



EPISTEMOLOGI TAFSIR ISHARI: KAJIAN TERHADAP KITAB HAQĀ'IQ AL-TAFSĪR KARYA ABU 'ABD AL-RAHMAN AL-SULAMĪ

T. Mairizal

STAIN Teungku Dirundeng Meulaboh

t.mairizal@staindirundeng.ac.id

Abstrak

Penelitian ini mengkaji *Haqā'iq al-Tafsīr* karya Abu 'Abd al-Rahman al-Sulamī sebagai representasi tafsir ishārī yang berpijak pada intuisi sufistik dan keselarasan dengan tafsir *zāhir*. Melalui kajian kepustakaan, studi ini menelusuri sumber-sumber primer dan sekunder guna memahami posisi epistemologis serta kontribusi karya ini dalam khazanah tafsir Islam. Meskipun mengandung unsur spiritual, tafsir ini tetap berada dalam batasan syariat dan tidak menyimpang sebagaimana tafsir *bāṭinī*. Dalam konteks kekinian, *Haqā'iq al-Tafsīr* berpotensi memperkuat wacana moderasi beragama melalui pendekatan yang inklusif dan toleran terhadap keragaman makna keislaman.

Abstract

This study examines *Haqā'iq al-Tafsīr* by Abu 'Abd al-Rahman al-Sulamī as a classical representation of *tafsīr ishārī*, rooted in Sufi intuition while maintaining alignment with *zāhir* (exoteric) interpretation. Utilizing a library research method, this work explores both primary and secondary sources to investigate the epistemological foundations and the interpretive contribution of this text within the broader Islamic exegetical tradition. Despite its mystical orientation, the tafsīr remains within the bounds of the Sharia and avoids the deviations often associated with *bāṭinī* exegesis. In contemporary discourse, *Haqā'iq al-Tafsīr* offers valuable insight into promoting religious moderation through a spiritually rich yet normatively grounded, inclusive approach to Islamic understanding..

Keywords: Tafsir ishārī, *Haqā'iq al-Tafsīr*, al-Sulamī

A. PENDAHULUAN

Secara epistemologi, keberadaan tafsir ishārī adalah bagian dari tradisi yang berlaku dalam dunia Islam. Burhān Al Dīn Ibrāhīm Ibn Hasan Ibn Shihāb Al Dīn Al Kurānī Al Madanī (1615-1690 N) mengutip hadits Nabi saw, “Bahwa tidak ada satu ayat Al-Qur'an yang diturunkan kecuali didalamnya terdapat makna *zahir* dan makna *batin* yang disetiap hurufnya terdapat batasan dan keleluasaan” (Fathurrahman, 2012). Beberapa hadits yang juga memperkuat eksistensi tafsir isyari seperti hadits Nabi saw, “Setiap ayat memiliki makna lahir dan batin, setiap huruf memiliki batas, dan setiap batas memiliki awal.” Al-Daylami meriwayatkan sebuah hadits: “Al-Qur'an berada di bawah 'Arsy, memiliki makna lahir dan batin, dan yang menjadi perdebatan diantara hamba Allah.” Al-Tabarani, Abu Ya'la, Al-Bazzar, dan yang lainnya meriwayatkan dari Ibnu Mas'ud, dengan rantai periwayatan yang berakhir padanya: Al-Qur'an ini tidak memiliki huruf kecuali memiliki batas, dan setiap batas memiliki awal (Al Qari, 2001: 454). Pun demikian, dalam praktiknya eksistensi, metodologi dan validitas ilmiah tafsir ishārī masih menjadi perdebatan yang panjang diantara para mufassirin. Karena tafsir ishārī atau tafsir

esoterik tidak jarang menimbulkan problem atau ganjalan dalam pemikirannya Ketika berhadapan dengan kenyataan sosial, hakikat ilmiah atau keagamaan (Shihab, 2004: 90).

Salah satu tafsir ishârî yang paling kontroversi adalah kitab *Haqā'iq al-Tafsîr* karya Abu 'Abdrrahmān as-Sulamî (w 412 H), yang lebih dikenal dengan *Tafsîr as-Sulamî*. Ia dan karyanya mendapat celaan, salah satunya dari Ibn Taimiyah yang melontarkan kritik keras dan berkata, "Abu 'Abdirrahmān as-Sulamî menulis *Haqā'iq al-Tafsîr*. Barangsiapa meyakini tulisan itu sebagai tafsir, sesungguhnya ia telah kafir" (Ibn Taimiyah, 2000:107)

Zumrodi melihat kitab tafsir al-Sulami menerapkan dua metode utama dalam penafsirannya yaitu yaitu *al-Istidlāl bi al-Syāhid ala al-Gā'ib* yang menghubungkan makna konkret dengan abstrak, dan metode menangkap pesan utama ayat (metode *maghza*) yang berfokus pada pemahaman kandungan ayat, bukan teksnya. Kedua metode ini membutuhkan penjernihan batin melalui tadabbur, tazakkur, dan tafakkur. Al-Sulami banyak merujuk pada tokoh sufi seperti Ibnu Atha', Ahmad Sahal al-Tustari, dan Junaid al-Baghdadi dalam menafsirkan ayat-ayat yang mencakup berbagai bidang, termasuk keimanan, hukum, akhlak, dan ilmu pengetahuan (Zumrodi, 2017).

Basit menyebutkan bahwa Tafsir ishârî adalah penafsiran al-Qur'an yang mengungkap makna batin melalui isyarat tersembunyi, yang hanya dapat dipahami oleh para sufi dan ahli spiritual, namun tetap selaras dengan makna lahiriah ayat (Basit, 2019) Cibro melihat bahwa tafsir ishari adalah salah satu corak tafsir dikalangan pengamal tasawuf (sufi). Menurutnya, sama seperti tafsir yang lain, tafsir ishari juga memiliki metode khusus yang muktabar dan dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah (2019). Muttaqin menyatakan bahwa tafsir ishari harus berangkat dari makna zahir sehingga ia tidak boleh melenceng jauh darinya (Muttaqin, 2019).

T. Mairizal menyebutkan bahwa persoalan penafsiran as-Sulamî yang cenderung bersifat ishari harus dilihat dari kacamata epistemologi. Ia meletakkan keabsahan tafsir ishari dalam kerangka moderat. Mairizal menyebut jikapun tafsir ishari diterima, para ulama sepakat menetapkan batasannya yaitu pertama tidak menyalahi logika dan kaidah bahasa Arab. Kedua, tafsir ishari boleh menafikan makna tafsir zahir (Mairizal, 2024). Hal senada juga disampaikan oleh Ramli. Menurutnya, Tafsir Ishari adalah pelengkap dan penyempurna dari makna tafsir zahir atau tafsir syariat (Ramli, 2024:119)

Artikel ini kemudian hadir untuk melakukan kajian epistemologis terhadap eksistensi, metodologi dan validitas dari tafsir sufistik secara umum dan secara khusus kajian terhadap Kitab *Haqā'iq al-Tafsîr* karya Abu 'Abdirrahmān as-Sulamî. Dengan demikian, pertanyaan-pertanyaan yang muncul dalam kajian ini adalah Bagaimanakah aplikasi penggunaan ayat quran, hadits, dan bahasa dalam penafsiran as-Sulamî, sebagai tolak ukur dari keabsahan tafsir ishari? Bagaimana posisi tafsir as-Sulami dia antara Ishari dan bathini? Serta bagaimana peran tafsir as-Sulami dalam rangka memperkuat pluralitas pemahaman dan moderasi beragama di tengah masyarakat Indonesia yang majemuk dan plural?

B. METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode studi kepustakaan (library research), yang secara khusus menelaah Kitab *Haqā'iq al-Tafsîr* karya Abu 'Abd al-Rahman al-Sulami. Fokus penelitian ini adalah menggali konstruksi pemikiran Al-Sulami dalam kitab tersebut, terutama dalam kerangka kebenaran dan epistemologi tafsir yang ia bangun melalui pendekatan sufistik. Pengumpulan data melalui telaah krtitis terhadap kitab *Haqā'iq al-Tafsîr* sebagai sumber primer, serta analisis penafsiran dengan tinjauan riwayat dan bahasa. Data yang dikumpulkan

kemudian dianalisis dengan teknis komparatif dengan kitab-kitab tafsir, hadits, dan bahasa, sekaligus sebagai sumber sekunder dalam kajian ini.

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Biografi Abu 'Abdirrahmān as-Sulamī

Abu 'Abdirrahmān as-Sulamī dikenal sebagai seorang ulama besar dalam bidang hadits sekaligus tokoh sufi terkemuka dari wilayah Khurasan. Nama lengkapnya adalah Muhammad bin Husain bin Muhammad bin Musa bin Khālid bin Sālim bin Zāwiyah bin Sā'īd bin Qabīshah bin Sirāq al-Azdī an-Naisābūrī. Untuk memudahkan penyebutan, beliau lebih sering dikenal dengan nama as-Sulamī. Dari sisi ayah, as-Sulamī merupakan keturunan dari suku Azd, sebuah kabilah Arab yang berasal dari garis keturunan Azdu bin Ghauts bin Nabt bin Malik bin Zaid bin Kahlān bin Saba'. Sementara itu, nama "as-Sulamī" yang melekat pada dirinya berasal dari silsilah ibunya, yang merupakan cucu dari Abu 'Amr Ismail bin Najīd bin Ahmad bin Yusuf bin Sālim bin Khālid as-Sulamī. Nasab ini bersambung hingga ke Salīm bin Manshūr bin 'Ikrimah Khashfah bin Qais bin 'Ilān bin Madhr (al-Dzahabī, n.d.).

Gelar as-Sulamī lebih dikenal masyarakat karena nasab dari pihak ibunya itu memiliki pengaruh besar di Naisabur. "Dinasti" as-Sulamī di kota tersebut memang memiliki kedudukan terhormat, sebagaimana dibuktikan dengan pengangkatan Qais bin Haitsam as-Sulamī sebagai pemimpin Naisabur pada masa pemerintahan Mu'āwiyah, yang berlangsung dari tahun 41 H hingga 45 H. Keluarga ini tidak hanya dikenal karena kedudukannya secara sosial-politik, tetapi juga karena ketakwaan, kestabilan ekonomi, dan kemurahan hati mereka. Kondisi ini cukup kontras jika dibandingkan dengan latar belakang ayahnya yang hidup dengan kesederhanaan (al-Dzahabī, n.d.).

As-Sulamī lahir di tengah keluarga yang dikenal sangat menjunjung tinggi nilai kezuhudan. Ia dilahirkan pada hari Selasa, tanggal 10 Jumādā al-Ākhir tahun 325 H, yang bertepatan dengan 16 April 936 M. Namun demikian, sebagian ahli sejarah mencatat bahwa tahun kelahirannya adalah 330 H. Akan tetapi, pendapat pertama dianggap lebih akurat, sebagaimana dijelaskan oleh Abu Sa'īd Muhammad bin 'Alī al-Khashyāb—salah satu murid as-Sulamī yang setia dan hidup di Naisabur antara tahun 381 hingga 456 H. Menurutnya, as-Sulamī lahir enam hari setelah wafatnya seorang ulama hadits ternama dan terpercaya dari Naisabur, yaitu Makkī bin 'Abdān (Abu Hātim at-Tamīmī). As-Sulamī mulai menimba ilmu secara tertulis dari para guru besar seperti Abu Bakr ash-Shabghī dan Abu al-'Abbās al-Asham (Muhammad bin Yusuf bin Ya'qub) pada tahun 333 H (al-Dzahabī, n.d.).

Husain bin Muhammad bin Musa, sang ayah, adalah sosok ulama sufi yang santun bermuamalah. Sang ayah menjual dan menyedekahkan semua harta bendanya sebagai ungkapan bahagia menyambut kelahiran as-Sulamī. Ketika ditanya alasan tersebut, beliau menjawab: "masa depannya tidak akan lepas dari dua hal: apabila ia (as-Sulamī) menjadi anak yang shaleh, maka Allah akan mencukupkan kebutuhannya. Dan, apabila ia menjadi orang yang fasik, maka aku tidak mau menjadi penolong kefasikannya (Ibn Mulqin, 1973)

Al-Sulamī meninggal dunia pada hari ahad 3 Sya'ban 412 H, dan dimakamkan di sebuah rumah kumpulan kaum sufi di Naisabur, yang beliau dirikan pada masa akhir hayatnya (al-Baghdādī, n.d.). Al-Sulamī semasa hidupnya juga dituduh sebagai syi'ah akan tetapi penelitian Syarifuddin menyimpulkan dengan tegas bahwa Al Sulami adalah seorang sunni yang sufi (Syarifuddin, 2013). Mengenai kesyi'ahan seorang ulama sufi, memang sering menjadi sorotan kecurigaan, tetapi tidak

serta merta keilmuan dan kealiman seorang tertolak jika secara ideologi dan kecenderungan ia adalah seorang berteologi syi'ah.

2. Kitab Haqā'iq al-Tafsīr

Haqā'iq al-Tafsīr dapat dianggap sebagai salah satu pencapaian paling monumental dalam sejarah perkembangan tafsir mistik Al-Qur'an. Keistimewaan karya ini tidak hanya terletak pada volumenya yang besar—terdiri dari dua jilid tafsir yang sangat luas—melainkan juga pada kedalaman spiritual dan jangkauan intelektualnya. Dibandingkan dengan Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm karya Sahl al-Tustarī (w. 289 H/896 M), yang telah dikenal luas di Basrah pada akhir abad ke-3 Hijriah, karya al-Sulamī ini menunjukkan lompatan besar dalam hal metode, materi, dan cakupan tafsir sufistik.

Haqā'iq al-Tafsīr disusun dan diterbitkan sekitar dua abad setelah era Tustarī, tepatnya pada pergantian abad ke-5 H/11 M. Meskipun muncul jauh setelah karya pendahulunya, kehadiran kitab ini memicu diskusi dan respons luas di kalangan para sarjana Muslim, baik yang mendukung pendekatan mistik dalam menafsirkan Al-Qur'an maupun yang mengkritisnya. Hal ini menunjukkan bahwa kitab tersebut tidak hanya menjadi kelanjutan dari tradisi tafsir sebelumnya, tetapi juga menawarkan sintesis baru yang menghidupkan kembali khazanah spiritual Islam dengan semangat yang lebih sistematis dan terdokumentasi (Syarifuddin, 2013).

Lebih dari sekadar memperluas warisan tafsir Tustarī, Haqā'iq al-Tafsīr mengintegrasikan hampir seluruh materi eksegetis yang dikaitkan dengan Sahl al-Tustarī, sekaligus menghimpun ucapan, ajaran, dan kisah para sufi terdahulu yang dikenal sebagai ahl al-ḥaqā'iq (orang-orang yang mencapai realitas terdalam). Al-Sulamī, sebagai penyusun, bukan hanya bertindak sebagai pewaris tradisi, tetapi juga sebagai kurator spiritual yang menyaring dan mengkompilasi berbagai pandangan sufistik menjadi satu rangkaian tafsir yang menyeluruh. Dengan demikian, karya ini menjadi landasan penting dalam memahami dinamika tafsir sufi serta perannya dalam membentuk pemahaman esoteris terhadap Al-Qur'an (Syarifuddin, 2013).

Jika dilihat dari karakter umum karya-karya tafsir Al-Qur'an tradisional, metode yang digunakan oleh al-Sulamī dalam menyusun tradisi-tradisi mistik ke dalam struktur penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an dalam Haqā'iq al-Tafsīr menunjukkan kesamaan yang menarik dengan pendekatan yang digunakan oleh Ibn Jarīr al-Ṭabarī dalam karya monumentalnya Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āy al-Qur'ān. Keduanya menerapkan gaya tafsir tradisional yang berbasis pada riwayat-riwayat otoritatif (tafsīr bi al-ma'thūr), di mana sumber utama penafsiran adalah laporan dari para sahabat, tabi'in, dan ulama terdahulu. Ini menunjukkan bahwa meskipun al-Sulamī bergerak dalam tradisi mistik, ia tetap berdiri dalam koridor metode ilmiah tafsir klasik (Syarifuddin, 2013).

Dalam hal *tafsirul quran bil quran* sebagai bagian utama dari tafsir bi al-ma'thur, as-Sulami menafsirkan ayat 269 dalam surah al-Baqarah (2)

يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ ۚ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ۚ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ

Mengutip dari Ibn 'Athā' (w 309 H), as-Sulami menyatakan bahwa hikmah yang dimaksud adalah status kenabian, sebagaimana terlihat dalam surah al-An'ām (6) ayat 89. (Abu 'Abdirrahmān as-Sulamī, Haqā'iq al-Tafsīr, jilid 1, hal 80)

Dalam tradisi tafsir klasik, terdapat beragam penafsiran ulama dari kalangan sahabat dan tabi'in berkenaan dengan kata al-hikmah dalam surah al-Baqarah di atas. Ibn 'Abbās dan an-Nakha'ī memaknainya dengan pemahaman terhadap al-Quran. Ibn 'Abbās menambahkan, pemahaman tersebut berkenaan dengan ilmu naskh, muhkam dan mutasyābih, dan kalimat yang didahulukan

dan diakhirkan (muqaddam wa mu'akhkhar). Qatādah bin Da'āmah bin Qatādah bin 'Azīz dan Mujāhid bin Jabr memaknainya dengan pemahaman terhadap al-Quran, serta ketepatan menafsirkannya. Bagi Jābir bin Zāid al-hikmah yang damasked adalah akal untuk memahami agama. Mālik bin Anas mengartikannya dengan pengetahuan terhadap agama, serta memahaminya. Rabī' bin Anas dan Abu al-'Āliyah mengartikannya dengan ketakutan (khasyyah), karena takut adalah pangkal setiap hikmah.

Dari keberagaman pemaknaan di atas, mayoritas ulama mengatakan bahwa yang dimaksud dengan hikmah tidak sebatas pada kenabian, tetapi mencakup yang lebih umum lagi, seperti al-Quran, hadits, serta kebaikan-kebaikan yang lain. Hanya saja, hikmah yang paling tinggi adalah status kenabian. (Abu al-Fidā' Ismā'īl bin 'Umar bin Katsīr, Tafsīr al-Quran al-'Azhīm, Dāru Thayyibah jilid 1, hal 700, Abu 'Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr, al-Qurthubī, al-Jāmi' li Ahkām al-Quran, jilid 7, hal 34) Penafsiran Ibn 'Athā' mengartikan al-hikmah dengan status kenabian, seakan ingin menyatakan bahwa hikmah yang paling tinggi adalah status kenabian. Karena nabi telah diberikan kitab, serta wewenang memahaminya. Jika suatu kaum mengikuti ajaran nabinya serta kitab yang diturunkan padanya, berarti umat tersebut telah diberikan hikmah, sebagaimana diartikan oleh ulama-ulama yang lain.

Sebagaimana penafsiran al-Quran dengan al-Quran, penafsiran al-Quran dengan hadits juga mendapat porsi tersendiri dalam tafsir as-Sulamī. Ia menyebutkan beragam kualitas hadits; mulai dari shahih, dha'if, dan maudhu', atau hadits qudsi. Bahkan terdapat penafsiran-penafsiran yang merupakan hadits, tetapi tanpa menyebutkan bahwa penafsiran tersebut adalah "hadits", atau "sabda Rasul".

Salah satu hadits Qudsi yang dicantumkan as-Sulamī adalah ketika menafsirkan ayat 48 dari surah an-Nisā' (4):

Membanggakan amalan, serta meminta imbalan atau pujian dari amalan merupakan perbuatan syirik yang tidak diampuni Allah. Selanjutnya, as-Sulamī mengutip sebuah hadits Qudsi (as-Sulamī, 2001, hlm. 149):

من عمل عملاً أشرك فيه غيري فأنا منه بريء وهو للذي أشرك

Para ulama membagi pada tiga kategori syirik. Pertama, syirik dengan meyakini ada tuhan selain Allah. Kategori ini merupakan syirik paling besar, dan kategori ini pula yang dikehendaki ayat 48 di atas. Kedua, meyakini keterlibatan selain Allah dalam perbuatan, meskipun tidak mengingkari ketuhanan-Nya. Kategori ketiga adalah syirik dalam ibadah. Yaitu, beribadah dengan tujuan tertentu, selain Allah. Rasul mengistilahkan syirik ini dengan syirik kecil, *riya'*. (Abu 'Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr, al-Qurthubī, al-Jāmi' li Ahkām al-Quran, jilid 5, hal 181)

Hadits yang dikutip as-Sulamī menunjukkan bahwa ibadah apa saja yang dilakukan dengan tujuan tertentu selain Allah, termasuk perbuatan syirik. Namun mengkategorikannya dalam kemusyrikan yang tidak diampuni oleh Allah agaknya kurang tepat. Oleh karena itu, kiranya hadits shahih yang disebutkan as-Sulamī lebih tepat dikaitkan dengan ayat yang menetapkan dua syarat untuk suatu amal; benar sesuai dengan syariat, dan demi memperoleh keridhaan Allah (al-Kahf: 18 ayat 110). Bagaimanapun, penafsiran as-Sulamī di atas menegaskan agar menghindari syirik sekecil apapun. Meski tafsir- *bil ma'tsur* mendominasi dalam tafsir-tafsir klasik, namun penggunaan *ra'y* tidak dapat diabaikan. Hal tersebut merupakan fitrah dari tafsir. Salah satunya ketika as-Sulamī mengartikan kata *I'tikaf* dalam surah al-Baqarah ayat 187. Dalam ayat tersebut Allah menghalalkan bagi hamba-Nya untuk mencapuri istri pada setiap keadaan kecuali dalam keadaan puasa dan *i'tikaf*,

dan di segala tempat kecuali di mesjid. Mengutip dari al-Wāsiṭhī (w 320 H), as-Sulamī mengartikan i'tikaf dengan menahan nafsu, raga, dan mengendalikan waktu. Dengan makna demikian, seseorang selalu dalam keadaan i'tikaf, dimanapun ia berada. (as-Sulamī, 2001, hlm. 74)

Kata **اعتكاف** berakar dari kata **عَكَفَ** dengan arti menetap pada suatu tempat. 'Akafa juga berarti menahan (**حَبَسَ**). Orang yang menetap di pada suatu tempat dan menahan diri dari keinginan lain dikatakan **عاكف** atau **معتكف** (Ibnu Manzhur, 2016, Jilid. 12, hlm. 289). Dalam istilah syari'at, i'tikaf dikenal dengan berdiam di mesjid dengan niat dan syarat-syarat tertentu. Jika dilihat arti i'tikaf secara bahasa, maka penafsiran al-Wāsiṭhī di atas sesuai dengan arti bahasa. Al-Wāsiṭhī tidak membatasi i'tikaf pada saat tertentu atau pada tempat tertentu, yaitu mesjid, melainkan memahaminya dengan arti lebih luas. Memang, para ulama fikih sepakat bahwa i'tikaf hanya dapat dilakukan di mesjid. Sedangkan penafsiran al-Wāsiṭhī di atas memberi isyarat bahwa menahan diri tidak hanya dilakukan di mesjid, tetapi menahan nafsu dan raga –dari keburukan- hendaknya tetap siaga dimanapun berada. Ketika menafsirkan kalimat di atas, Burhānuddīn al-Biqā'ī (w 885 H) memahami bahwa fokus larangan dalam ayat tersebut adalah mencampuri istri dalam keadaan i'tikaf. Penyebutan kata mesjid dalam ayat tersebut tidak berarti diharamkan mencampuri istri ketika beri'tikaf di luar mesjid. Mesjid hanyalah salah satu tempat beri'tikaf, dan larangan tersebut tetap berlaku bagi orang yang beri'tikaf dimanapun tempatnya. Pengkaitan kata mesjid dengan kata i'tikaf dalam ayat di atas merupakan larangan untuk mencampuri isteri di mesjid (al-Biqā'ī, 2002, hlm. 350). Ungkapan Imam al-Biqā'ī di atas dengan jelas menunjukkan bahwa i'tikaf tidak hanya berlaku di mesjid, tetapi dapat dilaksanakan di tempat lain asalkan untuk menahan nafsu dan untuk beribadah.

Menariknya, baik al-Ṭabarī maupun al-Sulamī memiliki keterkaitan intelektual melalui sosok Abu Bakr Muhammad ibn 'Alī ibn Ismā'īl al-Qaffāl al-Shāshī al-Marwazī (w. 365 H/976 M), seorang ahli hukum mazhab Syafi'i yang dihormati. Dalam jaringan keilmuan ini, al-Ṭabarī dikenal sebagai guru al-Qaffāl, al-Sulamī merupakan muridnya. Relasi ini menunjukkan adanya kesinambungan metodologis dan keilmuan lintas generasi antara ulama tafsir tradisional dan tokoh sufi, yang memperkuat legitimasi tafsir mistik al-Sulamī sebagai bagian dari arus utama tafsir Islam pada masa itu (Syarifuddin, 2013). Dengan demikian, kedekatan al-Sulamī dengan ulama sunni jelas menapikan tuduhan yang mencurigai kesyiahannya.

3. Kontroversi Pemikiran Al Sulami

Perdebatan antara ulama fikih dan ulama tasawuf sering terjadi, dan itu dimulai sejak akhir abad ke-2. Berbagai tuduhan dialamatkan pada as-Sulamī, sebagaimana tuduhan-tuduhan kepada sufi yang lain. Tuduhun-tuduhan kepada as-Sulamī semakin menjadi dengan adanya Haqā'iqu at-Tafsīr. Selain berkenaan dengan tafsirnya, tuduhan-tuduhan pada as-Sulamī juga karena sosok kesufiannya, yang dianggap memalsukan hadits.

Terdapat setidaknya 2.197 ayat al-Qur'an yang ditafsirkan oleh Abu 'Abdirrahmān as-Sulamī dalam karya tafsirnya secara tidak sistematis atau tidak berurutan, dan tafsir ini disusun dengan menggunakan pendekatan sufistik atau isyārī. Meskipun demikian, sebagaimana pengakuannya sendiri yang tercermin dalam karyanya, as-Sulamī sebenarnya lebih banyak menghimpun dan mengompilasi penafsiran-penafsiran para sufi terdahulu. Di antara tokoh-tokoh sufi yang sering ia rujuk dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an adalah Ja'far bin Muhammad bin 'Alī (dikenal sebagai Ja'far ash-Shādiq, wafat tahun 148 H), at-Tustarī, Junaid al-Baghdādī, dan Ahmad bin Muhammad bin 'Athā'.

Namun, dalam menilai sosok as-Sulamī, khususnya dari kalangan yang bersikap kritis atau menolak, kerap kali merujuk pada penilaian tajam Muhammad bin Yusuf al-Qaththān yang pernah ia sampaikan kepada al-Khatīb al-Baghdādī (Ahmad bin 'Alī bin Tsābit, wafat tahun 463 H). Menurut al-Qaththān, as-Sulamī tidak dapat dianggap sebagai perawi yang tsiqah (terpercaya) dalam periwayatan hadits. Ia bahkan menuduh bahwa as-Sulamī hanya belajar sebentar dari Abu al-'Abbās al-Ashamm. Namun demikian, setelah wafatnya al-Hākim an-Naisābūrī (Muhammad bin 'Abdillāh bin Muhammad), as-Sulamī kembali menimba ilmu dari al-Ashamm, termasuk mempelajari sejarah tokoh penting seperti Yahyā bin Ma'īn (bin 'Awn bin Ziyād, penulis kitab sejarah ternama, wafat tahun 233 H) dan pelajaran-pelajaran lainnya. Tuduhan yang paling serius dari al-Qaththān adalah bahwa as-Sulamī memalsukan hadits demi mendukung paham tasawuf.

Pandangan negatif ini turut dikutip oleh Ibn al-Jawzī (Abu al-Faraj 'Abdirrahmān, wafat tahun 597 H). Dalam karya biografinya al-Muntazham, Ibn al-Jawzī tampak mengadopsi sebagian besar pernyataan al-Khatīb al-Baghdādī, namun hanya sebatas mengutip pandangan al-Qaththān tanpa menyertakan sanggahan dari al-Khatīb. Hal ini menunjukkan ketidakseimbangan dalam penilaian Ibn al-Jawzī terhadap as-Sulamī. Padahal, al-Khatīb al-Baghdādī sendiri memberikan apresiasi tinggi terhadap as-Sulamī. Menurutnya, as-Sulamī merupakan ulama besar di wilayahnya, dihormati oleh para sejawatnya, dan dikenal sebagai ahli hadits yang memiliki kualitas tinggi (al-Jawzī, 1939:6; 2006:178).

Berbeda dengan sikap Ibn al-Jawzī, Tājuddīn as-Subkī ('Abd al-Wahhāb bin 'Alī, wafat tahun 771 H) justru lebih memilih untuk menerima penilaian positif dari al-Khatīb al-Baghdādī dan mengabaikan kritik al-Qaththān. Ia bahkan menyatakan bahwa penilaian al-Khatīb lebih dapat dipercaya dan representatif (al-Subkī, n.d., hlm. 143).

Sementara itu, Ibn Taymiyyah juga menyampaikan kritik terhadap tafsir sufistik karya as-Sulamī. Ia menilai bahwa meskipun tafsir tersebut memuat sejumlah penjelasan yang benar dari segi makna, namun makna-makna itu tidak selaras dengan maksud utama al-Qur'an. Lebih lanjut, dalam penilaiannya terhadap Haqā'iq al-Tafsīr, Ibn Taymiyyah menyebutkan bahwa as-Sulamī memuat berbagai isyārāt (petunjuk maknawi batin) yang isinya beragam: sebagian benar dan bermanfaat, sebagian lainnya merupakan kebohongan yang dikaitkan dengan tokoh seperti Ja'far ash-Shādiq, dan sebagian lagi adalah kutipan yang tidak bisa diterima kebenarannya (Ibn Taymiyyah, 1901:82).

Penilaian serupa disampaikan oleh Syamsuddīn adz-Dzahabī (Muhammad bin Ahmad, seorang ahli hadits yang terkenal lewat karyanya Siyar A'lām an-Nubalā', wafat tahun 747 H). Ia menyebutkan bahwa as-Sulamī menulis tafsir Haqā'iq al-Tafsīr yang justru membawa dampak buruk berupa penyebaran takwilan-takwilan kaum Bāthiniyyah, suatu golongan yang dikenal memiliki pandangan ekstrem dalam menakwilkan al-Qur'an.

Selain, itu tafsir Ishārī Al Sulami sendiri tidak bisa diklaim seutuhnya dari pemikirannya sendiri. Ia harus difahami secara luas bahwa Al Sulami juga mengutip pendapat ulama lainnya dalam kitabnya. Kutipan demikian tetap dianggap sebagai bagian dari tafsir ishari, berdasarkan interpretasi ishari dari ulama yang dikutip. Lory bahkan menyatakan bahwa Kitab hanyalah sekedar kutipan-kutipan perkataan ulama terdahulu dan bukan merupakan pemikiran original Al Sulami (Lory, 2002)

Memang, Al Sulami juga memberi penafsiran pribadi terkait pemahaman—pemahaman isharinya atas ayat-ayat yang ditafsirkan, tapi secara umum, sebagian besar adalah kutipan dari para

ulama, baik yang disebutkan secara langsung maupun tidak langsung. Ulama-ulama sufi yang diambil pendapatnya berada pada rentang kehidupan sejak abad ke dua sampai empat hijriah.

Dalam karya *Haqā'iq at-Tafsīr*, Abu 'Abdirrahmān as-Sulamī banyak mengutip pandangan-pandangan sufi terdahulu, namun dalam sebagian besar kutipan tersebut, ia tidak mencantumkan sumber secara eksplisit. Sering kali ia hanya menggunakan ungkapan-ungkapan umum seperti *qāla* (dikatakan), *qāla ba'dhum* (sebagian dari mereka berkata), atau mengaitkannya secara samar pada kelompok tertentu seperti *qāla ba'd al-Baghdādiyyīn* (beberapa ulama Baghdad berkata) atau *qāla ba'd al-'Irāqiyyīn* (sebagian ulama Irak berkata). Gaya penyampaian yang tidak menyebutkan identitas personal secara tegas ini menimbulkan kesulitan bagi pembaca dalam melacak sumber asli dari kutipan-kutipan tersebut.

Meski begitu, dalam bagian-bagian lain dari tafsirnya, as-Sulamī tetap menyebutkan nama-nama tokoh yang menjadi rujukan, dan tercatat lebih dari seratus nama ulama sufi yang dijadikan sandaran pemikiran. Namun, penyebutan tersebut acap kali menggunakan bentuk kunyah (nama julukan), nasab (silsilah), atau nisbah (afiliasi daerah/suku), sehingga pembaca sering kesulitan mengidentifikasi siapa tokoh yang sebenarnya dimaksud. Bahkan, dari seluruh kutipan yang ada, hanya segelintir yang disajikan dengan sanad yang jelas, itupun dengan rantai periwayatan yang pendek—antara satu hingga empat mata rantai.

As-Sulamī juga kerap dikritik karena dinilai kurang cermat dalam memverifikasi sumber-sumber penafsirannya. Ia tidak jarang merujuk pada tokoh-tokoh sufi yang dianggap kontroversial oleh sebagian kalangan, seperti al-Hallāj dan Abū Yazīd al-Bisṭāmī (w. 261 H). Walaupun as-Sulamī sendiri dalam beberapa kesempatan menunjukkan keraguannya terhadap validitas sumber tertentu, tampaknya ia tetap berkomitmen menyajikan makna-makna *isyārī* dari al-Qur'an sebagai wujud dedikasinya terhadap khazanah tafsir sufistik.

Beberapa tokoh utama yang sering dikutip oleh as-Sulamī antara lain: Ja'far bin Muḥammad bin 'Alī (Ja'far ash-Ṣādiq, w. 148 H), yang dikenal sebagai figur awal dalam tradisi spiritual Islam; Muḥammad bin Sahl at-Tustarī (w. 283 H), seorang sufi dan ahli hadits yang terkenal dengan kata-kata hikmah dan perenungan mendalamnya; Junaid bin Muḥammad al-Baghdādī (w. 297 H), seorang pakar fikih dan hadits dari Irak yang sangat disegani, yang pernah menyatakan bahwa "Barang siapa tidak menghafal al-Qur'an dan tidak menulis hadits, maka ia tidak pantas dijadikan panutan dalam ilmu tasawuf. Ilmu kami ini terikat erat dengan al-Qur'an dan sunnah"; Dulfu bin Jahdir (Abū Bakr ash-Shiblī, w. 334 H), salah satu murid terkemuka Junaid dan figur sentral dalam pengembangan tasawuf di Baghdad; Aḥmad bin Muḥammad bin 'Aṭā' (w. 309 H), sufi yang banyak diikuti murid-murid sezamannya; Abū Bakr Muḥammad bin Mūsā al-Wāsiṭī (w. 320 H), yang dikenal tidak hanya dalam bidang tasawuf, tetapi juga menguasai ilmu ushul dan ilmu zahir dengan sangat baik. Komentar-komentarnya dalam tasawuf pun memiliki gaya khas yang berbeda dari ulama sufi lainnya; Abū al-Qāsim an-Naṣrābādī (Ibrāhīm bin Muḥammad bin Mahwiyah, w. 367 H), murid dari ash-Shiblī yang sangat mumpuni dalam ilmu hadits dan sejarah, serta dikenal karena ketegasannya bahwa ilmu tasawuf harus berpijak kuat pada kitab dan sunnah; Abū 'Abdillah Muḥammad bin al-Faḍl bin al-'Abbās bin Ḥafṣ, yang juga menjadi salah satu sumber penting dalam pengembangan tafsir sufistik as-Sulamī.

4. Paradigma Epistemologis Tafsir Ishari di Dunia Islam.

Seperti disebutkan sebelumnya bahwa khazanah Islam memiliki keragaman tafsir. Ibn 'Abbās, Imam ath-Thabarī, dan az-Zarkasyī (Muhammad bin Bahādir bin 'Abdillah, lahir 745 dan wafat 794) membagi tafsir kepada empat macam tafsir: 1) tafsir yang dapat diketahui oleh semua orang, seperti

yang berkaitan dengan tauhid dan halal-haram, 2) tafsir yang hanya di ketahui oleh pakar bahasa Arab, 3) tafsir yang dapat diketahui oleh para ulama, dan, 4) tafsir yang hanya diketahui oleh Allah, yaitu berkaitan dengan hal-hal ghaib (Ath-Thabarī, 1999/1:118 dan Az-Zarkasyī, 2006/2:166)

Seiring berjalannya waktu dan meluasnya cakrawala keilmuan, dunia Islam menyaksikan kemunculan berbagai cabang ilmu yang lebih spesifik. Dinamika ini mendorong lahirnya beragam pendekatan dalam memahami al-Qur'an, yang berkembang sesuai dengan latar belakang keilmuan para mufassir. Masing-masing bidang keahlian memberi warna tersendiri dalam penafsiran: para ahli fikih, seperti al-Jaṣṣāṣ dan Ibn al-'Arabī, cenderung memusatkan perhatian pada aspek hukum dan persoalan syariat, sedangkan para sufi lebih tertarik menggali lapisan makna batin yang mendalam, dengan tujuan membimbing jiwa untuk meninggalkan kemaksiatan dan menapaki jalan kebajikan dan kesalehan (Al-Dzahabī, n.d.: 16/340; 20:17).

Husain adz-Dzahabī membagi tafsir menjadi dua jenis utama: *tafsir bi al-ma'tsūr* (berdasarkan riwayat) dan *tafsir bi ar-ra'y* (berdasarkan akal), yang kemudian dibedakan lagi menjadi yang terpuji dan yang tercela. Sementara itu, tafsir sufi, filsafat, fikih, dan ilmiah dibahas secara terpisah, masing-masing dengan kelebihan dan kekurangannya. Pembagian ini menunjukkan bahwa setiap jenis tafsir memiliki pendekatan tersendiri. Dalam perkembangannya, jenis-jenis tafsir tersebut lebih banyak menggunakan dalil rasional, meskipun tetap mempertimbangkan dalil tekstual (Al Dzahabi, 1978:15).

Tafsir sufistik atau al-tafsīr al-ṣūfī al-ishārī, menurut al-Zahabī, adalah penakwilan ayat-ayat al-Qur'an yang berbeda dari makna lahiriahnya, dengan mengacu pada isyarat atau petunjuk khusus yang hanya dapat dipahami oleh kalangan sufi (Al Dzahabi, 2012:308). Penafsiran ini dinisbatkan kepada para sufi praktis (ṣūfī 'amalī) yang dalam memahami al-Qur'an tidak hanya mengandalkan pendekatan rasional atau linguistik, tetapi juga mengedepankan pengalaman spiritual dan penyaksian batiniah. Mereka meyakini bahwa makna-makna tertentu dalam al-Qur'an dapat terungkap melalui ilham ilahi—sejenis intuisi mistik yang ditanamkan Allah SWT dalam hati para hamba-Nya yang ikhlas dan senantiasa mendekatkan diri kepada-Nya. Dengan pendekatan ini, para sufi tidak hanya menafsirkan teks, tetapi juga merealisasikan maknanya dalam kehidupan spiritual mereka (Al-Aq, 1986:205).

Untuk memperkuat legitimasi tafsir isyārī, para ulama tidak jarang merujuk pada jejak-jejak pemahaman para sahabat Nabi, yang dalam sejarahnya juga dikenal menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an tidak hanya secara literal, tetapi juga menangkap makna yang tersirat. Pemahaman ini bisa bersumber dari intuisi spiritual, logika yang mendalam, maupun riwayat dari Rasulullah sendiri. Salah satu contoh klasik datang dari penafsiran Ibn 'Abbās (w. 68 H), seorang sahabat yang dikenal sebagai tokoh utama dalam bidang tafsir. Dalam menafsirkan QS. an-Naṣr [110]:1, Ibn 'Abbās memahami ayat itu bukan semata-mata sebagai kabar kemenangan, tetapi sebagai isyarat akan wafatnya Rasulullah SAW. Dalam riwayat disebutkan bahwa ketika 'Umar bin al-Khaṭṭāb bertanya kepada para sahabat tentang makna ayat tersebut, mereka menjawab bahwa itu merujuk pada pembukaan kota dan istana. Namun Ibn 'Abbās menafsirkan bahwa ayat tersebut merupakan perumpamaan tentang kematian Rasulullah – pertolongan dan kemenangan menjadi penanda misi beliau telah usai dan saatnya kembali kepada Allah.

Penafsiran seperti ini menunjukkan bahwa pendekatan maknawi dan simbolik telah dikenal sejak generasi awal Islam. Dengan kata lain, tafsir isyārī bukanlah sesuatu yang asing dalam tradisi keilmuan Islam, melainkan memiliki akar historis yang kuat. Bahkan, banyak ayat dalam al-Qur'an yang memberikan ruang untuk pendekatan tafsir semacam ini, seperti dalam QS. Muḥammad

[47]:24: “Apakah mereka tidak merenungkan al-Qur’an? Ataukah hati mereka terkunci?” Ayat ini mengisyaratkan bahwa pemahaman terhadap al-Qur’an menuntut keterbukaan batin dan kedalaman refleksi.”

Selain al-Qur’an, legitimasi tafsir isyārī juga didukung oleh hadis Rasulullah yang menegaskan dimensi ganda makna wahyu. Dalam sebuah riwayat dari Abdullah bin Mas’ūd, Nabi bersabda bahwa al-Qur’an diturunkan dalam tujuh huruf, dan setiap huruf memiliki sisi lahir (*ẓāhir*) dan sisi batin (*bāṭin*). Ini menegaskan bahwa di balik makna tekstual, terdapat lapisan-lapisan makna mendalam yang dapat digali oleh mereka yang diberi pemahaman dan kepekaan ruhani.

Berdasarkan ayat dan hadits di atas, para ulama berkesimpulan bahwa al-Quran memiliki makna bathin yang hanya dapat dipahami oleh mereka yang mendalami kandungan al-Quran. Penafsiran semacam ini juga telah dilakukan oleh sebagian sahabat, seperti contoh tersebut di atas (Al Syatibi, 2006:12/85). Meski dalam riwayat ‘Abdullah bin Mas’ūd di atas menggunakan kata *bathn*, namun kenyataannya, penafsiran *Bāthinīyah* lebih populer dinisbahkan pada kaum *Bāthinīyah*.

Menurut sejarawan, aliran *Bāthinīyah* didirikan oleh mereka yang berketurunan dari agama Majusi, sekitar tahun 176 H. Salah satu inisiator aliran ini adalah Maimūn bin Daishān, ia adalah orang yang pertama kali memperkenalkan aliran *Bāthinīyah* selama keberadaannya di penjara pemerintahan Irak. Bersama Muhammad bin (Dandān), dengan cepat berhasil memikat para jamaah dalam jumlah yang besar di daerah Tuz. Aliran *Bāthinīyah* menyeru manusia untuk mengingkari hari kebangkitan dan pembalasan, serta mengingkari berbagai persoalan syariat. Menurut mereka, surga adalah kenikmatan dunia, dan azab adalah ketekunan para pengemban syariat dalam menunaikan shalat, puasa, haji, dan jihad. (al Baghdadi, 2013, hlm. 221)

Dinamakan dengan *Bāthinīyah* karena penganut aliran ini meyakini bahwa ayat-ayat al-Quran memiliki makna bathin, dan makna itulah yang dikehendaki, bukan makna zhahir. Dan untuk menggali makna bathin tersebut dibutuhkan seorang Imam, sebagai penakwilnya. Setiap ayat Alquran memiliki isyarat makna yang mendalam. Maka, mereka yang berpaling dari isyarat-isyarat tersebut dan hanya berhenti pada makna zhahir, akan memperoleh beban dan belenggu syariat. Sebagaimana yang dimaksud oleh ayat 157 dalam surah al-A’raf (7). (al-Ghazālī, t.t., hlm. 56)

Al-Qādhī an-Nu’mān bin Manshūr bin Ahmad at-Tamīmī (w 363 H) mengemukakan berbagai penafsiran *Bāthinīyah* yang dituangkan dalam kitab *Ta’wīlu ad-Da’ā’im*. Contoh yang ingin dikemukakan di sini adalah surah Al-Jum’ah (62) ayat 2-5:

Penafsiran dua ayat tersebut, menurut an-Nu’mān, Allah mengutus seorang Rasul kepada mereka yang memenuhi panggilan para Imam. Nabi Muhammad adalah Rasul pada masanya, dan akan selalu ada rasul setelah wafatnya nabi Muhammad, yaitu para Imam. Mereka yang hidup setelah nabi Muhammad atau hidup pada masa Nabi tapi tidak bertemu dengannya, akan bertemu dengan rasul-rasul –sebagai penerus beliau- yaitu para Imam. Imam merupakan karunia Allah yang dianugrahi kepada mereka yang setia mengikutinya.

Maksud orang-orang yang memikul Taurat dalam ayat selanjutnya adalah orang-orang zhahir. Perumpamaan orang-orang zhahir adalah seperti keledai yang memahami kitab-kitab sesuai dengan pendapat-pendapat mereka (at-Tamīmī, t.t., hlm. 314).

Mayoritas ulama – baik ulama tafsir ataupun ulama teology- menolak aliran *Bāthinīyah* ini, apalagi terhadap metode mereka dalam menafsirkan al-Quran karena mengabaikan makna zhahir. Ulama sufi dan kaum *Bāthinīyah* sama-sama memandang bahwa al-Quran memiliki makna zhahir dan makna bathin. Namun penafsiran-penafsiran kaum *Bāthinīyah* seakan tidak ditemukan metode

yang kongkrit atau pijakan yang tepat dalam penafsiran mereka, melainkan mengingkari makna zhahir dan berpegangan pada penafsiran-penafsiran bathin yang bersumber dari para Imam yang mereka anggap terjaga dari kesalahan (*ma'shum*) dan tidak memiliki mukjizat.

Penafsiran-penafsiran kaum Bathiniyah juga tidak ditemukan korelasi dari aspek bahasa. Penafsiran macam ini berbeda dengan kelompok teologi, yang mungkin terdapat kesesuaian dari sudut pandang bahasa, sebagaimana persoalat *Ru'yatu Allah* (Q.S, 75: 23) dalam pandangan Muktaizilah.

5. Kontribusi Tafsir Ishari dalam kitab Haqā'iq al-Tafsir bagi penguatan Moderasi Beragama di Indonesia

Kenyataannya Tafsir Ishari yang dikembangkan oleh Al Sulami dalam kitab Haqā'iq al-Tafsir memberi kontribusi bagi penguatan moderasi dalam beragama di Indonesia. Pertama, Tafsir Ishari yang dikembangkan tidaklah dimaksudkan untuk menafikan makna Zahir dan syari'at. Kehadiran makna Ishari menjadi penyeimbang tafsir zahir yang cenderung tekstual-radikal dan tafsir batin yang permisif seperti kelompok batiniah. Ini bukan saja penting untuk menawarkan moderasi dalam penafsiran tapi juga menciptakan sikap keagamaan yang holistik. Di Indonesia, di mana praktik Islam yang damai dan inklusif menjadi nilai penting dalam kehidupan beragama, pendekatan ini sejalan dengan semangat moderasi—menyeimbangkan antara zahir dan batin, antara hukum dan spiritualitas (Ridho, 2025).

Kedua, penguatan corak toleransi yang berangkat dari makna-makna simbolik Al-Qur'an. Al Sulami dalam kitab nya Haqā'iq al-Tafsir mendukung narasi bahwa makna Al-Qur'an tidak statis melainkan dinamis, tidak tunggal melainkan plural. Di Indonesia yang multikultural dan majemuk, pendekatan ini bisa menjadi landasan epistemologis bagi toleransi antar kelompok keagamaan dan mazhab, karena menghindari klaim kebenaran tunggal yang eksklusif.

Ketiga, menyemarakkan kembali tradisi tasawuf yang pernah berkembang sebelumnya. Diketahui bahwa tasawuf yang mengutamakan kedalaman makna dan spiritualitas adalah corak yang pernah berkembang di nusantara. Kehadiran kitab Haqā'iq al-Tafsir yang menjadi semacam ensiklopedi pemikiran/ tafsir Al-Qur'an ulama-ulama sufi terdahulu dapat menjadi media sosialisasi bagi pemahaman-pemahaman esoterik dalam rangka penguatan spiritualitas. Apalagi, tasawuf di percaya menjadi sarana dakwah yang moderat dan toleran dan telah dipraktikkan oleh para ulama Nusantara terdahulu (Zulaikha, 2025).

Dengan demikian, Haqā'iq al-Tafsir bukan hanya menjadi peninggalan intelektual sufistik yang monumental, tetapi juga berkontribusi terhadap konstruksi Islam moderat di Indonesia yang menekankan keseimbangan antara hukum dan cinta, antara lahir dan batin, serta antara keyakinan dan toleransi.

D. KESIMPULAN

Tafsir Haqā'iq al-Tafsīr karya Abu 'Abd al-Rahman al-Sulamī merupakan representasi klasik dari tradisi tafsir ishārī dalam dunia Islam. Epistemologi yang melandasinya bertumpu pada pengalaman spiritual dan intuisi sufistik, namun tetap mensyaratkan keselarasan dengan tafsir *zāhir* (tekstual/syar'i). Tafsir ishārī yang sah harus dimulai dari pemahaman tafsir *zāhir* dan tidak boleh menyimpang dari makna lahir Al-Qur'an. Selain itu, pengalaman spiritual yang melahirkan tafsir ishārī harus disertai pengamalan syariat yang konsisten, sehingga tidak bersifat subjektif semata.

Kitab ini bukan murni hasil pemikiran pribadi al-Sulamī, melainkan juga memuat kutipan dan pandangan tafsir ishārī dari berbagai tokoh sufi, menjadikannya sebagai dokumentasi kolektif

warisan spiritual Islam. Namun, keberadaannya tidak lepas dari kontroversi; sebagian ulama mengapresiasinya sebagai ekspresi kedalaman makna Al-Qur'an, sementara yang lain menolaknya karena dianggap menyimpang dari tafsir yang umum. Meski demikian, dari beberapa contoh penafsiran yang diutarakan diatas, Haqā'iq al-Tafsīr dapat dipertanggungjawabkan secara metodologis, dan masih berada dalam koridor tafsir ishārī yang mu'tabar, bukan tafsir bāṭinī yang lepas dari prinsip-prinsip syariat.

Dalam konteks kekinian, kajian terhadap tafsir ini berkontribusi pada penguatan moderasi beragama. Tafsir ishārī menunjukkan bahwa keberagaman tidak harus bersifat kaku atau literalistik, tetapi dapat dibangun di atas kedalaman spiritual yang tetap berpijak pada prinsip-prinsip syariat. Pendekatan ini mendorong umat Islam untuk bersikap inklusif, toleran, dan terbuka terhadap keberagaman pemahaman, tanpa meninggalkan batasan-batasan normatif agama. Dengan demikian, tafsir ishārī seperti yang terdapat dalam karya al-Sulamī dapat menjadi salah satu pilar dalam merawat Islam yang damai dan moderat. Berdasarkan itu, analisis-analisis yang mendalam terhadap tafsir as-Sulamī dapat diperdalam dan ditinjau dari berbagai aspek tema ibadah atau kehidupan.

DAFTAR PUSTAKA

- Ad- Dzahabī, M. b. A. (n.d.). *Siyar A 'lām al-Nubalā*, Beirut: Mu assas Al Risalah
- Ad- Dzahabī, M. H. (1978). *Al-Ittijāhāt al-Munḥarīfah fī Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*. Kairo: Dār al- I'tiṣām.,
- Ad- Dzahabī, M. H. (2012). *At-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*. Kairo: Dār al-Hadith.
- al Baghdadi, Abd. Q. Ibn. T. bin M. (2013). *al-Farqu baina al-Firaq*. Dar al Kutub al Ilmiyah.
- Al Thabari, Ibn Jarīr (1999). *Jāmi' Al-Bayān fī Ta'wīl Ay Al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Ak, K.A.R (1986) *Ushul Al Tafsir Wa Al Qaqaiduhu*, Damaskus: Ad Al Nafais
- Al-Baghdādī, A. b. 'A. (n.d.). *Tārīkh Baghdād (Vol. 2)*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- al-Biqā'ī, I. bin 'Umar. (2002). *Nadẓmu ad-Durar fī Tanāsubi al- Āyāt wa as-Suwar* (1 ed.). Dāru al- Kutub al- 'Ilmiyyah.
- al-Ghazālī, A. H. (t.t.). *Fadhā'ihu al-Bāthiniyyah*. Mu'assasatu Dāru al-Kutub ats-Tsaqāfiyyah.
- Al-Jawzī, A. b. 'A. (1939). *al-Muntaẓam fī Tārīkh al-Mulūk wa al-Umam* (Vol. 8). Beirut: Dār Ṣādir.
- Al-Jawzī, A. b. 'A. (2006). *Talbīs Iblīs*. Beirut: Dār al-Kutub al- 'Ilmiyyah.
- Al-Qari, A. I. S. M. A. (2001). *Mirqah al-Mafatih fī Sharh Mishkat al-Masabih*. Beirut: Dar al-Kutub al- 'Ilmiyyah.
- Al-Subkī, 'A. al-W. (n.d.). *Ṭabaqāt al-Shāfi'iyah al-Kubrā (Vol. 4)*. Beirut: Dār Ih'yā' al-Kutub al- 'Arabiyyah.
- Al-Syāṭibī, I. ibn M. (2006). *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharī'ah*. Cairo: Dār al-Ḥadīth.
- Al-Zarkashī, Abū Abdullāh Badr ad-Dīn (2006). *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Cet. ke-2). Kairo; Dar Al Hadits
- as-Sulamī, A. 'Abdirrahmān. (2001). *Haqā'iqu at-Tafsīr* (1 ed.). Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah.
- at-Tamīmī, al-Q. an-N. (t.t.). *Ta'wīlu ad-Da'ā'īm*. Dāru al-Ma'ārif.

- Basit, A., & Nawawi, F. (2019). Epistemologi tafsir isyari. *Al-Fath*, 13(1), 67-85.
- Cibro, R. (2019). Semantik 'Irfāni Sebagai Model Tafsir Sufistik. *At-Taḥkīr*, 12(2), 185-197.
- Fathurahman, O. (2012). *Ithaf Al-Dhaki: Tafsir Wahdatul Wujud bagi Muslim Nusantara*. Bandung: PT Mizan Publika
- Ibn Mulqin, 'U. b. 'A. b. A. (1973). *Ṭabaqāt al-Awliyā'*. Kairo: Maktabat al-Khābikhī.
- Ibn Taymiyah, A. b. 'A. H. b. T. (2000). *Fatawa Ibn Taymiyah* (Vol. 13). Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah.
- Ibn Taymiyyah, A. b. 'A. H. (1901). *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr*. Kuwait: Dār al-Qur'ān al-Karīm.
- Ibnu Manzhur. (2016). *Lisan al-Arab*. Dalam *Lisanū'L-Arab*.
- Lory P, 'Abd al-Raḥmān Sullamī. Tafsīr al Sullamī wa-huwa Ḥaqā'iq al-tafsīr. Ed. *par Sayyid 'Umrān*, 2 vol., Beyrouth, Dar al-Kutub al-'ilmiyya, 2000, 456 p. et 438 p
- Mairizal, T. (2024). Diskursus Epistemologi Tafsir Isyārī dan Tafsir Bathini. *Istifham: Journal Of Islamic Studies*, 56-71.
- Muttaqin, M. Z. (2019). Geneologi Tafsir Sufistik Dalam Khazanah Penafsiran Al-Qur'an. *Jurnal Tamaddun: Jurnal Sejarah dan Kebudayaan Islam*, 7(1).
- Ramli, R., Handoyo, B., Efendi, S., Fajeri, F., & Ferdikaandin, D. (2025). The Discourse of Sheikh Amran Waly Al Khalidi on Sufistic Epistemology and Qur'anic Interpretation. *At-Turas: Jurnal Studi Keislaman*, 12(1), 102-123.
- Ridho, M. M. A., & Mumtahana, L. (2025). Reinterpretasi Pendidikan Moderat dalam Tafsir Al-Muntakhabat Karya KH. Achmad Asrori Al-Ishaqi dan Penerapannya dalam Sistem Pendidikan di Indonesia. *Studia Quranika*, 9(2), 203-226. <https://doi.org/10.21111/studiaquranika.v9i2.12653>
- Shihab, M. Q. (2004). *Membumikan Alquran* (Cet. 24). Bandung: Mizan.
- Syarifuddin, M. A. (2013). Measuring the Haqā'iq al-Tafsir: From its Contentious Nature to the Formation of Sunnite Sufism. *Journal Of Qur'an And Hadith Studies*, 2(2), 209-245.
- Zulaikha, P. (2025). Kajian Kitab Tafsir Marah Labid Syeikh Nawawi Al-Bantani. *AT-TAKLIM: Jurnal Pendidikan Multidisiplin*, 2(1), 215-140.
- Zumrodi. Metode Tafsir Isyāridalam Kitab "Haqā-Iq Al-Tafsīr" Karya Abdul-Rahman Al-Sulami. *Esoterik*, [S.l.], v. 2, n. 2, p. 370-384, dec. 2017. ISSN 2502-8847.