



AL-DZIKRA

Jurnal Studi Ilmu Al-Qur'an Dan Al-Hadits
<http://ejournal.radenintan.ac.id/index.php/al-dzikra>
Volume 12, No. 2, Desember Tahun 2018, Halaman 189 - 210
DOI://dx.doi.org/10.24042/al-dzikra.v12i2.3894

SIMBOLISASI ALAM SEMESTA DALAM AJARAN TASAWUF (PERSPEKTIF PENAFSIRAN ISYARI)

Septiawadi

UIN Raden Intan Lampung
septiadi365@yahoo.co.id

Abstrak

Salah satu kitab tafsir yang menggunakan pendekatan secara isyari adalah kitab tafsir as-Sulami yang disusun oleh Imam Abu Abdurrahman Muhammad bin Husain as-Sulami. Tulisan ini mengangkat penafsiran as-Sulami dengan makna isyarnya mengenai pengungkapan unsur alam semesta. Untuk membahas persoalan diatas, peneliti mendeskripsikan ayat-ayat mengenai pengungkapan alam yang disinyalir bermakna sufistik. bahwa data-data yang terhimpun diwacanakan, diuraikan dan dijelaskan sebagaimana terdapat dalam kitab tafsir kemudian dilakukan analisis. Pendekatan tasawuf dipakai untuk menggali makna sufistik guna memahami pesan wahyu yang abstrak. Dengan demikian, simbolisasi ayat tentang alam, dikupas dengan mengungkap isyarat-isyarat yang dipahami ahli tasawuf. Hasil kajian, menyimpulkan bahwa pemaknaan secara isyari terhadap alam semesta berorientasi pada penggambaran terhadap diri manusia dalam rangka penyadaran akan kesucian manusia.

Kata Kunci: *Simbol Alam, Tafsir Isyari*

A. Pendahuluan

Dalam rangka memahami Al-Qur'an sebagai kitab suci, para ulama mengerahkan segala kemampuan pikiran, pengetahuan, perasaan dan juga hati sanubari. Pemahaman melalui hati dan perasaan ini dapat peroleh dengan melakukan perenungan, zikir dan ritual ibadah yang mendalam. Hasil pemahaman ulama terhadap Al-Qur'an inilah yang nantinya melahirkan kitab-kitab tafsir. Diantara kitab tafsir tersebut ada yang merepresentasikan pemahaman melalui ritual ibadah sehingga melahirkan makna-makna isyarat yang lebih dikenal sebagai penafsiran *isyari*.

Salah satu kitab tafsir yang menggunakan pendekatan secara *isyari* adalah kitab tafsir as-Sulami yang disusun oleh Imam Abu Abdurrahman Muhammad bin Husain as-Sulami. Penafsiran secara *isyari* ini merupakan pemahaman ayat Al-Qur'an melalui kajian tasawuf. Dalam perjalanan dan perkembangan kajian tasawuf terbentuklah dua kecenderungan dikalangan peminat tasawuf yaitu pihak yang cenderung amaliah dan pihak yang cenderung pemikiran. Menurut adz-Dzahabi kecenderungan ini akhirnya mewujudkan tasawuf *amali* dan tasawuf *nazhari*. Kemudian para ahli tasawuf berupaya memahami Al-Qur'an berdasar pada kecenderungan tasawuf mereka, sehingga melahirkan tafsir sufi *isyari* dan tafsir sufi *nazhari*.¹ Dalam pemaknaan ayat Al-Qur'an sangat wajar memiliki beberapa pemahaman, karena makna ayat Al-Qur'an mengandung beberapa sisi dan memiliki beberapa makna. Hal ini diterangkan dalam hadis Nabi Saw; bagi masing-masing ayat memiliki makna *zahir* dan *batin*.²

Berdasar pada hadis itu maka para ahli tafsir memahami bahwa makna ayat Al-Qur'an tidak sempit dan kaku bahkan dapat dipahami dan digali maknanya sesuai pendekatan pengetahuan yang dikuasai para penafsir Al-Qur'an. Berbagai pendekatan ini kemudian melahirkan corak tafsir seperti tafsir kalam, ahkam, tasawuf (sufi), ilmi dan seterusnya.

¹ Az-Zahabi, *at-Tafsir wa al-Mufasssirun* (Kairo: Tp, 1396/1976), juz 2, 251.

² Syaikh Abdul Warith M. Ali dalam *Pengantar Tafsir Ibnu Arabi* (Beirut: Darul Kutub al-Ilmiyah, 2006 / 1428), Cet. Ke-2, 16.

Berkaitan dengan penafsiran tasawuf atau sufistik yang mendasarkan pada hadis diatas maka membawa kepada pengertian seberapa besar makna zahir diterapkan dalam penafsiran sufi. Kalau dicermati dari beberapa kitab tafsir yang bercorak tasawuf dapat dipahami bahwa ada penafsiran yang dekat dengan makna zahir, ada pula yang jauh atau ada yang dominan pengertian zahir dari batinnya begitupula sebaliknya. Dalam istilah adz-Dzahabi ada beberapa katagori dalam menyorot penafsiran tasawuf. Ada penafsiran yang dominan makna zahir dari pada makna isyari seperti tafsir *Ruhul Ma'ani, Gharaib al-Quran wa Raghaib al-Furqan* karya Naisaburi. Selain itu ada penafsiran yang dominan mengungkap makna isyari dari makna zahir seperti tafsir Tustari dan as-Sulami.³ Penggolongan tafsir sufistik diatas dapat juga diambil pengertian bahwa penafsiran sufi ada yang lebih dekat kepada makna zahir dan ada pula yang lebih dekat pada makna batin. Penggunaan makna batin, lebih dikenal sebagai makna *isyari* dalam tasawuf *amali*. Disamping itu hal yang tidak kalah penting dalam tafsir sufi adalah tentang pengungkapan makna *isyari* dengan tetap berpijak pada makna zahir.

Sehubungan dengan gambaran permasalahan diatas, tulisan ini akan membahas makna batin dalam penafsiran *isyari* as-Sulami melalui kitab tafsirnya. Kajian ini lebih menyorot pada penafsiran tentang penggunaan ungkapan kata alam yang dimaksudkan untuk penyifatan manusia.

Penelusuran terhadap beberapa ayat Al-Qur'an, diketahui bahwa ayat yang mencerminkan ajaran tasawuf tidak bisa dipahami secara sederhana atau semata berdasar pada teks tapi harus dipahami makna dibalik makna zahirnya. Pengertian ini tentu membawa pemahaman ayat yang lebih luas dan tidak bisa dipahami satu pengertian saja. Dasar yang dipegang oleh para sufi dalam memahami ayat bahwa mereka sangat mengakui setiap ayat mengandung makna zahir dan batin. Seperti dijelaskan adz-Dzahabi, para sufi mengakui akan makna zahir ayat sebagaimana mereka juga mengakui makna batin ayat. Ketika menafsirkan makna batin, mereka berpijak pada amalan ibadah yang dilakukan.

³ Az-Zahabi, *at-Tafsir wa al-Mufasssirun* (Kairo: Tp, 1396/1976), juz 2, 281.

Berkenaan dengan ini ada hadis yang diriwayatkan Daylami dari Abdurrahman bin 'Auf bahwa Nabi mengatakan Al-Qur'an berada dibawah 'arsh, ia memiliki makna zahir dan batin.⁴

Penafsiran-penafsiran as-Sulami dikaji secara kontekstual dan analisis kaidah tafsir. Adapun pendekatan tasawuf sangat mendukung penelitian ini, karena ayat-ayat tersebut merupakan bagian dari Al-Qur'an. Al-Qur'an bagian dari ajaran spiritual dan jiwa agama. Setiap agama ada kitab suci yang memuat ajaran penyucian jiwa yang dapat mengobati kegersangan jiwa menjadi tenang dalam menyikapi hidup.

B. Landasan Tafsir Sufi

Bilamana tasawuf bertumbuh kembang dari pengamalan yang tampak dari pelaku suluknya yang kemudian dilabeli dengan amali atau tasawuf secara amaliyah. Selanjutnya kajian terhadap Al-Qur'an atau memahami ayat Al-Qur'an bagi pengamal tasawuf juga melahirkan penafsiran secara pemahaman yang bersumber dan didukung dari kualitas amaliyah kerohaniannya. Pandangan ini dapat diterima karena makna ayat secara sufistik tiada akan diperoleh jika mufasirnya tidak pernah menjalani dan mengikuti kehidupan sufi.

Keterangan ini diperkuat oleh penyusun buku Tafsir Sufistik Sa'id Hawwa dalam *al-Asas fi at-Tafsir* bahwa penafsiran sufistik dibentuk dari pemahaman terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang bercorak tasawuf yang muncul dari pemahaman tasawuf praktis (*amali*) dan kajian teori tasawuf (*nazhari*). Dari keterangan diatas dapat ditegaskan bahwa penafsiran sufistik disebut juga dengan tafsir sufi yang maksudnya adalah menjelaskan makna ayat Al-Qur'an berdasarkan tinjauan tasawuf.⁵ Dengan demikian

⁴ القرآن تحت العرش له ظهر و بطن يحاج العباد Adz-Dzahabi, *at-Tafsir wa al-Mufasssirun* (Kairo: Tp, 1396/1976), juz 2, 262 dan 4

⁵ Ini termasuk bagian dari corak tafsir, seperti corak kalam (aspek kalam), corak fiqh (aspek fiqh). Inti tasawuf sendiri seperti terungkap dalam *at-tafsir wa al-Mufasssirun*, dikutip dari *Dairah al-Ma'arif* adalah; komunikasi hati (*qalb*) dan dialog/hubungan langsung roh yang ketika itu naik ke langit alam nur, malakut dan dunia ilham. Ini dialami bagi orang suci bersih rohaninya dari dosa, noda. Menurut Ibnu Khaldun, substansi tasawuf merupakan naiknya jiwa manusia menuju Allah sesuai yang dikehendakinya. adz-Dzahabi, *at-Tafsir wa al-Mufasssirun* (Kairo: Tp, 1396/1976), juz 2, 250.

dapat dikatakan bahwa penafsiran sufistik adalah menjelaskan Al-Qur'an yang berdasarkan kepada tinjauan aspek tasawuf, baik tasawuf *nazhari* (teoritis) dan tasawuf *amali* (praktis).⁶ Kedua aspek ini akan melahirkan pula dua jenis tafsir sesuai pembagian tasawuf diatas. Jenis tafsir yang dimaksud adalah tafsir amali yang dikenal sebagai tafsir *isyari*, yang kedua tafsir *nazhari* yang berasal dari pelaku tasawuf *nazhari*.

C. Interpretasi tentang Istilah Syams, Qamar dan Bar dengan Bahr serta Bahrain

Pada bagian ini peneliti secara metodologis mengemukakan terlebih dahulu landasan ayat yang dijadikan pembahasan utama lalu diberi terjemahan ayat untuk diuraikan berdasar pada pandangan as-Sulami. Penelitian ini mengarahkan bahasan untuk menyingkap makna simbolisasi alam semesta yang di kemukakan ayat Al-Qur'an. Dalam kajian tasawuf penggunaan kata atau penunjukkan terhadap sesuatu benda atau perlambang mengandung arti yang tersirat atau ada isyarat tertentu yang dikehendaki. Adapun ayat yang menjadi bahasan sebagaimana dijelaskan diawal meliputi surat Yunus ayat 5, al-Furqan ayat 45 dan ayat 61.

1. Pemaknaan kata *Syams* dan *Qamar* dalam Tafsir Sufi

Alam semesta yang luas ini yang dalam ilmu mantiq disebut alam yang berubah (العالم متغير) atau makhluk yang dalam istilah ilmu kalam *ma siwaallah* (ما سوى الله) terdiri dari bagian atau rangkaian struktur alam secara universal. Diantaranya ada matahari (*syams*), bulan (*qamar*) dan banyak lagi gugusan yang membentang mengisi alam dunia ini. Banyak ayat Al-Qur'an mengungkapkan dua kata tersebut, ada yang bersamaan atau yang berdiri sendiri. Berkenaan dengan *syams* dan *qamar*, peneliti mulai dengan ayat 5 surat Yunus.

هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْجِسَابَ مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ

⁶ Septiawadi, *Tafsir Sufistik Sa'id Hawwa dalam al-Asas fi at-Tafsir*, (Jakarta: Lectura Press, 2013/1435), h. 83

“Dia-lah yang menjadikan matahari bersinar dan bulan bercahaya dan ditetapkan-Nya manzilah-manzilah (tempat-tempat) bagi perjalanan bulan itu, supaya kamu mengetahui bilangan tahun dan perhitungan (waktu). Allah tidak menciptakan yang demikian itu melainkan dengan hak. Dia menjelaskan tanda-tanda (kebesarannya) kepada orang-orang yang mengetahui”.

Dalam ayat ini seperti terlihat di atas, penyebutan *syams* dan *qamar* beriringan yang didahului dengan penyebutan *syams*. Predikat yang disandangkan kepada dua kata tersebut juga berbeda, pada *syams* dipadankan dengan *dhiya'* sementara *qamar* dipadankan dengan *nur*. Ini tentu bukan tanpa alasan dan justeru menjadi kajian dan perenungan bagi kaum sufi. Dalam kamus Al'ashriy Arab-Indonesia, *dhiya'* artinya sinar (cahaya).⁷ Menurut pengertian yang dikemukakan oleh Ibrahim Anis, *dhiya'* berasal dari *dha-a* maknanya *asyraqa-annara* memunculkan cahaya – menerangi dengan cahaya.⁸ Pengertian Ibrahim Anis ini menunjukkan kepada cahaya perintis pada matahari atau cahaya dari dalam benda sendiri yang memunculkan terang dengan kehadirannya. Setiap manusia, dalam dirinya memiliki potensi demikian.

Penafsiran as-Sulami tentang ayat di atas bahwa *as-syams* bermakna *syumus* yang bermacam-macam. Pengertiannya adalah *syamsul ma'rifah*, cahaya *ma'rifah* yang melahirkan / menerangi dengan sinarnya pada anggota tubuh kemudian menghiasinya dengan adab terpuji (ketaatan), sedangkan *qamar* sebagai bulan mengandung kesantunan, kepatuhan sehingga menyucikan jiwa terdalam (*sir*) dengan *nur wahdaniyah* lalu masuk mencapai maqam tauhid.⁹ Istilah *syams* dalam ayat ini terdapat pada tingkat ma'rifah yang dimiliki para suluk yang nantinya menjadikan indah dalam perbuatannya. *Syams* yang dijadikan Allah, berada dalam diri suluk yang memantulkan cahaya (*dhiya'*) yang berpengaruh secara nyata dalam akhlak kesehariannya. Sedangkan bulan

⁷ Atabik Ali dan Ahmad Zuhdi Muhdhar, *Kamus Krapyak Al'ashriy*, (Yogyakarta : Multi Karya Grafika, t.th), Cet.ke4, h. 1214

⁸ Ibrahim Anis, dkk, *al-Mu'jam al-Wasith*, (Kairo: tp, t.th), Cet.ke-2, h. 546

⁹ As-Sulami, *Haqaiq at-Tafsir*, (Beirut : Darul Kutub al-Ilmiyah, 2001), jilid, I, Cet.ke-1, h. 295

membuat diri suluk dalam proses penyucian aqidah untuk tetap dalam fitrah tauhid. Pantulan dari cahaya ma'rifah (*syams*) masuk atau mengarah ke sifat perilaku (*qamar*) sehingga *qamar* ini mengeluarkan atau menghiasi perbuatan. *Syams* dan *qamar* ditujukan agar manusia merasakan kedudukan mulia secara lahir batin disisi Allah dengan kema'rifahan dan rasa keterikatan dengan Allah.

Pada ayat 45 surat al-Furqan, kata *syams* berdiri sendiri sebagai pendukung makna ayat diatas;

أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا

“Apakah kamu tidak memperhatikan (penciptaan) Tuhanmu, bagaimana Dia memanjangkan (dan memendekkan) bayang-bayang dan kalau Dia menghendaki niscaya Dia menjadikan tetap bayang-bayang itu, kemudian Kami jadikan matahari sebagai petunjuk atas bayang-bayang itu”.

Ayat ini menyatakan bahwa *syams ma'rifah* (posisi ma'rifah) sebagai dalil atau pertanda ada kecenderungan hati kepada Allah.¹⁰ Pernyataan ini untuk mempertegas kedudukan ma'rifah menjadi tanda bagi seseorang yang merasa hubungan dekat dengan Allah. Keberadaan ma'rifah dengan cerminan perilaku merupakan *indicator* pada hati yang selalu terpaut dengan Allah.

Senada dengan uraian ayat diatas, pada ayat 61 dalam surat yang sama dinyatakan Allah bahwa, Dia menjadikan *syams* sebagai *siraj* (penerang) dan *qamar* sebagai *munir* seperti pada ayat.¹¹ *Siraj* yang dimaksud adalah berada atau berkedudukan di hati, artinya pada hati lah terdapat *siraj* iman (cahaya iman) dan ketetapan pengakuan terhadap keesaan Allah, kemanunggalan, tempat tujuan yang kekal. Sedangkan pernyataan ayat, “Allah menjadikan qamar yang menerangi” maksudnya *nurul qamar* (cahaya bulan) sebagai *qamarul ma'rifah* (bulan yang mengeluarkan cahaya ma'rifah) yang terbit sebagai cahaya yang

¹⁰ As-Sulami, *Haqaiq at-Tafsir*, (Beirut : Darul Kutub al-Ilmiyah, 2001), jilid, II, Cet.ke-1, h. 62

¹¹ As-Sulami, *Haqaiq at-Tafsir*, (Beirut : Darul Kutub al-Ilmiyah, 2001), jilid, II, Cet.ke-1, h. 66,

تَبَارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَاجًا وَقَمَرًا مُنِيرًا. سراج الشمس و نور القمر

azali untuk menerangi bagi ma'rifah dan menerangi keimanan yang ditunjukkan dengan zikir pada lidah, kebesaran kemuliaan pada diri, dan ketaatan serta *khauf* pada seluruh anggota tubuh. Inilah cahaya yang sempurna yang disandangkan Allah bagi hamba dalam seluruh keadaannya.¹² *Syams* dan *qamar* sama – sama dimiliki oleh para suluk sebagaimana langit memiliki *siraj syams* dan nur *qamar*. Allah mengadakan pada hati manusia cahaya iman dan ma'rifah.

Penafsiran diatas diperkuat oleh tafsir Ibnu Arabi, bahwa langit yang dimaksud adalah diri manusia sendiri yang mempunyai *siraj* (matahari) yaitu ruh dan *munir qamar* yaitu hati. *Qamar* memiliki *nur* yang berperan menerangi dengan *nur* dari *ruh* itu sendiri (بنور الروح).¹³ Pada dasarnya *nur* berasal dari *ruh* kemudian *nur* tersebut menyinari *qamar* lalu cahaya pantulan *qamar* menjadi berfungsi memberi cahaya kepada yang lain. Bagi Ibnu Arabi dengan tegas menyatakan gugusan bintang sebagai alat indera (rasa) pada manusia, berada pada langit yaitu jiwa manusia. Selain gugusan bintang, diadakan juga pada langit jiwa manusia dengan *ruh* dan hati sebagai simbol matahari dan bulan.

2. Pemaknaan kata *Bar* dan *Bahr* dalam Tafsir Sufi

Sama halnya dengan *syams* dan *qamar* yang sering beriringan penyebutannya, begitu pula pada istilah daratan (*bar*) dan lautan (*bahr*) terulang bersamaan sebanyak 7 kali dan 5 kali yang terungkap kata *bar* berdiri sendiri. Sedangkan *bahr* berdiri sendiri terungkap sebanyak 26 kali dari 33 pengulangan pada beberapa tempat.¹⁴ Dari 7 kali kata *bar* dan *bahr* beriringan yang diungkapkan, kesemuanya didahului oleh kata *bar*.¹⁵

¹² As-Sulami, *Haqaiq at-Tafsir*, (Beirut : Darul Kutub al-Ilmiyah, 2001), jilid, II, Cet. ke-1, h. 66

¹³ Ibnu Arabi, *Tafsir Ibnu Arabi*, (Beirut : Darul Kutub al-Ilmiyah, 2006), Jilid, II, Cet. ke-2, h. 84

¹⁴ Pengungkapan *bahr* terdapat 33 kali kalau *bar* 12 kali, Periksa, M. Fuad Abdul Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfaz al-Quran*, (Indonesia : Maktabah Dahlan, t.th), h. 149

¹⁵ Banyak kata dalam Al-Qur'an yang sering disebut bersamaan selain diatas, ada lagi shalat dengan zakat atau *amwal* dengan *anfus*. Untuk *amwal* dengan *anfus* kerap disebut *amwal* terlebih dahulu namun pernah sekali djumpai *anfus* didahulukan surat at-Taubah :111. Selebihnya *amwal* disebut awal yang sering dipadankan dengan perintah jihad.

Istilah *bar* dan *bahr* dalam Al-Qur'an termasuk bahasa simbol bagi ahli sufi, yang dituju adalah diri hamba manusia. Ini menunjukkan bahwa semakin manusia memahami bahasa simbol semakin tinggi rasa dan logikanya. Dibawah ini akan dikemukakan kedua istilah kata tersebut ditinjau dalam penafsiran *isyari*.

Ada 4 ayat yang berbicara terkait dengan dua kata tersebut yang akan dibahas. Seperti dalam surat al-Isra' ayat 70 yang menyatakan tentang kemuliaan anak cucu Adam.

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا

“Dan sesungguhnya telah Kami muliakan anak-anak Adam, Kami angkut mereka di daratan dan di lautan, Kami beri mereka rezki dari yang baik-baik dan Kami lebihkan mereka dengan kelebihan yang sempurna atas kebanyakan makhluk yang telah Kami ciptakan”.

Dua kata dalam ayat diatas tampak istilah *bar* (daratan) dengan *bahr* (lautan) disebut secara bersamaan. Ini Daratan sebagaimana dikenal bumi yang kering, sedangkan lautan merupakan bumi yang dialiri air. Bila diresapi kedua kata tersebut hanyalah bagian permukaan atau lahiriyah saja yang membedakan sebab, pada hakikatnya itu satu kesatuan yang tiada terpisah.

As-Sulami dalam tafsirnya menyatakan pengertian mengenai ayat diatas, bahwa *bar* merupakan diri (النفس) dan *bahr* sebagai hati (القلب). Barangsiapa yang diangkut pada dirinya, maka ia telah dimuliakan dengan cahaya yang mengokohkannya. Siapa yang tidak memiliki cahaya yang kuat dan hanya ada cahaya yang tidak utuh, maka kehancuran akan menghampirinya.¹⁶ Manusia yang mulia adalah mereka terpelihara jiwanya atau dipimpin oleh Allah. Jiwa seseorang yang meyakini berada dalam genggaman Allah, akan selalu terpantau dan terkontrol segala tindak lakunya.

Pengertian lain dijelaskan as-Sulami, *bar* adalah sesuatu yang nyata dari sifat-sifat, sedangkan *bahr* adalah sesuatu yang

¹⁶ As-Sulami, *Haqaiq at-Tafsir*, (Beirut : Darul Kutub al-Ilmiyah, 2001), jilid, I, Cet.ke-1, h. 392

tersembunyi dari fakta-fakta.¹⁷ Mengenai ayat ini ditegaskan Ibnu Arabi, bahwa kemuliaan manusia yang tertinggi terletak pada capaian *ma'rifah* (posisi). Allah akan memudahkan baginya keperluan hidup dunia dan akhirat.¹⁸ Ini menunjukkan perlindungan Allah terhadap manusia dari aspek cerminan sifat-sifatnya atau yang masih dipendam dalam hati.

Dalam surat ar-Rum ayat 41, menceritakan tentang kerusakan daratan dan lautan seperti yang sering dipahami. Bagi kalangan sufi memiliki makna yang sangat dalam yang perlu diungkap, sebagaimana dinyatakan dalam ayat;

ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ
يَرْجِعُونَ

“Telah nampak kerusakan di darat dan di laut disebabkan karena perbuatan tangan manusia, supaya Allah merasakan kepada mereka sebahagian dari (akibat) perbuatan mereka, agar mereka kembali (ke jalan yang benar)”.

Al-bar dan *al-bahr* pada ayat diatas sering dikaitkan dengan musibah yang terjadi dilingkungan sekitar, seperti banjir, gempa bumi, longsor dan sebagainya. Menurut tafsir as-Sulami, *bar* yang dimaksud adalah diri (النفس) sedangkan *bahr* maksudnya adalah hati (القلب). Dijelaskan olehnya, kerusakan pada diri terkait erat dengan kerusakan hati. Siapa yang tidak berusaha memperbaiki hatinya seperti *tafakur* (evaluasi perbuatan hati) atau *muraqabah* dan memperbaiki diri seperti mengambil sesuatu yang halal dan berperilaku yang terpuji maka kerusakan yang dijanjikan ayat tentu akan menimpanya. Kerusakan yang terjadi akan mencakup aspek lahir dan aspek batin.¹⁹ Jika perbuatan-perbuatan yang dilarang oleh agama masih saja dilakukan, berdasarkan makna ayat ini, maka akibat buruk akan menimpa pelakunya.

¹⁷ As-Sulami, *Haqaiq at-Tafsir*, (Beirut : Darul Kutub al-Ilmiyah, 2001), jilid, I, Cet.ke-1, h. 392

¹⁸ Ibnu Arabi, *Tafsir Ibnu Arabi*, (Beirut : Darul Kutub al-Ilmiyah, 2006), Jilid, I, Cet. Ke-2, h. 405

¹⁹ As-Sulami, *Haqaiq at-Tafsir*, (Beirut : Darul Kutub al-Ilmiyah, 2001), jilid, II, Cet.ke-1, h. 196

Penjelasan berikutnya, dikemukakan as-Sulami bahwa *al-bar* juga bisa dipahami sebagai anggota tubuh sedangkan *al-bahr* sebagai hati bagian dalam.²⁰ Diri manusia yang meliputi jasmani dan rohani harus senantiasa dipelihara agar tidak terperosok kedalam perberbuatan dosa. Baik dosa yang abstrak atau dosa yang lahiriyah. Keduanya berkontribusi merusak jasmani ataupun rohani. Sesuai dengan ayat diatas, malapetaka yang dihadapi seperti kegelisahan, ketidaktenangan jiwa itu disebabkan perbuatan sendiri. Begitupula menghadapi berbagai penyakit jasmani dapat disumbangkan oleh prilaku yang menabrak aturan agama. Dalam hal ini, Nabi menyatakan sakit yang diderita memberikan dua implikasi bagi penderitanya yaitu akan mengurangi dosa dan meningkatkan derajat keimanan.²¹ Termasuk sakit sekecil apapun maka ia akan memberikan dampak yang positif bagi manusia. Dengan seseorang beristighfar saja ketika merasa sakit, maka itu sudah mengangkat derajatnya disisi Allah.

Masih mengenai ungkapan *al-bar* dan *al-bahr* yang beriringan seperti terdapat dalam surat Yunus ayat 22;

هُوَ الَّذِي يُسِّرْكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلِكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا بِهَا جَاءَتْهَا رِيحٌ غَاصِيفٌ وَّجَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ لَئِنِ أَنْجَبْتَنَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ

“Dialah Tuhan yang menjadikan kamu dapat berjalan di daratan, (berlayar) di lautan. Sehingga apabila kamu berada di dalam bahtera, dan meluncurlah bahtera itu membawa orang-orang yang ada di dalamnya dengan tiupan angin yang baik, dan mereka bergembira karenanya, datanglah angin badai, dan (apabila) gelombang dari segenap penjuru menimpanya, dan mereka yakin bahwa mereka telah terkepung (bahaya), maka mereka berdoa kepada Allah dengan mengikhhlaskan ketaatan kepada-Nya semata-mata. (Mereka berkata): "Sesungguhnya jika Engkau

²⁰ As-Sulami, *Haqaiq at-Tafsir*, (Beirut : Darul Kutub al-Ilmiyah, 2001), jilid, II, Cet.ke-1, h. 196

²¹ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا يُصِيبُ الْمُؤْمِنَ مِنْ شَوْكَةٍ فَمَا فَوْقَهَا إِلَّا رَفَعَهُ اللَّهُ بِهَا دَرَجَةً أَوْ حَطَّ عَنْهُ بِهَا حَظِيْبَةٌ

Muslim, Sahih Muslim, (Semarang : Toha Putera, t.th), Juz, II, h. 427

menyelamatkan kami dari bahaya ini, pastilah kami akan termasuk orang-orang yang bersyukur."

Ayat diatas menjelaskan tentang menempuh perjalanan malam di darat dan di laut. Bagi kalangan sufi, darat (*bar*) yang dimaksud adalah lisan sedangkan laut (*bahr*) adalah hati. Dikatakan juga, para wali berjalan malam dengan hatinya, sedangkan orang jahat (musuh) berjalan dengan dirinya sendiri. Lebih lanjut dinyatakan as-Sulami bahwa para *'arifin* diberi kemampuan berjalan malam di lautan dengan hati sekalipun menghadapi ombak dan bahaya lain, namun demikian perjalanan sebulan dapat ditempuh satu hari.²² Ini suatu keistimewaan atau karamah kemuliaan bagi para *waliyullah*, ahli ma'rifah yang memiliki kemampuan luar biasa. Bila diperhatikan kalimat yang terungkap dalam ayat termasuk *muta'addi* yaitu *sayyara* (menjadikan ia dapat berjalan) hampir sama dengan *asra – isra'* diperjalankan. Para ahli sufi yang sangat dekat dengan Allah mendapatkan suatu kelebihan-kelebihan tidak saja dari segi pengetahuan *rabbani* yang mampu menangkap isyarat tersembunyi pada ayat Al-Qur'an, tapi juga dari segi tindakan atau pengobatan. Hal ini merupakan sesuatu yang layak bagi para sufi sebagai buah ibadah yang dilakukannya.

Menurut Sa'id Hawwa, peristiwa yang terjadi pada sufi atau *waliyullah* tersebut sebagai karamah yang diluar kebiasaan. Ada lagi karamah yang dikehendaki karena sebagai reaksi terhadap sesuatu. Sebaliknya ada kejadian luar biasa tapi bukan dari para sufi boleh jadi itu sebuah sihir.²³ Sihir dan karamah sama –sama peristiwa yang tidak sejalan dengan fakta adat kebiasaan atau melanggar kebiasaan atau hukum kausalitas yang biasa berlaku, tetapi cara memperoleh atau munculnya berbeda sekali.

3. Pemaknaan kata *al-Bahrain* (البحرین) dalam Tafsir Sufi

Istilah lautan dalam Al-Qur'an diungkapkan dengan *al-bahr* (البحر) sebagai bentuk mufrad dan bentuk *mutsanna al-bahran* (البحران), sedangkan bentuk jamaknya *abhur* (أبحر) atau *bihar* (البحار).

²² As-Sulami, *Haqaiq at-Tafsir*, (Beirut : Darul Kutub al-Ilmiyah, 2001), jilid, I, Cet.ke-1, h. 298

²³ Sa'id Hawwa, *Tarbiyatuna ar-Ruhiyah*, (Kairo : Darusalam, 2007), Cet.ke-9, h. 179

Dalam *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfaz al-Quran* terungkap kata *bahr* sebanyak 33 kali (hanya 7 kali yang bersamaan dengan kata *al-bar*), dalam bentuk *mutsanna* ada 5 kali, sedangkan bentuk jamak *bihar* 2 kali dan *abhur* sekali.²⁴ Ibrahim Anis menerangkan arti *bahr* sebagai air yang banyak dan terbentang luas yang didominasi rasa asin.²⁵ Pembahasan tentang *al-bahrain* ini didasarkan kepada 3 ayat yaitu surat an-Naml ayat 61, ar-Rahman ayat 19 dan al-Furqan ayat 53.

Dalam surat an-Naml ayat 61 dijelaskan tentang bagian bumi diantaranya sungai-sungai yang mengalir, gunung sebagai keseimbangan dan dua lautan dengan istilah *al-bahrain*. Kata *Bahrain* dalam ayat tersebut menjadi perhatian bagi kalangan sufi untuk menggali maknanya. Adapun ayat dimaksud berdasarkan pada ayat di bawah ini yaitu;

أَمَّنْ جَعَلَ الْأَرْضَ قَرَارًا وَجَعَلَ جَلَالَهَا أَهْنَارًا وَجَعَلَ لَهَا رَوَاسِي وَجَعَلَ بَيْنَ الْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا
أَلَيْسَ مَعَ اللَّهِ بَلَاءٌ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ

“Atau siapakah yang telah menjadikan bumi sebagai tempat berdiam, dan yang menjadikan sungai-sungai di celah-celahnya, dan yang menjadikan gunung-gunung untuk (mengkokohkan)nya dan menjadikan suatu pemisah antara dua laut? Apakah disamping Allah ada tuhan (yang lain)? Bahkan (sebenarnya) kebanyakan dari mereka tidak mengetahui”.

Makna *Bahrain* menurut as-Sulami dalam tafsirnya ditujukan untuk kegiatan antara waktu keadaan zikir (ingat kepada Allah) dan waktu keadaan *ghafil* (lalai menjalankan ajaran agama). Selanjutnya diuraikan bahwa siapa yang menjadikan hati sebagai pemimpin, penuntun (walinya) ia mendapatkan kedudukan tetap pada ma'rifahnya dan dijadikannya hati sebagai cahaya pada setiap diri, kemudian menetapkannya dengan ikatan (sandaran) tawakal. Kemudian dihiasinya dengan cahaya ikhlas, yakin dan *mahabbah*.²⁶ *Bahrain* digambarkan sebagai hati (yang

²⁴ M. Fuad Abdul Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfaz al-Quran*, (Indonesia : Maktabah Dahlan, t.th), h. 146

²⁵ Ibrahim Anis, dkk, *al-Mu'jam al-Wasith*, (Kairo: tp, t.th), Cet.ke-2, h. 40

²⁶ As-Sulami, *Haqiq at-Tafsir*, (Beirut : Darul Kutub al-Ilmiyah, 2001), jilid, II, Cet.ke-1, h. 94

bermacam-macam), maka disini bisa bermakna sifat-sifat atau fungsi hati seperti pemberi cahaya, tawakal, merasakan ma'rifah. Sementara itu untuk penggambaran (simbol) النفس diri adalah tanah, daratan, bumi. Dan dua lautan menunjukkan hati dan diri (nafs).

Adapun pembatas antara hati dan diri agar tidak goyah/labil atau tertutup dengan *zulumat*, maka dijadikan akal sebagai pemisah. Tubuh manusia diciptakan dari tanah, maka bumi sebagai simbol diri, simbol sungai sebagai lidah / bahasa yang dipakai zikir dan alat indera lainnya.²⁷ Allah menjadikan bumi sebagai tempat menetap, memberi pengertian tubuh/diri sebagai tempat bersemayamnya hati / *qalb* sebagai lautan. Lautan yang dimaksud terdapat keinginan dan pekerjaan hati yang sering bolak-balik disimbolkan sebagai dua lautan, maka akal dijadikan sebagai penetralisir yang membatasi antara keduanya.

Sehubungan dengan pengertian ayat diatas, pada ayat 53 surat al-Furqan lebih tegas menyatakan, sebagaimana dijelaskan as-Sulami, bahwa ada dua lautan dengan dua rasa yang berbeda dan kontradiksi. Seperti dikemukakan dalam ayat bahwa yang satu airnya tawar yang satu lagi pahit asin.

وَهُوَ الَّذِي مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ وَجَعَلَ بَيْنَهُمَا بَرْزَخًا وَحِجْرًا
مَخْجُورًا

“Dan Dialah yang membiarkan dua laut yang mengalir (berdampingan); yang ini tawar lagi segar dan yang lain asin lagi pahit; dan Dia jadikan antara keduanya dinding dan batas yang menghalangi”

Ini menunjukkan kedudukan dua hati manusia yang sangat bertolak belakang yaitu hati para ahli *ma'rifah* dan hati para ahli *nakirah*. Ahli *ma'rifah* memancarkan cahaya hidayah, sedangkan ahli *nakirah* memberi kegelapan atau menutupi dengan *zulumat*. Diantara keduanya terdapat hati pemisah yaitu hati para *awam* yang tiada ilmu yang datang padanya.²⁸ Disinilah kebebasan

²⁷ As-Sulami, *Haqiq at-Tafsir*, (Beirut : Darul Kutub al-Ilmiyah, 2001), jilid, II, Cet.ke-1, h. 94

²⁸ As-Sulami, *Haqiq at-Tafsir*, (Beirut : Darul Kutub al-Ilmiyah, 2001), jilid, II, Cet.ke-1, h. 63

manusia yang luas memilih dengan mengelola hati agar tetap stabil pada posisi *ma'rifah*. Allah akan membiarkan proses hati sesuai kehendak manusia sebagaimana air mengalir. Untuk mengisi dengan *ma'rifah* harus dibina dengan ilmu.

Penafsiran demikian didukung oleh Ibnu Arabi, dua lautan dibiarkan lepas, dalam artian lautan tubuh (*jism*) dan lautan *ruh* diciptakan Allah berada dalam satu kesatuan totalitas diri. Lautan *ruh* air nya tawar sedangkan lautan tubuh airnya asin serta pahit karena bercampur dalam satu tempat. Adapun pemisah yang menghalangi antara keduanya adalah *an-nafs al-hayawaniyah*.²⁹ *Ruh* dan jasad dijadikan berada dalam satu tempat. Untuk menjaga keduanya agar tidak saling bercampur dan mempengaruhi, maka dijadikan Allah suatu alat untuk penghalang yaitu jiwa hewan. Bagi manusia ada jiwa *insaniyah* dan jiwa *hewaniyah*. Jiwa *hewaniyah* menjadi pemelihara antara keinginan jasmani dan keinginan *ruh*. Keinginan *ruhaniyah* merupakan jiwa *ilahiyyah*. Dalam dunia tasawuf, jiwa *ilahiyyah* harus dibina terus untuk selalu meneladani sifat-sifat Allah supaya terpatri dalam diri manusia. Disamping itu diri manusia harus dikontrol supaya tidak jatuh ke jiwa tumbuhan atau jasmani. Kecenderungan jiwa manusia sesuai fitrahnya harus berorientasi pada lautan ruh. Itulah ibadah sebagai penopang untuk selalu berada dalam jiwa *ilahiyyah*.

Pandangan lain tentang dua lautan, yaitu lautan keselamatan dan kehancuran. Lautan keselamatan adalah Al-Qur'an sedangkan lautan kehancuran adalah dunia. Bila memperturutkan kecenderungan kepadanya maka hadapilah kehancuran. Barang siapa yang bergantung pada Al-Qur'an maka ia akan selamat. Dua lautan dalam, merupakan jarak antara hamba dengan *rabb*. Sebagai pemisah antara dua lautan tersebut adalah *taufik* dan *ishmah* (pemeliharaan diri).³⁰ Masing –masing lautan berdiri sendiri dan sangat bertolak belakang. Jalan kehancuran adalah perbuatan maksiat sedangkan jalan keselamatan adalah amal saleh. Dua hal ini tidak akan melewati batas yang menjadi rel tempat berjalan. Namun ada yang menghubungkannya yaitu

²⁹ Ibnu Arabi, *Tafsir Ibnu Arabi*, (Beirut : Darul Kutub al-Ilmiyah, 2006), Jilid, II, Cet. Ke-2, h. 82

³⁰ As-Sulami, *Haqiq at-Tafsir*, (Beirut : Darul Kutub al-Ilmiyah, 2001), jilid, II, Cet.ke-1, h. 294

badan kereta api, tapi keduanya tetap tidak akan saling memberi pengaruh. Inilah gambaran petunjuk yang diterangkan dalam surat ar-Rahman ayat 19-20;

مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ (19) بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ (20)

“Dia membiarkan dua lautan mengalir yang keduanya kemudian bertemu, antara keduanya ada batas yang tidak dilampaui masing-masing”.

Ibnu Arabi menambahkan, bahwa dua lautan dalam ayat ini merupakan laut jasmani yang asin dan laut *ruh* yang tawar. Kedua lautan ini bertemu dalam wujud *insani* namun tetap terpisah oleh jiwa *hewaniyah*.³¹ Dengan demikian maksud pernyataan ayat dapat dikatakan sebagai pertemuan yang tidak saling mengenal. Masing-masing lautan jasmani dan laut *ruh* berhubungan dengan jiwa *hewaniyah*, tapi jiwa *hewaniyah* tidak bertujuan mempersatukan, justru memperkuat batas. Artinya lautan jasmani dan laut *ruh* tidak akan selamanya bertemu, malah dapat saling meninggalkan yaitu kematian.

Pengertian senada juga dikemukakan oleh Tustari, salah satu lautan yang dituju adalah hati. Lautan hati ini memiliki berbagai unsur atau komponen yaitu: unsur iman, *ma'rifah*, *tauhid*, *ridha*, *mahabbah*, *syauq* (rindu), sedih, *faqr* dan sebangsanya. Adapun lautan yang satu lagi yang dimaksud adalah diri manusia itu sendiri.³² Lautan hati dalam pandangan Tustari, dapat dikelompokkan sebagai proses suluk yang dialami dalam bentuk *maqam-maqam* yang dilalui. *Maqam-maqam* tersebut pekerjaan hati yang bersemayam di lautan diri (*nafs*). Sedangkan lautan diri atau *nafs* sebatas fasilitas persinggahan lautan hati.

D. Formulasi Hubungan antara Tuhan, Manusia dan Alam

Secara normative dan prinsip dalam kajian agama seperti ilmu kalam, ilmu mantiq, sudah umum dan dikenal bahwa ada hubungan keniscayaan, tidak bisa ditawar lagi yaitu tentang dua istilah; *khalik* dan makhluk. Hanya dua itulah garis besar

³¹ Ibnu Arabi, *Tafsir Ibnu Arabi*, (Beirut : Darul Kutub al-Ilmiyah, 2006), Jilid, II, Cet. Ke-2, h. 286

³² Tustari, *Tafsir Tustari*, (Beirut : Darul Kutub Ilmiyah, 2002), Cet.ke-1, h. 159

pembagian di jagad manapun dan sangat mendasar. Dalam bahasan poin ini disebut dengan Tuhan dan alam. Manusia bagian dari alam, namun manusia aktif, sedangkan makhluk lain sifatnya pasif atau tidak dapat berkreatifitas atau berinovasi. Hal inilah yang membuat pengkatagorian segi kehidupan alam ini menunjuk pada tiga hal. Tuhan berdiri sendiri sebagai *Rabb*, manusia merupakan alam yang meneladani dan mengakomodir sifat ketuhanan, sedangkan alam semesta yang bersifat pasif sebagai fasilitas penunjang kehidupan manusia. Menyikapi hubungan tiga hal diatas, dapat dikatakan manusia makhluk unik. Ia bagian alam tapi dengan kelebihan akal maka semuanya menjadi lain dan membuat perbedaan tajam dengan makhluk / alam semesta tadi.

Diantara ayat yang menunjukkan kelebihan unik manusia seperti dalam surat at-Tin:

وَالَّتَيْنِ وَالزَّيْتُونَ (1) وَطُورِ سِينِينَ (2) وَهَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ (3) لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ (4)

Secara tegas dikemukakan dalam ayat, bahwa manusia diciptakan dalam bentuk yang terbaik. Ini pesan utama ayat yang menjelaskan hakikat manusia. Penciptaan manusia dengan potensi yang luar biasa yaitu diberi istilah *ahsan taqwim* artinya sebaik ukuran, bentuk. Pemaknaan lain dikemukakan oleh as-Sulami sebaik penggambaran, sebaik percontohan, lebih sempurna dalam ma'rifah.³³ Bila dua pertama masih bicara zahir, fisik, sedangkan yang akhir bicara batin. Diantara makhluk Allah hanya manusia yang berma'rifah dengan potensi yang ada pada manusia yaitu akal dan hati.

Penggambaran alam seperti langit, bumi, lautan, daratan dan segala perumpamaan di dunia ini ditujukan untuk menyadarkan akan potensi manusia supaya mampu mengadakan hubungan yang tiada batas dengan Allah. Manusia memiliki wadah atau yang disebut sebagai unsur *ilahiyah* yang dapat menampung sifat-sifat Allah, sementara yang lain tidak mampu. Banyak ayat Al-Qur'an yang mengkiaskan diri manusia dengan unsur alam supaya manusia memahami bahwa unsur alam tersebut

³³ As-Sulami, *Haqaiq at-Tafsir*, (Beirut : Darul Kutub al-Ilmiyah, 2001), jilid, II, Cet.ke-1, h. 406

dapat dikaji untuk mendorong manusia mencapai hubungan dan menyadari keterikatan kepada Allah. Misal, matahari sebagai cahaya ma'rifah lalu bulan merupakan wujud cerminan cahaya ma'rifah dalam perilaku. Bentuk lain, diri manusia sebagai daratan sedangkan hati bagaikan lautan. Dalam bahasa sufistik Tuhan ber-*tajalli* pada alam tapi tidak utuh namun ketika Tuhan ber-*tajalli* pada manusia, terjadilah kesempurnaan pencerminan. Akan tetapi alam memfasilitasi dan mendorong manusia membangkitkan potensi ma'rifah padanya. Benda –benda alam sebagai makhluk hidup yang tidak berakal dijadikan sebagai simbolisasi untuk menggambarkan potensi –potensi pada Manusia sebagai makhluk hidup yang berakal.

E. Kesimpulan

Penafsiran *isyari* as-Sulami mengenai alam semesta menunjukkan berbagai simbol yang dimaksudkan untuk manusia. Diantara istilah alam semesta yang diangkat dalam penelitian ini penyebutan *syams* (matahari), *qamar* (bulan), *bar* (daratan), *bahr* (lautan) dan *Bahrain* (dua lautan).

Kata *syams* dalam ayat yang ditafsirkan as-Sulami mengandung atau menunjukkan pada bermacam makna yaitu: *Syamsul Ma'rifah*, dalam *syams* terdapat *dhiya* (sinar, sumber cahaya). Cahaya yang dimiliki adalah cahaya ma'rifah yang berfungsi memberi jalan menuju mengenal Tuhan dibalik tabir. Cahaya ma'rifah pada manusia berperan menyinari, menerangi anggota badan sehingga melahirkan akhlak terpuji. *Qamar* sebagai *nur* merupakan *qamar* kepatuhan (uns) sehingga menyucikan *asrar* (jiwa terdalam, lubuk hati). Sikap kepatuhan itu memiliki *nur* atau sebagai *nur*, yang berperan memberikan *nur wahdaniyah* yang mengantar kepada maqam tauhid. *Syams* (ma'rifah) dan *qamar* (kepatuhan) sama – sama memberikan cahaya. Adapun cahaya ma'rifah menyinari anggota badan untuk melakukan kebaikan, sedangkan cahaya kepatuhan memantulkan sinar keesaan untuk sampai merasakan maqam tauhid.

Istilah lain dalam Al-Qur'an yaitu *al-bar* dan *al-bahr*, *bar* adalah sesuatu yang nyata dari sifat-sifat atau realisasi sifat (*nafs*) sedangkan *bahr* adalah sesuatu yang tersembunyi dari realita. Kemuliaan akan terwujud bila sifat-sifat dicerminkan pada diri

bukan ditanam dalam hati saja sehingga tidak mengeluarkan cahaya. Hati selalu diperbaiki dengan zikir dan beramal saleh sehingga *nafs* tidak cedera artinya sehat lahir batin.

Sementara itu, kata *al-bahrain* dijelaskan juga sebagai keadaan hati antara ingat (zikir) dan lalai (*ghafil*). Sifat keadaan yang dua ini sering berubah dan bolak balik sebagai dua lautan, kemudian dibangunlah batas antara keduanya sebagai pemisah dan alat control yaitu akal. Lebih jelas pandangan as-Sulami tentang *Bahrain* yaitu hati ahli ma'rifah mengandung amal saleh dan hati ahli nakirah mengandung kemaksiatan. Senada dengan pengertian sebelumnya yang mengemukakan dua macam kegiatan hati.

Berlandaskan kepada elaborasi pemaknaan ajaran tasawuf menyangkut Tuhan, manusia dan alam, maka ketiga hal ini ada keterkaitan secara batin. Hubungan yang prinsip adalah keilahian bahwa Tuhan memiliki unsur sifat yang dapat berhubungan dengan manusia maka manusia adalah makhluk yang berpotensi menampung gambaran sifat Tuhan karena memiliki unsur *ilahiyah* yang tidak ada pada makhluk lain. *Tajalli* Tuhan pada manusia mencapai kesempurnaan dengan aspek *ilahiyah* manusia berjumpa dengan sifat Tuhan (aspek nasutiah) sisi luar Tuhan atau istilah Nur Muhammad menurut Abdul Karim al-Jili.

DAFTAR PUSTAKA

Al-Qur'an dan Terjemahannya, Departemen Agama

- Ali, Atabik dan Ahmad Zuhdi Muhdhar, *kamus al-Ashri; Arab - Indonesia*, Yogyakarta: Multi Karya Grafika, t.th, Cet.ke-4
- al-Alusi, *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Quran al-'Azim wa as-Sab'i al-Mathani* (Beirut: Darul Kutub al-Ilmiyah, 1422/2001), Jilid I, Cet. Ke-1
- Anis, Ibrahim, dkk., *Al-Mu'jam al-Wasith*, tt:tp,t.th, juz.1, Cet. ke-8
- Asfahani, Ragib., *Mu'jam Mufradat Alfazil Quran*, Beirut: Darul Kutub al-Ilmiyah, 2004
- Barmawie Umarie, *Systematik Tasawuf*, (Salas ; AB. Siti Sjamsijah, 1966), Cet. ke-2,
- al-Baqi, M. Fuad., *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfaz al-Quran*, Indonesia: Maktabah Dahlan, t.th
- Burhanuddin, Mamat S., *Hermeneutika Ala Pesantren* (Analisis terhadap Tafsir Marah Labid karya KH. Nawawi Banten), Yogyakarta: UII Press, 2006, Cet. Ke-1
- Hamka, *Tasawuf Modern*, (Jakarta : Pustaka Panjimas, 1987)
- , *Tasawuf; Perkembangan dan Pemurniannya*, (Jakarta : Pustaka Panjimas, 1994), Cet.ke-19
- Hawwa, Sa'id., *Tarbiyatuna ar-Ruhiyah*, (Kairo : Darusalam, 2007), Cet.ke-9,
- , *al-Asas fi at-Tafsir*, Kairo: Darussalam, 1424/2003, Cet.ke-6,
- Hidayat, Komaruddin., *Memahami bahasa Agama sebuah kajian Hermeneutik*, Jakarta: Paramadina, 1996
- Ibnu Arabi, *Tafsir Ibnu Arabi*, (Beirut : Darul Kutub al-Ilmiyah, 2006), Jilid, I, Cet. Ke-2
- Ibnu Katsir, *Tafsir al-Quran al-'Azhim*, Semarang: Maktabah Mathba'ah Toha Putra, t.th,
- Khazam, Anwar Fuad Abi., *Mu'jam al-Mushthalahat as-Shufiyah*, (Beirut : Maktabah Lubnan, 1993), Cet.ke-1
- Mulyati, Sri (et.al), Oman Faturrahman., *Tarekat-tarekat Muktabarah di Indonesia* (Jakarta: Kencana PMG, 2004), Cet.Ke-3

- Nasution, Harun., *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, (Jakarta : PT. Bulan Bintang, 1992), Cet. Ke-8
- al-Qaththan, Manna' Khalil, *Mabahits fi Ulum al-Quran*, Riyad:t.th, Cet. Ke-3
- Shihab, Alwi., *Islam Inklusif, Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*, Bandung: Mizan, 1998, Cet.ke-4
- Muslim, *Sahih Muslim*, (Semarang : Toha Putera, t.th), Juz, II,
- Rakhmat, Jalaluddin., *Tafsir Sufi al-Fatihah* (Bandung:PT Remaja Rosdakarya, 1999), Cet. Ke-1
- Septiawadi, *Tafsir Sufistik Sa'id Hawwa dalam al-Asas fi at-Tafsir* (Jakarta: Lectura Press, 2013/1435
- Shihab, Quraisy., *Membumikan Al-Qur'an*, Bandung : Mizan, 1993, Cet. ke-v
- Shihab, Quraisy., *Membumikan Al-Qur'an edisi kedua; Memfungsikan Wahyu dalam Kehidupan*, Jakarta : Lentera Hati, 2011
- Steenbrink, Karel, pengantar dalam, Afif Anshori, *Tasawuf Falsafi Hamzah Fansuri* (Yogyakarta: Gelombang Pasang, 2004)
- As-Sulami, *Haqaiq at-Tafsir*, (Beirut : Darul Kutub al-Ilmiyah, 2001), jilid, I, Cet.ke-1
- Suprayogo, Imam dan Tobroni, *Metodologi Penelitian Sosial Agama*, Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 1991, Cet.ke-1
- Syarifuddin, M. Anwar., *Refleksi Jurnal Ilmu Ushuluddin* (Jakarta: Fakultas Ushuluddin), 2009
- at-Thabari, Ibnu Jarir, *Jami' al-Bayan 'an Takwil Ayil Quran*, tahkik, Ahmad Abdur Raziq al-Bakri, dkk, Kairo: Darussalam, 2005/1425, jilid 8, Cet.ke-1
- Thabathaba-i, M. Husein Thabathaba-i., *al-Mizan fi Tafsir al-Quran*, Beirut: Muassasah al-A'lami li matbu'at, 2006/1427 H, Cet. Ke- 1
- Tim LP2M IAIN Raden Intan Lampung, *Panduan Penelitian dan Pengabdian Kepada Masyarakat*, 2013, Cet. Ke-1
- Tustari, *Tafsir Tustari*, (Beirut : Darul Kutub Ilmiyah, 2002), Cet.ke-1

Yunus, Mahmud, *Kamus Arab-Indonesia*, Yayasan penterjemah/Pentafsir Al-Qur'an, t.th, az-Zahabi, *at-Tafsir wa al-Mufassirun* (Kairo: Tp, 1396/1976), juz 2