimensi spiritual dan batiniah mereka secara mendalam, meskipun secara fitrah setiap manusia memiliki potensi dimensi batin tersebut.⁴¹

B. Tingkatan Makna

Al-Qur'an sebagai kitab suci umat Islam memiliki keunikan tersendiri dalam hal kedalaman makna dan interpretasi. Para ulama sepanjang sejarah telah mengembangkan berbagai metode untuk memahami kandungan al-Qur'an, salah satunya adalah pembagian makna ke dalam empat tingkatan yang mencerminkan kedalaman spiritual dan intelektual. Konsep empat tingkatan makna ini pertama kali dikembangkan oleh para ahli tafsir klasik yang merujuk pada sebuah hadis riwayat Ibn Mas'ūd yang kemudian dicantumkan oleh Ibn Ḥibbān dalam *Ṣaḥīḥ*-nya,⁴² yaitu:

أَخْبَرَنَا عُمَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْهَمْدَانِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ سُوَيْدٍ الرَّمْلِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ أَبِي أُوَيْسٍ، قَالَ: حَدَّثَنِي أَخِي، عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ بِلَالٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَجْلَانَ، عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ الْهَمْدَانِيِّ، عَنْ أَبِي الْأَحْوَصِ، عَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أُنزِلَ الْقُرْآنُ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ، لِكُلِّ آيَةٍ مِنْهَا ظَهْرٌ وَبَطْنٌ.⁴³

Artinya:

“Telah mengabarkan kepada kami ‘Umar Ibn Muḥammad al-Hamdānī, ia berkata telah menceritakan kepada kami Ishāq Ibn Suwaid al-Ramlī, ia berkata telah menceritakan kepada kami Ismā‘īl Ibn Ibī Uwais, ia berkata telah menceritakan kepadaku saudaraku, dari Sulaiman Ibn Bilāl, dari Muḥammad Ibn ‘Ajlān, dari Abī Ishāq al-Hamdānī, dari Abī al-Aḥwaṣ, dari

⁴¹ Fiqria Nurfauzia dkk, “Memahami Pesan al-Qur’an dalam Pendekatan Tafsir *Isyārī*”, h. 105.

⁴² Mahmoud Hamdi Zaqqouq, *Mausū‘ah al-Taṣawwuf al-Islāmī*, h. 146.

⁴³ Abū Ḥātim Muḥammad Ibn Ḥibbān Ibn Aḥmad al-Tamīmī, *Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān*, Jil. 2, (Cet. 1, Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2012), h. 127.

Ibn Mas‘ūd ra., dia berkata Rasulullah saw. bersabda: telah diturunkan al-Qur’an atas tujuh huruf, setiap ayat memiliki makna zahir dan batin.”

Hadis ini juga dikutip oleh imam al-Ṭahāwī dalam kitabnya *Syarḥ Musykil al-Āṣār*, Imam Abū Ya’lā dalam *Musnadnya*, serta al-Bugawī dalam kitabnya *Syarḥ al-Sunnah*. Keempat riwayat ini, adalah hadis riwayat Ibn Mas‘ūd yang disahihkan oleh Ibn ‘Abd al-Barri dalam kitabnya *al-Tamhīd*. Hadis ini juga dikutip oleh imam Abū ‘Ubaid dalam kitabnya *Faḍāil al-Qur’an* dan Ibn al-Mubārak dalam kitabnya *al-Zuhd wa al-Raqā’iq* melalui riwayat *mursal* oleh Imam al-Hasan al-Baṣrī.⁴⁴ Keempat tingkatan tersebut kemudian diperkaya oleh tradisi sufi. Setiap tingkatan memiliki karakteristik, metodologi, dan sasaran pemahaman yang berbeda, namun saling melengkapi dalam memberikan pemahaman yang komprehensif tentang al-Qur’an.

1. Makna Zahir (Makna Literal)

Makna zahir ialah makna literal atau lahiriah yang nampak jelas dari ayat-ayat al-Qur’an bagi para ahli ilmu zahir, sebahagian ulama kemudian mengkategorikan makna zahir ini sebagai tafsir.⁴⁵ Untuk memahami dan mendapati makna zahir, seorang penafsir harus menguasai dasar-dasar keilmuan, yaitu:

a. Penguasaan Bahasa Arab

Pemahaman zahir memerlukan penguasaan yang komprehensif terhadap bahasa Arab sebagai fondasi utama dalam menafsirkan Al-Qur’an. Penguasaan ini mencakup berbagai aspek kebahasaan yang saling berkaitan, mulai dari penguasaan kosakata (*mufradat*) yang luas dan mendalam, pemahaman yang solid tentang tata bahasa (*nahw*) dan morfologi (*ṣaraf*), hingga kemampuan menganalisis struktur kalimat dan pola-pola sintaksis yang kompleks. Tanpa

⁴⁴Al-Syaikh ‘Alwī Ibn ‘Abd al-Qādir al-Saqāf dkk, *Mausū‘ah al-Farq al-Muntasibah li al-Islām*, (t.t. al-Durar al-Sunniyah, 2012), h. 422.

⁴⁵Mahmoud Hamdi Zaqzouq, *Mausū‘ah al-Taṣawwuf al-Islāmī*, h. 146.

landasan kebahasaan yang kokoh ini, upaya memahami makna literal atau zahir dari ayat-ayat al-Qur'an akan menghadapi berbagai kendala dan potensi kesalahan interpretasi.

b. Konteks Historis dan Situasional

Konteks historis dan situasional ini merujuk kepada *Asbab al-Nuzūl* ayat. *Asbab al-Nuzūl* adalah konteks historis atau situasi-situasi yang melatarbelakangi turunnya suatu ayat Al-Qur'an, mencakup kejadian-kejadian yang berlangsung sebelum atau sesudah wahyu tersebut diturunkan, dengan syarat adanya relevansi atau keterkaitan antara isi ayat dengan peristiwa yang dimaksud.⁴⁶ Makna zahir juga mempertimbangkan konteks historis turunnya ayat (*asbab al-nuzūl*), situasi sosial masyarakat Arab pada masa itu, dan kondisi geografis yang mempengaruhi pemahaman literal teks.

c. Munasabah

Munasabah secara etimologi bermakna kedekatan. Secara terminologi, para ulama membagi menjadi dua makna yaitu; *pertama*, hubungan kedekatan antara ayat atau kumpulan ayat-ayat al-Qur'an satu dengan yang lainnya. *Kedua*, hubungan makna satu ayat dengan ayat lain.⁴⁷ Pemahaman zahir juga melibatkan analisis hubungan antar ayat dalam satu surah atau antara ayat-ayat yang memiliki tema serupa di berbagai surah.

M. Quraish Shihab memaparkan syarat-syarat seorang mufassir berdasarkan pendapat dari Imam Jalāluddīn al-Suyūṭī, seorang mufasir dan penulis kitab *al-Itqān fi Ulūm al-Qur'an* yaitu, pertama, mempunyai kedalaman ilmu tentang tata bahasa. Kedua, menguasai ilmu retorika, seperti halnya, *al-bayani* dan

⁴⁶M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir (Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat al-Qur'an)*, h. 202.

⁴⁷M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir (Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat al-Qur'an)*, h.209-210.

al-badi', serta ilmu *ma'ani*. Ketiga, menguasai ilmu *uṣul* fikih. Keempat, menguasai ilmu *asbāb al-nuzūl*. kelima, menguasai ilmu *nasikh dan mansukh*. Keenam, memahami cakupan keilmuan *qira'ah* al-Qur'an. ketujuh, ilmu al-Mauhibah.⁴⁸

2. Makna Batin (Makna Esoterik)

Makna batin adalah apa yang terkandung di dalamnya berupa rahasia-rahasia yang Allah SWT. beritahukan kepada para pemilik hakikat. Jika pada makna zahir beberapa ulama berpendapat bahwa ia adalah tafsir, maka pada makna batin ini ia dikategorikan sebagai takwil. Akan tetapi, beberapa ulama lain mengatakan bahwa makna batin adalah ruh lafaz-lafaz, yaitu perkataan yang tinggi dari pemahaman.⁴⁹

3. Makna Had (Makna Batas)

Makna had adalah puncak dari apa yang dikehendaki Allah SWT. pada makna huruf dari al-Qur'an, dan dikatakan pula bahwa ia adalah apa yang dicapai oleh pemahaman dalam makna kalam yang mulia, ada pula yang berpendapat bahwa makna had ialah apa yang dengannya seseorang naik dari makna batin menuju makna *muṭtala'*.⁵⁰

4. Makna *Muṭtala'*

Muṭtala' adalah kedudukan pengetahuan dari *al-kalām al-nafsī*⁵¹ menuju Nama yang berbicara yang diisyaratkan oleh perkataan al-Ṣādiq: “(Sungguh Allah

⁴⁸M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir (Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat al-Qur'an)*, h. 336-337.

⁴⁹Mahmoud Hamdi Zaqzouq, *Mausū'ah al-Taṣawwuf al-Islāmī*, h. 146.

⁵⁰Mahmoud Hamdi Zaqzouq, *Mausū'ah al-Taṣawwuf al-Islāmī*, h. 146.

⁵¹Al-kalām al-nafsī adalah sebuah konteks yang merujuk pada kalam (perkataan) yang tidak tersusun dari huruf dan suara, dan merupakan kebalikan dari *al-kalām al-lafzī* yang berarti perkataan yang memiliki lafaz dan suara. biasanya *al-kalām al-nafsī* ini merujuk pada sifat berbicara Allah SWT. yang bersifat *qadīm* (tidak ada permulaan) yang tidak terbatas, yang ada pada zat Allah itu sendiri. Lihat pada Muhammad Said Anwar (Ruang Intelektual), “*Memahami Sifat Kalam*”, www.ruangintelektial.com, diakses pada rabu, 30 juli 2025.

telah menampakkan Diri-Nya dalam Kitab-Nya kepada hamba-hamba-Nya, tetapi mereka tidak melihatnya).⁵²

Dāwud al-Qaiṣarī kemudian ikut berkomentar ketika melihat hadis Nabi Saw tentang empat tingkatan makna al-Qur'an, seperti yang dicantumkan oleh al-Bugawī dalam kitabnya *syarh al-sunnah*, yaitu:

أَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الْمُرْبِنْدِ كِشَائِي، أَنَا أَبُو الْعَبَّاسِ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ سِرَاجِ الطَّحَّانِ، أَنَا أَبُو أَحْمَدَ مُحَمَّدُ بْنُ فُرَيْشِ بْنِ سُلَيْمَانَ الْمَرُورُودِيِّ، أَنَا أَبُو الْحَسَنِ عَلِيُّ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ الْمَكِّيِّ، أَخْبَرَنَا أَبُو عُبَيْدِ الْقَاسِمِ بْنُ سَلَامٍ، نَا حَجَّاجٌ، عَنْ حَمَّادِ بْنِ سَلَمَةَ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ زَيْدٍ، عَنِ الْحَسَنِ، يَرْفَعُهُ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: مَا نَزَلَ مِنَ الْقُرْآنِ آيَةٌ إِلَّا لَهَا ظَهْرٌ وَبَطْنٌ، وَلِكُلِّ حَرْفٍ حَدٌّ، وَلِكُلِّ حَدٍّ مَطْلَعٌ⁵³

Terjemahnya:

Muhammad bin al-Hasan al-Murbandakasyā'ī menceritakan kepada kami, Abū al-'Abbās Ahmad bin Muhammad bin Sirāj al-Taḥḥān menceritakan kepada kami, Abū Ahmad Muhammad bin Quraysy bin Sulaymān al-Marwarrūzī menceritakan kepada kami, Abū al-Ḥasān 'Alī bin 'Abd al-'Azīz al-Makkī menceritakan kepada kami, Abū 'Ubayd al-Qāsim bin Sallām mengabarkan kepada kami, Ḥajjāj menceritakan kepada kami, dari Ḥammād bin Salamah, dari 'Alī bin Zayd, dari al-Ḥasān, dia meriwayatkannya secara *marfū'* kepada Nabi saw., beliau bersabda: "Tidak ada satu ayat pun yang turun dari al-Qur'an melainkan ia memiliki *ẓāhir* (makna lahir/eksoteris) dan *baṭīn* (makna batin/esoteris), dan setiap huruf memiliki *ḥadd* (batas/definisi), dan setiap batas memiliki *maṭla'* (tempat terbit/titik pemahaman)."

Beliau ikut berpendapat tentang siapa sebenarnya para pemilik ilmu batin, dan bagaimana kedudukan mereka dibandingkan dengan para pemilik ilmu zahir. Menurutnya, makna zahir ialah apa yang dipahami dari lafaz-lafaznya (al-Qur'an) dan langsung terlintas dalam benak. Sedangkan makna batin adalah makna-makna yang dipahami secara implisit dari pandangan pertama. Makna had adalah batas akhir capaian pemahaman dan akal. Sedangkan *muṭṭala'* adalah apa yang dipahami

⁵²Mahmoud Hamdi Zaqqouq, *Mausū'ah al-Taṣawwuf al-Islāmī*, h. 146.

⁵³Al-Ḥusain Ibn Mas'ūd al-Bugawī, *syarh al-Sunnah*, Jil. 1, (Cet. 2, Damaskus: al-Maktab al-Islāmī, 1983), h. 262.

melalui jalan *al-kasyf* dan *al-syuhūd*, berupa rahasia-rahasia *ilahiyah* dan isyarat-isyarat *rabbāniyah*.⁵⁴

Sehingga, dapat disimpulkan bahwa makna pertama, yaitu makna zahir adalah milik orang awam maupun khusus (ulama). Makna-makna batin yang menyertainya adalah untuk kalangan khusus, dan tidak dapat dijangkau oleh orang awam. Makna had hanya bisa dipahami oleh orang-orang yang sempurna pemahamannya (*al-kāmilīn*), sedang makna *muṭṭala'* adalah pemahaman-pemahaman inti yang hanya didapati oleh *akhaṣṣ al-khawāṣṣ* seperti pembesar-pembesar wali.

C. Tingkatan *Ruh* (*laṭīfah*) pada Manusia

Sepanjang sejarah perkembangan intelektual manusia, diskusi tentang *ruh* (jiwa/spirit) senantiasa menjadi topik yang menarik perhatian. Di satu sisi, kepercayaan terhadap keberadaan ruh mampu memberikan kekuatan spiritual, penghayatan yang mendalam, serta pemahaman yang lebih kokoh terhadap keyakinan agama seseorang. Menurut pandangan al-Ghazali sebagaimana dikutip oleh Wawan Henrawan, konsep ruh memiliki dua dimensi makna: Dimensi pertama adalah ruh yang terkait dengan aspek fisik tubuh. Ruh dalam pengertian ini memiliki hubungan erat dengan organ jantung dan mengalir melalui sistem peredaran darah dalam tubuh. Dimensi kedua adalah ruh yang maknanya sama dengan konsep hati dalam pengertian spiritual (*laṭīfah rabbāniyyah ruhaniyyah*), yaitu substansi halus yang bersifat ketuhanan dan spiritual. Dengan demikian, al-Ghazali membedakan antara ruh dalam konteks biologis-fisiologis dan ruh dalam

⁵⁴Al-Syaikh 'Alwī Ibn 'Abd al-Qādir al-Saqāf dkk, *Mausū'ah al-Farq al-Muntasibah li al-Islām*, h. 422.

konteks spiritual-metafisik, yang keduanya memiliki peran penting dalam kehidupan manusia.⁵⁵

Menurut ajaran tarekat Naqsyabandiyah, ruh didefinisikan sebagai substansi halus yang bersifat jasadiyah. Ruh ini memiliki karakteristik unik dimana ia tidak terperjara atau terkungkung di dalam jasad kasar (tubuh fisik), namun sekaligus juga tidak terpisah atau keluar dari tubuh tersebut. Mengingat posisi ruh yang sangat vital dan strategis dalam kehidupan spiritual manusia, khususnya dalam upaya mengenal Allah dan menjaga ingatan yang kontinu kepada-Nya, maka setiap individu dianjurkan untuk melakukan praktik zikir (mengingat Allah) secara berkesinambungan dan tanpa henti. Dengan kata lain, menurut perspektif Naqsyabandiyah, ruh berada dalam posisi yang seimbang tidak sepenuhnya terikat pada dimensi fisik namun juga tidak tercerabut darinya. Kondisi ini menuntut adanya upaya spiritual melalui zikir yang konsisten sebagai sarana untuk mempertahankan hubungan yang erat antara manusia dengan Tuhannya.⁵⁶

Dalam ajaran tarekat Naqsyabandiyah, terdapat lima jenis ruh yang berbeda. Kelima jenis ruh ini bersemayam atau berlokasi di dalam *laṭā'if* (bentuk tunggal: *laṭīfah*), yaitu pusat-pusat spiritual atau titik-titik halus yang terdapat di dalam tubuh manusia. Dengan kata lain, menurut konsep Naqsyabandiyah, tubuh manusia memiliki lima area atau pusat spiritual yang halus, dan masing-masing area tersebut menjadi tempat bersemayamnya satu jenis ruh tertentu yaitu:

1. *Laṭīfah al-Qalb* (titik halus pada hati), yang terletak selebar dua jari di bawah puting payudara kiri

⁵⁵Wawan Henrawan, "Posisi Ruh dalam Realitas Menurut Ibnu Qayim al-Jauziyah", *Syifa Al-qulub* Vol. 1, No. 2, (2017), h. 182-183.

⁵⁶Nasrulloh Jamaludin, "Implementasi Amalan tarekat Naqsyabandiyah dalam Mendekatkan Diri Kepada Allah", *Jurnal Imiah Pendidikan Dasar (JIPDAS)* Vol. 5, No. 3, (2025), h. 2856

2. *Laṭīfah al-Rūḥ* (titik halus pada jiwa), yang terletak selebar dua jari di bawah puting payudara kanan.
3. *Laṭīfah al-Sirr* (titik halus pada nurani terdalam), yang terletak selebar dua jari diatas puting payudara kiri.
4. *Laṭīfah al-Khafī* (titik halus pada kedalaman tersembunyi), yang terletak selebar dua jari di atas puting payudara kanan.
5. *Laṭīfah al-Akhfā* (titik halus pada kedalaman paling tersembunyi), yang terletak di tengah dada.⁵⁷

Berbeda dengan pendapat ‘Alā’ al-Daulah al-Simnānī, yang mengatakan bahwa setiap manusia memiliki tujuh *laṭīfah* (esensi kelembutan) dalam diri. Sebagaimana dalam pengantar tafsirnya, beliau berkata “Ketahuilah bahwa hakikat-hakikat kelembutan (*laṭīfah*) itu terwujud dalam setiap pemilik kelembutan tersebut, baik secara dominan, terdominasi ataupun seimbang.”⁵⁸ Ketujuh *laṭīfah* itu adalah *al-laṭīfah al-qālabiyah*, *al-laṭīfah al-nafsiyyah*, *al-laṭīfah al-qalbiyyah*, *al-laṭīfah al-siriyyah*, *al-laṭīfah al-rūḥiyyah*, *al-laṭīfah al-khafīyyah* dan yang terakhir adalah *al-laṭīfah al-ḥaqiqiyah*.

⁵⁷Muhammad Amīn al-Kurdī, *Tanwīr al-Qulūb*, (Suriyah: al-Dār al-Qalam al-‘Arabī, 1991), h. 572-573.

⁵⁸‘Alā’ al-Daulah Aḥmad Ibn Muḥammad al-Simnānī, ‘Ain al-Ḥayāh wa Huwa Tatimmah al-Ta’wilāt al-Najmiyyah, Jil. VI, h. 9.

BAB III

BIOGRAFI AL-SIMNĀNĪ DAN KITAB ‘AIN AL-HAYAH

A. Biografi al-Simnānī

1. Biodata al-Simnānī

Al-Simnānī bernama lengkap Aḥmad Ibn Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn Muḥammad al-Simnānī, beliau terkenal dengan *laqab*⁵⁹ ‘Alā’ al-Daulah dan Rukn al-Dīn. al-Simnānī sering menulis di akhir banyak karyanya kata-kata “dikenal sebagai ‘Alā’ al-Daulah al-Simnānī”. Mungkin alasan dia mengambil gelar ‘Alā’ al-Daulah adalah karena dia memegang posisi penting di negara, dan julukan Rukn al-Dīn adalah hasil dari kepribadian religiusnya yang penting.⁶⁰ Seorang ulama sufi yang bermadzhab Syafi’i, ia lahir di kota Simnan yang terletak di antara kota Rayy dan kota Damghan pada tahun 695 H (1261 M).⁶¹

Menurut al-Ḍahabi, al-Simnānī merupakan seorang pendidik terkemuka yang memiliki pengikut dalam jumlah besar dan berperan sebagai pembimbing rohani. Dalam hal pemikiran, al-Simnānī menentang ajaran Ibn Arabi, bahkan ia merendahkan dan menuduh Ibn Arabi sebagai kafir. Dari segi kepribadian, al-Simnānī digambarkan sebagai sosok yang rupawan, berjiwa baik, memiliki akhlak mulia, dan sangat pemurah. Sebagai bukti kedermawanannya, ia telah menghabiskan sembilan puluh ribu dari kekayaannya untuk kepentingan amal dan kebaikan.⁶²

⁵⁹Nama lain sebagai julukan baik sifatnya memuji atau mencela, lihat di *mutammimah al-jurumiyyah* bab: Isim ‘alam.

⁶⁰Kubrā Zumrūt Orhan, “Tahqīq al-Wārid al-Syārid al-Ṭārid Syubḥah al-Mārid li al-Syaikh ‘Alā’ al-Daulah al-Simnānī”, h. 96.

⁶¹Khairuddīn al-Zarkallī, *al-A‘lām li al-Zarkallī*, Jil. 1, (Beirut: Dār al-‘Ilm li al-Malāyīn, 2002), h. 223.

⁶²Muṣṭafā Muḥammad Ḥusain al-Ḍahabi, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Jil. II, h. 291.

2. Perjalanan Pendidikan

Menurut catatan historis yang dicatat oleh al-Asnawī dalam kitab *ṭabaqat*-nya yang terkenal, sosok al-Simnānī digambarkan sebagai seorang ulama sufi yang memiliki kapasitas intelektual yang sangat luar biasa, sehingga menempatkannya di antara barisan tokoh-tokoh terdepan dalam khazanah keilmuan Islam. Tidak hanya unggul dalam aspek intelektual semata, beliau juga dikaruniai oleh Allah swt. berbagai macam keajaiban atau *karāmah* yang menjadi bukti nyata dari tingginya maqam spiritual yang telah dicapainya. Produktivitas ilmiahnya pun patut mendapat apresiasi tinggi, karena al-Simnānī terkenal sebagai seorang penulis yang sangat tekun dalam menghasilkan karya-karya ilmiah yang berkualitas. Karya-karya al-Simnānī yang begitu luas mencakup berbagai bidang disiplin ilmu, mulai dari tasawuf, tafsir al-Qur'an, fiqh, akidah, dan ilmu-ilmu yang mendukung pemahaman agama secara holistik.⁶³

Al-simnānī mendapatkan pengetahuan pertamanya tentang fikih dan hadis dari pamannya yakni Rukn al-Dīn Ṣāyīn. Beberapa sumber menyatakan bahwa al-Simnānī mengumpulkan ilmu-ilmu pada masanya sebagai seorang anak, mempelajari fikih dan hadis, menghadiri majelis-majelis orang-orang saleh, dan unggul dalam ilmu-ilmu tersebut. Ahli hadits terkenal, Ibn Ḥajar, menyebutkan bahwa al-Simnānī mengambil hadits dari Rasyid al-Din Abū al-Qasim. Setelah al-Simnānī menyelesaikan pendidikannya, ia menghabiskan tahun-tahun awalnya di istana Ilkhani. Dia memegang posisi di istana Ilkhani meskipun usianya baru lima belas tahun, karena hubungan keluarganya dengan istana di satu sisi, dan keinginan serta aktivitasnya di sisi lain.⁶⁴

⁶³Syamsuddin Muhammad al-Dawudi, *Ṭabaqat al-Mufasssirin*, Jil. I, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1983), h. 67.

⁶⁴Kubrā Zumrūt Orhan, "Ṭahqīq al-Wārid al-Syārid al-Ṭārid Syubhah al-Mārid li al-Syaikh 'Alā' al-Daulah al-Simnānī", h. 97.

Ketika ia berusia dua puluh empat tahun, Allah menganugerahinya kehormatan dengan sebuah pertemuan dengan seseorang bernama Syarafuddīn Ḥasan ibn Abdullah al-Qarāwānī, dan ia bertaubat setelah pertemuan tersebut dan meninggalkan arak, permainan, dan berbagai hal yang diharamkan. Al-Simnānī tidak langsung meninggalkan istana begitu saja setelah ia berada dalam kondisi moral yang baik. Sebaliknya, ia pertama-tama meninggalkan tabu yang telah dilakukannya, mulai melakukan ritual-ritual wajib, dan menambahkannya dengan latihan yang giat yang dibuatnya sendiri. Namun, latihan yang intens ini sangat melemahkannya karena kelaparan dan kurang tidur, dan sebagai akibatnya, ia jatuh sakit yang tidak dapat disembuhkan oleh para dokter, dan ini terjadi pada pertengahan bulan Syakban tahun 685 Hijrah.⁶⁵

Tidak lama setelah keluar dari istana, kondisi kesehatannya membaik dan pada awal bulan Ramadan ia pergi ke Ḥasan Sakkākī yang di Simnan. Di tempat tersebut, ia memulai latihan spiritual dengan berpedoman pada kitab “Qūt al-Qulūb” karya Abū Ṭālib al-Makkī, serta menghabiskan waktu untuk membaca al-Qur’an, berdoa, dan berdzikir.⁶⁶

Al-Simnānī yang memulai perjalanan sufismenya dengan cara demikian, menyadari bahwa kemajuan dalam tasawuf tidak mungkin dicapai tanpa bimbingan seorang guru. Oleh karena itu, ia berusaha mencari pembimbing spiritual dalam waktu yang cukup lama. Ketika upayanya tidak membuahkan hasil, ia beralih mempelajari karya-karya para sufi terkemuka dan mulai mengisolasi diri dari pergaulan masyarakat. Namun, melalui bacaan-bacaannya, ia menemukan keyakinan bahwa Allah tidak akan mengabaikan mereka yang mencari-Nya dengan

⁶⁵Kubrā Zumrūt Orhan, “Tahqiq al-Wārid al-Syārid al-Ṭārid Syubhah al-Mārid li al-Syaikh ‘Alā’ al-Daulah al-Simnānī”, h. 98-99.

⁶⁶Kubrā Zumrūt Orhan, “Tahqiq al-Wārid al-Syārid al-Ṭārid Syubhah al-Mārid li al-Syaikh ‘Alā’ al-Daulah al-Simnānī”, h. 99.

keikhlasan hati. Berbekal keyakinan inilah, ia tidak menyerah dan tetap mempertahankan harapan, terutama karena dalam hatinya selalu tertanam kerinduan untuk bertemu dengan para tokoh sejati dalam dunia tasawuf.⁶⁷

Saat al-Simnānī tengah menjalani hidup dalam kesunyian dan penuh dengan ibadah, ia berjumpa dengan seseorang yang bernama Syarafuddīn Sa'dullah ibn Hannūyah al-Simnānī, yang kemudian menyebutnya sebagai saudaranya. Orang inilah yang nantinya akan membimbingnya menuju guru spiritualnya. Al-Simnānī merasa sangat akrab dengan sosok ini dan memohon agar ia bersedia menemaninya. Syarafuddīn menyetujui permohonan tersebut dan turut mendampingi al-Simnānī dalam perjalanan spiritualnya.⁶⁸

Setelah beberapa lama, al-Simnānī mempelajari metode zikir yang diajarkan oleh guru Syarafuddīn. Ketika ia mempraktikkan zikir tersebut, berbagai pengalaman spiritual yang luar biasa mulai dialaminya. Hal ini menumbuhkan kerinduan yang mendalam untuk bertemu dengan guru Syarafuddīn, yaitu Abū Abdurrahmān Nuruddīn al-Isfarāyīnī yang bermukim di Bagdad.⁶⁹

Pada usia dua puluh enam tahun, tepatnya di bulan Ramadhan, al-Simnānī berniat melakukan perjalanan untuk menemui al-Isfarāyīnī. Namun, rencana ini diketahui oleh Sultan Argun yang kemudian melarang dan memaksanya menghadap. Mengingat janji al-Simnānī untuk kembali setelah sembuh ketika meninggalkan istana, Arghun Khan meminta agar ia tetap tinggal. Al-Simnānī

⁶⁷Kubrā Zumrūt Orhan, "Tahqiq al-Wārid al-Syārid al-Ṭārid Syubhah al-Mārid li al-Syaikh 'Alā' al-Daulah al-Simnānī", h. 99.

⁶⁸Kubrā Zumrūt Orhan, "Tahqiq al-Wārid al-Syārid al-Ṭārid Syubhah al-Mārid li al-Syaikh 'Alā' al-Daulah al-Simnānī", h. 100.

⁶⁹Kubrā Zumrūt Orhan, "Tahqiq al-Wārid al-Syārid al-Ṭārid Syubhah al-Mārid li al-Syaikh 'Alā' al-Daulah al-Simnānī", h. 100.

menolak dan menyatakan keinginannya pergi ke Bagdad, tetapi Sultan tidak memberikan izin.⁷⁰

Akhirnya, al-Simnānī meninggalkan istana tanpa persetujuan dan kembali ke Simnan. Ia kemudian menulis surat kepada al-Isfarāyīnī menjelaskan situasinya. Al-Isfarāyīnī membalas bahwa tidak perlu datang ke Bagdad karena ia akan mendampinginya secara spiritual. Dengan demikian, al-Simnānī menjadi murid al-Isfarāyīnī dan berhasil menemui gurunya sebanyak dua kali setelah periode surat menyurat tersebut.⁷¹

Pertemuan pertama berlangsung pada tahun 687 H ketika al-Simnānī berusia dua puluh delapan tahun. Dalam kunjungan ini, gurunya menempatkannya dalam khalwat (pengasingan spiritual), mengajarkan berbagai metode zikir, mewajibkannya menunaikan ibadah haji, dan memberikan jubah sufi kepadanya. Kunjungan kedua terjadi pada akhir bulan Muharram tahun 689 H, tepat setelah al-Simnānī kembali dari menunaikan haji. Pada pertemuan ini, Al-Isfarāyīnī kembali menempatkan al-Simnānī dalam khalwat selama dua minggu di daerah al-Syūnīziyyah menggunakan metode yang dikembangkan oleh Sarī al-Saqāṭī.⁷²

Setelah menyelesaikan periode khalwat tersebut, gurunya menginstruksikan al-Simnānī untuk pulang ke Simnan guna merawat ibunya yang sudah lanjut usia dan sedang sakit. Selain itu, dalam kunjungan kedua ini, al-Isfarāyīnī memberikan otoritas kepada al-Simnānī untuk membimbing para pencari spiritual, menempatkan mereka dalam khalwat, menjelaskan pengalaman-

⁷⁰Kubrā Zumrūt Orhan, “Tahqiq al-Wārid al-Syārid al-Ṭārid Syubhah al-Mārid li al-Syaikh ‘Alā’ al-Daulah al-Simnānī”, h. 100.

⁷¹Kubrā Zumrūt Orhan, “Tahqiq al-Wārid al-Syārid al-Ṭārid Syubhah al-Mārid li al-Syaikh ‘Alā’ al-Daulah al-Simnānī”, h. 100-101.

⁷²Kubrā Zumrūt Orhan, “Tahqiq al-Wārid al-Syārid al-Ṭārid Syubhah al-Mārid li al-Syaikh ‘Alā’ al-Daulah al-Simnānī”, h. 101.

pengalaman spiritual yang mereka alami, serta memberikan solusi atas permasalahan rohani yang mereka hadapi.⁷³

Adapun silsilah tarekat al-Simnānī adalah sebagai berikut: Syekh Nūruddīn al-Isfarāyīnī, Ahmad al-Jurfānī, Raḍī al-Dīn ‘Alī Lālā, Majduddīn al-Bagdādī, Najmuddīn Kubrā, Syekh ‘Ammār ibn Yāsir bin ‘Ammār al-Bidlīsī, Abū al-Najīb al-Suhrawardī, Ahmad al-Ghazālī, Abu Bakr al-Nassāj, Abū Qāsim al-Jurjāni, Abū Uṣmān al-Magribī, Abū ‘Alī al-Kātīb, Abū ‘Alī al-Ruḏabārī, Junaid al-Bagdādī, Sarī al-Saqāṭī, Ma’rūf al-Karkhī, Dāwud al-Ṭāī, Habīb al-‘Ajāmī, Hasan al-Baṣrī, Sayyidina ‘Alī, Rasulullah saw.⁷⁴

3. Karya-karya al-Simnānī

Al-Simnānī adalah seorang ulama yang produktif, beliau semasa hidupnya menulis banyak kitab. Al-Simnānī juga dikenal sebagai sosok alim dan merupakan seorang mursyid dalam tarekatnya, *qubrawiyyah*. Tulisan-tulisannya banyak membahas tentang tasawuf dan keilmuan dalam tarekatnya. Disebutkan bahwa karya-karya yang ditulisnya melebihi 300 buku.⁷⁵ Akan tetapi banyak diantaranya yang masih belum diterbitkan dan berbentuk manuskrip, seperti al-Falaḥ li Ahl al-Salaḥ (manuskrip di Chester Beatty), Safwah al-‘Urwah (manuskrip di perpustakaan Laleh Li di Turki dan Dār al-Kutub). Dalam karya ini al-Simnānī membahas adab-adab syariah dan menjaga khalwat (pengasingan spiritual) para sufi dan omong kosong yang dinisbahkan kepada mereka, dan Tuḥfah al-Sālikīn (manuskrip di perpustakaan al-Fātih).⁷⁶

Diantara karya-karya beliau yang tersisa dan populer adalah:

⁷³Kubrā Zumrūt Orhan, “Tahqiq al-Wārid al-Syārid al-Ṭārid Syubḥah al-Mārid li al-Syaikh ‘Alā’ al-Daulah al-Simnānī”, h. 101.

⁷⁴Kubrā Zumrūt Orhan, “Tahqiq al-Wārid al-Syārid al-Ṭārid Syubḥah al-Mārid li al-Syaikh ‘Alā’ al-Daulah al-Simnānī”, h. 101-102.

⁷⁵Muṣṭafā Muḥammad Ḥusain al-Zāhābi, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Jil. 2, h. 291.

⁷⁶Khairuddīn al-Zarkallī, *al-A‘lām li al-Zarkallī*, Jil. I, h. 223.

- a. ‘Ain al-Ḥayāh kitab yang melengkapi penafsiran Najmuddīn al-Kubrā pada kitab tafsir al-Ta‘wīlat al-Najmiyyah.⁷⁷ Kitab al-Ta‘wīlat al-Najmiyyah merupakan sebuah karya tafsir Al-Qur'an yang dikerjakan oleh dua ulama besar, yaitu Najmuddīn al-Kubrā dan al-Simnānī. Karya ini memiliki judul lengkap “al-Ta‘wīlāt al-Najmiyyah Fī al-Tafsīr al-Isyārī al-Ṣufī” dan diterbitkan oleh Dār al- Kutub di Beirut, Lebanon. Tafsir ini terbagi menjadi lima jilid. Empat jilid pertama memuat pembahasan utama, sementara jilid kelima berfungsi sebagai pelengkap dan penyempurna dari jilid-jilid sebelumnya. Yang menarik, jilid terakhir yang diselesaikan oleh al-Simnānī memiliki judul yang berbeda dari karya Najmuddīn al-Kubrā, yaitu “‘Ain al-Ḥayāh. Namun, berdasarkan beberapa sumber rujukan, ternyata judul ‘Ain al-Ḥayāh bukanlah nama yang diberikan langsung oleh al-Simnānī sendiri. Pengarang aslinya sebenarnya memberi judul “Maṭla’ al-Nuqāṭ Wa Majma’ al-Luqāṭ” untuk karyanya tersebut.
- b. Kitab “al-‘Urwah li Ahl al-Khalwah wa al-Jalwah” merupakan sebuah karya yang ditulis menggunakan dua bahasa, yaitu Arab dan Persia. Karya ini memiliki nilai yang sangat signifikan sebagai sumber rujukan utama bagi para peneliti yang ingin mempelajari riwayat hidup serta gagasan-gagasan pemikiran al-Simnānī secara mendalam.
- c. Fuṣūl al-Uṣūl, yang berisi tentang bab-bab dalam dasar agama. karya ini ditulis menggunakan Bahasa persia.
- d. Kitab al-Qudsiyyāt, yang berisi tentang inspirasi suci yang menunjukkan ceramah atau panduan penuh inspirasi. karya ini ditulis menggunakan Bahasa Arab.

⁷⁷Muṣṭafā Muḥammad Ḥusain al-Ẓahabi, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Jil. II, h. 290.

- e. Bayān al-Iḥsān li Ahl al-‘Irfān, yang berisi tentang perbuatan-perbuatan baik Allah bagi seorang yang ahli *‘irfan*. karya ini ditulis menggunakan Bahasa arab.
- f. Al-Falāḥ li Ahl al-Ṣalāh, yang diduga sebagai buku pertama dari karya besar tentang keimanan dan kehidupan Islam. karya ini ditulis menggunakan Bahasa Arab.
- g. Tabyīn al-Maqāmāt wa Ta‘yīn al-Darajāt, yang berisi tentang stasiun atau penentuan tingkatan-tingkatan. ditulis menggunakan Bahasa arab.
- h. Al-Wārid al-Syārid al-Ṭārid bi Syubhah al-Mārid, yang berisi tentang perjalanan al-Simnānī ketika menjadi murid Nūruddīn al-Isfarānī. karya ini ditulis menggunakan Bahasa Arab.
- i. Kitāb Qawāṭi’ al-Sawāti’, berisi dengan pemikiran mistis al-Simnānī yang disusun dalam dua belas bab. karya ini ditulis menggunakan Bahasa arab.
- j. Kulliyāt-I Dīwan Aṣ’ar-I Farsī wa ‘Arabī, syair dalam bahasa Arab dan Persia.
- k. Chihil Majlis-I Syaikh ‘Alā’ al-Dawla-yi Simnānī, berisi tentang ucapan-ucapan al-Simnānī yang dikumpulkan oleh muridnya. karya ini ditulis menggunakan Bahasa persia.
- l. Risāla-yi Sirr-I Samā (Persia).
- m. Risālah Dār Taḥqīqi Anā’iyyat (Persia).
- n. Qawāid al-‘Aqā’id.
- o. Qawā’id al-‘Aqā’id.
- p. Mawārid al-Syawārid.
- q. Farḥāt al-‘Amilīn wa Furjat al-Kāmilīn (Persia).
- r. Hadiyyah al-Mustarsyidīn wa Waṣiyyah al-Mursyidīn (Persia).
- s. Khitām al-Misk (Persia).

- t. Risālah fi Ẓikr Asāmī Masyāyikhī.
- u. Risālah Fatḥ al-Mubīn li Ahl al-Yaqīn.
- v. Manāẓir al-Mahādir.
- w. Syarh-I Ḥadīṣ-I Arwāh al-Mu'minūn (Persia).
- x. Maṭāf al-Asyrāf.
- y. Risālah fi Tafṣīr Āyāt Qur'āniyyah fi Mauḍū'I al-Ṣabr wa al-Iḥsān.
- z. Risālah fi Ḥasyr al-Maujudāt.
- aa. Risālah Ṣadā'if al-Laṭā'if li man fi Baḥr al-Dunyā bi Ka'bat al-Qalb Ṭā'if.
- bb. 'Iqd Durār al-Asrār wa 'Aqd 'Arā'is al-Akḥbār.
- cc. Maṣal al-Nūr dan Qudsiyyah Huruliyyah.⁷⁸
- dd. Tafṣir al-Qur'an berjumlah 13 jilid.
- ee. Kitab Adāb al-Khalwat.
- ff. Kitab al-Mukhasyafah.⁷⁹
- gg. Fawaid al-Aqaid.
- hh. Al-Madarīj wa al-Ma'arīj.⁸⁰

B. Karakteristik Kitab 'Ain al-Hayāh

1. Sejarah pan Kitab 'Ain al-Hayah

Tafsir 'Ain al-Hayah karya 'Ala al-Daulah al-Simnānī (651-736 H/1253-1336 M) merupakan karya monumental dalam tradisi tafsir sufistik yang ditulis sebagai kelanjutan dari tafsir sebelumnya, al-Ta'wīlāt al-Najmiyyah. Karya ini lahir pada masa kematangan intelektual dan spiritual al-Simnānī di penghujung abad ke-13 dan awal abad ke-14 Masehi, bertepatan dengan periode emas

⁷⁸Novi Nurjanah Azhari, "Artikulasi Sufistik Ayat-ayat Eskatologi: Analisis Pemaknaan Metaforis al-Simnānī", h. 116-117.

⁷⁹Walid al-Zubairi, *al-Mausu'ah al-Muyassarah fi Tarajim Aima al-Tafsir*, (Madinah: al-hikmah, 2003), h. 349.

⁸⁰Shalahuddin Khalil, *al-Wafī bi al-Wafayat*, Jil. 7, (Beirut: Dār Iḥya al-Thuros al-Aroby, 2000), h. 233.

perkembangan sufistik dalam dunia Islam. Al-Simnānī memiliki beberapa motif yang melatarbelakanginya dalam penulisan tafsir ‘Ain al-Hayāh ini, seperti;

Pertama, melanjutkan karya gurunya yang belum selesai. Motivasi utama penulisan karya ini adalah untuk melengkapi proyek tafsir sufistik yang telah dimulai dalam al-Ta’wīlāt al-Najmiyyah, sekaligus memberikan panduan yang lebih komprehensif bagi para murid tarikat Kubrawiyyah dalam memahami dimensi esoterik al-Quran. Sebab tidak bisa dipungkiri, bahwa dalam penulisan kitab ini, posisi al-Simnānī pada saat itu adalah sebagai tokoh sentral tarikat Kubrawiyyah yang bergelar “*qutub al-aqtāb*” dan memiliki pengalaman spiritual yang mendalam. Sebagai kitab lanjutan (dari kitab sebelumnya), penulisan ‘Ain al-Hayāh tidak dimulai dari surah al-Baqarah melainkan surah al-Ṭūr, karena kitab sebelumnya (al-Ta’wīlāt al-Najmiyyah) ditulis hanya sampai pada surah al-Ẓāriyāt. Meskipun penulis sebelumnya Najmuddīn al-Kubrā tidak sempat menyelesaikan surah al-Ẓāriyāt, al-Simnānī memilih untuk tidak menyelesaikannya dan hanya mengulang menafsirkan surah al-Fātiḥah.⁸¹

Kedua, ialah sebagai amal *jāriyah*. Al-Simnānī berharap dengan tulisannya ini, ia dapat meninggalkan amal yang bermanfaat bagi umat muslim setelahnya yang akan terus mengalir pahalanya sampai ia wafat, seperti yang telah ia ungkapkan dalam pendahuluan tafsirnya: “Kitab ini tidak akan berarti sedikitpun apabila seseorang tidak memahami istilah-istilah yang terkandung di dalamnya. Aku berlindung kepada Allah swt. dari ilmu yang tidak memberikan manfaat. Sebagaimana sabda Rasulullah saw.: “Terputuslah amal anak cucu Adam kecuali dari tiga perkara,” dan salah satu di antara ketiga perkara tersebut adalah ilmu yang bermanfaat yang pahalanya terus mengalir setelah kematiannya. Sungguh, aku memohon kepada Allah swt. agar ilmu yang aku miliki tetap memberikan

⁸¹Muṣṭafā Muḥammad Ḥusain al-Ẓahabi, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Jil. 2, h. 292

manfaat setelah kepergianku, khususnya dalam urusan agama, yang dapat menambah keyakinan bagi orang-orang beriman terhadap janji kebenaran yang nyata..”⁸²

2. Sistematika Penulisan Kitab ‘Ain al-Ḥayāh

‘Ain al-Ḥayāh sebagai kitab tafsir dengan corak *isyārī* disuguhkan dengan gaya bahasa sufistik. Al-Simnānī seringkali menggunakan bahasa-bahasa yang tidak akan dimengerti pembacanya, kecuali mereka benar-benar mempelajari istilah-istilah tersebut. Misalnya pada halaman ketiga paragraf terakhir dalam *muqaddimah* ‘Ain al-Ḥayāh-nya al-Simnānī berkata:

اعلم يا طالب المناسبة بين الآفاق والأنفس في المخاطبات القدسية مع اللطائف الأنسية.⁸³

Terjemahnya:

“Ketahuilah wahai pencari korespondensi/kesesuaian antara *āfāq* (alam semesta/cakrawala) dan *anfūs* (jiwa-jiwa manusia) dalam *khiṭābāt qudsiyyah* (ungkapan-ungkapan suci/Ilahi) bersama *laṭā’if insiyyah* (substansi-substansi halus kemanusiaan).”

Pada bagian *muqaddimah* atau pendahuluan karyanya, al-Simnānī menyebutkan dua istilah kunci yang sangat penting dalam diskursus tasawuf, yaitu "*al-āfāq*" dan "*al-anfūs*". Kedua terminologi ini, bagi mereka yang belum memiliki pemahaman mendalam atau belum mendalami secara komprehensif ilmu tasawuf dan dimensi-dimensi spiritualnya, tentu akan tampak sebagai konsep yang *musykil* atau sulit dipahami, bahkan mungkin terkesan abstrak dan membingungkan.

Hal yang serupa juga di temukan pada halaman-halaman berikutnya seperti:

⁸²‘Alā’ al-Daulah Aḥmad Ibn Muḥammad al-Simnānī, ‘*Ain al-Ḥayāh wa Huwa Tatimmah al-Ta’wilāt al-Najmiyyah*, Jil. VI, h. 3.

⁸³‘Alā’ al-Daulah Aḥmad Ibn Muḥammad al-Simnānī, ‘*Ain al-Ḥayāh wa Huwa Tatimmah al-Ta’wilāt al-Najmiyyah*, Jil. VI, h. 3.

وتنزل النقطة الأحادية إلى الحضرة الواحدية.⁸⁴

Terjemahnya:

“Dan turunnya titik *aḥadiyyah* (keesaan mutlak) ke *ḥaḍrah wāḥidiyyah* (hadrat keesaan).”

Pada bagian ini juga, al-Simnānī kembali menggunakan bahasa yang asing di telinga para pembaca awam, yaitu kata “*al-aḥadiyyah*” dan “*al-wāḥidiyyah*”. Kata-kata semacam ini hanya akan dimengerti ketika pembaca mencari tahu langsung makna dari setiap kata yang *musykil* baginya, atau langsung terjun dalam dunia tasawuf.

Selain kecenderungannya yang sangat konsisten dalam menggunakan kata-kata atau terminologi asing yang bersifat teknis dan esoterik, al-Simnānī dalam karya tafsirnya juga menunjukkan kekhasan lain yang sangat menonjol, yaitu penggunaan rima dalam bahasa dan gaya penafsiran yang disampaikannya. Fenomena ini bukan sekadar kebetulan atau pilihan stilistika yang sesekali muncul, melainkan merupakan salah satu ciri khas yang sangat fundamental dan karakteristik yang melekat erat pada metodologi al-Simnānī ketika ia mengolah, menyusun, dan mengkonstruksi kata-kata dalam karya tafsirnya. Misalnya ketika al-Simnānī menafsirkan QS. al-Ṭūr:

اعلم يا طالب النور على الطور والعلم في الكتاب المسطور، والحكمة على الرق المنشور، والحقيقة في
البيت المعمور، والحق على السقف المرفوع، وسر الباطن في البحر المسجور، أن هذه لطائف أودعه
الله في وجودك.⁸⁵

Terjemahnya:

“Ketahuilah wahai pencari cahaya di atas Gunung (*Ṭūr*), ilmu dalam Kitab yang tertulis (*al-Kitāb al-Masṭūr*), hikmah pada lembaran yang terbentang (*al-Raqq al-Mansyūr*), hakikat dalam Rumah yang dimakmurkan (*al-Bayt al-Ma’mūr*), kebenaran pada langit yang ditinggikan (*al-Saqf al-Marfū’*), dan rahasia yang tersembunyi dalam lautan yang menyala (*al-Baḥr al-Masjūr*), bahwasanya ini

⁸⁴ Alā’ al-Daulah Aḥmad Ibn Muḥammad al-Simnānī, *‘Ain al-Ḥayāh wa Huwa Tatimmah al-Ta’wilāt al-Najmiyyah*, Jil. VI, h. 4.

⁸⁵ Alā’ al-Daulah Aḥmad Ibn Muḥammad al-Simnānī, *‘Ain al-Ḥayāh wa Huwa Tatimmah al-Ta’wilāt al-Najmiyyah*, Jil. VI, h. 26

semua adalah *laṭā'if* (substansi-substansi halus/spiritual) yang Allah titipkan dalam wujudmu (keberadaanmu).”

Dapat dilihat pada penggalan *maqālah* yang telah disebutkan sebelumnya, tampak jelas bahwa al-Simnānī dalam melakukan aktivitas penafsiran terhadap ayat-ayat al-Qur'an menunjukkan pendekatan yang sangat unik dan artistik. Beliau seringkali memulai dengan semacam permainan linguistik yang penuh keindahan, merangkai kata-kata dengan gaya yang menyerupai seorang penyair ulung yang sedang mengeksplorasi dimensi estetis dari bahasa. Pendekatan awal yang bersifat sastra ini bukan tanpa tujuan, melainkan seperti sebuah ritual intelektual yang dilakukannya sebelum kemudian beralih dan menyelami lebih dalam ke dalam substansi atau inti dari penafsiran yang sesungguhnya.

Kemudian yang terakhir yang juga menjadi pembeda antara Najmuddīn al-Kubrā dengan al-Simnānī, ialah ketika menafsirkan sebuah ayat. Sebab ketika Najmuddīn al-Kubrā menafsirkan sebuah ayat, ia terlebih dahulu akan menampakkan makna zahirnya, lalu kemudian memaparkan penafsiran *isyārī*-nya dengan indikasi kata “*wa al-isyārah fīhā (fīhī)*”. Namun ketika al-Simnānī menafsirkan sebuah ayat, ia akan langsung menafsirkannya dengan penafsiran *isyārī* tanpa memunculkan makna zahirnya.⁸⁶ Akan tetapi bukan berarti al-Simnānī tidak mengakui adanya makna zahir dari sebuah ayat, sebab dalam *muqaddimah*-nya ia kembali menjelaskan bahwa:

“Dan yakinilah bahwa barangsiapa yang mengingkari tafsir al-Qur'an secara zahir, maka ia adalah seorang yang tidak bertuhan (atheis) dan *bāṭinī*.⁸⁷ Kemudian barangsiapa yang mengingkari tafsir batin (*isyārī*) dari al-Qur'an setelah mengakui adanya tafsir zahir, maka dia termasuk orang yang membangkang dan menyerupakan Allah dengan makhluk. Barangsiapa yang menggabungkan (menerima) keduanya, maka ia termasuk muslim yang mengikuti sunnah. Lalu barangsiapa yang mengetahui (makna) had al-Qur'an, maka ia adalah mukmin yang *'arif* lagi

⁸⁶Muṣṭafā Muḥammad Ḥusain al-Zāhābī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Jil. 2, h. 292.

⁸⁷*Bāṭinī* adalah kelompok yang mengingkari makna zahir dan hanya menerima makna batin saja.

rasyīd (bijaksana) dan barangsiapa yang mengetahui makna *muttala'* dari al-Qur'an, maka ia adalah seseorang yang berbuat kebaikan dengan sempurna, menjadi saksi atas umat-umat, mengetahui hal-hal gaib, terpuji dan mulia."⁸⁸

Hal ini juga menjadi *dalīl* bahwa al-Simnānī mengakui adanya tafsir zahir, meskipun tidak mencantumkan makna zahir pada setiap penafsirannya. Al-Simnānī bahkan mendukung adanya empat tingkatan makna, meskipun ia memiliki konsepnya sendiri yang ia sesuaikan dengan keempat alam, yaitu makna zahir adalah makna yang berkaitan dengan alam *al-āfāq al-nāsūtī*, makna batin dengan alam *al-anfus al-malakūtī*, makna had dengan alam *al-jabarūt* dan makna *muṭṭala'* dengan alam *al-lāhūt*.⁸⁹

⁸⁸Alā' al-Daulah Aḥmad Ibn Muḥammad al-Simnānī, *'Ain al-Ḥayāh wa Huwa Tatimmah al-Ta'wilāt al-Najmiyyah*, Jil. VI, h. 9.

⁸⁹Alā' al-Daulah Aḥmad Ibn Muḥammad al-Simnānī, *'Ain al-Ḥayāh wa Huwa Tatimmah al-Ta'wilāt al-Najmiyyah*, Jil. VI, h. 9.

BAB IV
ANALISIS RELEVANSI TEORI *BUTŪN AL-SAB‘AH* DALAM KITAB ‘AIN
AL-ḤAYĀH

A. Teori *Buṭūn al-Sab‘ah*

1. Pengertian *Buṭūn al-Sab‘ah*

Buṭūn al-sab‘ah secara etimologis berasal dari kata “*buṭūn*” yang merupakan bentuk jamak dari “*baṭn*” yang berarti “perut” atau “bagian dalam”,⁹⁰ sedangkan “*al-sab‘ah*” berarti “tujuh”.⁹¹ Sesuai dengan namanya, *buṭūn al-sab‘ah* memiliki tujuh makna batin yang setiap tingkatannya berbeda dengan tingkatan lainnya. Awalnya teori ini berkembang dari hasil pemikirannya yang mengatakan bahwa setiap manusia memiliki tujuh *laṭīfah* (esensi kelembutan) dalam dirinya. Ketujuh *laṭīfah* itu adalah *al-laṭīfah al-qālabīyyah*, *al-laṭīfah al-nafsiyyah*, *al-laṭīfah al-qalbiyyah*, *al-laṭīfah al-siriyyah*, *al-laṭīfah al-rūḥiyyah*, *al-laṭīfah al-khafīyyah* dan yang terakhir adalah *al-laṭīfah al-ḥaqīyyah*.

Al-Simnānī kemudian memberikan penjelasan mengenai *laṭā‘if* ini dalam pengantar tafsirnya, serta dalam karyanya yang berjudul “*al-‘Urwah li Ahl al-Khalwah wa al-Jalwah*” yang menggunakan dua bahasa, yaitu arab dan persia. Dalam pengantar tafsirnya, al-Simnānī mengatakan bahwa “Ketahuilah bahwa hakikat-hakikat kelembutan (*laṭīfah*) itu terwujud dalam setiap pemilik kelembutan tersebut, baik secara dominan, terdominasi ataupun seimbang.”⁹² Dalam konteks tafsir sufistik, istilah ini merujuk pada tujuh tingkatan makna yang tersembunyi dalam setiap ayat al-Qur’an, di samping makna zahir yang tampak secara eksplisit. al-Simnānī dalam *muqaddimah ‘ain al-ḥayāh-nya* menjelaskan

⁹⁰Achmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap*, h. 93.

⁹¹Achmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap*, h. 605.

⁹²‘Alā’ al-Daulah Aḥmad Ibn Muḥammad al-Simnānī, *‘Ain al-Ḥayāh wa Huwa Tatimmah al-Ta’wilāt al-Najmiyyah*, Jil. VI, h. 9.

bahwa setiap ayat al-Qur'an memiliki tujuh dimensi makna yang berkaitan dengan tingkatan spiritual manusia.

Menurutnya, al-Qur'an bukan kitab yang hanya memberikan petunjuk melalui makna literalnya, tetapi juga menyimpan rahasia-rahasia spiritual yang hanya dapat diungkap melalui pendekatan esoterik yang mendalam. Konsep *buṭūn al-sab'ah* ini tidak terlepas dari pemahaman al-simnānī tentang struktur kejiwaan manusia yang terdiri dari tujuh tingkatan (*laṭā'if*). Setiap tingkatan spiritual manusia memiliki kaitan dengan tingkatan makna al-Qur'an. Dengan demikian, penafsiran al-Qur'an tidak hanya melibatkan analisis linguistik dan kontekstual, tetapi juga transformasi spiritual si penafsir.⁹³

Al-Simnānī dalam *muqaddimah*-nya yang panjang, mencoba merincikan dan menjelaskan tentang metode atau langkah-langkah teori *buṭūn al-sab'ah* kepada pembacanya. Tujuh makna batin ini merujuk pada sebuah hadis yang menyatakan, "al-Qur'an memiliki makna zahir dan makna batin, dan makna batinnya memiliki makna batin hingga tujuh makna batin." Masing-masing *laṭīfah* memiliki keterkaitan dengan seorang nabi yang disebutkan dalam al-Qur'an.

Seperti pada tingkatan pertama, yaitu *al-laṭīfah al-qālabiyah*. *Laṭīfah* ini terbentuk dari pancaran energi yang langsung berasal dari alam spiritual tertinggi, yaitu dari jiwa dunia atau yang bisa kita sebut sebagai sumber kehidupan universal. Pembentukan *laṭīfah* ini tidak melalui perantara seperti unsur-unsur alam yang biasa mempengaruhi tubuh fisik kita, sebagaimana pembentukan tubuh fisik manusia terbentuk melalui perantara unsur-unsur alam (seperti tanah, air, api atau udara). Akan tetapi *laṭīfah* ini adalah seperti cetakan atau *template* untuk tubuh baru yang lebih halus, yang dalam istilah spiritual disebut sebagai "tubuh yang

⁹³Alā' al-Daulah Aḥmad Ibn Muḥammad al-Simnānī, *'Ain al-Ḥayāh wa Huwa Tatimmah al-Ta'wilāt al-Najmiyyah*, Jil. VI, h. 3-4.

diperoleh” atau *jism muktasab*. Karena *laṭīfah* ini merupakan dasar atau fondasi dari keberadaan spiritual manusia, para ahli mistik menyebutnya sebagai ‘Adam dari keberadaanmu’, maksudnya adalah bahwa organ halus ini merupakan awal mula atau cikal bakal dari perjalanan spiritual seseorang, sama seperti Nabi Adam yang menjadi awal mula manusia.⁹⁴

Laṭīfah yang kedua berkaitan dengan jiwa atau dalam bahasa Arab disebut *al-laṭīfah al-nafsiyyah*. Di sinilah bersemayam berbagai keinginan yang tidak terkontrol dan hawa nafsu yang buruk. Inilah yang dalam al-Qur’an disebut sebagai *al-nafs al-ammārah* yaitu jiwa yang selalu memerintahkan kepada kejahatan. Perjuangan melawan hawa nafsu ini bisa diibaratkan seperti perjuangan Nabi Nuh yang harus menghadapi tentangan dan permusuhan dari kaumnya sendiri. Ketika seorang pejalan spiritual berhasil mengatasi dan mengendalikan nafsu-nafsu buruk ini, maka *laṭīfah* kedua ini berubah fungsinya menjadi positif. Para ahli mistik kemudian menyebutnya sebagai ‘Nuh dari keberadaanmu’ artinya, seperti Nabi Nuh yang akhirnya selamat dari bencana besar, *laṭīfah* ini telah berhasil diselamatkan dari kerusakan nafsu dan menjadi bagian yang bermanfaat dalam perjalanan spiritual.⁹⁵

Laṭīfah yang ketiga adalah kelembutan hati atau *al-laṭīfah al-qalbiyyah*. Di sinilah terbentuk benih atau embrio dari jati diri spiritual seseorang, seperti mutiara yang terbentuk di dalam kerang. Mutiara atau benih ini nantinya akan menjadi ego sejati atau jati diri yang sesungguhnya. *Laṭīfah* ini bisa diibaratkan sebagai rahim spiritual tempat tumbuhnya kepribadian spiritual yang sejati. Karena *laṭīfah* inilah yang mengandung dan melahirkan jati diri spiritual yang baru, maka para ahli mistik menyebutnya sebagai ‘Ibrahim dari keberadaanmu’.

⁹⁴Henry Corbin, *The Man of Light in Iranian Sufism*, Trans. Nancy Pearson, (New Lebanon: Omega Publication, 1971), h. 124.

⁹⁵Henry Corbin, *The Man of Light in Iranian Sufism*, Trans. Nancy Pearson, h. 124

Ini merujuk pada kisah Nabi Ibrahim yang dikaruniai anak di usia senja, yang menunjukkan bahwa kelahiran spiritual ini adalah anugerah yang luar biasa dan berharga.⁹⁶

Laṭīfah yang keempat berkaitan dengan pusat yang disebut *sirr* atau *al-laṭīfah al-sirriyyah*, yang artinya “rahasia” atau “kesadaran tingkat tinggi”. *Laṭīfah* ini adalah tempat terjadinya komunikasi yang sangat pribadi dan mendalam antara manusia dengan tuhan. Di sinilah berlangsung percakapan batin yang khusus, dialog rahasia yang tidak bisa didengar oleh siapa pun selain diri sendiri dan Allah. Karena *laṭīfah* ini menjadi tempat terjadinya komunikasi langsung dengan Allah seperti nabi Musa yang berbicara langsung dengan Allah di bukit Sinai, maka para ahli mistik menyebutnya sebagai “Musa dari keberadaanmu”. Ini menggambarkan kedekatan dan keistimewaan hubungan spiritual yang terjadi di tingkat ini.⁹⁷

Laṭīfah yang kelima adalah roh atau dalam bahasa Arab disebut *al-laṭīfah al-rūḥiyyah*. *Laṭīfah* ini memiliki kedudukan yang sangat mulia dan tinggi dalam hierarki spiritual manusia. Artinya, melalui *laṭīfah* inilah seseorang bisa memancarkan dan mewujudkan sifat-sifat ketuhanan seperti kasih sayang, kebijaksanaan, dan keadilan dalam kehidupannya. Para ahli mistik menyebut *laṭīfah* ini sebagai “Daud dari keberadaanmu”, merujuk pada Nabi Daud yang dikenal sebagai raja sekaligus nabi yang memiliki otoritas spiritual dan duniawi, serta kemampuan untuk menjadi pemimpin yang adil dan bijaksana.⁹⁸

Laṭīfah yang keenam berkaitan dengan pusat yang disebut *khafī* atau *al-laṭīfah al-khafīyyah*, yang artinya “yang tersembunyi” atau “yang rahasia”. Melalui *laṭīfah* inilah seseorang menerima bantuan dan inspirasi langsung dari *rūḥ*

⁹⁶Henry Corbin, *The Man of Light in Iranian Sufism*, Trans. Nancy Pearson, h. 124

⁹⁷Henry Corbin, *The Man of Light in Iranian Sufism*, Trans. Nancy Pearson, h. 124.

⁹⁸Henry Corbin, *The Man of Light in Iranian Sufism*, Trans. Nancy Pearson, h. 125.

al-qudus. *Laṭīfah* ini menandakan bahwa seseorang telah mencapai tingkat spiritual yang sangat tinggi, yaitu mendekati derajat kenabian. Para ahli mistik menyebutnya sebagai “Isa dari keberadaanmu” karena organ halus ini berfungsi sebagai pemimpin atau kepala dari semua organ halus lainnya. Seperti Nabi Isa yang dalam al-Qur’an memberikan kabar gembira tentang kedatangan Nabi Muhammad, *laṭīfah* ini juga mengumumkan dan menyampaikan nama ilahi kepada seluruh aspek spiritual dalam diri seseorang.⁹⁹

Laṭīfah yang ketujuh dan terakhir adalah pusat ketuhanan dalam diri manusia, yaitu segel atau cap abadi dari jati diri sejati seseorang yaitu *al-laṭīfah al-ḥaqqiyyah*. *Laṭīfah* ini disebut sebagai “Muhammad dari keberadaanmu”, menunjukkan bahwa ini adalah tingkat spiritual tertinggi yang bisa dicapai manusia. Di pusat ilahi ini tersimpan “mutiara Muhammad yang langka” yaitu ego sejati atau jati diri spiritual yang sesungguhnya. Menariknya, embrio atau benih dari jati diri ini sebenarnya sudah mulai terbentuk sejak di *laṭīfah* ketiga, yaitu di pusat hati yang disebut Ibrahim dari keberadaanmu. Ada hubungan yang sangat erat antara tingkat Ibrahim (*laṭīfah* ketiga) dan tingkat Muhammad (*laṭīfah* ketujuh) ini, yaitu seperti dalam al-Qur’an yang menjelaskan hubungan khusus antara nabi Ibrahim dan nabi Muhammad. Begitu pula dalam perjalanan spiritual seseorang, apa yang dimulai di tingkat hati (Ibrahim) akan mencapai kesempurnaannya di tingkat ilahi (Muhammad). Proses ini menggambarkan perpindahan dari pemahaman biasa menuju pemahaman spiritual yang mendalam, dari waktu duniawi menuju waktu spiritual yang abadi.¹⁰⁰

Melalui pandangannya ini pula, al-Simnānī menekankan bahwa setiap *laṭā’if* memiliki kaitan dengan para nabi. Seperti *al-laṭīfah al-qālabiyyah* yang

⁹⁹Henry Corbin, *The Man of Light in Iranian Sufism*, Trans. Nancy Pearson, h. 125.

¹⁰⁰Henry Corbin, *The Man of Light in Iranian Sufism*, Trans. Nancy Pearson, h. 125.

memiliki hubungan dengan nabi Adam a.s., lalu *al-laṭīfah al-nafsiyyah* dengan nabi Nuh a.s., *al-laṭīfah al-qalbiyyah* dengan nabi Ibrahim a.s., *al-laṭīfah al-siriyyah* dengan nabi Musa a.s., *al-laṭīfah al-rūḥiyyah* dengan nabi Daud a.s., *al-laṭīfah al-khafīyyah* dengan nabi Isa a.s., kemudian yang terakhir adalah *al-laṭīfah al-ḥaqīyyah* yang memiliki hubungan dengan nabi Muhammad saw. Sehingga dalam penerapannya, *buṭūn al-sab‘ah* ini juga berkaitan dengan para nabi yang mempunyai hubungan dengannya.¹⁰¹

2. Langkah-langkah Teori Buṭūn al-Sab‘ah

Dalam penerapannya, pembaca al-Qur’an harus mengenali hubungan-hubungan ini agar dapat menerapkan secara praktis pelajaran-pelajaran dari kisah-kisah para nabi pada perjuangannya sendiri. Al-Simnani menjelaskan proses ini dengan contoh-contoh dari masing-masing tujuh tingkatan, yaitu:

- a. Ketika mendengar ayat-ayat tentang nabi Adam as., pendekatan yang hendaknya digunakan oleh mufasir ialah dengan *laṭīfah qālabīyyah* untuk menangkap pesan yang lebih dalam, bukan sekadar membaca atau mendengar. Setiap perintah dan larangan yang Allah berikan kepada nabi Adam as. dapat dijadikan panduan praktis dalam menjalani kehidupan. Begitu pula dengan perumpamaan-perumpamaan yang Allah sampaikan melalui kisah beliau. Setelah melakukan pendekatan dengan *laṭīfah qālabīyyah*, mufasir harus meyakini bahwa makna batin dari ayat ini terhubung kepadanya melalui *anfūs*, sebagaimana makna zahirnya terhubung kepada nabi Adam as.¹⁰²
- b. Ketika menemukan ayat-ayat yang menyeru kepada nabi Nuh as., pendekatan yang digunakan ialah *laṭīfah nafsiyyah*. Mufasir hendaknya tidak

¹⁰¹Alā’ al-Daulah Aḥmad Ibn Muḥammad al-Simnāni, ‘*Ain al-Ḥayāh wa Huwa Tatimmah al-Ta’wilāt al-Najmiyyah*, Jil. VI, h. 3-4.

¹⁰²Alā’ al-Daulah Aḥmad Ibn Muḥammad al-Simnāni, ‘*Ain al-Ḥayāh wa Huwa Tatimmah al-Ta’wilāt al-Najmiyyah*, Jil. VI, h. 4-5

mendengarnya sekadar sebagai sebuah kisah lahiriah, tetapi seakan-akan firman itu ditujukan langsung kepadanya, agar ia dapat menangkap pesan hakiki dari setiap khiṭāb ilahi tersebut. Agar ia tidak tenggelam dalam samudera hawa nafsu yang bergelora, layaknya lautan yang bergelora (*al-baḥr al-masjūr*).¹⁰³

- c. Ketika menjumpai ayat-ayat yang ditujukan kepada nabi Ibrahim as., pendekatan yang digunakan ialah *laṭīfah qalbiyyah* dengan kedekatan batin yang mendalam. Setiap seruan ilahi yang terkandung dalam ayat-ayat tersebut menuntut persiapan diri yang sungguh-sungguh untuk melaksanakan kewajiban-kewajiban yang ada di dalamnya. Pendekatan ini memiliki tujuan yang sangat penting, yaitu menjaga agar mufasir tidak salah memahami makna kedekatan spiritual (*khillah*) yang sejati. sehingga pada puncaknya yang menjadi dalil penuntun bagi mufasir (*sālik*) bukanlah bukti empiris atau rasional, melainkan sang khalik itu sendiri.¹⁰⁴
- d. Setiap kali mendengar ayat yang menyeru tentang nabi Musa as. dan keadaan-keadaannya, maka pendekatan yang digunakan ialah dengan *laṭīfah sirriyyah*. Setelah itu, mufasir hendaknya menyibukkan diri dengan menunaikan kewajiban-kewajiban dalam setiap bentuk pemahaman yang terkandung dalam setiap *khiṭāb* ilahi, agar tidak terjerumus dalam penyimpangan sebagaimana kesesatan samiri, yang berpotensi menyesatkan kekuatan ruhani dalam diri akibat dorongan hawa nafsu yang tergesa-gesa.¹⁰⁵

¹⁰³ Alā' al-Daulah Aḥmad Ibn Muḥammad al-Simnāni, *'Ain al-Ḥayāh wa Huwa Tatimmah al-Ta'wilāt al-Najmiyyah*, Jil. VI, h. 4-5

¹⁰⁴ Alā' al-Daulah Aḥmad Ibn Muḥammad al-Simnāni, *'Ain al-Ḥayāh wa Huwa Tatimmah al-Ta'wilāt al-Najmiyyah*, Jil. VI, h. 5.

¹⁰⁵ Alā' al-Daulah Aḥmad Ibn Muḥammad al-Simnāni, *'Ain al-Ḥayāh wa Huwa Tatimmah al-Ta'wilāt al-Najmiyyah*, Jil. VI, h. 5.

- e. Ketika kita mendengar ayat-ayat yang menyeru kepada nabi Daud as., terutama di saat-saat menghadapi ujian yang merupakan manifestasi dari kasih sayang ilahi (*al-wadūdiyyah*), pendekatan khusus yang digunakan ialah dengan *laṭīfah rūhiyyah*. Sebab *laṭīfah* itu merupakan kelembutan batin yang dipakaikan Allah sebagai wadah limpahan kasih sayangnya dalam balutan ibadah. Melalui kelembutan ini, mereka yang diberi terlindungi dari keraguan dan syubhat yang datang secara tiba-tiba. Setiap makna yang terkandung dalam firman Allah yang ditujukan kepada Nabi Daud AS memiliki tujuan yang mendalam, yaitu menjaga agar tidak terputus dari keakraban dengan Tuhan.¹⁰⁶
- f. Ketika membaca kisah nabi Isa as. dan teguran halus (*khitāb ‘itābī*) yang Allah sampaikan kepadanya dalam surah al-Mā'idah, ada makna mendalam yang perlu kita pahami. Teguran tersebut sebenarnya bukan ditujukan kepada nabi Isa as. secara personal, melainkan untuk menggambarkan kelemahan umat-umat yang kekuatan jiwanya belum mencapai kesucian yang sempurna. Sebab karena keterbatasan pemahaman mereka, manusia akhirnya menisbatkan kepada nabi Isa as. sifat-sifat yang tidak semestinya. Mereka menempatkan nabi Isa dalam berbagai kedudukan yang keliru, sebagai ayah, ibu, hingga sampai pada kesimpulan bahwa “dia adalah salah satu dari tiga unsur ketuhanan.” Untuk memahami firman Allah tentang hal ini dengan benar, mufasir perlu menyimaknya dengan *laṭīfah khafīyyah*.¹⁰⁷
- g. Ketika mendengar *khitāb* ilahi yang ditujukan kepada sang kekasih, nabi Muhammad saw., beserta berbagai sinyal spiritual dan simbol-simbol makna

¹⁰⁶Alā' al-Daulah Aḥmad Ibn Muḥammad al-Simnāni, *'Ain al-Ḥayāh wa Huwa Tatimmah al-Ta'wilāt al-Najmiyyah*, Jil. VI, h. 5.

¹⁰⁷Alā' al-Daulah Aḥmad Ibn Muḥammad al-Simnāni, *'Ain al-Ḥayāh wa Huwa Tatimmah al-Ta'wilāt al-Najmiyyah*, Jil. VI, h. 5-6.

(*isyārāt*) yang secara khusus diperuntukkan bagi nabi Muhammad saw. sebagai wujud kemuliaan dan keistimewaan, maka mufasir hendaknya menggunakan *laṭīfah khafīyyah* sebagai pendekatannya. Sebab dengan pendekatan ini, mufasir akan memahami bahwa setiap ayat yang berisi tentang seruan kepada kekasih-Nya, adalah sebuah undangan untuk mengaktifkan dimensi terdalam dari spiritualitas manusia. Tujuannya ialah agar mufasir dapat merasakan langsung limpahan cahaya wujud yang bersumber langsung dari keesaan ilahi.¹⁰⁸

3. Aplikasi Teori *Buṭūn al-Sab'ah*

Setelah menjelaskan langkah-langkah penerapan teori *buṭūn al-sab'ah*, al-Simnānī kemudian menafsirkan sebuah ayat dengan menggunakan teorinya ini. Alasan al-Simnānī melakukan hal ini ialah untuk memberikan contoh kepada pembacanya, agar setelahnya mereka dapat menerapkannya sendiri ke dalam ayat-ayat al-Qur'an, sebagaimana yang ia sampaikan dalam *muqaddimah*-nya:

وها أنا أشير في آية واحدة إلى بطونه السبعة بتوفيق الله تعالى وإلهامه وإذنه؛ ليتمتع المطالع الموصوف
 بما وصفه من قبل بالبواقي من الآيات قياساً عليها، وهي قوله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرُبُوا
 الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا

“di sini saya akan mencoba menafsirkan sebuah ayat kepada tujuh makna batin dengan dengan petunjuk Allah swt., ilham-Nya serta izin-Nya, agar pembaca yang telah disifati (dengan tujuh *laṭīfah*) sebelumnya dapat menikmati dan menerapkannya setelahnya kepada ayat-ayat yang lain, yaitu firman Allah swt yang artinya: “wahai orang-orang yang beriman, janganlah mendekati salat sedangkan kamu dalam keadaan mabuk sampai kamu sadar akan apa yang kamu ucapkan dan jangan (pula menghampiri masjid ketika kamu) dalam keadaan junub, kecuali sekedar berlalu (saja) sehingga kamu mandi (junub).”¹⁰⁹

Kalimat di atas merupakan penggalan kalimat yang dituliskan beliau dalam *muqaddimah*-nya, untuk menjelaskan bahwa ia hendak menafsirkan sebuah ayat

¹⁰⁸ Alā' al-Daulah Aḥmad Ibn Muḥammad al-Simnānī, *'Ain al-Ḥayāh wa Huwa Tatimmah al-Ta'wilāt al-Najmiyyah*, Jil. VI, h. 6.

¹⁰⁹ Alā' al-Daulah Aḥmad Ibn Muḥammad al-Simnānī, *'Ain al-Ḥayāh wa Huwa Tatimmah al-Ta'wilāt al-Najmiyyah*, Jil. VI, h. 10.

agar pembacanya tidak hanya mengetahui sekedar teori dan langkah-langkahnya, melainkan dapat menyaksikan langsung bagaimana teori ini ketika diaplikasikan ke dalam sebuah ayat. Ayat yang dijadikan sampel oleh al-Simnānī adalah QS. al-Nisā' ayat 43:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُورًا

Terjemahnya:

“Wahai orang-orang yang beriman, janganlah mendekati salat, sedangkan kamu dalam keadaan mabuk sampai kamu sadar akan apa yang kamu ucapkan dan jangan (pula menghampiri masjid ketika kamu) dalam keadaan junub, kecuali sekedar berlalu (saja) sehingga kamu mandi (junub). Jika kamu sakit, sedang dalam perjalanan, salah seorang di antara kamu kembali dari tempat buang air, atau kamu telah menyentuh perempuan, sedangkan kamu tidak mendapati air, maka bertayamumlah kamu dengan debu yang baik (suci). Usaplah wajah dan tanganmu (dengan debu itu). Sesungguhnya Allah Maha Pemaaf lagi Maha Pengampun.”

Secara zahir ayat ini melarang orang-orang beriman untuk mendekati salat ketika dalam keadaan mabuk sampai mereka sadar atas apa yang mereka ucapkan, serta larangan mendekati masjid dalam keadaan junub kecuali hanya sekedar lewat saja. Adapun maknanya pada makna batin yang pertama yang dikhususkan kepada *al-laṭīfah al-qālabiyyah*, ialah hendaknya seorang penempuh jalan spiritual yang telah sampai kepada alam gaib *al-laṭīfah al-qālabiyyah* yang disebut sebagai alam gaib jin, memahami dari ayat ini bahwa Allah swt. menyeru kepada mereka yang beriman kepada kefanaan dunia dan keabadian akhirat, janganlah mereka mendekati hadirat tuhan mereka dalam keadaan mabuk karena minuman cinta dunia, sampai mereka mengetahui apa yang mereka ucapkan dalam munajat-munajat mereka, dan janganlah mereka didominasi oleh pikiran jual-beli,

berkeliling di pasar-pasar, membangun properti dan perkebunan, serta mencintai istri-istri dan anak-anak pada waktu bermunajat.¹¹⁰

Pada makna batin yang kedua yang dikhususkan kepada *al-laṭīfah al-nafsiyyah*, ialah hendaknya para *sālik* memahami bahwasanya Allah swt. menyeru kepada *al-laṭīfah al-nafsiyyah* yang beriman kepada apa yang difirmankan-Nya dalam kitab-Nya “dan dia yang menahan diri dari (keinginan) hawa nafsunya, sesungguhnya surgalah tempat tinggalnya” (QS. al-Nāzi‘āt/79:40-41), dan pada firman-Nya yang lain “sudahkah engkau (nabi Muhammad) melihat orang yang menjadikan hawa nafsunya sebagai tuhannya” (al-Furqān/25:43), untuk tidak mendekati hadirat tuhan yang maha pengasih, sedangkan mereka dalam keadaan mabuk akan minuman hawa nafsu, hingga mereka mengetahui apa yang mereka ucapkan dalam munajat-munajat mereka, dan janganlah mereka dikalahkan oleh hawa nafsu yang cenderung melanggar tuhan pada waktu bermunajat.¹¹¹

Pada tingkatan yang ketiga yang dikhususkan kepada *al-laṭīfah al-qalbiyyah*, makna dari ayat ini ialah hendaknya mereka yang telah sampai kepada alam gaib hati untuk memahami bahwa Allah swt. menyeru kepada *al-laṭīfah al-qalbiyyah* yang beriman kepada firman-Nya: “dan dia meninggikan sebagian kamu beberapa derajat atas sebagian (yang lain)” (al-An‘ām/6:165), untuk tidak mendekati hadirat yang maha penyayang, sedangkan mereka dalam keadaan mabuk karena minuman cinta pada bidadari, hingga mereka mengetahui apa yang mereka ucapkan dalam doa mereka, dan janganlah perhatian terhadap bidadari mengalihkan perhatian mereka ketika bermunajat.¹¹²

¹¹⁰Alā’ al-Daulah Aḥmad Ibn Muḥammad al-Simnāni, *‘Ain al-Ḥayāh wa Huwa Tatimmah al-Ta’wilāt al-Najmiyyah*, Jil. VI, h. 11.

¹¹¹Alā’ al-Daulah Aḥmad Ibn Muḥammad al-Simnāni, *‘Ain al-Ḥayāh wa Huwa Tatimmah al-Ta’wilāt al-Najmiyyah*, Jil. VI, h. 11.

¹¹²Alā’ al-Daulah Aḥmad Ibn Muḥammad al-Simnāni, *‘Ain al-Ḥayāh wa Huwa Tatimmah al-Ta’wilāt al-Najmiyyah*, Jil. VI, h. 11.

Pada tingkatan keempat yang dikhususkan kepada *al-laṭīfah al-sirriyyah*, maknanya ialah hendaknya para *sālik* yang telah sampai pada alam gaib *sirr* (rahasia), agar memahami bahwa Allah swt. menyeru kepada *al-laṭīfah al-sirriyyah* yang beriman kepada keindahan *mukāsyafah* dan *musyāhadah*, sebagaimana dalam al-Qur'an: "Bagi orang-orang yang berbuat baik (ada pahala) yang terbaik (surga) dan tambahannya (kenikmatan melihat Allah)" (QS. Yunus/10: 26), janganlah mereka mendekati hadirat Allah sedangkan mereka dalam keadaan mabuk karena penyingkapan-penyingkapan (*mukāsyafah*) rahasia, hingga mereka mengetahui apa yang mereka ucapkan dalam munajat mereka, dan janganlah mereka dikalahkan oleh penyingkapan yang datang kepada mereka pada waktu bermunajat.¹¹³

Pada tingkatan yang kelima dikhususkan pada *al-laṭīfah al-rūḥiyyah*, maknanya ialah sebaiknya orang yang telah sampai ke alam gaib ruh memahami bahwa Allah swt. menyeru *al-laṭīfah al-rūḥiyyah* yang beriman kepada apa yang Allah firmankan dalam al-Qur'an: "Tidak seorang pun mengetahui apa yang disembunyikan untuk mereka berupa (macam-macam nikmat) yang menyenangkan hati" (QS. al-Sajadah/32: 17), janganlah mereka mendekati hadirat keesaan sedangkan mereka dalam keadaan mabuk atas apa yang menyejukkan matanya, yaitu penyejuk mata yang diisyaratkan dalam hadis yang masyhur: "Hingga mereka mengetahui apa yang mereka ucapkan dalam salat" yang berhubungan dengan *sirr* (rahasia) dan munajat yang bersifat rohani. Jangan pula mereka dikalahkan oleh penyimpangan pandangan dengan menoleh kepada penyejuk mata.¹¹⁴

¹¹³ Alā' al-Daulah Aḥmad Ibn Muḥammad al-Simnāni, *'Ain al-Ḥayāh wa Huwa Tatimmah al-Ta'wilāt al-Najmiyyah*, Jil. VI, h. 12.

¹¹⁴ Alā' al-Daulah Aḥmad Ibn Muḥammad al-Simnāni, *'Ain al-Ḥayāh wa Huwa Tatimmah al-Ta'wilāt al-Najmiyyah*, Jil. VI, h. 12.

Pada tingkatan yang keenam dikhususkan pada *al-laṭīfah al-khafīyyah*, maknanya ialah sepatutnya seseorang yang telah sampai pada kegelapan terbesar dalam alam gaib yang tersembunyi (*khafī*), memahami bahwa Allah menyeru kepada *al-laṭīfah al-khafīyyah* yang beriman dengan apa yang telah dikabarkan oleh nabi yang *ummī* (tidak bisa membaca dan menulis) dan jujur, dalam sabdanya: “Aku telah menyiapkan untuk hamba-hamba-Ku yang saleh sesuatu yang tidak pernah dilihat oleh mata, tidak pernah didengar oleh telinga, dan tidak pernah terlintas di hati manusia”, janganlah mereka mendekati hadirat keesaan Allah dalam keadaan mabuk, mabuk dari menyaksikan apa yang tidak pernah dilihat oleh mata dan tidak pernah didengar oleh telinga pada saat ber-*tajallī*, hingga mereka mengetahui apa yang mereka ucapkan dalam maqam *qausain* dan *adnā*, dan janganlah mereka terkalahkan oleh anggapan yang berbahaya bahwa kedekatan (dengan ilahi) adalah keadaan yang mulia.¹¹⁵

Pada tingkatan yang ketujuh dikhususkan pada *al-laṭīfah al-ḥaqīyyah*, maknanya ialah seharusnya orang yang *majzūb*¹¹⁶ yang telah sampai kepada alam gaib kebenaran (*al-ḥaqq*) yang melingkupi segala kegaiban, memahami bahwa Allah menyeru *al-laṭīfah al-ḥaqīyyah* yang beriman kepada firman-Nya dalam al-Qur’an: “Dia bersamamu dimana saja kamu berada” (al-Ḥadīd/57: 4). Pada maqam ini, sālik dituntut untuk menyadari bahwa kebersamaan (*ma‘īyyah*) Allah bukanlah dalam pengertian tempat atau arah, melainkan kebersamaan ilmu, pengawasan, dan kekuasaan-Nya yang meliputi seluruh wujud. Janganlah mereka mendekati hadirat titik zat dalam keadaan mabuk dari kebersamaan (*ma‘īyyah*) ketika ber-*tajallī*, hingga mereka mengetahui apa yang mereka ucapkan pada waktu yang

¹¹⁵Alā’ al-Daulah Aḥmad Ibn Muḥammad al-Simnāni, *‘Ain al-Ḥayāh wa Huwa Tatimmah al-Ta’wilāt al-Najmiyyah*, Jil. VI, h. 12-13.

¹¹⁶Majdzub adalah seorang sufi yang mencapai kedekatan dengan Allah bukan melalui perjuangan spiritual (mujahadat) secara bertahap, melainkan karena tarikan langsung dari Allah swt.

tidak dapat ditampung oleh malaikat. Jangan pula mereka teralihkan oleh kebersamaan (*ma'iyah*) tersebut sehingga lalai dari tanggung jawab sebagai hamba yang masih terikat dengan syariat dan adab-adab ketuhanan.¹¹⁷

B. Relevansi Teori *Buṭūn al-Sab'ah* dalam Pengembangan Studi Tafsir

Setelah melakukan kajian mendalam dan analisis komprehensif terhadap teori *buṭūn al-sab'ah*, penelitian ini sampai pada sejumlah temuan signifikan yang layak untuk disimpulkan. Perjalanan penelitian yang telah dilakukan menunjukkan bahwa teori *buṭūn al-sab'ah* bukan sekadar warisan intelektual klasik yang bersifat historis, melainkan sebuah kerangka epistemologis yang memiliki relevansi tinggi untuk menjawab tantangan dan kebutuhan studi tafsir kontemporer.

Umat Islam di era modern saat ini dihadapkan pada berbagai permasalahan yang sangat kompleks dan beragam. Tantangan-tantangan tersebut tidak hanya berkuat pada persoalan spiritual tetapi juga meluas hingga kesulitan dalam memahami dan menafsirkan al-Qur'an secara tepat di tengah arus globalisasi yang begitu deras. Untuk menghadapi permasalahan tersebut, umat Islam membutuhkan pendekatan yang tidak sekadar bersifat metodologis melainkan juga harus mampu memberikan perubahan nyata dalam kehidupan spiritual dan praktis sehari-hari. Di sinilah teori *buṭūn al-sab'ah* atau tujuh tingkatan makna batin al-Qur'an menunjukkan relevansi dan kepentingannya yang sangat signifikan. Teori ini berperan sebagai jembatan penghubung yang kokoh antara khazanah keilmuan klasik dengan dinamika dan kebutuhan zaman modern yang terus berkembang. Lebih dari itu, pendekatan ini juga mampu menyatukan antara dimensi zahir (makna lahiriah) dan batin (makna batiniah) al-Qur'an, sekaligus mengintegrasikan aspek individual dalam pembinaan spiritual pribadi dengan

¹¹⁷Alā' al-Daulah Aḥmad Ibn Muḥammad al-Simnāni, *'Ain al-Ḥayāh wa Huwa Tatimmah al-Ta'wilāt al-Najmiyyah*, Jil. VI, h. 13.

aspek komunal dalam membangun kehidupan beragama yang harmonis di tengah masyarakat.

Kesimpulan yang akan diuraikan peneliti berikut ini didasarkan pada dua sub-poin, yaitu: validitas teori *buṭūn al-sab‘ah* sebagai tafsir sufi dalam tradisi keilmuan Islam dan relevansinya dalam pengembangan metodologi tafsir serta implikasi praktisnya bagi masyarakat Muslim kontemporer. Setiap aspek tersebut tidak berdiri sendiri, melainkan saling berkaitan dalam membentuk sebuah pemahaman yang holistik tentang kontribusi teori *buṭūn al-sab‘ah* terhadap pengembangan studi tafsir dan spiritualitas umat.

1. Validitas Teori *Buṭūn al-Sab‘ah*

Sebelum melangkah lebih jauh dalam membahas relevansi teori *buṭūn al-sab‘ah*, pada bagian ini peneliti akan mencoba menjabarkan tentang validitas teori ini dalam keilmuan tafsir sufi. Teori ini memiliki akar historis yang kuat dalam khazanah tafsir klasik, di mana para ulama sufi terdahulu telah mengembangkan pendekatan yang mempertimbangkan dimensi zahir dan batin al-Qur’an secara seimbang. Pendekatan ini tidak menafikan makna literal namun memperkaya pemahaman dengan dimensi spiritual yang lebih mendalam. Akan tetapi, hal ini tidak bisa langsung dijadikan sebagai tolok ukur dalam menentukan validitas sebuah tafsir sufi. Termasuk al-Žahābī, setidaknya ada empat ulama tafsir eksoterik yang memberikan syarat kesahihan makna batin al-Qur’an.

Al-Zarqānī misalnya, ia mensyaratkan lima poin sehingga diterimanya sebuah tafsir *isyārī*, yaitu; *pertama*, Penafsiran tidak boleh meniadakan makna lahiriah dari ayat Al-Qur’an. *Kedua*, Tidak mengklaim bahwa hanya ada satu kebenaran tunggal dalam penafsiran. *Ketiga*, Penakwilan harus tetap berada dalam batas yang wajar dan tidak menyimpang terlalu jauh. *Keempat*, Hasil takwil tidak boleh bertentangan dengan prinsip syariat maupun nalar yang sehat. *Kelima*,

Makna batiniah yang diperoleh melalui penyaksian tetap harus mendapat legitimasi dari ketentuan syariat.¹¹⁸

Yahya bin Ḥamzah al-‘Alawi menetapkan dua syarat fundamental yang harus dipenuhi dalam setiap upaya interpretasi. Syarat pertama berkaitan dengan aspek linguistik, di mana setiap penafsiran harus tetap berpegang teguh pada kaidah-kaidah tata bahasa Arab dan tidak boleh menyimpang dari struktur kebahasaan yang telah mapan. Syarat kedua menyangkut dimensi substansial, yaitu makna yang dihasilkan dari proses penafsiran tersebut harus selaras dan tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip syariat Islam sebagaimana yang termaktub dalam Al-Qur’an dan hadis.¹¹⁹

Al-Syāṭibi mengajukan pendekatan yang sedikit berbeda dengan menekankan dua kriteria utama dalam penafsiran. Kriteria pertama menuntut adanya konsistensi internal antara makna batin (esoterik) dengan makna lahir (eksoterik), sehingga interpretasi yang bersifat mendalam tidak boleh bertentangan dengan pemahaman yang tampak di permukaan. Kriteria kedua mengharuskan bahwa setiap pemaknaan batin harus mendapat legitimasi dan konfirmasi melalui riwayat-riwayat hadis Nabi Muhammad saw. Kedua tokoh ini pada hakikatnya sama-sama menekankan pentingnya menjaga keseimbangan antara aspek kebahasaan, konsistensi makna, dan kesesuaian dengan sumber-sumber otoritatif dalam tradisi Islam ketika melakukan proses interpretasi teks-teks keagamaan.¹²⁰

¹¹⁸Darmawan, *Validitas Takwil Sufi; Studi Analisis Kitab Ta’wilat al-Qur’an al-Hakim*, Cet. I, (Sukabumi, Haura Publishing: 2021) h. 54-55.

¹¹⁹Darmawan, *Validitas Takwil Sufi; Studi Analisis Kitab Ta’wilat al-Qur’an al-Hakim*, h. 55.

¹²⁰Darmawan, *Validitas Takwil Sufi; Studi Analisis Kitab Ta’wilat al-Qur’an al-Hakim*, h. 55.

Menurut Muhammad al-Ẓahabī sebagaimana telah penulis sampaikan pada pendahuluan, legitimasi tafsir *isyārī* dapat diterima apabila memenuhi empat kriteria validitas yang ketat. Kriteria pertama mengharuskan bahwa interpretasi *isyārī* tidak boleh menafikan atau mengabaikan makna literal yang terkandung dalam ayat-ayat al-Qur'an. Kriteria kedua menuntut adanya landasan atau dalil syar'i yang kuat untuk mendukung interpretasi tersebut, sehingga penafsiran tidak bersifat spekulatif semata. Kriteria ketiga menekankan bahwa hasil penafsiran *isyārī* harus sejalan dengan ketentuan-ketentuan syariat Islam dan tidak boleh bertentangan dengan logika akal sehat. Adapun kriteria keempat yaitu para pengamal tafsir *isyārī* tidak boleh mengklaim bahwa hasil penafsiran mereka adalah satu-satunya penafsiran yang benar dan menafikan tafsir lain. Keempat syarat yang diajukan al-Ẓahabī ini pada dasarnya bertujuan untuk menjaga tafsir *isyārī* agar tetap berada dalam koridor keilmuan yang dapat dipertanggungjawabkan secara akademis dan tidak terjerumus ke dalam subjektivitas atau spekulasi yang berlebihan.¹²¹

Berdasarkan kriteria yang ditetapkan oleh para ahli tafsir eksoterik, terdapat tiga prinsip yang paling mencolok yang menjadi landasan penerimaan interpretasi batin dalam penafsiran al-Qur'an. *Pertama*, mengharuskan bahwa pemaknaan batin harus tetap memiliki koherensi dengan makna zahir dan tidak boleh menyimpang secara drastis dari pemahaman literal teks. *Kedua*, menuntut adanya legitimasi atau penguat (*syahādah*) dari syariat Islam, yang mencakup kesesuaian dengan kaidah-kaidah linguistik bahasa Arab dan hadis nabi. *Ketiga*, bersifat epistemologis, yaitu para pengusung interpretasi batin tidak diperkenankan mengklaim kebenaran atau menganggap pendekatan mereka sebagai satu-satunya metode penafsiran yang sah. Ketiga prinsip ini

¹²¹Muṣṭafā Muḥammad Ḥusain al-Ẓahabī, al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn, Jil. 2, h. 330.

menunjukkan bahwa kalangan eksoterik, meskipun menerima keberadaan makna batin, tetap menekankan pentingnya menjaga keseimbangan antara dimensi esoterik dan eksoterik dalam penafsiran, serta memastikan bahwa interpretasi tersebut tetap berada dalam kerangka metodologis yang dapat dipertanggungjawabkan secara keilmuan.¹²²

Setelah banyaknya dan beragamnya persyaratan yang dirumuskan oleh ulama-ulama tafsir, tafsir sufi akan tetap dianggap sebagai tafsir *bi al-ra'yi al-mahmūd* apabila masih dalam ranah ketiga syarat sebelumnya. Peneliti kemudian menyimpulkan bahwa teori *buṭūn al-sab'ah* adalah sebuah teori yang, sebab; *Pertama*, teori butun al-sab'ah memiliki akar historis yang kuat dalam khazanah tafsir klasik, di mana para ulama sufi terdahulu telah mengembangkan pendekatan yang mempertimbangkan dimensi zahir dan batin al-Qur'an secara seimbang.¹²³ Pendekatan ini tidak menafikan makna zahir namun memperkaya pemahaman dengan dimensi spiritual batin yang lebih mendalam.

Kedua, teori ini menunjukkan konsistensi dengan prinsip-prinsip ushul al-tafsir yang telah mapan, khususnya dalam hal ketaatan terhadap kaidah-kaidah bahasa Arab, konteks historis pewahyuan, dan koherensi dengan ajaran Islam secara keseluruhan. Teori *buṭūn al-sab'ah* tidak bertentangan dengan metodologi tafsir konvensional, melainkan memperluas cakrawala interpretasi dengan tetap berpijak pada fondasi yang sah.

Ketiga, validitas epistemologis teori ini terletak pada pengakuannya terhadap pluralitas makna al-Qur'an tanpa jatuh pada relativisme interpretasi.

¹²²Darmawan, *Validitas Takwil Sufi; Studi Analisis Kitab Ta'wilat al-Qur'an al-Hakim*, h. 56.

¹²³Alā' al-Daulah Aḥmad Ibn Muḥammad al-Simnāni, *'Ain al-Ḥayāh wa Huwa Tatimmah al-Ta'wilāt al-Najmiyyah*, Jil. VI, h. 9.

Sebab al-Simnānī juga sudah dengan gamblang menyebutkan bahwa al-Qur'an tidak hanya memiliki satu makna yang mutlak.¹²⁴

2. Relevansi Teori *Buṭūn al-Sab'ah* dalam Pengembangan Studi Tafsir

Dalam konteks dinamika keilmuan Islam kontemporer, studi tafsir menghadapi berbagai tantangan epistemologis yang memerlukan respons yang tidak hanya adaptif tetapi juga inovatif. Kompleksitas permasalahan modern seperti krisis makna dalam kehidupan spiritual umat, menuntut rekonseptualisasi metodologi tafsir yang mampu menjembatani jurang antara tradisi klasik dan kebutuhan kontemporer. Hal ini menjadi semakin penting mengingat umat Islam saat ini membutuhkan pemahaman al-Qur'an yang tidak hanya secara intelektual dapat dipertanggungjawabkan, tetapi juga secara spiritual mampu memberikan solusi atas berbagai persoalan eksistensial yang mereka hadapi.

Permasalahan ini menjadi semakin rumit ketika harus menjawab kebutuhan umat Islam masa kini yang tengah mengalami kebingungan identitas di tengah derasnya arus globalisasi. Di satu sisi, mereka membutuhkan pemahaman al-Qur'an yang masuk akal dan dapat sejalan dengan perkembangan zaman modern, namun di sisi lain, mereka juga sangat merindukan pengalaman spiritual yang mendalam, autentik, dan mampu mengubah kehidupan mereka menjadi lebih baik. Sementara itu dalam dunia akademis, kajian tafsir al-Qur'an juga menghadapi tantangan serius terkait metode penelitian. Pendekatan historis-kritis yang banyak diadopsi dari tradisi keilmuan Barat memang telah memberikan sumbangan penting dalam hal penelitian bahasa dan analisis teks al-Qur'an, namun sayangnya, pendekatan ini seringkali tidak mampu menangkap dimensi spiritual yang justru merupakan ciri khas utama al-Qur'an sebagai kitab suci yang hidup. Sebaliknya,

¹²⁴Alā' al-Daulah Aḥmad Ibn Muḥammad al-Simnānī, *'Ain al-Ḥayāh wa Huwa Tatimmah al-Ta'wilāt al-Najmiyyah*, Jil. VI, h. 9.

metode tafsir tradisional warisan para ulama terdahulu yang sangat kaya dengan wawasan spiritual dan kebijaksanaan, terkadang terlihat kurang mampu beradaptasi dengan perkembangan metodologi penelitian modern dan tuntutan akademis yang ada saat ini

Realitas ini memerlukan paradigma baru yang mampu mengintegrasikan kekuatan kedua tradisi tersebut tanpa mengorbankan autentisitas masing-masing. Di sinilah teori *buṭūn al-sab‘ah* menunjukkan relevansinya, teori ini tidak hadir sebagai alternatif yang menggantikan metodologi yang sudah ada, melainkan sebagai *framework* baru yang membantu memperluas cakrawala makna al-Qur’an. Teori *buṭūn al-sab‘ah* memberikan kontribusi signifikan terhadap pengembangan metodologi tafsir di era kontemporer dalam beberapa aspek:

Pertama, teori ini memberikan cara pandang yang menyeluruh dalam memahami al-Qur’an. Tidak hanya dari sisi teks saja, tapi juga dari sisi makna spiritualnya. Ini penting untuk kajian tafsir masa kini yang menghadapi berbagai masalah zaman sekarang. Masalah-masalah ini butuh pemahaman yang tidak sekadar mengandalkan akal pikiran, tapi juga bisa mengubah dan memperbaiki kehidupan kita.

Kedua, Teori ini menambah kekayaan cara-cara menafsirkan al-Qur’an dengan memberikan panduan yang jelas untuk memahami al-Qur’an sebagai kitab yang selalu hidup dan berkembang. Dengan adanya tujuh tingkatan pemahaman ini, al-Qur’an dapat terus memberikan jawaban dan solusi untuk berbagai permasalahan yang muncul di setiap zaman. Yang menarik adalah, meskipun cara pendekatannya bisa berbeda-beda sesuai dengan perkembangan zaman, inti dan nilai-nilai dasar yang terkandung dalam al-Qur’an tetap terjaga dan tidak berubah. Hal ini sangat penting karena menunjukkan bahwa al-Qur’an memiliki fleksibilitas dalam memberikan panduan untuk kehidupan manusia, namun tetap

mempertahankan prinsip-prinsip fundamental yang menjadi pondasinya. Dengan begitu, setiap orang di masa kapan pun dapat menemukan petunjuk yang relevan dengan kondisi zamannya.

Ketiga, Teori ini dapat memecahkan masalah yang sering terjadi dalam kajian al-Qur'an, yaitu pertentangan antara pendekatan rasional dan pendekatan spiritual.¹²⁵ Padahal sebenarnya, kedua cara ini bisa digabungkan dan saling melengkapi. Teori tujuh tingkatan ini menunjukkan bahwa kita tidak perlu memisahkan antara pikiran dan hati ketika memahami al-Qur'an. Justru dengan menggabungkan keduanya, kita bisa mendapatkan pemahaman yang lebih utuh dan menyeluruh.¹²⁶ Pendekatan yang seimbang ini sangat penting karena al-Qur'an sendiri berbicara kepada seluruh aspek manusia, baik akal pikiran maupun jiwa. Jadi, untuk benar-benar memahami pesan-pesan al-Qur'an, kita memerlukan cara pandang yang tidak berat sebelah ke salah satu sisi saja, melainkan mengakomodasi kedua dimensi tersebut secara harmonis

3. Implikasi Teori *Butūn al-Sab'ah* terhadap masyarakat kontemporer

Implikasi dan dampak dari tafsir *isyarī* kepada masyarakat sering dipertanyakan oleh banyak orang. Sebab menurut sebagian orang, tafsir sufi hanya akan berguna bagi mereka yang mendalami sufi. Tidak hanya sampai situ, tidak jarang terdengar pertanyaan dari sebagian orang tentang corak sufistik yang juga merambah ke dalam ayat-ayat hukum. Menurutnya yang dilakukan oleh orang-orang sufi ketika menafsirkan ayat-ayat hukum tidak akan berdampak lebih, sebab makna yang didapati oleh tafsir sufi tidak akan mampu menjadi hukum dalam syariat Islam. Sebagaimana yang dilakukan oleh al-Simnānī ketika menafsirkan

¹²⁵Ahmad Zulki, "Komparasi Tafsir Isyari Antara Ahlussunnah dan Syi'ah", *Tesis*, (Jakarta: Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta, 2017), h. 103-104.

¹²⁶Ahmad Zulki, "Komparasi Tafsir Isyari Antara Ahlussunnah dan Syi'ah", *Tesis*, h. 104.

QS. al-Nisā' ayat 43. Akan tetapi, disini peneliti akan memberikan beberapa implikasi positif terhadap masyarakat dari lahirnya tafsir *isyārī*, yaitu;

Pertama, sebagai penambah khazanah makna al-Qur'an. Memang benar bahwa untuk ayat-ayat yang berkaitan dengan hukum, tafsir *isyārī* tidak terlalu tepat digunakan sebagai dasar utama. Hal ini karena ketika kita ingin menetapkan suatu hukum syariat, yang harus dijadikan pegangan adalah makna yang jelas dan terang dari ayat tersebut, bukan makna yang tersembunyi atau simbolis. Namun, hal ini tidak berarti bahwa ayat-ayat hukum sama sekali tidak memiliki makna spiritual atau hikmah yang lebih dalam. Setiap ayat dalam al-Qur'an, termasuk ayat-ayat hukum, pasti mengandung nilai-nilai dan pesan-pesan rohani yang bisa kita ambil pelajarannya. Makna-makna batin ini bisa memberikan pemahaman yang lebih kaya tentang filosofi dan tujuan dari hukum-hukum yang Allah tetapkan.

Karena itulah, para ahli tafsir *isyārī* tetap berusaha menggali makna-makna spiritual yang terdapat dalam ayat-ayat hukum, meskipun mereka paham betul bahwa makna tersebut tidak bisa dijadikan dasar untuk menetapkan hukum. Mereka melakukan ini karena yakin bahwa setiap kata dalam al-Qur'an memiliki kedalaman makna yang tak terbatas dan layak untuk dieksplorasi.

Kedua, tafsir *isyārī* juga berfungsi sebagai sumber pelajaran berharga bagi masyarakat luas. Memang benar bahwa sasaran utama dari tafsir jenis ini adalah orang-orang yang sedang menjalani perjalanan spiritual atau mendalami ilmu tasawuf. Mereka adalah orang-orang yang secara khusus mempelajari cara-cara mendekatkan diri kepada Allah melalui berbagai latihan rohani dan pembersihan jiwa. Namun demikian, bukan berarti orang-orang biasa yang tidak menekuni bidang tasawuf tidak bisa mengambil manfaat dari tafsir *isyārī*. Justru sebaliknya,

siapa pun dapat memetik hikmah dan pelajaran yang berguna dari penafsiran spiritual ini.

Makna-makna yang digali dari tafsir *isyārī* sering kali mengandung nilai-nilai kehidupan yang universal dan dapat diterapkan dalam keseharian kita. Misalnya, ketika tafsir *isyārī* menjelaskan tentang konsep kesabaran, ikhlas, atau tawakkal melalui ayat-ayat tertentu, pemahaman ini bisa bermanfaat bagi siapa saja, tidak hanya bagi mereka yang mendalami tasawuf. Dengan demikian, tafsir *isyārī* memiliki jangkauan yang lebih luas dalam memberikan pencerahan spiritual kepada umat manusia secara keseluruhan. Analoginya seperti ketika seseorang berpesan kepada sahabatnya, “*e acib da palutta, andangi macoa*”. Objek utama dari pesan ini adalah Muhasib, akan tetapi tidak menutup kemungkinan untuk Zulkifli mengambil *ibrah* darinya.

Ketiga, tafsir *isyārī* juga berperan sebagai pemicu untuk membangkitkan semangat spiritual dalam diri seseorang. Walaupun makna-makna yang dihasilkan dari tafsir jenis ini tidak bisa dijadikan dasar untuk menetapkan hukum agama, namun ia memiliki kekuatan luar biasa dalam menumbuhkan rasa keagamaan dan kerohanian yang lebih dalam. Ketika seseorang membaca penafsiran spiritual dari ayat-ayat al-Qur’an, seringkali ia akan merasakan getaran jiwa yang berbeda. Makna-makna yang diungkap melalui tafsir *isyārī* mampu menyentuh sisi terdalam hati manusia, membangkitkan kesadaran tentang hubungan yang lebih intim dengan Allah, dan mendorong seseorang untuk lebih mendekatkan diri kepada sang pencipta.

Kempat, sebagai jembatan untuk memperbaiki hubungan dengan sang *khāliq*. Teori ini menyediakan peta jalan spiritual yang jelas dan sistematis bagi setiap muslim untuk mengembangkan hubungannya dengan Allah, al-Qur’an, dan dirinya sendiri. Tujuh tingkatan pemahaman berfungsi sebagai titik-titik penting

yang membantu individu untuk mengevaluasi dan mengembangkan progres spiritualnya secara berkelanjutan.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan kajian mendalam yang telah dilakukan terhadap teori *buṭūn al-sab‘ah* dalam konteks studi tafsir, penelitian ini menghasilkan beberapa kesimpulan penting yang menunjukkan relevansi signifikan teori ini dalam pengembangan metodologi penafsiran al-Qur’an kontemporer.

Pertama, teori *buṭūn al-sab‘ah* (Tujuh Dimensi Batiniyah) terbukti memberikan kerangka yang komprehensif untuk memahami lapisan-lapisan makna dalam teks al-Qur’an. *Buṭūn al-sab‘ah* atau tujuh makna batin merupakan sebuah teori yang gagas oleh al-Simnani yang berkembang dari hasil pemikirannya bahwa manusia memiliki tujuh *latifah* (esensi kelembutan) dalam dirinya. Ketujuh *laṭīfah* itu adalah *al-laṭīfah al-qālabīyyah*, *al-laṭīfah al-nafsiyyah*, *al-laṭīfah al-qalbiyyah*, *al-laṭīfah al-siriyyah*, *al-laṭīfah al-rūḥiyyah*, *al-laṭīfah al-khafiyyah* dan yang terakhir adalah *al-laṭīfah al-ḥaqqiyyah*.

Kedua, teori *buṭūn al-sab‘ah* relevan dalam perkembangan studi tafsir karena teori ini tidak hadir sebagai alternatif yang menggantikan metodologi yang sudah ada, tetapi sebagai framework baru yang membantu memperluas cakrawala makna al-Qur’an. Teori ini juga memberikan kontribusi signifikan terhadap pengembangan metodologi tafsir kontemporer dalam beberapa aspek: [1] teori ini memberikan cara pandang yang menyeluruh dalam memahami al-Qur’an, tidak hanya dari sisi teks saja tapi juga dari sisi spiritualnya. [2] teori ini menambah kekayaan metodologi penafsiran al-Qur’an dengan memberikan panduan yang jelas untuk memahami al-Qur’an. [3] teori ini memecahkan masalah yang sering terjadi dalam kajian al-Qur’an, yaitu pertentangan antara pendekatan rasional dan pendekatan spiritual

Ketiga, Meskipun implikasi dan dampak dari tafsir *isyārī* ini selalu dipertanyakan oleh kalangan banyak orang karena menurutnya tafsir sufi hanya untuk orang yang mendalami ilmu ilmu sufi, peneliti dapat menarik kesimpulan bahwa ada beberapa aspek yang memberikan implikasi positif terhadap masyarakat akan lahirnya tafsir sufi yaitu; [1] sebagai penambah khazanah makna al-Qur'an. [2] tafsir *isyārī* juga berfungsi sebagai sumber pelajaran berharga bagi masyarakat luas, karena makna-makna yang digali dari tafsir *isyārī* seringkali mengandung nilai-nilai kehidupan yang universal dan dapat diterapkan dalam kehidupan. [3] tafsir *isyārī* juga berperan sebagai pendorong untuk membangkitkan semangat spiritual dalam diri seseorang, dan [4] sebagai jembatan untuk memperbaiki hubungan dengan sang khalik.

B. Saran

Kajian tentang relevansi konsep *buṭūn al-Sab'ah* dalam bidang studi tafsir ini merupakan hasil observasi dan interpretasi yang dilakukan secara mandiri oleh peneliti. Dengan kesadaran penuh, peneliti mengakui bahwa karya ini tentunya memiliki berbagai keterbatasan dan kekurangan yang tidak dapat dihindari. Berdasarkan hal tersebut, peneliti sangat mengharapkan masukan berupa saran konstruktif dan kritik yang membangun dari para pembaca untuk membantu memperbaiki kesalahan-kesalahan yang mungkin terdapat dalam penelitian ini. Selain itu, peneliti juga berharap agar hasil penelitian ini dapat memberikan kontribusi yang berguna dan menjadi rujukan bagi para peneliti selanjutnya yang tertarik mengkaji topik serupa di masa mendatang.

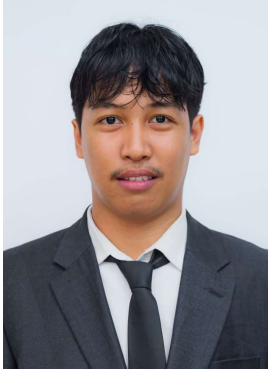
DAFTAR PUSTAKA

- Admin Educativa (Educativa.id). *Analisis Deskriptif: Pengertian, Tujuan, Metode, dan Cara Membuatnya*. Analisis Deskriptif: Pengertian, Metode, dan Cara Membuatnya.
- Ahmad, Nur. (tafsirquran.id), *Konsep Awal Tafsir 'Isyari' Kiai Sholeh Darat*. www.tafsiralquran.id.
- Azhari, Novi Nurjanah . “Artikulasi Sufistik Ayat-ayat Eskatologi: Analisis Pemaknaan Metaforis al-Simnānī”. *Jurnal Semiotika-Q (Kajian Ilmu al-Qur'an dan Tafsir)* Vol. 5. No. 1. (2025).
- Bagir, Haidar. *Mengenal Tasawuf (Spiritualisme dalam Islam)*. (Cet 2. Jakarta Selatan: Noura Books. 2019).
- Baidan, Nashruddin. Erwati Aziz. *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir*. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2022).
- al-Bugawī, Al-Ḥusain Ibn Mas'ūd. *syarh al-Sunnah*. Jil. 1. (Cet. 2. Damaskus: al-Maktab al-Islāmī. 1983).
- Corbin, Henry. *The Man of Light in Iranian Sufism, Trans. Nancy Pearson*. (New Lebanon: Omega Publication. 1971).
- Darmawan. *Validitas Takwil Sufi; Studi Analisis Kitab Ta'wilat al-Qur'an al-Hakim*. (Cet. I. Sukabumi. Haura Publishing: 2021).
- al-Dawudi, Syamsuddin Muhammad. *Thabaqat al Mufassirin*. Jil. I. (Kairo: Maktabah Wahbah. 1983).
- Farhan, Ibnu. “Konsep Maqamat dan Ahwal dalam Perspektif Para Sufi”. *Jurnal Yaqzhan* Vol. 2. No. 2. (2016).
- al-Furqon, Muhammad Abdul Malik . Muhammad Taqiyuddin. “Metode Tafsīr Bāṭinī Syī'ah: Sebuah Telaah Kritis”. *Al-Quds: Jurnal Studi Al-Quran dan Hadis* Vol. 4. No. 2. (2020).
- Habibullah, Muh. Nurul Fajri. “Tafsir Esoterik Lafaz al-Hikmah Perspektif Najm al-Dīn al-Kubrā”. *Skripsi*. (Jakarta: Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah. 2025).
- Hadi, Irgan. Agus Rifqi Ridwan. “Tafsir Bil Isyari dan Kitab Tafsir Bil Isyari Serta Penafsirannya”. *Jurnal LUGHOTI (Jurnal Pendidikan Bahasa Arab)* Vol. 5. No. 2. (2024).
- Hairul, Moh. Azwar. *Mengkaji Tafsir Sufi Karya Ibnu 'Ajībah (Kitab al-Bahr al-Madid fī Tafsīr al-Qur'an al-Majīd)* . (Cet. I. Tangerang Selatan: Young Progressive Muslim. 2017).
- Hasanuddin, Agus Salim. Eni Zulaiha. “Hakikat Tafsir Menurut Para Mufassir”. *Jurnal Iman dan Spiritualitas* Vol. 2. No. 2. (2022).
- Henrawan, Wawan. “Posisi Ruh dalam Realitas Menurut Ibnu Qayim al-Jauziyah”. *Syifa Al-qulub* Vol. 1. No. 2. (2017).
- Jamaludin, Nasrulloh. “Implementasi Amalan tarekat Naqshabandiyah dalam Mendekatkan Diri Kepada Allah”. *Jurnal Imiah Pendidikan Dasar (JIPDAS)* Vol. 5. No. 3. (2025).
- Khalil, Shalahuddin. *al-Wafi bi al-Wafayat*. Jil. 7. (Beirut: Dār Ihya al-Thuros al-Aroby. 2000).

- Khoiriah M, Rif'atul. "Hermeneutika al-Qur'an dan Debat Tafsir Modern: Implementasinya dengan Masa Kini". *at-Turās: Jurnal Studi Keislaman* Vol. 6. No. 1. (2019).
- al-Kurdī, Muhammad Amīn. *Tanwīr al-Qulūb*. (Suriyah: al-Dār al-Qalam al-'Arabī. 1991).
- Luthfi (Ma'had Darul Abror Islamic Boarding School). *Mengenal Ilmu Tafsir al-Qur'an*. <https://darulaboribs.sch.id/mengenal-ilmu-tafsir-al-quran/>.
- Mahdawī, Muṣṭafā. "Alā' al-Daulah al-Simnāni (Hayātuhu min Syi'rihi)". *The Islamic University College Journal*. No. 47. (2018).
- Muhibudin, Irwan. *Tafsir Ayat-ayat Sufistik (Studi Komparatif Tafsir al-Qusyairi dan al-Jailani)*. (Jakarta Selatan: Universitas al-Azhar Indonesia. 2018).
- Munawwir, Achmad Warson. *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap*. (Cet. 1. Surabaya: Pustaka Progressif. 1984).
- Nurfauzia, Fiqria. Dkk. "Memahami Pesan al-Qur'an dalam Pendekatan Tafsir Isyari". *al-Akhbar (Jurnal Ilmiah Keislaman)* Vol. 8. No. 1. (2022).
- Orhan, Kubrā Zumrūt. "Tahqiq al-Wārid al-Syārid al-Ṭārid Syubhah al-Mārid li al-Syaikh 'Alā' al-Daulah al-Simnāni". *Islam Arastirmalari Dergisi*. No. 40, (2018).
- Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa. *Kamus Besar Bahasa Indonesia Daring*. <https://www.kbbi.web.id/teori>.
- Rofiqoh, Ifah. Zulhawati. *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan Campuran*. (Cet. 1. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2020).
- Sands, Kristin Zahra. *Ṣūfī Commentaries on the Qur'an in Classical Islam*. (London: Routledge (Taylor and Francis Group). 2006).
- al-Sarraj, Abu Nashr. *al-Luma' Rujukan Lengkap Ilmu Tasawuf*. (Cet 1. Surabaya: Risalah Gusti. 2002).
- al-Saqāf, Al-Syaikh 'Alwī Ibn 'Abd al-Qādir. dkk, *Mausū'ah al-Farq al-Muntasibah li al-Islām*. (t.t. al-Durar al-Sunniyah. 2012).
- Shihab, M. Quraish. *Kaidah Tafsir (Syarat, Ketentuan, dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami Ayat-ayat al-Qur'an)*. (Cet 5. Tangerang: Lentera Hati. 2021).
- Shirani, Mina. Mahnaz Shayestehfar. "Analysis of the Colors Clothing of Hazrat Ali's Illustrations in Kavarannama Based on the Views of 'Alā' al-Dawla Simnani". *Journal of Language and Linguistic Studies* Vol. 18. No. 2. (2022).
- Simnāni, 'Alā' al-Daulah Aḥmad Ibn Muḥammad al. *'Ain al-Hayāh wa Huwa Tatimmah al-Ta'wilāt al-Najmiyyah*. Jil. VI. (Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. 2009).
- Solahuddin, M. "Pendekatan Tekstual dan Kontekstual dalam Penafsiran al-Qur'an". *Al-Bayan: Jurnal Studi al-Qur'an dan Tafsir* Vol. 1. No. 2. (2016).
- al-Tamīmī, Abū Ḥātim Muḥammad Ibn Hibban Ibn Aḥmad. *Ṣaḥīh Ibn Hibbān*. Jil. 2. (Cet. 1. Beirut: Dār Ibn Ḥazm. 2012).
- Taufik Hidayatullah (Tanwir.id), "Syarat Menjadi Mufassir Menurut Manna' al-Qhatthan dan as-Suyuti". www.tanwir.id.

- Tim penulis kumparan.com, *Arti Relevan, Contoh Kalimat dan Cara Mengetahuinya*. <https://kumparan.com/pengertian-dan-istilah/arti-relevan-contoh-kalimat-dan-cara-mengetahuinya-20mJu9gASJJ/2>.
- al-Žahabi, Muṣṭafā Muḥammad Ḥusain. *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Jil. III. (Kairo: Dār al-Ḥadiš. 2012).
- Zaqqouq, Mahmud Hamdi. *Mausū'ah al-Tašawwuf al-Islāmī*. (Kairo: Dar al-Kutub al-Miṣriyyah. 2009).
- al-Zarkalī, Khairuddīn. *al-A'lam li al-Zarkalī*. Jil. 1. (Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn. 2002).
- al-Zubairi, Walid. *al-Mausu'ah al-Muyassarah fi Tarajim Aima al-Tafsir*. (Madinah: al-hikmah. 2003).
- Zulki, Ahmad. "Komparasi Tafsir Isyari Antara Ahlussunnah dan Syi'ah". *Tesis*. (Jakarta: Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta. 2017).
- Zumrodi. "Pro dan Kontra terhadap Pemaknaan al-Qur'an Secara Isyari". *EAIC: Esoterik Annual International Conference* Vol. 1. No. 1. (2022).

BIOGRAFI PENULIS



Nama: Ahmad Jihad Tempat dan Tanggal Lahir: Pulau Sabaru, 14 Juli 2003. Alamat: Desa Sabaru, Kec. Liukang Kalukuang Masalima (KALMAS), Kab. Pangkep, Prov. Sulawesi Selatan. Nama Ayah: M. Amir. Nama Ibu: St. Khadijah. Riwayat Pendidikan: SDN 06 SABARU, kemudian melanjutkan jenjang Sekolah Menengah Pertama (SMP) di pulau Sabaru SMPN 13 SATAP LIUKANG KALMAS, pada tahun 2018 penulis berangkat ke Pambusuang guna untuk belajar lebih dalam tentang ilmu agama terutama dalam aspek gramatikal bahasa Arab atau membaca *kitta' gondol* serta melanjutkan Sekolah Menengah Atas (SMA)/Sederajat di MA. NUHIYAH PAMBUSUANG dan berhasil menamatkan pendidikan SMA/MA pada tahun 2021. Pada tahun 2021 penulis kemudian melanjutkan pendidikan ke jenjang perguruan tinggi di Majene tepatnya Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Majene, Jurusan Ushuluddin Adab dan Dakwah (UAD), prodi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir (IAT) sampai sekarang.