



Aforisme Al-Qur'an Dan Hermeneutika Terbuka: Interpretasi Ibn A'taillah Atas Kehendak

Muhammad Saifullah

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Saifullahmuhammad94@gmail.com

Abstract: *This article aims to discuss how the Qur'anic hermeneutics of Ibn A'taillah has the theme of will. The results found that there were nineteen (19) aphorisms found. The first ten aphorisms express the lack of will for humans, while the remaining nine, on the contrary, humans have the will. It can be concluded that Ibn A'taillah's hermeneutics has the style of abstraction and rediscovering the pattern of the Koran, namely using the Koranic style in framing something. The most obvious is the physical contradictions between aphorisms and other aphorisms. This is not much different from not at least the verses of the Koran that appear to contradict other verses. Regarding the diction and placement used is identical. In many respects, Ibn A'taillah's aphorism also uses poetic diction and open text patterns (open text).*

Abstrak: *Artikel ini bertujuan membahas bagaimana hermeneutika al-Qur'an Ibn A'taillah yang bertema kehendak. Hasil penelitian ditemukan ada sembilan belas (19) aforisme yang ditemukan. Sepuluh aforisme pertama menyuratkan ketiadaan kehendak bagi manusia, sedangkan sembilan sisanya sebaliknya manusia memiliki kehendak. Hal ini dapat disimpulkan bahwa hermeneutika Ibn A'taillah bergaya abstraksi dan menemukan kembali pola al-Qur'an, yakni memakai gaya al-Qur'an dalam membingkai sesuatu. Paling nyata tampak dari kontradiksi-kontradiksi fisik antara satu aforisme dengan aforisme lainnya. Ini tidak berbeda jauh dengan tidak sedikitnya ayat al-Qur'an yang terlihat*

bertentangan dengan ayat lainnya. Mengenai diksi dan peletakkan yang dipakai pun identik. Dalam banyak sisi, aforisme Ibn Aṭaillah juga menggunakan diksi yang puitis serta pola teks terbuka (open text).

Kata kunci: *Ibn Aṭaillah, The Opened Hermeneutic, Creative Abstraction*

A. Pendahuluan

Berbicara hermeneutika al-Qur'an, tidak saja tentang aturan yang mengikat penafsir dengan objek kajiannya. Namun, itu juga mengenai tuntutan tertentu yang melekat baik dalam tubuh penafsir atau komunitas tempat ia hidup. Di waktu bersamaan, seiring dengan perkembangan wacana yang berbeda antara satu tempat dengan tempat lainnya, tuntutan yang dimaksud tentu beragam. Walhasil, berpijak dari keberagaman tersebut, pasti setiap penafsir memiliki gayanya masing-masing dalam mendekati al-Qur'an. Sebagian dari mereka mungkin memilih cara yang *mainstream*, yaitu dengan memberikan penjelasan denotatif terhadap al-Qur'an. Sebagian lainnya bisa saja lebih nyaman hanya dengan berbagi cerita seputar tafsir dengan rekan atau siswa-siswanya dengan tanpa merasa penting untuk menuangkannya dalam bentuk tulisan utuh.¹

Ada pula yang menempuhnya melalui jalan sunyi, yaitu dengan menggubahnya dalam bentuk puisi, catatan-catatan acak, dialog, cerita pendek, kutipan-kutipan, dan sebagainya. Khusus yang terakhir adalah cara yang kerap dipakai oleh para sufi,² termasuk Ibn Aṭaillah. Ketika membaca Ibn Aṭaillah, terutama *al-Ḥikam*, orang akan dengan mudah menjumpai bagaimana Ibn Aṭaillah berhasil menuangkan hasil penghayatannya atas al-Qur'an melalui kutipan-kutipan atau aforisme. Kendati secara tidak langsung Ibn Aṭaillah menyebut jika *al-Ḥikam* merupakan karya tafsir, tapi dari beberapa aforismenya bisa dilihat betapa mereka berporos pada al-Qur'an dan sunnah.

¹ Gaya Oral semacam ini, sejak masa awal Islam sudah berkembang. Para penceramah agama, tukang cerita, dan sejenisnya begitu akrab dengan tradisi oral—bersentuhan dengan Al-Qur'an—kala itu. Lebih jauh baca Bannister, Andrew G., *An Oral-Formulaic Study of the Qur'an*. (New York: Lexington Book, 2014), h.32.

² Amer Latif, “Qur'anic Narrative and Sufi Hermeneutics: Rumi's Interpretation of Pharouh's Character'.” (Stony Brook University, 2009), h.6.

Anggapan di muka bisa dijumpai dengan mudah dari tulisan Muhammad Haikal atau pun Sabur Sahin. Haikal secara gamblang sampai pada kesimpulan jika aforisme-aforisme dalam *al-Hikam* merupakan hasil visualisasi dari al-Qur'an dan sunnah.³ Adapun Sahin secara tersirat menyebut jika *al-Hikam* adalah bagian dari tasawuf Islam. Dalam tasawuf Islam ada dua hal yang penting untuk senantiasa diingat, yakni tujuannya yang fokus pada pemurnian hati dan porosnya yang melulu berupa al-Qur'an dan sunnah, alhasil *al-Hikam* boleh sekali dinilai sebagai sari dari keduanya.⁴ Tidak berbeda dengan keduanya adalah Victor Danner. Dalam bagian pengantar Danner mengatakan bahwa gaya merespons Ibn Aṭaillah atas al-Qur'an tidak berbeda jauh dengan Ibn Arabi.⁵

Baik Haikal, Sahin atau pun Danner, semuanya sepakat, penulis kira, bahwa *al-Hikam* merupakan produk dari penghayatan Ibn Aṭaillah atas al-Qur'an dan sunnah. Ia adalah wujud konkret dari hasil penafsiran atas al-Qur'an. Namun, meski begitu, tidak ada satu pun dari mereka yang berupaya untuk masuk ke pertanyaan, bagaimana cara Ibn Aṭaillah menafsirkan al-Qur'an. Pada titik inilah artikel ini rasanya menemukan celah untuk bersemayam. Dengan ungkapan lain, melalui artikel penulis ingin melihat lebih jauh bagaimana hermeneutika al-Qur'an Ibn Aṭaillah. Andaikan apa yang disebut oleh Danner bahwa Ibn Aṭaillah memiliki kemiripan dengan Ibn Arabi, apakah itu sampai pada cara ia merespons al-Qur'an.

Untuk memudahkan, artikel hanya akan mengambil sampel dari aforisme-aforisme yang bertema kehendak.⁶ Ibn Aṭaillah secara

³ Muhammad Abdul Maqṣud Haikal, ed., *Al-Hikam al-Ataiyyah Li Ibn Ataiyyah al-Sakandary Syarh Ibn 'Abbad al-Nafazi al-Rundi* (Kairo: Markaz al-Ahram, 2002), h.8.

⁴ Abdul Sabur Sahin, "Kata Pengantar", dalam *ibid.*, h.7.

⁵ Ia menambahkan pula bahwa *al-Hikam* memuat inti dari dari sufisme. Suatu inti yang tentu porosnya adalah Al-Qur'an, hadis, dan kebiasaan-kebiasaan Nabi. Adapun maksud dari sufi dalam Islam bukanlah mistik Islam sebagaimana kerap dipahami, tapi ia lebih pada the essence of Islam. Lihat Ibn Aṭaillah, *Sufi Aphorism: Kitab Al-Hikam*, trans. Victor Danner (Leiden: Brill, 1984), h.xi.

⁶ Ini dipilih sebab penulis memiliki asumsi jika Ibn Aṭaillah memiliki proyek terselebung lewat tema tersebut, yakni perkara manusia super. Ini tampak jelas ketika orang memahami jika ia begitu terpengaruh Ibn Arabi yang notabene memiliki konsep Insan Kamil. Baca Ibn Arabi, *Syarh Musykilat Al-Futuhat al-Makkiyah* (Kairo: Dar al-Amin, 1999), h.75.

langsung memang tidak membumbui mereka dengan tema tertentu, namun itu tidak berarti jika tiada klasifikasi tema dalam *al-Hikam*. Mengenai ini, penulis merasa tertarik untuk meminjam klasifikasi yang usai dirumuskan Muhammad Haikal. Haikal berhasil menyusun lima tema umum dalam *al-Hikam* yang salah satunya mengenai “metafor seputar eksistensi manusia, eksistensi Tuhan, dan relasi keduanya”.⁷ Bagi penulis, tema ini seirama dengan “kehendak”, sehingga adalah tidak terlalu mengada-ada bila fokus yang dituju artikel yaitu seputar kehendak. Akan tetapi, satu hal yang perlu dicatat: Muhammad Haikal tidak sampai pada pemetaan aforisme mana saja yang masuk dalam tema tersebut. Walhasil, penulis membatasinya pada mereka yang memuat kata *irādah*, ‘*amal, raja*’ serta beberapa lainnya yang maksud denotatifnya berkelindan dengan kehendak.⁸

Dari beberapa pembacaan, ada sembilan belas (19) aforisme yang ditemukan. Yaitu aforisme satu (1), dua (2), tiga (3), lima (5) sampai sembilan (9), aforisme enam puluh sembilan (69), tujuh puluh lima (75), aforisme empat puluh dua (42) sampai empat puluh empat (44), lima puluh satu (51), enam puluh dua (62), tujuh puluh empat (74), tujuh puluh delapan (78), delapan puluh enam (86), dan 220. Sepuluh aforisme pertama menyuratkan ketiadaan kehendak bagi manusia, sedangkan sembilan sisanya sebaliknya: manusia memiliki kehendak sama sekali. Adapun alasan dipilihnya tema “kehendak” lantaran Ibn Aṭaillah menggambarkan kehendak manusia secara kontradiktif: pada beberapa titik ia secara tegas bilang kalau mereka memiliki kehendak, tapi pada episode lain sama sekali tidak. Di samping itu, gambaran yang diberikannya juga tidak jarang menggemaskan hati, seperti—untuk menyebut beberapa—aforisme tujuh puluh sembilan (79) dan 220: *Qallama takūnu al-wāridat al-ilāhiyyat illa bagtah li alla yadda’iyyaha al-’ubbad bi wujūd al-*

⁷ Muhammad Abdul Maqṣud Haikal, *Al-Hikam al-Ataiyyah Li Ibn Ataiyyah al-Sakandary Syarh Ibn ‘Abbad al-Nafazi al-Rundi*, h.39.

⁸ Dengan ungkapan lain, kehendak yang penulis maksud di sini mencakup keinginan yang kuat, kepercayaan, dan gaya atau pergerakan. Lebih rumit, ia bisa dipahami sebagai seperangkat yang memuat pemikiran, afeksi, dan rangsangan sensasi kebertubuhan manusia yang nantinya bisa memuncak menjadi apa yang disebut sebagai mental. Jika kehendak berada di jalur efektif, maka ia akan menaik, bila sebaliknya, maka menurun. Pada ranah berbeda, sensitif penulis mengendus jika konsep “kehendak” menempati posisi vital dalam samudra pemikiran Ibn Aṭaillah, termasuk resep interpretasinya. Baca A. Setyo Wibowo, *Gaya Filsafat Nietzsche* (Yogyakarta: Galang Press, 2004), h.xxvi, 172, dan 177.

*isti'dād dan La tuzakkiyanna wāridan lā ta'lamu šamratuhu falaisa al-murād min al-sahābah al-amṭār wa innama al-murād minha wujūd al-ašmār.*⁹

Artikel ini, akhirnya memiliki kontribusi jika hermeneutika Ibn Aṭaillah bergaya abstraksi—atau melalui apa itu yang penulis sebut sebagai “abstraksi kreatif”—dan menemukan kembali pola al-Qur'an, yakni memakai gaya al-Qur'an dalam membingkai sesuatu. Paling nyata tampak dari kontradiksi-kontradiksi fisik antara satu aforisme dengan aforisme lainnya. Ini tidak berbeda jauh dengan tidak sedikitnya ayat al-Qur'an yang terlihat bertentangan dengan ayat lainnya. Mengenai diksi dan peletakkan yang dipakai pun identik. Dalam banyak sisi, aforisme Ibn Aṭaillah juga menggunakan diksi yang puitis serta pola teks terbuka (*open text*). Jika disejajarkan dengan gaya Ibn Arabi sebagaimana dikaji Syed Rizwan Zamir atau Rumi seperti kesimpulan Amer Latif, maka siapa pun bisa merasakan titik perbedaannya,¹⁰ kendati mereka sama-sama berada di jalan sufi.

B. Sang Guru Ketiga

Nama lengkapnya Ahmad bin Muhammad bin Aṭaillah al-Iskandary. Disebut al-Iskandary sebab ia lahir di Alexandria, Mesir, pada 1259 di masa pemerintahan Dinasti Mamluk. Ibn Aṭaillah muda pernah belajar kepada ahli hukum dari mazhab Maliki, Abu al-Hasan al-Abyari. Selainnya, belajar pula pada pakar-pakar lain di Alexandria tentang ilmu-ilmu keislaman, sehingga berhasil menjadikannya salah satu sarjana *malikiyyah* yang dipertimbangkan. Selepas merasa cukup, ia memutuskan untuk mencoba suasana Kairo. Di situ ia mengajar hukum Islam, hadis, dan tasawuf. Tidak sedikit dari siswanya juga dari

⁹ Muhammad Abdul Maqṣud Haikal, *Al-Ḥikam al-Ataiyyah Li Ibn Ataiyyah al-Sakandary Syarh Ibn 'Abbad al-Nafazi al-Rundi*, h.60 dan 81 Sebagai catatan saja, untuk aforisme al-Ḥikam, artikel ini memakai penomeran hasil editnya Muhammad Abdul Maqṣud Haikal. .

¹⁰ Rizwan Zamir menyebut jika hermeneutika Ibn Arabi, diamati dari dua karyanya—Fusus al-Ḥikam dan Futuḥat al-Makkiyah—murni imitasi atau meniru secara radikal apa yang ada dalam Al-Qur'an. Adapun Amer Latif sampai pada hasil, salah satunya, jika resep interpretasi Rumi terletak pada creative retelling. Baca Syed Rizwan Zamir, “Tafsir al-Qur'an Bi al-Qur'an: The Hermeneutics of Imitation and Adab in Ibn Arabi's Interpretation of the Qur'an,” *Islamic Studies* 50, no. 1 (n.d.): h.5-23; Bandingkan dengan Amer Latif, “Qur'anic Narrative and Sufi Hermeneutics: Rumi's Interpretation of Pharouh's Character’.”, h.1.

kalangan *syafi'iyah*. Di Kairo, ia bertemu dengan Abu al-Abbas al-Mursy, guru kedua dari tarekat Shadiliyyah, yang nantinya berdampak luar biasa bagi kehidupan Ibn Aṭaillah. Ia merasa beruntung sekali bisa bertemu dengan al-Mursy. Ia banyak belajar tentang sufi dan tarekat Shadiliyyah kepadanya.

Ibn Aṭaillah bertahan menjadi siswa yang patuh pada al-Mursy, hingga akhirnya ia memiliki otoritas sendiri—yang utuh—atas sufisme dan hukum Islam. Suara dan pendapatnya banyak mendapatkan penghargaan dari berbagai kalangan, termasuk kalangan pemerintahan. Bahkan, dalam penentuan kasus tertentu, Ibn Aṭaillah kerap dimintai pendapat oleh Sultan al-Mansur dari Dinasti Mamluk. Pada masa-masa akhir, sepeninggal al-Mursy, ia dipercaya sebagai guru ketiga dari tarekat yang sama. Ini juga berkaitan dengan kontribusinya dalam merumuskan kembali ajaran Shadiliyyah secara lebih sederhana dan sistematis.¹¹ Ia banyak berkontribusi pula bagi penyebaran ajaran Shadiliyyah di maroko, Afrika Utara, dan daerah di sekitarnya. Karya paling monumental dari Ibn Aṭaillah yaitu *al-Hikam*. Ia meninggal di umurnya yang ke enam puluh (60) tahun di bulan November 1309. Banyak orang merasa kehilangan atas ini.

C. Beberapa Catatan Seputar Kehendak Dalam Al-Qur'an

Di level dasar, bagian ini ingin melihat bagaimana al-Qur'an memosisikan kehendak. Adapun soal sampel, ayat yang dimunculkan terbatas pada mereka yang diasumsikan sebagai sumber utama Ibn Aṭaillah dalam menuangkan aforismenya tentang “kehendak”. Untuk perabaan ayat, penulis banyak berhutang pada Ibn Abbad al-Rundi, penulis syarah *al-Hikam* pertama. Sebagaimana banyak syarah setelahnya, al-Rundi usai merumuskan beberapa ayat dalam banyak aforisme Ibn Aṭaillah. Baginya, landasan pokok *al-Hikam* tidak bukan adalah al-Qur'an, sehingga tentu menarik jika bisa memaparkan apa saja sebetulnya ayat yang usai disarikan Ibn Aṭaillah. Seusai dijelaskan mengenai “kehendak dalam al-Qur'an”, baru penulis mencoba melihat bagaimana cara Ibn Aṭaillah dalam mendekati al-Qur'an.

Al-Rundi lahir pada 1333 di Maroko—tempat ajaran Shadiliyyah di bawah naungan Ibn Aṭaillah berkembang pesat—

¹¹ Ibn Aṭaillah, *The Book of Aphorisms: Kitab al-Hikam*, trans. Muhammed Nafih Wafy (Selangor: Islamic Book Trust, 2010), h.viii.

sedangkan Ibn Aṭaillah menghembuskan nafas terakhirnya pada 1309. Jarak hidup keduanya masih bisa disebut dekat. Sekurangnya tidak sampai lebih dari setengah abad. Perkembangan wacana tentang “kehendak” di masa Ibn Aṭaillah penulis kira tidak terlalu berbeda dengan yang ada di masa al-Rundi, sehingga soal poros ayatnya pun tentu masih relatif dekat. Pada sisi lain, kendati bukan dari Mesir—tapi lahir di Ronda, salah satu daerah di Spanyol, dan tumbuh berkembang di Maroko—al-Rundi jugalah seorang sufi yang mengagumi Ibn Aṭaillah. Jadi, sebab itulah penulis memilih syarah al-Rundi sebagai pijakan penting tentang ayat-ayat yang diasumsikan sebagai sumber dari aforisme Ibn Aṭaillah.¹²

Dari sembilan belas (19) aforisme yang menjadi objek artikel, penulis menemukan dua puluh enam (26) ayat seirama dengan yang tentang kehendak dalam *al-Hikam*. Adalah Ali Imran (3): 85/101, al-Syura (42): 25, al-A'raf (7): 20/21/31/169, al-Isra' (17): 80, al-Ankabut (29): 60, al-Najm (53): 39/42, Taha (20): 97/98/132, Qasas (28): 68, Ghafir (64): 60, al-Baqarah (2): 186/216, Yunus (10) : 88/89, al-Naml (27): 62, al-Maidah (5): 27, Fatir (35): 10, Fussilat (41): 23, al-Anfal (8): 70, al-Nisa' (4): 139. Melalui beberapa ayat di muka, nantinya orang bisa lebih mudah untuk menyituasikan interpretasi Ibn Aṭaillah atas “kehendak” dan meraba siapakah sasaran utamanya (*intended audiences*), tujuan serta proses hermeneutikanya.

1. Manusia-manusia kuat

Lewat surah al-A'raf (7) ayat 20 dan 21, Al-Qur'an menarasikan kisah sendu Adam dan Hawa ketika pada ujungnya mereka harus mendekati pohon terlarang. Pada ayat sebelumnya, berkata Tuhan pada keduanya, “...Makanlah semau kalian, tapi jangan sekali-kali mendekati pohon ini. Jika mendekati, kalian termasuk orang zalim.” Mendapati ini, tentu iblis dan setan gemas, alhasil mereka memutuskan untuk mengganggu dua manusia yang tengah bersendagurau di surga. Setan tidak henti-hentinya menebar bisikan seputar betapa Adam dan Hawa sebetulnya hanya tidak diinginkan untuk menjadi malaikat dan entitas kekal di surga. Pohon itu, lanjut

¹² Muhammad Abdul Maqsd Haikal (ed), *Al-Hikam al-Ataiyyah Li Ibn Ataiyyah al-Sakandary Syarh Ibn 'Abbad al-Nafazi al-Rundi*, h.25.

setan dengan nadanya yang sahdu, bisa membuat kalian kekal di sini, bahkan menjadikan kalian malaikat.¹³

Merasa tidak mempan, para setan menolak kehabisan akal. Ketika sesuatu yang bagi mereka sudah mendasar tapi disfungsi, maka mereka menambahkan isu seputar otoritas. Di ayat 21, siapa saja bisa mengamati bagaimana setan bersumpah pada Adam dan Hawa bahwa dia adalah penasihat agung bagi manusia. Secara bersamaan, di bawah arus deras rayuan setan-setan, mungkin sulit bagi Adam dan Hawa untuk menahannya. Belum lagi mendapati jika rayuan setan tidak bertentangan dengan akal sehat. Walhasil mendekatlah Adam dan Hawa pada pohon terlarang dan dengan segera menjadi nyatalah perasaan malu serta bersalah di benak keduanya. Di akhir sekaligus awal cerita, Adam dan Hawa memutuskan untuk akrab dengan rasa penasaran dan mencicipi pohon terlarang.

Tidak berbeda dengan narasi di atas yaitu kisah kedua anak Adam. Surah al-Maidah (5): 27 adalah salah satu yang merekam fragmen sendu tersebut. Dikisahkan, mereka sama-sama mempersembahkan pengorbanan pada Tuhan, tapi ternyata yang diterima hanya satu. Dia yang tidak diterima mengancam pada yang satu untuk membunuhnya. Mendapati itu, yang terancam sebatas bilang, "... Tuhan hanya menerima persembahan dari mereka yang takwa," dengan tanpa sama sekali ingin mencoba melawan atau sekadar menghindar. Dia yang diterima persembahannya sudah merasa cukup hanya dengan takut pada Tuhan. Lalu, sebelum benar-benar dibunuh, ia sempat memberi semacam nasihat pada saudaranya bahwa dengan membunuh ia akan menjadi manusia rugi. Baik yang membunuh atau pun yang dibunuh, keduanya sama-sama mempertahankan apa yang ia pikirkan. Satu lebih memilih untuk sebatas takut pada Tuhan, sedangkan satunya tanpa sadar usai dikuasai nafsu.

Begitu halnya dengan narasi Musa dan Samiri. Setelah ditanya oleh Musa, "...Apa yang mendorongmu, wahai Samiri?" ia segera berkeluh jika semua ini akibat dari kelalaiannya, hingga berhasil terbujuk nafsu. Ia, cerita Samiri, usai mengetahui apa yang orang lain tidak mengetahuinya sampai akhirnya ia mengambil segenggam dari

¹³ Abdullah Yusuf Ali, *The Holy Quran* (Riyadh: The King Fahd Holy Quran printing Complex, 1987), h.68.

jejak rasul dan melemparkannya. Mendengar jawaban di muka, Musa segera menimpali dengan tegas, "... Pergilah kau!" seraya mengumpat betapa semua yang dilakukan Samiri jelas akan mendapatkan dampak dari perilakunya. Dengan apa yang diyakini serta menjadi tugasnya, Musa menekan Samiri untuk tidak lagi melanjutkan aktivitasnya. Di kala itu pula, Samiri merasa jika nafsu telah mengusainya. Orang bisa mengamati kisah ini dalam surah Taha (20): 97.

Selain dengan Samiri, ada juga yang dengan Fir'aun. Ceritanya, Musa merisaukan kekuatan Fir'aun dan para pemuka kaumnya. Ia tidak mengerti harus bagaimana lagi menghadapi kekuatan sebesar itu. Belum lagi saat mengetahui bila hal tersebut pun merupakan pemberian Tuhan. Dan akhirnya, Musa memutuskan untuk berdoa. Tidak untuk apa pun melainkan dirusakkannya harta mereka serta terkuncinya hati dan pikiran. Mendengar keresahan Musa, Tuhan menjawab, "... Sungguh telah diperkenankan permohonan kamu berdua, sebab itu tetaplah kamu berdua pada jalan yang lurus dan jangan sekali-kali mengikuti jalan mereka yang tidak mengetahui." Pada kasus ini, Musa merasa tidak mampu pada awalnya untuk menghadapi Fir'aun, lalu memutuskan untuk memohon pada Tuhan, dijawablah doanya, namun, respons yang diberikan Tuhan tidak langsung begitu saja memudahkan Musa. Ia harus melalui beberapa syarat lain. Tidak mengikuti mereka yang tidak mengetahui, salah satunya. Lebih jauh bisa dilihat dalam surah Yunus (10): 88 dan 89.

2. Dialog menarik

Selain berbentuk narasi, ada juga ayat-ayat yang menyuratkan dialog, yaitu mereka yang memuat perintah Tuhan pada Muhammad. Jika berkenan cermat, seseorang bisa menemukan satu nuansa "kehendak" di setiap redaksi dialognya. Dalam syarahnya, al-Rundi memunculkan tiga ayat berirama dialog untuk menjelaskan aforisme Ibn A'taillah tentang "kehendak": al-Isra' (17): 80, Ali Imran (3): 101, al-Naml (27): 62. Pertama berbicara soal Muhammad yang disuruh Tuhannya untuk memohon supaya dilewatkan pintu masuk atau pun pintu keluar yang benar. Satu ayat sebelumnya membincang perkara kepentingan untuk tetap terjaga di waktu malam demi mengingat Tuhan, sedangkan satu setelahnya tentang perintah untuk menyebut, "...Kebenaran telah datang dan yang tidak benar telah lenyap."

Kedua menyoal kelompok tertentu yang masih saja berlaku *kufir* padahal sudah dibacakan pada mereka ayat-ayat Tuhan dan ada

Rasul di antara mereka. Jika pertama nada dialognya bersemayam pada perintah, maka yang ini pada pertanyaan. Melalui gaya ayat yang menggunakan kalimat tanya, tentu orang bisa memahami kalau mereka jelas memiliki pilihan, yaitu antara mengikuti anjuran Rasul dan sebaliknya. Hanya saja, pilihan yang diutamakan adalah yang berporos pada Tuhan. Ketiga identik dengan kedua, yakni pertanyaan. Hanya saja, pertanyaannya lebih pada sindiran untuk berpikir, berkontemplasi. Muhammad diperintah Tuhannya untuk mempertanyakan, "... Bukankah Dia yang mendengarkan panggilan orang yang memanggilnya saat susah dan menghilangkan kesusahan dan menjadikan kamua semua sebagai yang mewarisi bumi?"

Pada bagian ini, penulis memang sengaja untuk sebatas memaparkan secara deskriptif ayat-ayat yang oleh al-Rundi dijadikan justifikasi bahwa aforisme Ibn Aṭaillah berporos—atau sekurangnya terinspirasi—pada al-Qur'an. Pada bagaimana ia menghayati ayat-ayat al-Qur'an. Palsunya, supaya siapa pun bisa mendapatkan potret apa adanya dari konteks tempat Ibn Aṭaillah menghayati al-Qur'an dan kemudian mengekspresikannya dalam bentuk aforisme. Masih dalam lingkup senada, sebab yang tengah didiskusikan adalah hermeneutika sufistik, Syed Rizwan Zamir ketika meneliti hermeneutika imitatifnya Ibn Arabi sampai pada kesimpulan jika dalam belantara pikiran Ibn Arabi makna literal teks adalah segalanya. Aspek literal teks merupakan makna itu sendiri, bahkan makna yang terdalam.¹⁴

D. Abstraksi Al-Qur'an dan Kehendak Menaik

Dalam lingkup studi pendekatan sufi terhadap al-Qur'an, melalui kajiannya atas hermeneutika Rumi, Amer Latif menengarai dua hal yang inheren, yaitu keberagaman level makna (*multiple levels of meaning*) dan perpaduan dari semuanya.¹⁵ Pertama memuat dua level paling tidak: makna luar dan makna dalam yang bagi Amer keduanya tidak bisa dilihat secara dikotomis. Adapun kedua adalah soal perpaduan itu sendiri. Layaknya Rumi, lanjut Amer, ketika membaca puisi-puisinya, orang penting untuk memahami jika makna

¹⁴ Syed Rizwan Zamir, "Tafsir al-Qur'an Bi al-Qur'an: The Hermeneutics of Imitation and Adab in Ibn Arabi's Interpretation of the Qur'an," h.14.

¹⁵ Amer Latif, "'Qur'anic Narrative and Sufi Hermeneutics: Rumi's Interpretation of Pharouh's Character'." h.iii.

dalam (*inner*) yang dimaksud Rumi jelas usai meliputi makna luar (*outer*). Walhasil, berpijak darinya, Amer sampai pada kesimpulan bahwa membaca kitab suci itu sama dengan membaca diri sendiri.

Identik dengan Amer yakni Syed Rizwan Zamir. Jika Amer pada Rumi, maka Zamir pada Ibn Arabi. Masih melalui keberagaman level makna ditambah dengan asumsi jika makna literal berperan vital bagi Ibn Arabi, ia sampai pada kontribusi bahwa hermeneutika Ibn Arabi murni imitatif. Meniru begitu saja gaya Al-Qur'an tersusun. Apa yang terjadi dalam dua kitabnya, *Fuṣuṣ al-Ḥikam* dan *Futūḥat al-Makkiyyah*, adalah bukti konkret dari tesis di muka. Dan akhirnya, penulis bisa menyampaikan jika cara membaca al-Qur'an yang ditawarkan Ibn Aṭaillah berbeda dengan keduanya. Namun, kendati begitu, sisa-sisa persamaan tentu tidak bisa terhindarkan. Gaya pembacaan yang dilakukan Ibn Aṭaillah atas al-Qur'an condong pada dua model: proses abstraksi dan seturut kerangka al-Qur'an.

1. Abstraksi kreatif

Adalah menyangkut satu aktivitas penghayatan atau refleksi atas al-Qur'an yang kemudian dituangkan dalam bentuk abstrak. Jika gaya mendekati al-Qur'an *mainstream* penuangannya berupa penjelasan yang mudah dipahami—sebab memang tujuannya menjelaskan dalam arti sempit—maka gaya Ibn Aṭaillah berbeda.¹⁶ Ia memilih untuk menyajikannya secara abstrak. Proses seperti ini, penulis suka menyebutnya sebagai abstraksi kreatif (*creative abstraction*). Pasalnya, tanpa adanya kreativitas jelas merupakan kesulitan tersendiri untuk menyarikan al-Qur'an yang notabene sudah sari itu sendiri.¹⁷

¹⁶ Lebih mudahnya, orang bisa membedakan antara proses memahami dan refleksi. Apa yang dilakukan penafsir secara umum adalah memahami, sedangkan yang dilakukan Ibn Aṭaillah refleksi, penghayatan. Baca Budi Hardiman, *Seni Memahami: Hermeneutika Dari Schleiermacher Sampai Derrida* (Yogyakarta: Kanisius, 2015), h.240.

¹⁷ Di luar ini, ada istilah senada lainnya, seperti *creative portrayal* bagi Muhammad Iqbal, *creative imagination* buat Ibn Araby, dan *creative retelling* untuk Rumi. Baca Amer Latif, “‘Qur’anic Narrative and Sufi Hermeneutics: Rumi’s Interpretation of Pharouh’s Character’.” h.2 Bandingkan dengan; William C. Chittick, *Ibn Al-Arabi’s Metaphysics of Imagination: The Sufi Path of Knowledge* (Albany: State University of New York Press, 1989), h.127 lihat juga; Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Araby*, trans. Ralph Manheim (N.J: Princeton University Press, 1969), h.212 Lebih jauh, Corbin memahami istilah *imagination* sebagai jembatan yang menghubungkan antara pemikiran dan entitas

a. Ayat naratif

Paling tidak, gaya Ibn Aṭaillah tersebut bisa diamati melalui tiga jendela, yaitu ayat-ayat naratif, ayat dialogis, dan ayat abstrak atau selain yang dua sebelumnya. *Pertama*, orang bisa masuk melalui aforisme kedua, keenam, dan kelima puluh satu. Aforisme nomer dua merupakan buah dari perenungannya atas surah al-A'raf (70) ayat 20 dan 21. Dua surat ini, sebagaimana diuraikan di awal, mengisahkan keputusan Adam dan Hawa untuk melakukan apa yang dirayukan setan, hingga akhirnya mereka harus menerima akibatnya. Oleh Ibn Aṭaillah, ia dipahami sebagai, "...*Irādatuka al-asbāb ma'a iqāmatillah iyyāka fi al-tajrīd inḥitat 'an al-himmah al-'āliyah.*"

Sebelum memutuskan menulis aforisme itu, tentu Ibn Aṭaillah telah melakukan pembacaan yang mendalam serta penghayatan terlebih dulu. Dengan ungkapan lain, antara ayat 20 dan 21 surah al-A'raf dengan aforisme kedua *al-Hikam* sejatinya ada semacam penafsiran imajiner (*magical interpretation*), bahasa penulis, yang menghubungkan keduanya—meski antara satu dengan lainnya tampak berbeda. Apa itu? Konsepsi kehendak. Jika orang melihat aforisme kedua secara utuh, ia akan mendapatkan gambaran jika pada dasarnya manusia tidak memiliki kehendak, tidak memiliki kebebasan. Satu sisi, mereka tidak dianjurkan untuk berusaha, tapi pada sisi lain ketika memutuskan sekadar *tajrīd* atau melulu ibadah dalam arti vertikal, masih pun mereka termasuk golongan yang menurun, *inḥitāt*.

Secara bersamaan, jika membaca 7: 20 dan 21, nuansa yang akan muncul tidaklah berbeda jauh, yaitu ketiadaan kehendak yang bebas bagi manusia. Cerita Adam, Hawa, setan, dan Tuhan dalam ayat tersebut menyiratkan adanya satu dilema yang lebih pada anggitan jika manusia tidaklah memiliki kehendak. Diberikannya perintah bernada hukuman kepada Adam dan Hawa merupakan bukti konkret atas asumsi barusan. Tepat pada garis inilah, antara aforisme Ibn Aṭaillah dengan al-Qur'an bertemu secara imajiner. Itu pun lewat penafsiran

tertentu. Se-istilah yang populer di masa renaissance dan era romantisisme. Ia menulis, "The notion of the imagination, magical intermediary between thought and being, incarnation of thought in image and presence of the image in being, is a conception of the utmost important, which plays a leading role in the philosophy of the Renaissance and which we meet with again in the philosophy of Romanticism."

imajiner yang tentu tidak bisa ditemukan secara kasatmata dalam kitabnya.

Kembali pada ayat naratif, apa yang tengah dilakukan Ibn Aṭaillah di muka, melalui *magical interpretation*, adalah proses abstraksi kreatif. Abstraksi atas ayat naratif dalam al-Qur'an. Jika Rumi saat membaca ayat-ayat senada, menuangkannya kembali dalam bentuk cerita atau *creative retelling*, maka Ibn Aṭaillah berbeda. Ia tidak menceritakannya kembali, tapi langsung menyarikan dalam bentuk abstrak setelah sebelumnya melakukan penafsiran secara imajiner. Secara umum, beginilah proses abstraksi Ibn Aṭaillah. Adapun soal penggalan lain dari aforisme kedua, "*Irādatuka al-tajrīd ma'a iqāmatillah iyyāka fi al-asbāb min al-syahwah al-khafīyah...*," akan dijelaskan di bagian selanjutnya. Dalam artian, aforisme kedua *al-Ḥikam* rupanya tidak saja disarikan dari 7: 20 dan 21, tapi ada beberapa ayat lain yang bergaya beda.

Selanjutnya, aforisme keenam, lewat resep seirama, merupakan buah abstraksi dari surah Yunus (10) ayat 88 dan 89. Di level dasar, Ibn Aṭaillah memahami dua ayat tersebut sebagai keterbatasan kehendak. Manusia boleh berkehendak, boleh berbuat, boleh berkeinginan sesuai visinya—yang dalam kasus ini Musa—tapi, tetap saja yang terjadi dalam kenyataan hanyalah keterlemparan-keterlemparan.¹⁸ Yang terjadi murni di luar kehendak serta keinginan manusia itu sendiri. Tersirat dalam ayat jika semuanya tergantung pada kehendak Tuhan.

Konsepsi di muka boleh kita posisikan sebagai interpretasi imajiner Ibn Aṭaillah yang kemudian diabstrasikan menjadi, "*La yakun ta'ākhuru amad al-'ata'i ma'a al-ilhah fi al-du'a mujīban li ya'sika ... wa fi al-waqt allaẓi yurīd lā fi al-waqt allaẓi turīd.*" Atau terjemah bebasnya begini, "Janganlah keterlambatan masa pemberin Tuhan kepadamu menjadikanmu patah harapan. Sebab Tuhan pasti mengabulkannya. Di waktu yang Tuhan inginkan, bukan yang kamu

¹⁸ Heidegger menyebutnya sebagai facticity, sedangkan sebelumnya ada Ronggowarsito yang memilih istilah kasunyatan. Baca Dhanu Priyo Prabowo, *Pengaruh Islam Dalam Karya-Karya R. Ng. Ranggawarsita* (Yogyakarta: Narasi, 2013), h.110. Bandingkan dengan; Martin Heidegger, *Ontology: The Hermeneutics of Facticity*, trans. John Van Buren (Bloomington: Indiana University Press. 1999.), h.4.

inginkan.” Dari hasil penghayatannya atas 10: 88 dan 89 yang bergaya narasi, Ibn Aṭaillah menyusun aforisme keenam.

Adapun aforisme terakhir, nomer 51, simetris dengan surah al-Maidah (5): 27. Kali ini cerita yang dijadikan pijakan adalah dua anak Hawa dan Adam. Secara tersurat, ia menceritakan bagaimana dua anak mereka memberi persembahan pada Tuhan, namun ternyata yang diterima hanya satu. Dia yang ditolak merasa iri dengan saudaranya, hingga akhirnya mengancam untuk membunuh. Di waktu bersamaan, anak yang diterima persembahannya sekadar menjawab bahwa Tuhan hanya menerima persembahan dari mereka yang takwa atau boleh disebut tulus. Ayat ini, secara kreatif dipahami oleh Ibn Aṭaillah sebagai satu potret bahwa kehendak yang menaik adalah kehendak tanpa “demi”. Andai pun dipaksa dengan “demi”, maka demi yang paling layak adalah demi kehendak itu sendiri. Jika ditarik kembali ke ayat, maka anak yang pemberiannya diterima tidak lain merupakan yang berkehendak menaik, sedangkan yang lain sebaliknya.

Walhasil, diekspresikanlah aforisme nomer 51 sebagai bentuk abstraksi, “*Lā ‘amala arja li al-qulūb min ‘amalin yagību ‘anka syuhūduhu wa yuḥtaqaru ‘indika wujūduhu.*” Secara longgar, itu bisa dipahami seperti, “tiada satu perbuatan pun yang bisa menenangkan hati melebihi perbuatan yang kita lupa padanya atau kita remehkan hadirnya.” Dengan mata telanjang, penulis pikir siapa saja bisa dengan mudah menjumpai titik temu antara 5: 27 dengan aforisme 51. Minimal, dari konsepsi kehendak menaik sebagai kehendak yang ada demi kehendak itu sendiri, bukan lainnya. Dan akhirnya, berpijak dari tiga contoh di muka, tidaklah terlalu berlebihan jika disebut bahwa resep mendekati al-Qur’an Ibn Aṭaillah bergaya abstraksi kreatif. Seabstraksi yang didahului oleh apa itu yang penulis sebut penafsiran imajiner sebagai batu pijak.¹⁹

b. Ayat dialogis

Jika dirasa belum cukup, maka jawabnya adalah jendela *kedua*: ayat dialogis. Selain naratif, Ibn Aṭaillah juga menjangkarkan

¹⁹ Di ruang berbeda, ada yang menyebut ini sebagai magical intermediary, perantara tak kasatmata. Di waktu bersamaan, ia juga berkelindan dengan apa itu yang disebut imajinasi. Imajinasi sebagai satu proses tak kasatmata yang bisa memproduksi satu gambaran atas entitas tertentu, “Imagination as the magical production of an image”. Lihat Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Araby*, h.212.

aforismenya pada ayat-ayat dialogis. Adalah Ali Imran (3): 101, al-Isra' (17): 80, dan al-Naml (27): 62. Dua pertama berkelindan dengan aforisme kedua. Jika pada ayat naratif sebelumnya, dijelaskan hanya sebagian, yakni yang cenderung menyimpulkan jika manusia tidak memiliki kebebasan berkehendak, maka ini menyentuh bagian lainnya yang cenderung pada kesimpulan sebaliknya. Disebut sebaliknya sebab jika mengamati 3: 101, seseorang akan merasakan nuansa betapa manusia sudahlah memiliki semuanya untuk bergerak dan bertanggungjawab atas nasibnya sendiri. Malahan, jika hanya berdiam dan pasrah, maka itu lebih dekat dengan *kufr*, ketidakefektifan.

Masih dengan pola sama, Ibn Aṭaillah mendekati 3: 101, melakukan interpretasi imajiner, dan lantas menuangkannya dalam kalimat, “*Irādatuka al-tajrīd ma’a iqāmatillah iyyāka fi al-asbāb min al-syahwah al-khafīyah...*,” seperti yang usai disinggung secuil di awal. Gaya ayat 101 surah Ali Imran (3) adalah dialog, yaitu antara Tuhan dengan sekelompok manusia di masa Nabi Muhammad. Sisi dialognya bisa pula dilihat dari digunakannya kalimat pertanyaan dalam ayat. Ibn Aṭaillah, mendekati ayat seperti ini, ternyata juga tidak tertarik untuk mengekspresikannya secara dialogis sebagaimana Muhammad Iqbal dalam beberapa puisinya. Namun, lagi-lagi, ia justru melakukannya dengan abstraksi. Ia mengambil pemahamannya sendiri—*magical interpretation*—dan lantas mewujudkannya dalam bentuk aforisme yang abstrak.

Adapun satunya, 17: 80, dipahami sebagai obat paripurna atau senjata pamungkas ketika dilema manusia sudah mencapai titik kulminasinya. Adalah kebutuhan untuk memiliki sandaran, kepentingan untuk berdoa, dan sejenak meluangkan waktu untuk menyatukan segala yang tengah terserak dalam diri. 17: 80 menyuratkan dialog antara Tuhan dengan Nabi Muhammad. Nabi diperintah untuk mendengungkan doa yang intinya supaya segalanya dipermudah atas posisi Tuhan sendiri sebagai sang penolong. Dan di ujung, Ibn Aṭaillah melukiskannya dengan kalimat, “*...Inḥitāt ‘an al-himmah al-‘āliyah.*” Jika diterjemahkan lebih lanjut, maka kalimat barusan menyisakan satu anggitan sebagaimana tadi, yakni betapa manusia, dalam titik tertentu, tidaklah bisa melakukan apa pun kecuali bersandar pada Tuhan.

Di waktu bersamaan, mungkin seseorang bisa bertanya, bagaimana bisa tiga ayat yang bernuansa berbeda dijadikan landasan

untuk membangun satu aforisme? Ini pulalah yang menarik dari Ibn Aṭaillah lewat *al-Ḥikam*. Ada beberapa penjelasan mengenai ini, namun tidak di bagian ini. Ada bagian lain akan membahasnya. Yang jelas dikumpulkannya mereka berdampak pada cara Ibn Aṭaillah mendekati Al-Qur'an itu sendiri.

c. *Ayat abstrak*

Akhirnya, sampai pula di jendela terakhir. Di banding dua jendela sebelumnya, ayat-ayat abstrak atau yang tidak bergaya naratif dan dialogis relatif lebih banyak. Beberapa darinya, yaitu al-Syura (42): 25, Ali Imran (3): 85, al-Ankabut (29): 60, dan al-Najm (53): 39. Dua di awal merupakan jangkar dari aforisme pertama. Jika direnungkan rada mendalam, mereka menyisakan kontradiksi. 42: 25 menggambarkan kepentingan manusia untuk senantiasa mencoba, bergerak, dan sejenisnya yang itu berarti ia bebas berkehendak. Andai pun ia terjorahap dalam kolong kekeliruan, Tuhan pasti akan menerima penyesalannya: yang terpenting tidak berhenti bergerak. Adapun 3: 85 lebih pada betapa upaya manusia, sekencang apa pun itu, untuk mencari suatu jalan di luar Islam, tetaplah Tuhan tidak akan menerimanya. Baik 42: 25 atau 3: 85 sama-sama menyiratkan perkara kehendak, tapi arahnya berlawanan. Dan secara bersamaan, Ibn Aṭaillah memahaminya sebagai sesuatu yang menggoda, hingga akhirnya menuangkannya sebagai, “*Min ‘alāmat al-i’timād ‘ala al-a’mal nuqṣān al-rajā’ ‘inda wujūd al-zalal.*”

Dua ayat tersebut bergaya abstrak, tapi masih fokus pada kasus tertentu. 42: 25 menyoal Tuhan yang maha pemaaf atas kesalahan makhluknya, sedangkan satunya seputar pilihan jalan hidup. Jika orang membandingkannya dengan aforisme pertama, ia akan mendapati perbedaan yang cukup mencolok. Perbedaan yang dengannya, penulis rasa istilah abstraksi kreatif menjadi tidak mengada-ada. Adalah hilangnya fokus. Diksi yang dipilih Ibn Aṭaillah dalam menuangkan aforismenya sungguh terbuka. Seolah ia tidak merespons apa pun, tapi di waktu seirama ia juga merespons apa pun. Begitulah kiranya abstraksi yang penulis maksud. Pertama ia memunculkan dua ayat yang tampak bertentangan, lalu kedua ia pahami secara imajiner bahwa itu penting untuk dikawinin, dan terakhir ia tuangkan dalam satu teks yang terbuka, aforisme. Teks yang tidak terikat konteks, baik waktu maupun tempat, tertentu.

Pola simetris juga bisa dijumpai pada dua ayat terakhir yang posisinya sebagai landasan aforisme kelima. Bahkan, pertentangan lebih tampak di sini. 29: 60 menyiratkan penyunatan kehendak manusia. Seberapa pun ia bekerja, tetap hasil akhir di tangan Tuhan. Adapun 53: 39 menyuratkan sebaliknya. Bagaimana buah yang akan dirasakan manusia murni tergantung pada usahanya untuk memperoleh. Mendapati demikian, Ibn Aṭaillah menggabungkan keduanya. Seolah ia ingin bilang jika manusia adalah makhluk yang memiliki kebebasan berkehendak sekaligus tidak memilikinya sama sekali,²⁰ hingga akhirnya ia menulis, “*Ijtihāduka fīma ḍumina laka wa taqṣīruka fīma ṭuliba minka dalīl ‘ala intīmās al-baṣīrah minka.*”

Bila ditarik ke ruang lebih lebar, baik aforisme pertama, kelima, dan masih banyak lainnya, termasuk beberapa yang telah dipaparkan di awal tadi, memang tidak menyisakan apa pun kecuali dilema. Selain mereka masih membutuhkan banyak penafsiran seperti ayat pijakannya sendiri, diksinya pun—jika dicermati—berbau kontradiktif. Lantas pertanyaannya, mengapa itu bisa terjadi. Apakah Ibn Aṭaillah sengaja atau bagaimana. Sub bab di bawah ini akan mencoba menjelaskan.

2. Menjadi Al-Qur'an

Jika pada bagian sebelumnya lebih pada proses atau resep interpretasi Al-Qur'an Ibn Aṭaillah sampai pada bentuk aforisme, maka bagian ini condong ke model penyajian. Pertanyaan yang muncul seputar mengapa interpretasi Ibn Aṭaillah dirupakan teks-teks terbuka, mengapa antara satu aforisme dengan lainnya tidak jarang yang kontradiksi, dan mengapa pula, bahkan, pada satu aforisme mengandung dua kalimat kontradiktif. Dari banyak pembacaan, jawabannya terletak pada satu kalimat, yaitu sebab Ibn Aṭaillah memakai gaya al-Qur'an. Seperti jamak diketahui, banyak dari ayat al-Qur'an tampak bertentangan satu sama lain. Di level kalimat dalam ayat pun, tidaklah berbeda.

Untuk membuktikan pertanyaan kedua, orang bisa mengamati aforisme ketujuh puluh delapan (78) dan aforisme kelima (5). Dilihat

²⁰ ika meminjam bahasanya Paul Ricouer, hidup manusia itu sendiri adalah konflik atau ketengangan-ketengangan antara apa yang ia sebut sebagai will dan passion, in the conflict between the will and the ‘passion’—our wants and needs prompted by such biological factors as hunger, sex drive, etc. Lihat Karl Simms, *Paul Ricouer* (New York: Routledge, 2003), h.10.

dari sisi luarnya, keduanya bertentangan.²¹Pertama menggambarkan tiadanya kehendak—kendati jika ditelaah masihlah memunculkan dilemma—sedangkan kedua sebaliknya. Penulis berpendapat jika model seperti ini bukannya tidak disengaja oleh Ibn Aṭaillah. Jika dilihat lagi, khususnya pada aforisme kelima—seperti usai dijelaskan di bagian “ayat abstrak”—tampak di situ bagaimana yang dijadikan pijakannya adalah dua ayat yang bertentang satu sama lain. Dengan ungkapan lain, selain memosisikan keduanya sebagai jangkar, Ibn Aṭaillah sekaligus memakai polanya. Pola kontradiktif. Jika al-Qur’an memiliki 29: 60 dan 53: 39, salah satunya, maka *al-Hikam* punya aforisme 5 dan 78.

Selain aforisme kedua, ada lagi yang berpola sama atau menggunakan dua ayat kontradiktif sebagai pijakan. Adalah aforisme pertama. Ia menjadikan surah 42: 25 dan 3: 85 sebagai sumber utama, menghayatinya, dan menuangkannya dalam bentuk teks terbuka, padahal keduanya bertentangan. Pertama condong pada kebebasan manusia untuk bergerak, sedangkan kedua justru penyunatan kehendak. Walhasil, sampai di sini, seseorang bisa menarik titik simpul jika alasan mengapa aforisme-aforisme dalam *al-Hikam* banyak yang bertentangan adalah lantaran Ibn Aṭaillah memakai pola al-Qur’an. Di ruang lain, ini berkelindan dengan kerangka *open text*—pertanyaan pertama—dan target sasaran interpretasinya (*intended audience*).

Pertanyaan ketiga bisa dibuktikan lewat aforisme kedua. Dilihat dari diksinya, ada dua kalimat yang bertentang di situ: antara kepentingan untuk bergerak dan kepentingan untuk hanya ibadah secara vertikal. Pola demikian menjadi mungkin sebab tidak sedikit ayat al-Qur’an juga mencampur dua kalimat dengan konotasi bertentangan dalam satu ayat. Salah satunya surah 3: 101 yang menganjurkan manusia untuk bergerak, berkehendak, tapi secara bersamaan harus mengikut pada tanda-tanda Tuhan dan pada Nabi. 3:101 adalah sebagian bahan baku yang dipakai Ibn Aṭaillah untuk membangun aforisme kedua. Namun, bila diteropong dari jendela ini,

²¹ Penting untuk dicatat di sini bahwa yang penulis maksud kontradiktif adalah bertentangan secara teks. Mengenai kemungkinan ditemukannya maksud yang melampui teks, sehingga tidak lagi bertentangan, maka itu di luar koridor. Asumsinya, segala yang bertentangan, separah apa pun itu, ketika sudah ditarik ke level beyond text, tentu buahnya bisa berbeda.

maka ada satu lagi yang bisa disimpulkan: Ibn Aṭaillah juga menjadikannya acuan arsitektur. Arsitektur bangunan aforisme kedua.

Bernapas sejenak di sini—sekaligus sebagai respons pertanyaan pertama—mungkin orang akan bertanya, mengapa tampak tumpang tindih antara satu dengan lainnya? Memang. Penulis suka menyebutnya sebagai konsekuensi dari pola *open text*,²² apalagi dalam kasus ini baik bahan baku (al-Qur'an) atau pun bangunannya (*al-Hikam*) sama-sama berupa teks terbuka. Salah satu karakter dari *open text* yakni menyisakan banyak interpretasi, bahkan bagi pengarang teks itu sendiri. Ketika ia membaca teksnya kembali di ruang dan waktu berbeda, pasti hasil bacaannya tidak sama dengan kali pertamanya ia menulis. Satu sisi, memang efek samping dari teks terbuka demikian, tapi sisi lain, ia berpotensi besar untuk menciptakan pemahaman serta pergerakan yang dinamis dan mampu mencakup sasaran yang lebih lebar.²³

E. Target Sufistik

Alasan penting mengapa Ibn Aṭaillah memilih pola teks terbuka, tidak saja dipicu oleh bentuk penghayatannya atas al-Qur'an, tapi juga beberapa faktor lain. Menyangkut khalayak misalnya. Seperti telah dijelaskan Nafih Wafy, yang bertanggungjawab atas penyebaran ajaran Syadhiliyyah ke luar Mesir, Maroko dan beberapa bagian di Afrika, tidak lain adalah Ibn Aṭaillah. Walhasil, khalayak yang ada di bayangan Ibn Aṭaillah kala mengarang *al-Hikam* yakni masyarakat yang luas, tidak terbatas di mesir, sehingga supaya bisa mengover kesemuanya, dipilahlah pola *open text*.

Di saat yang sama, bisa disimpulkan pula jika sasaran interpretasi Ibn Aṭaillah dalam *al-Hikam* adalah mereka yang terbuka hatinya untuk menempuh jalan sufistik. Sufi yang terbatas pada koridor Syadhiliyyah. Sufi yang tidak terlalu memerhatikan aspek makna

²² Jika boleh mengaitkannya dengan lingkup hermeneutika secara eksklusif, maka ini tidak berbeda jauh konsepsi teks universal Gracia. Ditinjau dari segi metafisika atau ontologinya, teks terbagi menjadi banyak. Ada individual/universal, substansi/tampilan luar, fisik/mental, eksistensi/lokasi, dan sebagainya. Lihat Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika Dan Pengembangan Ulumul Quran*. (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2017), h.92.

²³ Umberto Eco, *The Role of the Reader: Explorations in the Semiotics of Texts* (Bloomington: Indiana University Press, 1984), h.3.

literal seperti halnya Ibn Arabi, tapi langsung pada apa yang berada di balik teks. Jika misalnya pola Rumi adalah menyatukan makna luar dan makna dalam dan Ibn Arabi menjadikan makna luar itu sendiri sebagai makna dalam, maka Ibn Aṭaillah—berbicara soal level makna—condong pada makna dalam, *inner meaning*, dengan tanpa perlu melakukan penyatuan. Dan bukti paling konkret terletak pada proses abstraksi kreatif itu sendiri. Proses yang mengandaikan tidak saja aktivitas memahami, tapi juga refleksi—yang pada ranah lain berdampak pada kehidupan konkret khalayak dengan asumsi jika Ibn Aṭaillah sendiri melibatkan pengalaman hidupnya dalam proses refleksi.²⁴

F. Manusia Super

Bila dikembangkan lebih jauh, seseorang bisa sampai pada potret jika Ibn Aṭaillah rupanya juga memiliki satu konsepsi tentang manusia super. Ini bisa dikaitkan dengan *Insan Kamil* milik Ibn Arabi,²⁵ *Rausyan Fikr* Ali Syariati,²⁶ *Kharisma* Max Weber,²⁷ atau juga *Superman (Urbemensch)* Nietzsche.²⁸ Hanya saja, yang lebih dekat mungkin *Insan Kamil*, mendapati jika Ibn Aṭaillah banyak terpengaruh

²⁴ Refleksi lebih dekat dengan penghayatan atas kehidupan. Jika pemahaman sebatas relasi eksklusif antara teks dan pembaca atau pendengar, maka refleksi melampauinya. Perdebatan semacam ini pernah terjadi antara para sarjana hermeneutika, yaitu antara Gadamer dan Ricoeur—untuk menyebut beberapa. Lihat Budi Hardiman, *Seni Memahami: Hermeneutika Dari Schleiermacher Sampai Derrida*, h.241.

²⁵ Ibn Arabi, *Syarh Musykilat Al-Futuhat al-Makkiyah*, h.73.

²⁶ Mohammad Monib and Islah Bahrawi, *Islam Dan Hak Asasi Dalam Pandangan Nurcholis Madjid* (Jakarta: Gramedia, 2011), h.xxi.

²⁷ Rada berbeda, Weber lebih suka menyebut manusia super versinya tidak saja sebagai akibat dari perangkat yang melekat dalam dirinya, tapi juga sebab adanya relasi intim antara dia dan para pengikut yang mengagumi. Lihat Dorothea E. Schulz, “Mediating Authority: Media Technologies and the Generation of Charismatic Appeal in Southern Mali” (*Culture and Religion*, 2015), h.126.

²⁸ Bagi Nietzsche, manusia super adalah mereka yang kerdil, kecil, tidak berdaya, dan mengaleni diri sendiri secara sadar dari semesta dirinya, tapi di waktu bersamaan bisa mengatasi segala persoalan yang bertubi-tubi menabrak dirinya. Nietzsche tidak saja berbicara soal kemungkinan adanya manusia seperti itu, tapi sudah sampai pada wujud nyata atasnya. Lihat T. K. Seung, *Nietzsche's Epic of the Soul: Thus Spoke Zarathustra* (New York: Lexington Books, 2005), h.329.

Ibn arabi.²⁹ Terlepas dari semua itu, hal tersebut tampak dari beberapa aforisme bernuansa kehendak di atas tadi yang menyiratkan adanya dua model pergerakan manusia, yaitu menaik atau *ascendant*—meminjam bahasanya Nietzsche—dan menurun (*descendant*).

Untuk menyebut salah satu karakternya, manusia yang bermental menaik adalah mereka yang dalam setiap kehendak serta pergerakannya tidak ditujukan untuk apa pun kecuali pergerakan itu sendiri. Adapun yang bermental menurun yaitu mereka yang semua aktivitasnya melulu berporos pada hasilnya. Ada hasil sedikit, langsung dibagikan ke publik, diceritakan secara berlebihan, dan sejenisnya. Ada lagi: manusia super adalah mereka yang senantiasa berada di ujung duri, itidak pernah merasa nyaman, tidak suka menjadi mulia, dan senantiasa cenderung untuk menggugat segala bentuk kemapanan. Pasalnya, apa itu kemuliaan, kemapanan, dan kenyamanan adalah milik Tuhan, bahkan Tuhan itu sendiri. Tali simpul paling konkret bisa diamati dari aforisme kedua: Ibn Aṭaillah menyebut kata *inhiṭāt* di situ yang artinya “penurunan”—satu kata yang menyiratkan banyak sekali implikasi.

G. Kesimpulan

Artikel ini berkontribusi melalui pola hermeneutika sufistik Ibn Aṭaillah yang terdiri dari dua poin. Pertama, untuk mendekati al-Qur'an, orang tidak saja harus hitam-putih menyuratkan hasil penafsirannya, tapi bisa menjadikannya sebatas imajiner dan lantas menuangkannya dalam bentuk abstraksi atau proses *creative abstraction*. Namun, satu hal penting untuk diperhatikan: perlu memulainya dengan penghayatan. Kedua, berpijak pada asumsi jika penafsir adalah arsitektur, maka untuk membangun hasil abstraksinya, pola yang telah dilakukan al-Qur'an merupakan acuan paling indah untuk dioptimalkan. Adapun tentang khalayak yang dibayangkan Ibn Aṭaillah tidak lain merupakan para sufi atau mereka yang ingin terjun ke jalan sufi. Lalu, sebab pada masa Ibn Aṭaillah perkembangan tarekat yang ia pegang tengah mengalami penetrasi ke luar wilayah, maka

²⁹ Salah satunya ini terlihat dari betapa dalam tradisi Shadiliyyah, Ibn Arabi menempati posisi yang istimewa. Baca Seyyed Hossein Nasr, *The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition* (New York: HarperOne, 2007), h.217.

Muhamad Saifullah

gaya *open text* dirasa paling cocok. Tujuan utamanya satu: supaya jangkauannya lebih lebar dan mudah untuk selalu menjumpai bentuk pembaruan maknanya. Walhasil, penulis berkesimpulan bahwa hermeneutika Ibn Ataillah dapat dikategorikan sebagai hermeneutika terbuka (*the openness hermeneutic*). [.]

Daftar Pustaka

- A. Setyo Wibowo. *Gaya Filsafat Nietzsche*. Yogyakarta: Galang Press, 2004.
- Abdullah Yusuf Ali. *The Holy Quran*. Riyadh: The King Fahd Holy Quran printing Complex, 1987.
- Amer Latif. “Qur’anic Narrative and Sufi Hermeneutics: Rumi’s Interpretation of Pharouh’s Character’.” Stony Brook University, 2009.
- Bannister, Andrew G. *An Oral-Formulaic Study of the Qur’an*. New York: Lexington Book, 2014.
- Budi Hardiman. *Seni Memahami: Hermeneutika Dari Schleiermacher Sampai Derrida*. Yogyakarta: Kanisius, 2015.
- Dhanu Priyo Prabowo. *Pengaruh Islam Dalam Karya-Karya R. Ng. Ranggawarsita*. Yogyakarta: Narasi, 2013.
- Dorothea E. Schulz. “Mediating Authority: Media Technologies and the Generation of Charismatic Appeal in Southern Mali.” *Culture and Religion*, 2015.
- Henry Corbin. *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*. Translated by Ralph Manheim. N.J: Princeton University Press, 1969.
- Ibn Arabi. *Syarh Musykilat Al-Futuh al-Makkiyah*. Kairo: Dar al-Amin, 1999.
- Ibn Aṭaillah. *Sufi Aphorism: Kitab al-Ḥikam*. Translated by Victor Danner. Leiden: Brill, 1984.
- . *The Book of Aphorisms: Kitab al-Ḥikam*. Translated by Muhammed Nafih Wafy. Selangor: Islamic Book Trust, 2010.
- Karl Simms. *Paul Ricoeur*. New York: Routledge, 2003.
- Martin Heidegger. *Ontology: The Hermeneutics of Facticity*, Terj. John Van Buren. Translated by John Van Buren. Bloomington: Indiana University Press. 1999., n.d.
- Mohammad Monib, and Islah Bahrawi. *Islam Dan Hak Asasi Dalam Pandangan Nurcholis Madjid*. Jakarta: Gramedia, 2011.

Muhamad Saifullah

Muhammad Abdul Maq̄sud Haikal, ed. *Al-Ḥikam al-Ataiyyah Li Ibn Ataiyyah al-Sakandary Syarh Ibn ‘Abbad al-Nafazi al-Rundi*. Kairo: Markaz al-Ahram, 2002.

Sahiron Syamsuddin. *Hermeneutika Dan Pengembangan Ulumul Quran*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2017.

Seyyed Hossein Nasr. *The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam’s Mystical Tradition*. New York: HarperOne, 2007.

Syed Rizwan Zamir. “‘Tafsir al-Qur’an Bi al-Qur’an: The Hermeneutics of Imitation and Adab in Ibn Arabi’s Interpretation of the Qur’an.’” *Islamic Studies* 50, no. 1 (n.d.): 2011.

T. K. Seung. *Nietzsche’s Epic of the Soul: Thus Spoke Zarathustra*. New York: Lexington Books, 2005.

Umberto Eco. *The Role of the Reader: Explorations in the Semiotics of Texts*. Bloomington: Indiana University Press, 1984.

William C. Chittick. *Ibn Al-Arabi’s Metaphysics of Imagination: The Sufi Path of Knowledge*. Albany: State University of New York Press, 1989.