

P-ISSN: 2598-7607
E-ISSN: 2622-223X

Vol. V No.1 September 2020



PUTIH

JURNAL

PENGETAHUAN TENTANG ILMU

- KRITIK AL-GHAZALI TERHADAP PEMIKIRAN PARA FILOSOF
Fathur Rozi (1-14)
- TEORI-TEORI IGNAZ GOLDZIEHER DALAM STUDI HADIS
Syamsul Arifin (15-52)
- BAHAYA HAMBA BERSANDAR PADA AMAL: Perspektif Khauf dan Raja'
Moh. Yusuf (53-84)
- MENGUJI (LAGI) AUTENTISITAS TAFSIR AL-JILANI
A. Kholid Izzul Abror (85-115)
- KARAKTERISTIK MANUSIA DALAM PANDANGAN TASAWUF
Ahmad Syatori (116-134)
- ESKATOLOGI AL-QURAN PERSPEKTIF TAFSIR SUFI-ISHARI
(Studi Penafsiran al-Qushairi atas Ayat Eskatologi dalam Tafsir Lata'if al -Isharat)
Kusroni (135-159)
- SAKARĀTUL MAUT Dalam Perspektif Al-Qur'an Dan Dampak Positifnya
(Pendekatan Deskriptif-Analisis)
Abu Sari (160-185)

diterbitkan :

MA'HAD ALY

PONDOK PESANTREN ASSALAFI AL FITHRAH

Surabaya

2020

P-ISSN: 2598-7607



E-ISSN: 2622-223X



Redaktur PUTIH
JURNAL PENGETAHUAN TENTANG ILMU DAN HIKMAH

Ijin terbit
SK. Mudir Ma'had Aly No. 18/MAy-PAF/II/2018/SK

PEMBINA

Muhammad Musyafa'
Abdur Rosyid
Ahmad Syathori

PENGARAH

Fathur Rozi

PIMPINAN REDAKSI

Fathul Haris

DEWAN EDITOR

Achmad Imam Bashori

ANGGOTA

Mustaqim
Syamsul Arifin
Abdul Hadi

Alamat Penyunting dan Surat Menyurat :
Jl. Kedinding Lor 99 Surabaya

P-ISSN 2598-7607



E-ISSN: 2622-223X



diterbitkan :
MA'HAD ALY
PONDOK PESANTREN ASSALAFI AL FITHRAH
Surabaya

Daftar Isi

- Daftar Isi
- Pedoman Transliterasi
- **KRITIK AL-GHAZALI TERHADAP PEMIKIRAN PARA FILOSOF**
Fathur Rozi (1-14)
- **TEORI-TEORI IGNAZ GOLDZIEHER DALAM STUDI HADIS**
Syamsul Arifin (15-52)
- **BAHAYA HAMBA BERSANDAR PADA AMAL: Perspektif *Khauf* dan *Rajā'***
Moh. Yusuf (53-84)
- **MENGUJI (LAGI) AUTENTISITAS TAFSIR AL-JILANI**
A. Kholid Izzul Abror (85-115)
- **KARAKTERISTIK MANUSIA DALAM PANDANGAN TASAWUF**
Ahmad Syatori (116-134)
- **ESKATOLOGI AL-QURAN PERSPEKTIF TAFSIR *SUFI-ISHARI*** (Studi Penafsiran al-Qushairi atas Ayat Eskatologi dalam Tafsir *Lata'if al-Isharat*)
Kusroni (135-159)
- ***SAKARĀTUL MAUT* Dalam Perspektif Al-Qur'an Dan Dampak Positifnya** (Pendekatan Deskriptif-Analisis)
Abu Sari (160-185)

PEDOMAN TRANSLITERASI

Berikut ini adalah skema transliterasi Arab-Indonesia yang ditetapkan dalam penulisan jurnal ini:

NO	ARAB	INDONESIA	ARAB	INDONESIA
1	ا	‘	ط	ṭ
2	ب	B	ظ	ẓ
3	ت	T	ع	‘
4	ث	Th	غ	gh
5	ج	J	ف	F
6	ح	ḥ	ق	Q
7	خ	Kh	ك	K
8	د	D	ل	L
9	ذ	Dh	م	M
10	ر	R	ن	N
11	ز	Z	و	W
12	س	S	هـ	H
13	ش	Sh	ء	,
14	ص	ṣ	ي	y
15	ض	ḍ		

Untuk menunjukkan bunyi hidup panjang (*madd*) dengan cara menuliskan coretan horizontal di atas huruf ā, ī dan ū (أُو، اِي، اِأ).

MENGUJI (LAGI) AUTENTISITAS TAFSIR AL-JILANI

A. Kholid Izzul Abror

kopyaher@yahoo.com

ABSTRAK

"*Tafsir al-Jilāni*" yang dirilis pertama kali pada tahun 2009 silam masih menyisakan problem autentisitas yang cukup serius. Pasalnya, tafsir bergenre sufi falsafi yang berjudul lengkap *Al-Fawātiḥ al-Ilāhiyyah wa al-Mafātiḥ al-Ghaybiyyah al-Muwadhdhiḥ li al-Kalim al-Qur'āniyyah wa al-Ḥikam al-Furqāniyyah* ini, dari sisi isi dan materinya –misalnya dalam penafsiran ayat sifat-- tidak cocok dengan profil dari 'Abd al-Qādir al-jīlāni (w. 1166). Ia lebih cocok dengan profil dari tokoh lain bermazhab Hanafi yang bernama Ni'mat Allāh al-Nakhjuwāni (w. 1514). Al-Jīlāni masyhur sebagai penganut mazhab Hanbali yang cenderung tekstualis dan ajarannya pun banyak yang menekankan untuk senantiasa merujuk pada Alquran dan sunah. Sedangkan Tafsir ini sangat filosofis dan relatif tidak sesuai dengan konsepsi ajaran tasawuf al-Jīlāni. Karakteristik gaya bahasa, metode penafsiran, dan sumber penafsiran dari tafsir ini juga tidak sesuai dengan gaya al-Jīlāni sebagaimana yang terekam dalam kitab-kitabnya yang otoritatif semisal *al-Ghunyah*. Ditambah lagi, komentar para pakar tafsir dan tokoh tafsir dalam banyak buku ensiklopedia tafsir mereka, semuanya (nyaris) mengatakan bahwa tafsir ini adalah karya dari al-Nakhjuwāni. Itulah beberapa temuan dari penelitian ini yang pada akhirnya mengantarkan penulis untuk sampai pada kesimpulan bahwa "*Tafsir al-Jilāni*" bukanlah buah karya dari al-Jīlāni. Tafsir ini lebih pas disebut sebagai karya dari al-Nakhjuwāni.

Kata kunci: *Tafsīr al-Jīlāni*, Tafsir sufi falsafi, al-Jīlāni, al-Nakhjuwāni.

PENDAHULUAN

Abd al-Qādir al-Jīlāni adalah seorang tokoh sufi karismatik yang sangat luas pengaruhnya dalam masyarakat Islam. Tak hanya

di masa hidupnya dulu, bahkan karismanya masih *moncer* sampai sekarang. Pengaruh tersebut juga tak hanya terbatas pada sesama kalangan penganut tarekat –utamanya Tarekat *Qādiriyyah*—saja, namun juga telah merambah secara luas di kalangan umat Islam, terutama penganut Islam tradisional. Cukuplah menjadi bukti akan hal ini, bahwa nama al-Jīlānī tidak pernah “absen” dan selalu disertakan secara khusus saat pembacaan tawasul ataupun *hadlarah* dalam berbagai ritual keagamaan dengan menghadiahkan serta mengirimkan (pahala) surat Al-Fātiḥah untuknya.

Selain itu, di kalangan penganut tarekat *Qādiriyyah*, sebagai bentuk pujian dan harapan agar beroleh keberkahan darinya, (bahkan) namanya digabungkan dengan bacaan kalimat tauhid/tahlil: “*Lā ilāha illa Allāh Muḥammadun rasūlu Allāh al-Shaykh ‘Abd al-Qādir waliyyu Allāh*”.

Sekira sebelas tahun yang lalu, pada tahun 2009, umat Islam di seluruh dunia –tak terkecuali di Indonesia—menyambut gembira dengan penuh euforia terhadap kabar berhasil ditemukan serta diterbitkannya karya tafsir (baru) bergenre *ishāri* yang diklaim merupakan adikarya dari seorang sufi kenamaan asal Baghdad, Abd al-Qādir al-Jīlāni. Ditambah lagi, penemuan, penyuntingan, sekaligus penerbitan manuskrip karya tafsir tersebut dilakukan serta ditangani secara langsung oleh keturunan dari al-Jīlāni sendiri, Fādhil al-Jīlāni.¹ Penerbitan itu adalah hasil pelacakan yang dilakukan olehnya di lebih dari 50 perpustakaan resmi negara-negara di dunia serta puluhan perpustakaan khusus di 20 negara, termasuk di Vatikan-Italia. Dari pelacakan tersebut, ia dan timnya berhasil

¹ Ketua lembaga riset *Markaz al-Jīlānī li al-Buḥūth al-Ilmiyyah*. Sesuai namanya, lembaga ini memiliki visi-misi untuk melacak karya-karya al-Jīlāni yang hilang dan berambisi untuk menerbitkannya. Dari beberapa puluh tahun pengembaraan ke perpustakaan di berbagai penjuru negeri, Fādhil al-Jīlāni mengumumkan hasil temuannya, bahwa karya al-Jīlāni yang masih berupa manuskrip dan telah berhasil mereka kumpulkan tak kurang dari 9725 lembar. Lihat: Abd al-Qādir al-Jīlāni, *Tafsīr al-Jīlāni*, Vol. 1, ed. Muḥammad Fādil al-Jīlāni (Istanbul: Markaz al-Jīlāni li al-Buḥūth al-‘Ilmiyyah, 2009), 24.

menemukan 17 karya al-Jīlāni serta enam buah *risālah* (semacam artikel yang lebih tipis dari kitab).¹

Beberapa faktor yang membuat Fādhil al-Jīlāni merasa yakin bahwa karya tafsir ini autentik dari Abd al-Qādir al-Jīlāni, sehingga ia percaya diri untuk menerbitkannya dengan mengatas namakan al-Jīlāni adalah keberhasilannya menemukan tiga manuskrip yang di bagian akhirnya tertera tulisan bahwa tafsir tersebut merupakan karya *Sulṭān al-‘Awliyā’*, Abd al-Qādir al-Jīlāni.²

Selain itu, ada info lain yang menyatakan bahwa di perpustakaan *Qādirīyyah* Baghdad, pernah terdapat tafsir dengan tulisan tangan Abd al-Qādir al-Jīlāni. Namun kitab itu hilang dan ditemukan lagi di Suriah (Syam), lalu hilang untuk yang kedua kalinya. Berdasarkan keterangan dari Fādīl al-Jīlāni, tafsir yang diklaim ditulis sendiri oleh al-Jīlāni ini masih dalam upaya pencarian olehnya.³

Meskipun begitu, penemuan *Tafsir al-Jīlāni* yang nama lengkapnya adalah *Al-Fawātiḥ al-Ilāhiyyah wa al-Mafātiḥ al-Ghaybiyyah al-Muwadhdhiḥah li al-Kalim al-Qur’āniyyah wa al-Ḥikam al-Furqāniyyah*⁴ tersebut membuat (sebagian) publik Islam sedikit bertanya-tanya. Pasalnya, dari sekian banyak karyanya, selama ini para penulis biografi al-Jīlāni tak ada satu pun dari mereka yang mencatat bahwa al-Jīlāni pernah memiliki karya dalam bidang tafsir secara khusus dan (apalagi) utuh.

Selain itu, para pemerhati kajian tafsir di dalam berbagai karya tulis mereka juga tidak ada satu pun yang mencantumkan nama al-Jīlāni ketika mereka mengindeks kitab-kitab tafsir. Muḥammad Husayn al-Dhahabi (w. 1977) dalam karya monumentalnya, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* yang berupaya untuk

¹ Al-Jīlāni, *Tafsīr al-Jīlāni*, Vol. 1,....., 24.

² Ibid., 25-26.

³ Ibid., 26.

⁴ Ibid., 34.

memetakan dan meresensi begitu banyak kitab tafsir misalnya, ia tak menyinggung sama sekali nama al-Jīlāni sebagai pemilik karya tafsir tertentu.

Software Maktabah Shāmilah yang berisikan kitab-kitab digital malah *menisbatkan* tafsir dengan judul yang sangat panjang tersebut kepada sosok lain, yaitu Ni'mat Allāh al-Nakhjuwāni. Pada keterangan *metadata* yang berisikan info kitab, selain disebutkan bahwa kitab ini merupakan karya dari al-Nakhjuwāni yang masyhur dengan sebutan Syekh 'Ilwān, juga terdapat informasi bahwa kitab yang dimuat dalam *Software Maktabah Shāmilah* ini sesuai dengan versi cetaknya. Versi cetaknya tersebut pernah diterbitkan oleh penerbit Dār Rikābi *li al-Nashr* Mesir pada tahun 1999 sebanyak dua jilid, bukan lima atau enam jilid sebagaimana terbitan yang *dinisbatkan* kepada al-Jīlāni.¹

Syekh Ramaḍān al-Būṭi --seorang ulama Suriah yang wafat pada tahun 2013—juga pernah ditanya perihal autentisitas *penisbatan* tafsir ini kepada al-Jīlāni. Menanggapi pertanyaan tersebut, ia menyatakan bahwa (secara intrinsik) kitab ini penuh dengan pemikiran-pemikiran kurang wajar yang tak sesuai dengan paham *Ahl al-sunnah wa al-jamā'ah*, paham yang dianut oleh al-Jīlāni. Kitab ini --lanjutnya--, juga dipenuhi ungkapan-ungkapan aneh, lemah, dan samar yang tak sesuai dengan timbangan syariat.² Oleh karenanya, al-Būṭi menyimpulkan bahwa Abd al-Qādir al-Jīlāni, seorang alim bermazhab Hanbali yang agung terbebas dan tak ada sangkut pautnya sama sekali dengan kitab ini. Ia bukanlah pengarang kitab tersebut. Al-Būṭi melanjutkan bahwa para pengkaji dan peneliti yang meneliti kitab tafsir ini akan tahu bahwa karya tersebut mengacu pada orang lain yang tidak masyhur. Sehingga ia bisa saja menyampaikan pemikiran-pemikiran tak lazimnya

¹ *Software Maktabah Shāmilah* 10.000 kitab.

² Maksudnya kurang-lebih: tafsir ini penuh dengan ungkapan-ungkapan esoteris dan filosofis yang samar sehingga sulit dipahami oleh orang kebanyakan, dan oleh karenanya tidak cocok dengan timbangan syariat (*mīzān al-sharī'ah*).

(*shudhūdhat al-fikr*) serta memenuhinya dengan ungkapan-ungkapan sufi yang dipaksakan (*takallufāt al-mutaṣawwifāt*), yang bahkan tidak punya tempat dalam tasawuf Islam.¹

Pernyataan al-Būṭi tersebut sedikit terkonfirmasi dengan pernyataan dari editor/penyunting *Tafsir al-Jīlāni* sendiri, Fāḍil al-Jīlāni, yang secara tak langsung juga menemukan penafsiran-penafsiran berpaham *waḥdat al-wujūd* dalam tafsir ini. Ia juga menegaskan bahwa al-Jīlāni terbebas darinya dan paham tersebut hanya susupan serta selundupan saja.² Meskipun begitu, Fāḍil al-Jīlāni tak menjelaskan lebih lanjut argumen dan bukti-bukti yang ia miliki terkait dengan isu penyusupan paham *waḥdat al-wujūd* dalam tafsir ini.

Senada dengan hal itu, editor dari *Tafsir al-Jīlāni* terbitan Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, Aḥmad Farīd al-Mazīdi³ menyebut bahwa tafsir ini *dinisbatkan* pada Abd al-Qādir al-Jīlāni. Ia tak menyebutnya dikarang oleh Abd al-Qādir al-Jīlāni. Sebab selain *dinisbatkan* kepada al-Jīlāni, ia juga tahu secara pasti bahwa tafsir ini *dinisbatkan* pula pada Ni‘mat Allāh bin Maḥmūd al-Nakhjuwāni. Penyebab disuntingnya kitab ini dengan *penisbatan* kepada al-Jīlāni adalah karena adanya beberapa manuskrip yang menetapkan *penisbatannya* kepada al-Jīlāni sebagaimana keterangan di atas sebelumnya, dan belum ada *tarjīḥ* secara pasti serta meyakinkan dalam hal siapa salah satu di antara keduanya yang lebih valid untuk dikatakan sebagai pengarang dari kitab tafsir tersebut.⁴

Namun meskipun beberapa indikator di atas menunjukkan bahwa tafsir tersebut milik al-Nakhjuwani, tak menutup peluang

¹ <https://naseemalsham.com/fatwas/view/12145> (Diakses pada 12/01/2020 pukul: 09.46).

² Al-Jīlāni, *Tafsīr al-Jīlāni*, Vol. 1,, 30.

³ Penulis menemukan *soft file* (PDF) dari versi *Tafsīr al-Jīlāni* yang disunting oleh Farid al-Mazīdi ini ternyata pada tahun 2010 pernah diterbitkan pula oleh penerbit Al-Maktabah Al-Ma‘rūfiyyah dari Pakistan.

⁴ Abd al-Qādir al-Jīlāni, *Tafsīr al-Jīlāni*, Vol. 1, ed. Aḥmad Farīd al-Mazīdi (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2014), 3-4.

pula bahwa tafsir ini bisa saja ditulis oleh al-Jīlāni pada rentang tahun sekitar 521-561 H di Baghdad, kemudian disalin oleh beberapa pihak, di antaranya oleh al-Nakhjuwāni yang wafat pada tahun 920 H. Argumen yang menyatakan penulis buku *mu'jam* tak *menisbatkan* tafsir tersebut kepada al-Jīlāni juga masih bisa ditepis serta disanggah. Sebab bisa saja karya tafsir tersebut luput dari *pengindeksan* karena ia memang karya terakhir dari al-Jīlāni.¹

Beberapa hal yang mengindikasikan terjadinya pro dan kontra terkait *penisbatan Tafsir al-Jīlāni* tersebut –menurut hemat penulis-- tentu menarik untuk diteliti lebih lanjut sebagai upaya untuk mencari titik terang perihal autentisitas pengarang sebenarnya dari karya tafsir ini. Dalam hal ini, penulis akan melakukan pengujian terhadap autentisitas *Tafsir al-Jīlāni* melalui dua faktor; internal dan eksternal. Pengujian faktor internal dilakukan dengan cara membandingkan secara “*head to head*” beberapa tema penafsiran yang terdapat dalam *Tafsir al-Jīlāni* dengan karya al-Jīlāni lainnya yang otoritatif. Dalam konteks ini, penulis memilih kitab *al-Ghunyah* sebagai satu-satunya pembanding. Sebab kitab ini adalah karya yang paling otoritatif serta masyhur dari al-Jīlāni. Sedangkan uji faktor eksternal diimplementasikan dengan cara melacak buku-buku biografi maupun buku ensiklopedia kitab-kitab tafsir beserta komentar para tokoh tentang *Tafsir al-Jīlāni*.

UJI FAKTOR INTERNAL

1. Tafsir Ayat sifat

Ayat sifat adalah ayat-ayat Alquran yang membincang tentang sifat-sifat Allah, yang mana penggambaran sifat-sifatNya dalam ayat tersebut seolah menyerupai dengan sifat makhluk. Misalnya seperti “*yad Allāh*” yang menimbulkan konotasi seolah Allah SWT punya tangan, “*wajh Allah*” yang

¹ Irwan Masduki, “Menyoal Otentisitas dan Epistemologi *Tafsir al-Jīlāni*”, *Analisa*, Vol. 12 No. 01 (Januari-Juni 2012), 89.

konotasinya seolah Allah punya wajah, dan yang semisalnya.¹

Menurut para ulama, ayat-ayat sifat termasuk kategori ayat *mutashābihāt*. Yaitu ayat-ayat yang memiliki beberapa kemungkinan makna. Ada pula yang mendefinisikan ayat *mutashābihāt* dengan: ayat-ayat yang makna sebenarnya dari ayat itu hanya diketahui oleh Allah saja.²

Di bagian awal-awal kitab *Ghunyahnya*, pada bab mengenal hakikat Allah SWT, al-Jilāni menjelaskan bahwa Allah adalah Tuhan yang Mahaesa, Satu, Tunggal, dan kepadaNya segala sesuatu bergantung. Dia bukan jisim (materi) yang bisa disentuh, bukan esensi yang bisa dirasakan, dan bukan pula aksiden yang bisa musnah. Dia bukan struktur yang tersusun, komponen yang memiliki bentuk, ataupun substansi yang memiliki batasan, dan masih banyak lagi pendeskripsian al-Jilāni tentang hakikat dari Zat dan sifat kemahaan dari Sang Pencipta.³

Di akhir-akhir –yang kontekstual dengan tema pembahasan penelitian ini--, al-Jilāni kemudian bilang bahwa Allah punya dua tangan dan keduanya sama-sama kanan. Lalu ia mengutip QS. Al-Zumar (39): 67 berikut ini;

وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ

“.....dan langit digulung dengan tangan kanan-Nya (pada hari kiamat)...”

Lalu –masih pada bab yang sama--, dalam konteks penafsiran QS. Ṭaha (20): 5;

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى

“Allah yang Maha Pemurah bersemayam di atas ‘Arasy’”, Sang Syekh bilang: “Tidaklah diperbolehkan mengatakan bahwa

¹ Yusuf al-Qarḍawī, *Fuṣūl fi al-‘Aqīdah bayna al-Salaf wa al-Khalaf* (tk.: tp., tth.), 20.

² Ibid., 25.

³ Lihat: ‘Abd al-Qādir al-Jilāni, *al-Ghunyah li Ṭālibi Ṭarīqi al-Ḥaq ‘Azza wa Jalla* (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turath al-Islāmiy, 1996), 84-90.

Allah berada di setiap tempat. Akan tetapi Dia bersemayam di langit, tepatnya di atas ‘Arasy. Sifat “*istawā*” ini,” lanjutnya, “hendaknya dipahami tanpa interpretasi atau penakwilan yang macam-macam, yaitu kebersemayaman Zat di atas ‘Arasy. Bukan dalam artian “duduk” dan “bersentuhan” sebagaimana pendapat kelompok *Mujassimah*, bukan pula dalam artian “tinggi” dan “luhur” sebagaimana pendapat ‘*Asy’ariyyah*, maupun dalam artian “dominasi” dan “kekuasaan” sebagaimana pendapat Muktazilah.”[□]

Pendapat al-*Jilāni* semacam itu adalah pendapat yang khas dan (bisa dibilang) resmi dari sebagian besar penganut mazhab Hanbali yang sering kali diidentifikasi sebagai mazhab tekstualis. Dalam diskursus Ilmu Kalam, konsep tersebut dikenal dengan istilah *ithbāt*. Yaitu menetapkan sifat-sifat Allah sebagaimana apa adanya seperti yang terdapat dalam Alquran maupun hadis, tanpa sedikitpun menonaktifkannya, namun juga tanpa adanya penyerupaan dengan sifat makhlukNya. Itu artinya, jika dalam ayat Alquran Allah disifati punya tangan, ya berarti begitulah adanya. Namun “tangan” tersebut sama sekali berbeda dengan tangan makhluk. Sebab, tidak ada satupun yang semisal denganNya.[□]

Sebagai perbandingan, selain konsep *ithbāt*[□]

¹ Ibid., 86-87.

² Ibid., 86-87.

³ Konsep *ithbāt* ini cukup populer dianut oleh para pengikut mazhab Hanbali – mazhab yang saat ini juga identik dengan kelompok Salafi-Wahabi---. Meskipun sebenarnya ada pula ulama *Hanbaliyyah* yang tidak setuju dengan penggunaan konsep *ithbāt* ini untuk diaplikasikan pada ayat/hadis sifat, seperti Ibnul Jawzi [w. 587 H] misalnya, namun sekali lagi yang masyhur bersumber dari tokoh-tokoh mereka kebanyakan –seperti Ibnu Taimiyyah [w. 728 H] dan muridnya Ibnul Qayyim al-Jawziyyah [w. 751 H], serta al-*Jilāni* [w. 561 H] sendiri-- adalah penggunaan konsep *ithbāt*. Ibnul Jawzi tidak setuju terhadap konsep *ithbāt* bahkan mengkritisinya sebab pada faktanya memang tidak semua ayat/hadis sifat akan

tersebut, dalam menyikapi ayat (ataupun hadis) sifat, juga ada konsep takwil yang diusung oleh kelompok ‘*Asy’ariyyah*¹. Lalu ada konsep *tafwīd* yang diusung di antaranya oleh al-Ghazali²,

cocok bila “didekati” dengan konsep *ithbāt*. Misalnya QS. Al-Taubah (9): 67; نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ . Tidak bisa pada ayat tersebut dikatakan bahwa “Allah lupa tapi tidak seperti (ke)lupa(an) kita, sebab tidak ada satu pun yang serupa denganNya” sebagaimana mereka bisa berkata “Dia Mahamendengar tapi tidak seperti pendengaran kita, Mahamelihat tapi tidak seperti penglihatan kita...”... dan seterusnya. Lebih jauh lagi, Ibnul Jawzi juga bilang bahwa penyifatan Allah dengan “bersemayam di langit”, “turun”, dan semisalnya, meskipun setelahnya masih diberi embel-embel “*laysa kamithlihi shay’un*” tidak akan menghindarkan pelakunya dari perilaku *tashbīh* dan *tajsīm*. Lihat: Abu al-Faraj ‘Abd al-Rahmān bin al-Jawzi al-Ḥanbali, *Daʿu Shubahi al-Tashbīh bi Akaffī al-Tanzīh* (Beirut: Dāru al-Imām al-Rawās, 2007), 10. Tepat pada titik inilah terjadi semacam makan buah simalakama bagi para penganut teologi *Asy’ariyyah* yang biasanya dalam bertasawuf sekaligus juga menjadi pengagum dari al-Jilāni. Di satu sisi, mereka percaya bahkan sering menggunakan argumen Ibnul Jawzi di atas untuk “menghabisi” kelompok Wahabi yang menggunakan konsep *ithbāt* untuk memahami ayat/hadis sifat. Namun di sisi lain, al-Jilāni, Sang guru sufi agung yang mereka banggakan pun secara terang-terangan ternyata juga menggunakan konsep *ithbāt* tersebut dalam *Ghunyah*-nya. Tak sedikit pula yang kemudian menuduh (secara serampangan) bahwa konsep *ithbāt* yang terdapat dalam *Ghunyah* merupakan selundupan atau *taḥrīf* dari oknum yang tidak bertanggung jawab. Tuduhan semacam ini penulis sebut serampangan sebab dari beberapa versi cetakan kitab *Ghunyah*, dalam konteks/tema ini semua isinya sama. Namun menurut penulis, *ithbāt* tidaklah sama dengan *tajsīm*. Ia –walaupun terkesan “vulgar” dan “berani” dalam pemaknaan ayat/hadis sifat-- lebih pas dikatakan mirip dengan konsep *tafwīd*. Sebab meskipun secara logika berbahasa konsep ini sering kontradiktif, namun pada hakikat pemaknaannya, konsep ini tidaklah menghendaki *tajsīm* sebagaimana yang dilakukan oleh kaum *mujassimūn*. *Wallahu a’lam*.

¹ Sesuai namanya, konsep takwil adalah dengan menakwili atau membelokkan makna ayat/hadis sifat dari makna lahirnya kepada makna yang layak serta pantas bagi kebesaran dan keagungan Allah SWT. Kata “*yad Allah*” misalnya, ditakwil maknanya menjadi kekuasaan Allah, “*wajh Allah*” menjadi keridaan Allah, dan seterusnya. Pendapat ini sering dihubungkan dengan pendapat dari ulama *khalaf*. Sedangkan konsep *tafwīd* (dan *ithbāt*) sering dikaitkan dengan pendapat ulama salaf. Namun menurut Ibnul Jawzi, baik *tafwīd* maupun takwil sebenarnya sama-sama pendapat dan konsep yang dipakai oleh ulama salaf. Sebab banyak generasi salaf yang juga menakwili ayat maupun hadis sifat. (Lihat: Abu al-Faraj ‘Abd al-Rahmān bin al-Jawzi al-Ḥanbali, *Daʿu Shubahi al-Tashbīh bi Akaffī al-Tanzīh* (Beirut: Dāru al-Imām al-Rawās, 2007), 7-13.

² Oleh al-Ghazali, konsep ini diklaim sebagai mazhab salaf. *Tafwīd* artinya pasrah,

dan kalau mau ditambahkan satu lagi, ada pula yang menggunakan konsep *tajsīm* yang diusung oleh kelompok *Mujassimah*.[□]

Lalu konsep apa yang dipakai oleh *Tafsir al-Filāni* dalam menafsirkan ayat-ayat sifat di atas?. Kata “*yamīnih*” dalam QS. Al-Zumar (39): 67 ditafsirkan dengan: “genggaman kekuasaannya” (*qabḍatu qudratih*),[□] sedangkan ayat “*‘ala al-‘arsyi istawā*” dalam QS. Ṭaha (20): 5 ditafsiri dengan: “menguasai dan mengetahui segala entitas sampai yang terkecil sekalipun (*‘urush al-dharā’ir*) secara sempurna”.[□] Terlihat jelas bahwa di sini *Tafsir al-Filāni* menggunakan konsep takwil. Bahkan kata ‘Arasy pun juga tak luput dari penakwilan sedemikian rupa.[□] Sebuah konsep yang bisa

menerima, dan menyerahkan sepenuhnya pemaknaan dari ayat serta hadis sifat kepada Allah dan RasulNya. Bisa dibilang kelompok ini lebih berhati-hati dan “main aman” dengan tidak mengarahkan makna dari ayat/hadis sifat secara spesifik sebagaimana yang dilakukan oleh kelompok lain. Toh mengetahui maknanya bukanlah sebuah taklif yang harus dilakukan. Ditambah lagi, ayat sifat termasuk kategori ayat *mushtabihāt* yang multi makna. Kelompok ini hanya percaya bahwa makna yang diinginkan dari ayat/hadis sifat adalah salah satu makna yang layak serta pantas bagi keagungan serta kebesaran Allah, dan makna tersebut tidak ada kaitannya sama sekali dengan *tajsīm*/materi. Apa pastinya makna yang diinginkan tersebut?. Kelompok ini *tafwīḍ* dan menyerahkan pemaknaan sepenuhnya kepada Allah dan RasulNya. Lihat: Abu Ḥāmid Al-Ghazālī, *Ijām al-‘Awām ‘an ‘Ilmi al-Kalām* (Beirut: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 2016), 39-42.

¹ *Tajsīm* berarti menyerupakannya memiliki jisim. Kelompok *Mujassimah* ini disesat-kafirkan (di antaranya) oleh al-Ghazali. Sebab dalam hal ini mereka menyembah Allah yang mereka sifati memiliki jisim. Padahal, jisim adalah makhluk dan menyembahnya merupakan bentuk kekufuran yang nyata sebab tak ubahnya mereka seperti menyembah berhala yang sama-sama berupa jisim. Lihat: Abu Ḥāmid Al-Ghazālī, *Ijām al-‘Awām ‘an ‘Ilmi al-Kalām* (Beirut: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 2016), 38-39.

² Al-Filāni, *Tafsīr al-Filāni....* Vol. IV, 300.

³ Al-Filāni, *Tafsīr al-Filāni....* Vol. III, 138-139.

⁴ Sebagai informasi tambahan, kitab tafsir ini juga menakwil semua huruf *muqatta’ah* atau *fawātiḥ al-suwar* dengan menyebutkan kepanjangannya. Ya, *Tafsir al-Filāni* ini (seolah) memang menganggap bahwa potongan huruf-huruf hijaiyah di awal surat tersebut merupakan akronim dari kata-kata tertentu. “*Ṭāhā*” misalnya

dibilang bukanlah gaya dari al-Jilāni bahkan ulama *Hanbaliyyah* secara umum sekalipun.

2. Tafsir Salat *Wuṣṭā*

حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ

“Peliharalah semua salat(mu), dan (peliharalah) salat *wuṣṭā* serta berdirilah untuk Allah (dalam salatmu) dengan khusyu’.” [QS. Al-Baqarah (2): 238].

Dalam *Ghunyahnya*, al-Jilāni menafsiri salat *wuṣṭā* sebagai salat Asar.[□] Sebuah penafsiran terhadap salat *wuṣṭā* yang *mainstream* alias umum sebagaimana terdapat dalam kitab-kitab tafsir kebanyakan. Sebab posisi salat Asar –jika penghitungan salat lima waktu dimulai dari salat Subuh—memang persis berada di tengah.[□]

Sedangkan dalam versi *Tafsir al-Jilāni*, salat *wuṣṭā* – selain menghadapkan badan lahir-- merupakan ungkapan untuk juga menghadapkan sesuatu yang halus yang terletak di tengah-tengah (*al-wuṣṭā*) antara dua napas, yaitu *al-qalb*.[□]

Lebih lanjut lagi, sang kementator dari kitab ini –Farid al-Mazidi-- memberikan komentar penjelas serta anotasi yang menarik. Menurutnya, dalam ayat tersebut Alquran menggunakan kata berbentuk (*wazan*) *mufā’alah* (*ḥāfīzū/al-muḥāfazah*) yang dalam tata bahasa Arab berfaidah *al-musharakah bayna ithnayni*. Itu artinya, salat yang diperintahkan untuk ditunaikan bukanlah aktivitas satu arah dari pelaku salat semata. Namun dalam hal ini,

ditafsiri dengan “*yā ḥālība al-hidāyah al-‘āmmah ‘alā kāffati al-barāyā*” [“wahai (Muhammad) pencari hidayah yang mengupayakannya terhadap semua makhluk”]. “*Ṣād*” ditafsiri dengan “*Ayyuha al-ṣāfiy al-ṣāfi*” [“Duhai orang yang bening dan jernih hatinya.....”], dan lain sebagainya.

¹ Al-Jilāni, *al-Ghunya*....., 228.

² Menurut al-Shaukāni, pendapat semacam ini adalah pendapat mayoritas ulama dan yang paling sahih berdasarkan sebuah hadis Nabi riwayat Bukhari-Muslim. Lihat: al-Shaukāni, *Faḥ al-Qadīr* Vol. I, 345.

³ Al-Jilāni, *Tafsīr al-Jilāni*.... Vol. I, 221.

Allah yang memerintahkannya juga ikut “berperan aktif” (*mushārahah*) di dalamnya. Itulah juga kenapa dalam sebuah hadis Qudsi, Allah berfirman bahwa Dia membagi salat menjadi dua bagian; separuh untukNya dan separuh lagi untuk hambaNya.¹

“Peran aktif” dan “kepedulian” Allah terhadap hambaNya yang menunaikan salat adalah dengan memberikan taufik, hidayah, serta pengabulan doa dari si hamba kepadaNya. Maka untuk merespons kepedulianNya tersebut, sang hamba dalam menunaikan salatnya harus tulus, menunduk, khusyuk, khuduk, dan rendah diri. Dalam munajat salatnya, ia juga harus menghadirkan perasaan hinadina, mepet dan kepepet, anteng dan tenang, sekaligus menjaga hatinya agar senantiasa dan terus bisa menyaksikanNya sepanjang salat.²

Yang terakhir disebut itulah yang dinamakan salat *wuṣṭā*. Sebab secara fisik, posisi hati manusia memang tepat berada di tengah-tengah tubuhnya. Ia juga merupakan perantara antara roh dan jasad. Dengan demikian, perintah untuk menjaga salat *wuṣṭā* dalam ayat tersebut menurut *Tafsir al-Jilāni* adalah sebuah isyarat untuk menjaga hati agar senantiasa menyaksikanNya (*shuhūd al-mashhūd*) sepanjang salat.³ Dan dari dua model penafsiran di atas, jelas sekali terlihat perbedaan yang signifikan.

UJI FAKTOR EKSTERNAL

1. Dokumentasi Komentar Para Pakar Terhadap *Tafsir al-Jilāni*

Sejak pertama kali secara resmi terbit dan dirilis pada tahun 2009, total sudah selama 11 tahun kitab tafsir ini berada di ruang publik. Dalam kurun waktu lebih dari satu dekade tersebut,

¹ Ibid., 221.

² Ibid., 221.

³ Ibid., 221.

tentu sudah banyak para pakar dan tokoh yang memberikan komentar terhadap tafsir bergenre sufi (falasafi) ini. Pada bagian ini, penulis akan mendokumentasikan beberapa komentar tersebut.

2. Syekh Muhammad Sa'īd Ramḍān al-Būṭi

Ada seorang penanya yang bertanya kepada mufti Syiria ini –sebelum ia wafat dan syahid pada tahun 2013-- tentang validitas *penisbatan Tafsir al-Jilāni* kepada Abd al-Qādir al-Jilāni. Dalam fatwanya yang bernomor 12145 dan bertanggal 10 Mei 2011 tersebut, Syekh Ramḍān al-Būṭi menjawab pertanyaan ini dengan judul: “Terbebasnya *al-‘Alim al-Rabbāni al-Syaikh ‘Abd al-Qādir al-Jilāni* dari kitab tafsir yang dinisbatkan kepadanya”.¹

Menanggapi pertanyaan tersebut, Syekh al-Būṭi menyatakan bahwa bahwa Abd al-Qādir al-Jilāni, seorang alim bermazhab Hanbali yang agung terbebas dan tak ada sangkut pautnya sama sekali dengan kitab ini. Ia bukanlah pengarang kitab tersebut.²

Dalam artikel lain yang agak panjang, al-Būṭi mendakwa bahwa *penisbatan* tafsir karya orang lain kepada al-Jilāni semacam itu merupakan perbuatan orang-orang zindik yang ingin menyusupkan paham-paham serta pemikiran zindik mereka. Kata al-Būṭi; “Tidak ada cara paling mudah dan cepat nan ampuh untuk menyebarkan paham zindik mereka kecuali dengan *menisbatkannya* kepada al-Jilāni. Sebab al-Jilāni punya banyak pengikut dan pencinta militan yang akan menerima *penisbatan* tersebut dengan tangan terbuka. Dan untuk “proyek” ini –masih kata al-Būṭi--, mereka memilih bidang tafsir Alquran, yang kemudian dinamai dengan “*Tafsir al-Jilāni*” disertai dengan

¹ <https://naseemalsham.com/fatwas/view/12145> (Diakses pada 12/01/2020 pukul: 09.46).

² Ibid.,.

pernyataan bahwa kitab tafsir ini merupakan karya terpenting dari al-Jilāni.”¹

Al-Būṭi juga tidak asal tuduh secara serampangan. Masih dalam artikel yang sama, ia mengajukan bukti-bukti berupa kutipan penafsiran dari “*Tafsir al-Jilāni*” yang ia sebut sebagai: “...Penafsiran yang melemahkan hakikat Alquran, *naṣ-naṣ* Alquran, serta *dilālah* definitif Alquran yang bertujuan untuk membenamkan pembacanya ke dalam labirin kekufuran dan kezindikan.”²

Misalnya penafsiran QS. Al-Baqarah (2): 180; *إِنْ تَرَكَ خَيْرًا لِّلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ* yang ditafsiri oleh “*Tafsir al-Jilāni*” dengan: “Wasiat terbaik dan paling utama adalah untuk kedua orang tua dan para kerabat.” Penafsiran semacam ini –kata al-Būṭi— merupakan penafsiran dari si jahil. Sebab ayat tentang wasiat bagi ahli waris di atas telah dihapus (*mansukh*) sebagaimana dikatakan oleh banyak mufasir lain.³

Al-Būṭi juga mensinyalir adanya paham *ḥulūl* (menitis) dan *wahdat al-wujūd*⁴ dalam tafsir ini. Sebuah paham yang diwaspadai dan diperingatkan secara keras (bahkan) oleh al-Jilāni sendiri agar dijauhi. Misalnya ketika menafsiri kata “*al-mu’minūn*” dalam QS. Ali Imran (3): 28;

Tafsir al-Jilāni mengatakan:

“(orang-orang mukmin) yang menghadap/menuju ke arah pentauhidan Zat(Nya), sekaligus yang mengupayakan kefanaan zat mereka dalam Zat Allah, agar mereka bisa mengarungi dan

¹ <https://naseemalsham.com/subjects/view/25397> (Diakses pada 13/01/2020 pukul: 18.49).

² Ibid., (Diakses pada 16/01/2020 pukul: 21.31).

³ Ibid., (Diakses pada 16/01/2020 pukul: 22.03).

⁴ Esensi dari keduanya sebenarnya sama, yaitu menyatunya Tuhan dengan hamba. Bedanya, kalau *ḥulūl* Tuhan yang menitis untuk menyatu dengan si hamba (dari “atas” ke bawah), sedangkan dalam *wahdat al-wujūd*, si hambalah yang berusaha dan berupaya agar bisa “menyatu” dengan Tuhan (dari bawah ke “atas”).

menyelami samudera tauhid dan beruntung memperoleh mutiara kemakrifatan serta kesunyataan yang sempurna.”¹

Al-Būṭi juga mempertanyakan kompetensi *muḥaqqiq* dari kitab tafsir ini. Pasalnya, manuskrip yang dijadikan acuan *penisbatan* tafsir ini kepada al-Jīlāni –di mana di situ tertulis bahwa tafsir ini adalah karya al-Jīlāni--, menurut al-Būṭi menggunakan khat berjenis *Fārisi* yang (termasuk) modern. Khat semacam ini, bagi yang mengikuti sejarah perkembangan khat, mestinya berusia tak lebih dari 150 tahun. Lalu bagaimana bisa ia kemudian *dinisbatkan* pada al-Jīlāni yang hidup pada abad keenam hijriah?. Kenapa pula –lanjut al-Būṭi—sang *muḥaqqiq* tidak merujuk buku-buku biografi seperti *Kashfu al-Zunūn* karya Haji Khalifah, agar ia tahu bahwa al-Jīlāni memang tidak meninggalkan karya tafsir tertentu?.²

Dalam artikelnya ini, al-Būṭi memang (terkesan) sangat emosional dan menggunakan bahasa yang keras serta sarkas. Kata-kata seperti zindik dan jahil beberapa kali terlontar. Bahkan ia tak segan-segan melabeli bahwa tafsir ini merupakan karya dari seorang penganut paham batiniah yang tidak mungkin ditulis oleh seorang muslim sekalipun, apalagi oleh sufi agung sekaliber ‘Abd al-Qādir al-Jīlāni. Hal semacam ini sangat bisa dimaklumi. Sebab pada akhir tulisannya, al-Būṭi bilang bahwa al-Jīlāni –selain dan setelah Allah-- sudah banyak “menolong” serta “melindunginya” semenjak awal hidupnya, baik dari dirinya sendiri maupun dari musuh-musuhnya. Jadi itu semua ia lakukan karena besarnya rasa cinta dan cemburunya pada sosok al-Jīlāni yang sangat ia hormati.³

3. Omar Ahmad Qabawa

Ia adalah seorang akademisi dan peneliti Syiria yang juga

¹ Ibid., (Diakses pada 18/01/2020 pukul: 07.06).

² Ibid., (Diakses pada 18/01/2020 pukul: 07.22).

³ Ibid., (Diakses pada 18/01/2020 pukul: 07.31).

meneliti validitas penisbatan *Tafsir al-Jilāni* kepada Abd al-Qādir al-Jilāni. Berdasarkan pengakuannya, ia dan teman-temannya bahkan pernah melakukan korespondensi dengan *muḥaqqiq* kitab tafsir ini, Faḍil al-Jilāni.¹

Dari penelitiannya tersebut, ia berkesimpulan bahwa kitab tafsir ini bukanlah karya dari al-Jilāni karena beberapa alasan; 1). Syekh Abd al-Qādir tidak masyhur memiliki karya tertentu dalam bidang tafsir. 2). Gaya bahasa kitab tafsir tersebut berbeda dengan gaya bahasa yang biasa digunakan oleh al-Jilāni. Gaya bahasa al-Jilāni dikenal lugas, jelas, dan jauh dari bahasa-bahasa simbolik (*al-ramziyyah*). Dan hal ini tak terdapat dalam bahasa yang digunakan oleh *Tafsir al-Jilāni*. 3). Dalam kitab tafsir tersebut juga tak ditemukan “*ruh*” al-Jilāni.²

4. **Jamāl al-Dīn Fālih al-Kailāni**

Ia adalah seorang akademisi dan peneliti yang (konon) juga masih punya hubungan darah dengan al-Jilāni. Menurut hasil penelitiannya, *Tafsir al-Jilāni* pada awalnya memang karya yang ditulis sendiri oleh al-Jilāni. Lalu beberapa dekade kemudian, kitab tafsir ini disusun ulang dan disempurnakan oleh seorang sufi lain yang bernama Ni’mat Allāh al-Nakhjuwāni.³ Dalam hal ini, ia (seolah) ingin memberikan semacam *win-win solution* dengan menyamakan “proses kreatif” penyusunan kitab tafsir ini dengan karya tafsir lain semisal *Tafsir al-Jalālayn* yang pada awalnya ditulis oleh al-Maḥalli (w. 1459) dan kemudian dilanjutkan oleh al-Suyūṭi (w. 1505).

Ia berpendapat semacam itu sebab siapa pun yang punya *concern* dalam meneliti *turath-turath* peninggalan al-Jilāni akan tahu bahwa al-Jilāni memang punya karya tafsir. Bahkan ia juga

¹ <http://tiny.cc/168kiz> (Diakses pada 12/01/2020 pukul: 10.33).

² *Ibid.*,

³ <https://vb.tafsir.net/tafsir27386/.XhwWYv4zZqP> (Diakses pada 15/01/2020 pukul: 06.49).

bilang bahwa informasi semacam ini berstatus *mutawatir* di kalangan para peniliti *turath* al-Jīlāni. Selain itu, beberapa manuskrip *Tafsir al-Jīlāni* yang di situ tertulis bahwa tafsir ini merupakan karya al-Jīlāni tentu juga ia jadikan dalil yang mengantarkannya pada kesimpulan tersebut.¹

Namun menurut hemat penulis, dari segi dalil, bukti-bukti, maupun kedalaman argumen, apa yang ia sampaikan ini masih kalah jauh dengan apa yang disampaikan oleh al-Būṭi sebelumnya yang membebaskan al-Jīlāni sebebas-bebasnya serta sejauh-jauhnya dari tafsir ini.

DOKUMENTASI *PENISBATAN* PENGARANG *TAFSIR AL-JILANI* DARI BUKU-BUKU BIOGRAFI/ENSIKLOPEDI MUFASIR

Di bagian awal penelitian ini, penulis sudah menyampaikan bahwa kitab *Tafsir al-Jīlāni* yang berjudul lengkap *Al-Fawātiḥ al-Ilāhiyyah wa al-Mafātiḥ al-Ghaybiyyah al-Muwadhḥiḥah li al-Kalim al-Qur'āniyyah wa al-Ḥikam al-Furqāniyyah* yang menjadi obyek penelitian ini, selain *dinisbatkan* kepada al-Jīlāni sebagai pengarangnya, ia juga *dinisbatkan* kepada al-Nakhjuwāni. Oleh karena itu, dalam pelacakan dan pencarian pada poin ini, penulis juga akan memasukkan dua entri nama tersebut untuk mengetahui kepada siapa para *musannif* buku-buku *mu'jam* atau biografi *menisbatkan* kitab tafsir dengan judul yang sangat panjang tersebut.

1. *Mu'jam al-Mufassirīn Min Ṣadr al-Islām Ilā 'Aṣrinā al-Ḥāḍhir.*

Dalam kitab yang mengindeks para mufasir sejak era sahabat sampai era modern tersebut, sang pengarang kitab, 'Ādil Nuwayhidh, tidak menyantumkan nama al-Jīlāni dalam indeksnya. Padahal yang diindeks di dalamnya tidak hanya mufasir yang punya karya khusus tentang tafsir. Sebab banyak juga mufasir –sesuai judulnya—dari kalangan sahabat dan ulama

¹ Ibid.,.

generasi salaf lainnya yang masuk indeks kitab ini. Namun ulama sekaliber al-Jilāni yang (konon) punya karya tafsir tersendiri, justru tak ia masukkan dalam indeks.

Tafsir al-Jilāni yang berjudul lengkap *Al-Fawātih al-Ilāhiyyah wa al-Mafātih al-Ghaybiyyah al-Muwadhdhihah li al-Kalim al-Qur'āniyyah wa al-Ḥikam al-Furqāniyyah* oleh pengarang kitab *mu'jam* tersebut malah dikatakan sebagai buah karya dari Ni'mat Allāh bin Maḥmūd al-Nakhjuwāni (w. 920 H./1514). Pada entri huruf “nun”, di sana, ‘Adil menulis bahwa al-Nakhjuwāni merupakan seorang mufasir sekaligus sufi agung yang dikenal pula dengan sebutan Syekh ‘Ilwān. Kitab tafsirnya tersebut –lanjut ‘Adil-- ia tulis tanpa merujuk pada kitab-kitab tafsir terdahulu. Di dalamnya, ia memasukkan hal-hal berbau hakikat nan lembut yang jarang dikuasai oleh orang kebanyakan dengan redaksi yang fasih dan ungkapan yang sempurna (*bāligh*).¹

2. *Al-Mufassirūn: Ḥayātuhum wa Manhajuhum.*

Karya ensiklopedia tafsir milik Muhammad Ali Ayazi ini mengindeks tak kurang dari 121 buah kitab tafsir yang pernah diterbitkan sejak tahun 211 hijriah –di mana pada tahun ini, di nomor indeks pertama, ada kitab *Tasīr al-Qur'ān* karya ‘Abd al-Razzāq bin Ḥammām—sampai tahun 1414 hijriah –ada kitab *Tafsīr al-Murshid* karya Akbar al-Hāshimi--.

Kitab *al-Fawātih al-Ilāhiyyah* ia taruh pada indeks nomor 41 dalam karyanya ini. Selain mengutip data-data yang ada pada kitab *Mu'jam al-Mufassirīn* karya ‘Adil Nuwayhidh seperti pada pembahasan sebelumnya –termasuk data bahwa kitab ini dikarang oleh al-Nakhjuwāni dan bukan oleh al-Jilāni--, ia juga memberikan beberapa informasi tambahan yang penting.

Beberapa informasi tersebut misalnya, opini pribadi dari

¹ Adil Nuwayhidh, *Mu'jam al-Mufassirīn Min Ṣadr al-Islām Ilā ‘Aṣrinā al-Ḥādhir* (tk.: Mu’assasah Nuwayhidh al-Thaqāfiyyah, 1983), 703.

Ali Ayazi bahwa al-Nakhjuwāni, meskipun tak menyebutkan sumber penafsirannya, namun ia terpengaruh dengan metode dari seorang sufi beraliran falsafi, Ibnu ‘Arabi yang (cenderung) *memframing* atau membingkai tema-tema pembahasan tafsirnya ke dalam *frame* ‘*irfāni* ataupun *ishāri*. Ali Ayazi juga menyatakan bahwa metode penulisan tafsir al-Nakhjuwāni mirip-mirip dengan kitab *Latā’if al-Ishārāt* karya al-Qushayri.¹

Lebih jauh lagi, ‘Ali Ayazi juga menjelaskan metode penulisan kitab tafsir ini secara mendetail dan gamblang. Dikatakan olehnya bahwa penulisan kitab tafsir ini, pada setiap awal surat selalu didahului oleh mukadimah tentang permasalahan yang dibahas dalam surat itu sendiri, tentu saja dari perspektif ‘*irfāni*. Lalu dilanjut dengan penafsiran basmalah, juga pada setiap surat selain pada QS. Al-Taubah. Sebab sang *musannif* berkeyakinan bahwa setiap surat memiliki prolog sekaligus epilog khusus yang berbeda-beda antara yang satu dengan lainnya.²

Kitab tafsir ini –lanjut Ayazi-- juga tidak menyinggung tentang *i’rab* ayat maupun sisi kebahasaan lainnya. Pendapat penafsir terdahulu, asar maupun hadis yang mungkin berkaitan dengan ayat yang sedang ditafsirkan juga nihil dalam kitab tafsir ini. Pendek kata, hal-hal yang umum terdapat dalam kitab tafsir kebanyakan, termasuk penggunaan kaidah-kaidah tafsir seperti *asbab al-nuzūl* seolah tidak berlaku dalam *al-Fawātih al-Ilāhiyyah*.³

Sisi positif dari tidak ditemukannya kutipan riwayat (apa pun dari siapa pun) adalah bahwa kitab tafsir ini juga terbebas dari kisah-kisah *isrā’iliyyat*.⁴ Menyimak uraian dan “resensi”

¹ Muhammad Ali Ayaziy, *Al-Mufasssirūn: Ḥayātuhum wa Manhajuhum* (Teheran: Wuzārat al-Thaqafah wa al-Irshād al-‘Islāmiy, tth.), 565.

² Ibid., 565.

³ Ibid., 565-566.

⁴ Ibid., 566.

singkat dari Ali Ayazi ini, sepertinya dari sisi *content*, tafsir *al-Fawātih al-Ilāhiyyah* memang tidak sesuai dengan profil dari al-Jilāni.

3. *Hadiyyat al-‘Arifin: Asmā’u al-Mua’allifin wa Athāru al-Muṣannifin.*

Dalam buku yang mengindeks para pengarang sekaligus karya tulis mereka ini, Ismail Basha, sang pengarang, menyebut al-Nakhjuwāni sebagai *al-ṣūfi*, *al-zāhid*, *al-ḥanafī*, dan juga *al-mufasssir*. Ketika menyebutkan karya tulis dari al-Nakhjuwāni, berikut ini adalah daftarnya: *Hāshiyah* atau komentar terhadap *Tafsir Bayḍawī*, *Hāshiyah* atau komentar terhadap *Fuṣuṣ al-Hikam*¹, *Hidāyat al-Ikhwān*, dan tentu saja *al-Fawātih al-Ilāhiyyah*.²

Agar adil, penulis juga mengecek nama al-Jilāni dalam kitab Ismail Basha ini. Hasilnya, di situ al-Jilāni diberi atribusi sebagai *al-‘arif billāh*, *al-ṣūfi*, dan *al-ḥanbalī*. Tidak ada atribusi sebagai mufasir. Sedangkan karya tulisnya adalah: *Tuḥfat al-Muttaqīn wa Sabīl al-‘Arifīn*, *Ḥizbu al-Rajā’ wa al-Intihā’*, *Risālat al-Ghawthiyyah*, *al-Ghunyah*, *al-Fuyūḍāt al-Rabbāniyyah*, *al-Kibrīt al-Aḥmar*, *Marātibu al-Wujūd*, *Mi’rāju Laṭīfi al-Ma’āni*, *Yawāqitu al-Hikam*, dan lain-lain.³

Selain tiga kitab di atas, lihat pula *Al-‘A’lām: Qāmūs Tarājim li Ashhari al-Rijāl wa al-Nisa’ Min al-Arab wa al-Musta’ribīn wa al-Mushtashriqīn* karya Khayr al-Dīn al-Zirkili, lalu *Kashf al-Zunūn ‘an Usāmi al-Kutub wa al-Funūn* karya dari

¹ Hal ini sinkron dan mengonfirmasi apa yang disampaikan oleh Ali Ayazi sebelumnya bahwa al-Nakhjuwāni (w. 1514) dalam menulis *al-Fawātih al-Ilāhiyyah* terpengaruh oleh Ibnu ‘Arabi (w. 1240). Sebab di sini ternyata terungkap bahwa al-Nakhjuwāni juga punya karya yang mengomentari salah satu karya penting dari Ibnu ‘Arabi, yaitu *Fuṣūṣ al-Hikam*. Maka, menjadi wajar pula bila pada pembahasan selanjutnya, dalam *al-Fawātih al-Ilāhiyyah* ada kutipan dari *Fuṣūṣ al-Hikam*.

² Isma’il Basha al-Baghdadi, *Hadiyyat al-‘Arifin: Asmā’ al-Mua’allifin wa Athāru al-Muṣannifin* Vol. II (Istanbul: Mu’assasah al-Tārikh al-‘Arabiy, 1951), 497.

³ Ibid. Vol. I, 596.

Haji Khalifah, dan *Mu'jam al-Mu'allifin: Tarājimu Muṣannifī Kutubi al-'Arabīyyati* karya 'Umar Riḍa Kuḥālāh. Kesemuanya mengatakan bahwa *al-Fawāṭih al-Ilāhiyyah* merupakan karya al-Nakhjuwāni, bukan al-Jīlāni.

4. *Jam'u al-'Abīr fī Kutubi al-Tafsīr.*

Kitab tafsir karya ulama nusantara yang usia terbitnya belum genap setahun ini adalah karya dari seorang intelektual muda asal Peterongan-Jombang yang juga seorang Dosen di UIN Sunan Ampel Surabaya, M. 'Afīfu al-Dīn al-Dimyāṭi. Sesuai judulnya, di dalam kitab ini ada banyak sekali diulas kompilasi atau kumpulan kitab-kitab tafsir, sejak era sahabat seperti *Tafsir Ibn Mas'ud* (w. 32 H.) sampai kitab-kitab tafsir yang judulnya pun akan terdengar asing karena memang kurang populer dan kualitasnya pun masih hidup. Di dalamnya dirensensi secara singkat tak kurang dari 450 buah kitab tafsir yang berasal dari seluruh penjuru negeri dan tak hanya yang berbahasa Arab saja.

Uniknya, kitab tafsir *al-Fawāṭih al-Ilāhiyyah* dalam buku ini dirensensi dua kali serta *dinisbatkan* kepada dua orang yang berbeda sekaligus: al-Jīlāni & al-Nakhjuwāni. Sebab ketika meresensi versi yang *dinisbatkan* kepada al-Jīlāni, buku ini merujuk dari mukadimah *Tafsir al-Jīlāni* terbitan Turki dengan *muḥaqqiq* Faḍil al-Jīlāni.¹ Dan ketika meresensi versi yang *dinisbatkan* kepada al-Nakhjuwāni, rujukannya adalah buku ensiklopedia tafsir *Al-Mufasssīrūn Ḥayātuhum wa Manhajuhum* karya Ali Ayāzi yang juga sudah penulis kutip sebelumnya.²

Itu artinya, sangat mungkin penulis buku ini –dengan segala hormat dan tanpa mengurangi kealimannya sedikitpun—sepertinya belum menyadari bahwa kedua karya tersebut sebenarnya adalah sama. Sebab di awal mukadimah pun, penulis

¹ Muhammad 'Afīfu al-Dīn al-Dimyāṭi, *Jam'u al-'Abīr fī Kutubi al-Tafsīr* Vol. I (Malang: Lisan Arabi, 2019), 165-166.

² Ibid. Vol. I, 282-283.

buku ini juga telah memberikan semacam “*disclaimer*” dengan berkata bahwa tidak memungkinkan baginya untuk bisa membaca seluruh kitab tafsir yang dirensensi secara mendalam dan menyeluruh. Ia secara rendah hati mengakui pula bahwa rujukan serta referensi yang digunakan juga tidak melimpah ruah. Hal itu dikarenakan faktor terbatasnya waktu dan kesibukan penulis dalam aktivitas lain untuk memenuhi tanggung jawab hidup.¹

TAFSIR AL-JILANI MENGUTIP *FUṢUṢ AL-ḤIKAM* DAN ISU KEKURANG AKURATAN DATA

Tanpa sengaja, penulis menemukan sesuatu yang sangat janggal dalam kitab tafsir ini, jika ia masih (terus dipaksakan) *dinisbatkan* kepada al-Jilāni. Janggal karena dalam kitab ini, ada sebuah kutipan dari kitab *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, sebuah karya penting dari seorang sufi bermazhab falsafi, Ibnu ‘Arabi. Sebab kurun waktu hidup keduanya terpaut jarak yang cukup lama: hampir satu abad. Al-Jilāni wafat pada tahun 1166 (abad 12), sedangkan Ibn ‘Arabi wafat pada tahun 1240 (abad 13). Jadi bagaimana mungkin al-Jilāni yang hidup pada abad 12 mengutip satu kutipan dari karya Ibn ‘Arabi yang hidup pada abad 13?.

Jika kitab tafsir ini dianggap sebagai karya al-Nakhjuwāni – sebagaimana yang direkam oleh banyak buku biografi pada pembahasan sebelumnya--, maka kegagalan tersebut akan langsung sirna. Sebab al-Nakhjuwāni wafat pada tahun 1514 (abad 16). Jadi sangat mungkin bila ia mengutip dari *Fuṣuṣ al-Ḥikamnya* Ibn ‘Arabi. Hal ini juga diperkuat oleh komentar dari Ali Ayazi (pada pembahasan sebelumnya) yang menyatakan bahwa *Tafsir al-Fawātih al-Ilāhiyyah* terpengaruh oleh pemikiran Ibn ‘Arabi², serta fakta bahwa al-Nakhjuwāni –sebagaimana dikutip dari *Hadiyyat al-‘Arifin--* memang punya karya berupa *ḥāshiyah* yang mengomentari

¹ Ibid. Vol. I, 5.

² Muhammad Ali Ayazyi, *Al-Mufasssirrūn: Ḥayātuhum wa Manhajuhum....*, 565.

kitab *Fuṣuṣ al-Ḥikam*.¹

Kutipan yang dimaksud tersebut ada di akhir penafsiran Ayat Kursi. Di situ, mualif “*Tafsir al-Jilāni*” menyebutkan dua kutipan tentang betapa luasnya hati seorang mukmin. Kutipan yang pertama, oleh Sang *Muḥaqqiq* “*Tafsir al-Jilāni*” terbitan Turki, Faḍīl al-Jilāni, disebut berasal dari Ma’ruf al-Karkhi (w. 815-820). Sedangkan kutipan kedua ia sebut bersumber dari al-Junaid al-Baghdadi (w. 910). Berikut ini isi dari kutipan pertama tersebut;

كَمَا سَمَحَ بِهِ سُلْطَانُ الْعَارِفِينَ وَبُرْهَانُ الْوَاصِلِينَ حَيْثُ قَالَ: لَوْ أَنَّ الْعَرْشَ وَمَا حَوَاهُ مِائَةَ أَلْفِ أَلْفِ مَرَّةٍ فِي زَاوِيَةٍ مِنْ زَوَايَا قَلْبِ الْعَارِفِ مَا أَحْسَنَ

“Sebagaimana pernah disampaikan oleh Sang *Sultān al-‘Arifīn* (pemimpin para ahli makrifat) dan *Burhān al-Wāṣilīn* (Hujah bagi mereka yang telah sampai ke hadirat Allah)... saat berkata: “Seandainya Arasy beserta isinya yang (telah) dilipat gandakan sebanyak 100.000.000 kali berada di salah satu sudut dari hati seorang ahli makrifat, ia tidak akan merasakan/mengetahuinya.”²

Sedangkan kutipan kedua yang sebenarnya masih satu alur sekaligus mengomentari kutipan pertama sebelumnya berbunyi sebagai berikut;

وَجَاءَ بَعْدَهُ رَأْسُ الْمُؤَحِّدِينَ وَرَبِّسُ أَرْبَابِ التَّحْقِيقِ وَالْيَقِينِ مُحِي الْمِلَّةِ وَالِدَيْنِ
حَيْثُ قَالَ (فِي فَصُوصِ الْحِكْمِ): وَهَذَا وَسُعُ أَبِي يَزِيدَ فِي عَالِمِ الْأَجْسَامِ بَلْ أَقُولُ: لَوْ
أَنَّ مَا لَا يَتَنَاهَى وُجُودَهُ قُدِّرَ انْتِهَاءُ وُجُودِهِ مَعَ الْعَيْنِ الْمُوجِدَةِ لَهُ فِي زَاوِيَةٍ مِنْ زَوَايَا
قَلْبِ الْعَارِفِ مَا أَحْسَنَ بِذَلِكَ فِي عِلْمِهِ.

“Dan muncullah setelahnya pemimpin para ahli tauhid sekaligus pemimpin para ahli *taḥqīq* dan yakin, yang “menghidupkan” agama (Islam)..... saat berkata (dalam kitabnya *Fuṣuṣ al-Ḥikam*): “Ini adalah kemampuan Abu Yazid di alam jasad, bahkan saya (berani) berkata bahwa: “seandainya segala sesuatu yang tidak pernah

¹ Isma’il Basha al-Baghdadi, *Hadiyyat al-‘Arifīn* Vol. II 497.

² Al-Jilāni, *Tafsīr al-Jilāni*..... Vol. I, 218.

berhenti/berakhir wujudnya ditaksir batas akhir wujud eksistensialnya beserta mata yang bisa menemukan/ menangkap objek, berada di salah satu sudut dari hati seorang ahli makrifat, ia tidak akan merasakan/ mengetahuinya.”¹

Kutipan pertama yang dikatakan oleh *pentahqiq Tafsir al-Jilāni* bersumber dari Ma’ruf al-Karkhi, berdasarkan penelusuran penulis kurang tepat. Sebab di situ digunakan gelar “*sultān al-‘arīfīn*”. Gelar ini lazim dikenal dan diperuntukkan bagi tokoh sufi lainnya, yaitu Abu Yazid al-Buṣṭāmī (w. 875). Bukti akan hal ini adalah *footage* di area makamnya yang ada di Iran yang bertuliskan “*Sulṭān al-‘arīfīn Bāyazīd al-Buṣṭāmī*” dan diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris dengan: “*Lord of mystics Bayazid al-Bustami*”. Lalu ada juga sebuah buku biografi singkat tentangnya yang disusun oleh ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd berjudul “*Sulṭān al-‘arīfīn Abū Yazīd al-Buṣṭāmī*”.

Ditambah lagi, pada kutipan selanjutnya pun –yang dikatakan oleh *pentahqiq* bersumber dari al-Junaid—secara implisit juga disebutkan bahwa itu kutipan dari Abu Yazid, tepatnya pada kalimat “*Hādzā wus’u Abi Yazīd...*”.

Hal itu semakin gamblang dan terang benderang manakala kita merujuk versi kitab *al-Fawātiḥ al-Ilāhiyyah* yang *dinisbatkan* pada al-Nakhjuwāni. Sebab di sana, nama Abu Yazid al-Buṣṭāmī disebutkan secara *ṣarih* atau eksplisit, bahwa memang dialah yang dimaksudkan dengan penyebutan gelar “*sultān al-‘arīfīn*”²

Kutipan kedua yang dikatakan bersumber dari al-Junaid juga

¹ Ibid. Vol. I, 234. Versi kitab yang dinisbatkan kepada al-Nakhjuwāni, ada tambahan “*Fī fuṣūṣ al-ḥikam...*”. Lihat: Ni’mat Allāh bin Maḥmūd al-Nakhjuwāni, *Al-Fawātiḥ al-Ilāhiyyah wa al-Mafātiḥ al-Ghaybiyyah al-Mūdiḥah li al-Kalim al-Qur’āniyyah wa al-Ḥikam al-Furqāniyyah* (t.k.: t.p., 1325 H), 87.

² Ni’mat Allāh bin Maḥmūd al-Nakhjuwāni, *Al-Fawātiḥ al-Ilāhiyyah wa al-Mafātiḥ al-Ghaybiyyah al-Mūdiḥah li al-Kalim al-Qur’āniyyah wa al-Ḥikam al-Furqāniyyah* (t.k.: t.p., 1325 H), 87. Lihat juga kitab yang sama terbitan Dār Rikābi Mesir (1999) Vol. I, 87. Kedua versi terbitan kitab ini sama persis, baik jumlah volume maupun tata letak halamannya.

telah dibantah oleh al-Būṭi. Menurutnya, ucapan semacam itu adalah kebatilan dan kebohongan yang dibuat-buat serta diatas namakan kepada al-Junaid.¹

Selain itu, penulis secara yakin berani mengatakan bahwa sumber kutipan kedua tersebut memang bukanlah dari al-Junaid, melainkan dari Ibn ‘Arabi, dengan beberapa argumen. Pertama, secara implisit, gelar yang diberikan di situ adalah “*Ra’su al-muwahḥidīn*” dan “*Muḥyi al-millat wa al-dīn*”. Dan dua gelar ini memang mengarah pada sosok Ibn ‘Arabi. Sebab ia terkenal dengan konsep *wahdat al-wujūd (muwahḥidīn)* serta masyhur memiliki julukan atau gelar “*Muḥyi al-dīn*”.

Kedua, dalam versi kitab *al-Fawātih al-Ilāhiyyah* yang *dinisbatkan* kepada al-Nakhjuwāni –sebagaimana penulis tulis kutipannya di dalam tanda kurung—, ada kata-kata “*fī fuṣūṣ al-ḥikam...*” yang jelas-jelas merupakan salah satu karya penting dan masyhur dari Ibn ‘Arabi.² Kata-kata ini tidak terdapat dalam versi *Tafsir al-Jilāni* terbitan manapun, dan lalu oleh *muḥaqqiq Tafsir al-Jilāni* versi Istanbul malah dikatakan bahwa sumber kutipan tersebut berasal dari al-Junaid.³ Karenanya, sulit untuk tidak menyimpulkan bahwa di sini telah terjadi isu kekurangan akuratan data, atau lebih jauh lagi: isu pengkaburan data (*tahriḥ*).

Ketiga, tentu penulis juga melakukan cek (dan *recheck*) serta pelacakan terhadap kutipan kedua tersebut secara langsung dalam kitab *Fuṣuṣ al-Ḥikam* sekaligus kitab-kitab *syarh* atau komentar terhadapnya. Hasilnya?. Kutipan tersebut memang benar-benar ada di sana dan sama persis dengan yang terdapat di kitab *al-Fawātih al-Ilāhiyyah*. Dalam *Fuṣuṣ al-Ḥikam*, kutipan tersebut tepatnya terdapat dalam bab “*Fiṣṣu ḥikmatin ḥaqqiyyatin fī*

¹ <https://naseemalsham.com/subjects/view/25397> (Diakses pada 31/01/2020 pukul: 07.22).

² al-Nakhjuwāni, *Al-Fawātih al-Ilāhiyyah* 87.

³ Al-Jilāni, *Tafsir al-Jilāni*..... Vol. I, 218.

kalimat in ishāqiyyatin”¹

Bagaimana dengan kemungkinan yang menyebutkan bahwa kitab ini pada awalnya dikarang oleh al-Jīlāni (w. 1166) dan kemudian disempurnakan oleh al-Nakhjuwāni (w. 1514)? Sehingga sah-sah saja bila kitab ini mengutip dari Ibn ‘Arabi (w. 1240). Sebab bisa saja untuk bagian berupa kutipan dari Ibn ‘Arabi ini memang ditulis oleh al-Nakhjuwāni. Bagaimana pula dengan kemungkinan bahwa kitab ini adalah karya terakhir dari al-Jīlāni, sehingga bisa saja ia luput dari *pengindeksan* oleh banyak pengarang buku biografi/*mu’jam*?. Karena kitab ini merupakan karya termutakhir dari al-Jīlāni, sah-sah pula bila kemudian *style* atau gaya penulisan serta metodologi yang digunakannya sama sekali berbeda dengan karya-karya al-Jīlāni sebelumnya.

Kemuskilan yang pertama terbantahkan dengan catatan dari banyak pengarang buku biografi dan buku ensiklopedia kitab tafsir yang tidak menyebutkan bahwa al-Jīlāni memiliki karya tertentu dalam bidang tafsir. Dan karena ini pula, mereka juga tidak memberikan atribusi “mufasir” untuk al-Jīlāni. Kalau toh memang pada awalnya al-Jīlāni lah yang mengarang kitab ini dan kemudian dilanjutkan oleh al-Nakhjuwāni, surat apa saja yang merupakan penafsiran dari al-Jīlāni dan surat apa saja yang merupakan penafsiran dari al-Nakhjuwāni?. Kenapa tidak seperti *Tafsīr Jalālayn* yang meskipun ditulis oleh dua orang yang juga beda generasi, namun mana porsi penafsiran yang ditulis masing-masing oleh al-Mahally maupun al-Suyūṭi jelas.

Ditambah lagi, al-Jīlāni dan al-Nakhjuwāni memiliki latar belakang serta tradisi keilmuan yang berbeda. Al-Jīlāni sebagai pengikut mazhab Hanbali kental dengan tradisi teks atau *naql*,

¹ Muḥyi al-Dīn bin ‘Arabi, *Fuṣūṣ al-Ḥikam* editor: Abu al-‘Ala ‘Afifi (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabi, t.th.), 88. Lihat juga: Al-Mallā ‘Abd al-Raḥmān bin Aḥmad, *Sharḥ al-Jāmī ‘alā Fuṣūṣ al-Ḥikam* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2004), 188-189. Dan: Muṣṭafa bin Sulaiman al-Ḥanafī, *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2002), 101.

sedangkan al-Nakhjuwāni sebagai pengikut mazhab Hanafi terbiasa dengan tradisi ‘*Aqli* bahkan filsafat. Bagaimana bisa dua tokoh yang berbeda latar belakang keilmuan semacam ini disebut telah melakukan kolaborasi (tak langsung) dalam menyusun sebuah karya tafsir?. Bandingkan dengan al-Maḥalli (w. 1459) dan al-Suyūṭi (w. 1505). Dua pengarang *Tafsīr Jalālayn* ini memang memiliki rumpun keilmuan dan latar belakang yang sama, yaitu sama-sama bermazhab Syafi’i. Porsi penafsiran masing-masing dari keduanya pun juga jelas. Al-Maḥalli menafsirkan QS. Al-Fatihah, Al-Kahfi sampai al-Nās, dan sisanya ditafsirkan oleh al-Suyūṭi. Oleh karenanya, (nyaris) tidak ada pro-kontra sama sekali terkait *Tafsīr Jalālayn* yang dikarang oleh dua orang ini dan itu tidak terjadi dengan *Tafsīr al-Jilāni*.

Kemuskilan yang kedua menurut penulis juga kurang logis sebab tidak sesuai dengan hikmah atau sunatullah dari perjalanan hidup manusia pada umumnya. Maksudnya, dari preseden yang ada, umumnya para tokoh itu berpikiran bebas atau “liberal” serta cenderung ke “kiri” di fase-fase awal atau tengah karir intelektualnya. Baru di fase akhir hidupnya, mereka akan cenderung balik arah dan menepi ke “kanan” lagi.

Al-Ghazali (w. 505 H) adalah contoh paling tepat tentang hal itu. Di masa mudanya, ia sangat rasional, filosofis, suka berdebat, dan tak jarang bersikap frontal dengan menciptakan kontroversi tertentu. Tapi di akhir hayatnya, iapun menepi ke “kanan” dan menggeluti dunia sufi. Satu contoh lagi yang masih hidup (*living example; living proof*) akan sunatullah tersebut adalah sosok Ulil Abshar Abdalla. Semua tahu sepak terjang dan kontroversialnya sosok ini dengan Jaringan Islam Liberal (JIL) bikinannya. Tapi kini, di usianya yang sudah lebih 40 tahun, ia meninggalkan itu semua dan memilih untuk menyebarkan Islam toleran nan damai serta mengampanyekan spiritualitas Islam dengan cara *ngaji Ihya’* secara *online*.

Poin penulis adalah, kalau al-Jīlāni disebut sebagai muallif dari *Tafsīr al-Fawātih al-Ilāhiyyah* dan karya ini diklaim sebagai karya termutakhirnya, maka hal ini menjadi tidak wajar dan tidak logis. Sebab, bagaimana mungkin sosok al-Jīlāni yang di awal terkenal dengan jargon semisal; “Ikutilah sunah Nabi dan jangan berbuat bidah”, atau; “Jangan membenci ataupun menyukai seseorang sebelum mengecek serta mencocokkan perilakunya dengan Alquran dan sunah”, lalu di akhir hayatnya dikatakan memiliki karya tafsir yang sangat filosofis dan rasional seperti *al-Fawātih al-Ilāhiyyah*?

Bagaimana pula dengan tiga manuskrip “*Tafsir al-Jīlāni*” yang di bagian akhirnya tertulis bahwa tafsir ini adalah milik al-Jīlāni?. Hal ini secara tak langsung sudah dibantah oleh al-Būṭi pada ulasan sebelumnya. Manuskrip tersebut menggunakan khat *Fārisi* yang terhitung baru. Sehingga tidak bisa diklaim begitu saja bahwa manuskrip tersebut berasal dari abad kelima atau enam hijriah, abad di mana al-Jīlāni hidup. Artinya, ada kemungkinan bahwa penulis manuskrip tersebut –untuk tujuan tertentu yang belum tentu negatif- hanya mencatut nama al-Jīlāni saja untuk sebuah tulisan yang bukan miliknya.

PENUTUP

Dari sisi intrinsiknya, jika dilakukan komparasi antara penafsiran yang terdapat dalam *Tafsir al-Jīlāni* dengan karya lain dari al-Jīlāni, terlihat perbedaan yang cukup signifikan. Perbedaannya pun multiaspek, baik dalam masalah metodologi penafsiran, sumber penafsiran, karakteristik penulisan, corak pemikiran, dan lain sebagainya.

Misalnya saja, unsur rasionalitas bercorak tasawuf falsafi yang sangat kental dalam kitab tafsir ini. Hal tersebut tentu saja kurang untuk tak menyebutnya tidak sejalan dengan ajaran tasawuf yang selama ini telah masyhur diajarkan oleh al-Jīlāni, di mana ia

selalu menekankan pentingnya berpegang teguh terhadap Alquran dan sunah [baca: cenderung tekstualis]. Selain itu, penafsiran terhadap tema-tema tertentu dalam *Tafsir al-Jilāni* –misal tentang ayat sifat-- juga berbeda dengan mazhab Hanbali yang selama ini dianut olehnya. “*Ruh*” serta *style* al-Jilani juga nyaris nihil dalam tafsir ini. Pendek kata, tafsir ini tidak sesuai dengan profil dari al-Jilāni. Seseorang memang bisa saja berubah haluan seta berubah karakteristik pemikirannya. Tapi kalau perubahan itu urutannya adalah dari tekstualis/*naqliyyah* menjadi filosofis seperti yang diasumsikan pada sosok al-Jilāni dengan mengatakan bahwa *al-Fawātih al-Ilāhiyyah* merupakan karya terakhirnya, maka itu menjadi tidak lazim.

Dari sisi ekstrinsik, komentar para pakar maupun dokumentasi yang terhimpun dalam buku-buku biografi serta buku ensiklopedia tafsir, kesemuanya (nyaris) *menisbatkan al-Fawātih al-Ilāhiyyah* kepada al-Nakhjuwāni dan bukan kepada al-Jilāni. Ada satu buku yang *menisbatkannya* kepada al-Jilāni, namun akurasinya lemah. Jadi, penulis sampai pada kesimpulan bahwa “*Tafsīr al-Jilāni*” (dalam tanda kutip) bukanlah karya al-Jilāni. Buku tafsir sufi falsafi ini adalah karya dari al-Nakhjuwāni, sebab memang lebih cocok dengan profilnya.

Terakhir, penulis juga ingin memberikan (semacam) *disclaimer* atau penyangkalan bahwa menyatakan “*Tafsīr al-Jilāni*” bukanlah karya al-Jilāni –sebagaimana hasil temuan penelitian ini-- tidak berarti penulis anti apalagi benci kepada al-Jilāni. Justru dalam hal ini, penulis ingin membersihkan nama al-Jilāni dari *penisbatan* sesuatu yang bukan karyanya sekaligus ingin menjunjung tinggi obyektivitas dan kejujuran intelektual.

Penulis juga ingin menyampaikan bahwa *Tafsir al-Fawātih al-Ilāhiyyah* bukanlah jenis tafsir yang berbahaya apalagi sesat. Dengan pemahaman yang tepat dan proporsional, tafsir ini juga sarat dan banyak manfaatnya. *Wallahu a'lam*.

Daftar Pustaka

- Ayaziy, Muhammad Ali. *Al-Mufasssirūn: Ḥayātuhum wa Manhajuhum*. Teheran: Wuzārat al-Thaqafah wa al-Irshād al-‘Islāmiy, tth..
- Baghdadi (al), Isma’il Basha. *Hadiyyat al-‘Arifin: Asmā’ al-Mua’allifin wa Athāru al-Muṣannifin* Vol. II. Istanbul: Mu’assasah al-Tārikh al-‘Arabiy, 1951.
- Dimyāṭi (al), Muhammad ‘Afif al-Dīn. *Jam’u al-‘Abīr fī Kutub al-Tafsīr*. Malang: Lisan Arabi, 2019.
- Ghazāli (al), Abu Ḥāmid Muhammad. *Ijām al-‘Awām ‘an ‘Ilmi al-Kalām*. Beirut: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 2016.
- Ibn ‘Arabi, Muḥyi al-Dīn. *Fuṣuṣ al-Ḥikam* ed. Abu al-‘Ala ‘Afifi. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabi, t.th..
- Ibn Aḥmad, Al-Mallā ‘Abd al-Raḥmān. *Sharḥ al-Jāmī ‘alā Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2004.
- Ibn al-Jawzi, Abu al-Faraj ‘Abd al-Raḥmān. *Daf’u Shubahi al-Tashbīh bi Akaffī al-Tanzīh*. Beirut: Dāru al-Imām al-Rawās, 2007.
- Ibn Sulaiman, Muṣṭafa. *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2002.
- Jīlāni (al), ‘Abd al-Qādir. *al-Ghunyah li Ṭālībī Ṭarīqī al-Ḥaq ‘Azza wa Jalla*. Beirut: Dār Iḥya’ al-Turath al-Islāmiy, 1996.
- ‘Abd al-Qādir. *Tafsīr al-Jīlāni*, Vol. 1, ed. Aḥmad Farīd al-Mazīdi. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2014.
- ‘Abd al-Qādir. *Tafsīr al-Jīlāni*, Vol. 1, ed. Muḥammad Fādil al-Jīlāni. Istanbul: Markaz al-Jīlāni li al-Buḥūth al-‘Ilmiyyah, 2009.
- Masduki, Irwan. “Menyoal Otentisitas dan Epistemologi *Tafsir al-Jīlāni*”, *Analisa*, Vol. 12 No. 01 Januari- Juni 2012.
- Nakhjuwāni (al), Ni’mat Allāh bin Maḥmūd. *Al-Fawātiḥ al-Ilāhiyyah wa al-Mafātiḥ al-Ghaybiyyah al-Mūdiḥah li al-Kalim al-Qur’āniyyah wa al-Ḥikam al-Furqāniyyah*. t.k.:

t.p., 1325 H.

Nuwayhidh, Adil. *Mu'jam al-Mufasssirrīn Min Şadr al-Islām Ilā 'Aşrinā al-Hādhir*. tk.: Mu'assasah Nuwayhidh al-Thaqāfiyyah, 1983.

Qarḍawi (al), Yusuf. *Fuṣūl fī al-'Aqīdah bayna al-Salaf wa al-Khalaf*. tk.: tp., tth..