

MENYOAL OTENTISITAS DAN EPISTEMOLOGI TAFSIR AL-JILANI

Questioning of Authentication and Epistemology in Tafsir al-Jilani

IRWAN MASDUQI

IRWAN MASDUQI

Ponpes As-Salafiyah Mlangi Sleman
Yogyakarta
Telp. 085743299990
e-mail: irwan_masduqi@yahoo.co.id
Naskah diterima: 5 Maret 2012
Naskah direvisi: 30 April-7 Mei 2012
Naskah disetujui: 11 Mei 2012

ABSTRAK

Dalam penelitian ini, penulis secara kritis menganalisis biografi Syaikh ‘Abd al-Qadir al-Jilani yang mengandung mitos-mitos sakral. Mitos sakral tentang ‘Abd al-Qadir al-Jilani dianalisis dengan antropologi aplikatif untuk membedakan antara mitos yang memiliki nilai positif dan negatif bagi masyarakat Muslim. Penelitian ini kemudian menganalisis otentisitas Tafsir al-Jilani dan epistemologi tafsirnya. ‘Abd al-Qadir al-Jilani adalah pendiri Tarekat Qadiriyyah. Doktrin-doktrin Qadiriyyah telah diterima secara luas oleh kelompok Muslim tradisional di dunia Islam, sehingga kajian Tafsir al-Jilani sangat bermanfaat bagi pengikut Qadiriyyah pada khususnya dan pecinta studi al-Quran pada umumnya untuk meningkatkan wawasan mereka tentang ajaran-ajaran ‘Abd al-Qadir al-Jilani.

Kata kunci: Esoterisme, Eksoterisme, Epistemologi, Mutasyabihat, Mukhammat, asketisme.

ABSTRACT

In this research, the author critically analyzes a biography of Shaikh ‘Abd al-Qadir al-Jilani containing sacred myths. The analyst of sacred myth about ‘Abd al-Qadir al-Jilani is based on the approach of applied anthropology to distinguish between the myths that have positive and negative values for Muslim society. This research then analyzes the authenticity of Tafsir al-Jilani and the epistemology of his interpretation. ‘Abd al-Qadir al-Jilani is the founder of Qadiriyyah. Qadiriyyah doctrines has been widely accepted by traditional Muslim groups in Muslim world, so that the study of Tafsir al-Jilani is very meaningful for the followers of Qadiriyyah in particular and the lovers of Quranic studies in general to increase their knowledge about the teachings of ‘Abd al-Qadir al-Jilani.

Keywords: Esoterism, Eksoterisme, Epistemology, Mutasyabihat, Mukhammat, Asketism.

PENDAHULUAN

Qadiriyyah merupakan salah satu tarekat sufi yang tersebar luas di dunia Islam. Di Indonesia, Qadiriyyah sangat populer karena telah terbukti berperan besar dalam penyebaran Islam dan perlawanan terhadap kolonialisme Belanda, namun masih minim kajian seputar biografi Syaikh ‘Abd al-Qadir al-Jilani yang tak lain adalah pendirinya dan ajaran-ajaran dalam tafsirnya yang baru-baru ini diterbitkan.

Tafsir al-Jilani merupakan tafsir langka yang belum mendapatkan perhatian luas dari para peminat ilmu tafsir. Husain al-Dhahabi, penulis *Al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, misalnya, tidak mengulas *Tafsir al-Jilani* meskipun karya Husain al-Dhahabi dinilai cukup ensiklopedis dalam membahas tipologi tafsir (Dzahabi, 2005). Mukhtar Fajjari, pada tahun 2008, menulis buku berjudul *Hafariyat fi al-Ta’wil al-Islami* yang berupaya menelusuri akar arkeologis sejarah perkembangan epistemologi tafsir sufi. Dia menggali lapisan-lapisan genealogis tafsir sufistik sejak era kenabian dan perkembangannya di tangan Hasan al-Bashri, Sufyan at-Tsauri, al-Muhasibi, Junayd, Ja’far as-Shadiq, at-Tustari, Ibn ‘Atha’, al-Hallaj, dan al-Qusyairi. Namun Mukhtar Fajjari dalam bab “Perkembangan Tafsir Sufi di Abad ke-5 dan ke-6” tidak mengeksplorasi *Tafsir al-Jilani* (al-Fajari, 2008).

Quranic Studies di Barat pun belum memberikan perhatian guna menelaah *Tafsir al-Jilani* sebagaimana konsentrasi mereka dalam meneliti konsep-konsep Ibn Arabi, al-Hallaj, dan al-Ghazali. Para peminat kajian Islam dapat menjumpai dengan mudah ulasan gagasan-gagasan Ibn Arabi dalam *Amor Humano, Amor Divino: Ibn Arabi* karya Miguel Asin Palacios dan *Creative Imagination in the Sufism of Ibn ‘Arabi* karya Henry Corbin (Palacios, 1965). Elaborasi ajaran-ajaran al-Hallaj juga dapat ditemui dalam *La Paison de Halaj* karya Louis Massignon (Massignon, 2004). Al-Ghazali pun telah dikaji secara luas oleh Baron Caradivo. Namun masih jarang kajian, baik dari kalangan Islam maupun Islamolog Barat, yang *concern* seputar *Tafsir al-Jilani*. Baron Caradi-

vo, dalam bukunya tentang biografi al-Ghazali, memang mengulas tokoh-tokoh sufi pada era al-Ghazali, tak terkecuali al-Jilani, namun ulasan itu terbatas pada biografi yang sangat singkat (Caradivo, tt: 213). Ignaz Goldziher, penulis *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung*, juga tidak mengulas *Tafsir al-Jilani*.

Berdasarkan latar belakang tersebut, maka tulisan ini akan mengkaji biografi ‘Abd al-Qadir al-Jilani untuk mengetahui lebih jauh kondisi sosio-kultural di mana dia hidup dan mengajarkan sufisme. Kemudian akan dibahas otentisitas *Tafsir al-Jilani* dan epistemologinya.

METODOLOGI PENELITIAN

Penelitian ini hendak mendeskripsikan secara analitis biografi dan ajaran-ajaran al-Jilani. Jenis penelitian ini adalah penelitian pustaka (*library research*). Penelitian ini termasuk ke dalam kajian tokoh dan aliran, oleh sebab itu ada dua metode untuk memperoleh pengetahuan tentang tokoh dan aliran tarekat tersebut: 1) Biografis, yakni penelitian latar belakang kehidupan al-Jilani dan sosio-kultur masyarakatnya; 2) Taksonomis, yakni penelitian tentang ajaran-ajaran Tarekat Qadiriyyah dalam *Tafsir al-Jilani*.

Sumber penelitian ini adalah data primer seperti *Tafsir al-Jilani: al-Fawatih al-Ilahiyah wa al-Mafatih al-Ghaybiyah al-Muwadhahah li al-Kalim al-Qur’aniyah wa al-Hikam al-Furqaniyah*. Penelitian ini juga merujuk pada sumber-sumber sekunder berupa karya-karya tentang Tarekat Qadiriyyah.

Penelitian ini menggunakan pendekatan multidisipliner. Sosiologi bermanfaat untuk meng-analisis konsep sufi al-Jilani, di mana dalam kacamata sosiolog sufisme dinilai sebagai kritik sosial dalam merespon dinamika masyarakat yang meng-alami degradasi moral dan spiritual. Namun sosiologi merupakan metode empiris yang materialis. Sosiologi tidak menjangkau hal-hal yang bersifat nonmaterial, padahal al-Jilani mengklaim bahwa aktivitas interpretatif sufistik tak lain merupakan hasil “komunikasi vertikal” yang bersifat intuitif (*al-kasyf*).

Ketika mengkaji biografi al-Jilani, peneliti dihadapkan dengan mitos-mitos kewaliannya yang sangat diyakini oleh penganut fanatik Tarekat Qadiriyyah, sehingga membutuhkan pendekatan antropologi aplikatif untuk menyikapinya. Selain itu, perilaku sufistik juga perlu dianalisis dengan psikologi yang mempelajari tingkah laku dan proses mental. Fungsi psikologi dapat menjelaskan secara deskriptif tentang apa, bagaimana, dan mengapa tingkah laku para sufi bisa terjadi, seperti perilaku asketis dan kecenderungan memarginalkan diri dari ruang publik (*'uzlah*). Asketisme dan *'uzlah* bukanlah bentuk sikap apatis terhadap realitas sosial, namun asketisme dapat dipahami sebagai bentuk pemberontakan jiwa seorang sufi terhadap rusaknya tatanan masyarakat.¹

Penelitian ini pun membutuhkan estetika yang membahas keindahan yang erat kaitannya dengan filsafat seni. Pendekatan estetika sangat diperlukan guna memahami nilai-nilai adiluhung dalam *Tafsir al-Jilani*, sebab di dalam tafsir itu terdapat ungkapan-ungkapan estetik dan sastra sebagai sarana agar pembaca dapat mendaki menuju kesadaran ruhani dan tangga spiritual yang lebih tinggi, seperti istilah *nasut* dan *lahut* yang menjembatani dimensi manusia dan dimensi ketuhanan.

TEMUAN DAN PEMBAHASAN

Biografi 'Abd al-Qadir al-Jilani

Kesarjanaan Islam pada abad pertengahan telah meninggalkan warisan tradisi intelektual yang berharga berupa puluhan karya tulis tentang biografi 'Abd al-Qadir al-Jilani.² Namun karya-karya itu secara umum ditulis atas dasar pengkultusan yang berlebihan terhadap sosok wali yang dikramatkan itu. Karya-karya tersebut dipenuhi cerita-cerita mitos yang dianggap sebagai tanda kekeramatan 'Abd al-Qadir al-Jilani. Karya-karya tersebut sebenarnya merupakan data-data antropologis yang cukup penting dan, dalam konteks kajian kritis terhadap biografi al-Jilani, data-data yang sarat mitos tersebut akan penulis kaji denganacamata kritis. Penulis tidak hendak mengkultuskan sosok wali dengan pendekatan mitis sebagaimana yang telah dilakukan oleh para penulis biografi di abad pertengahan. Penulis lebih fokus pada *background* sosio-kultural yang berperan membentuk kerangka teoretis al-Jilani dalam menginterpretasikan teks-teks keagamaan.

Pendekatan mitis yang berpotensi menciptakan sikap-sikap pengkultusan wali harus dihindari. Namun hal itu bukan berarti bahwa penulis menafikan secara keseluruhan peran mitos dalam membentuk dan menggerakkan dinami-

¹ Ali Syami al-Nasyar, *Nasyah al-Fikr al-Falsafi fi al-Islam* (Cairo: Dar al-Salam, 2008), hlm. 1167. Abd al-Raziq al-Kaylani, *al-Syaikh 'Abd al-Qadir al-Jilani: al-Imam al-Zahid al-Qudwah* (Damaskus: Dar al-Qalam, 1994), hlm. 112, 194 & 227. Abd al-Qadir al-Jaylani, *Tafsir al-Jilani: al-Fawatih al-Ilahiyah wa al-Mafatih al-Ghaybiyah al-Muwadhdhiah li al-Kalim al-Qur'aniyah wa al-Hikam al-Furqaniyah* (Markaz al-Jaylani li al-Buhuts al-'Ilmiyyah wa al-Tab'i wa al-Nasyr, 2009), hlm. 42.

² Contohnya seperti *Buhjah al-Asrar wa Ma'dan al-Anwar* karya Syathnufi, *Qalaid al-Jawahir fi Manaqib al-Syaikh 'Abd al-Qadir* karya al-Tadifi, *Syamsy al-Mafakhir* karya Muhammad bin Muhammad al-Bahsyi al-Halbi, *Khulashah al-Mafakhir fi Ikhtishar Manaqib al-Syaikh 'Abd al-Qadir* karya Abu As'ad al-Yafi'i, *Aqd Jawahir al-Ma'ani fi Manaqib al-Syaikh al-Jilani* karya Syaikh Ahmad bin Abd al-Qadir, *Tuhfah al-Abrar wa Lawami' al-Anwar fi Manaqib al-Sayid Abd al-Qadir wa Dhuriyatih al-Akabar* karya 'Ala al-Din al-Jilani, *Nazhah al-Khathir al-Fatir fi Tarjamah Sayidi 'Abd al-Qadir* karya Mulla Ali Bih Sulthan, *Bustan al-Ashahir wa al-Akabar fi Tarjamah Sayid 'Abd al-Qadir* karya Abd al-Hayi al-Qadiri, *Riyadh al-Basatin fi Akhbar al-Syaikh 'Abd al-Qadir* karya Muhammad Amin bin Ahmad al-Kaylani, *al-Janyu al-Dani fi Nubdzah min Manaqib al-Quthb 'Abd al-Qadir al-Jilani* karya Ja'far bin Hasan al-Barzanji, *Anwar al-Nadhir fi Ma'rifat al-Akhbari al-Syaikh 'Abd al-Qadir* karya Abu Bakar Abdullah bin Nashr Hamzah al-Bakri al-Shidiqi, *al-Nur al-Burhani fi Tarjamah al-Lujayn al-Dani fi Dzikr Nubdzah min Manaqib al-Syaikh 'Abd al-Qadir al-Jilani* karya Abi Lathif al-Hakim Mushlih bin 'Abd al-Rahman al-Muraqi, dan lain-lain.

ka sosial. Dalam perspektif antropologi aplikatif, mitos tidak senantiasa dinilai sebagai hal negatif. Mitos, di mata para antropolog, terkadang punya dampak positif dalam mentransformasikan masyarakat menuju ke arah yang lebih baik. Satu contoh dalam kaitannya dengan mitos-mitos kekeramatan 'Abd al-Qadir al-Jilani, misalnya, dirwayatkan bahwa beliau memiliki kekuatan supernatural meremas-remas kepingan uang dirham hadiah dari penguasa yang korup hingga kepingan tersebut hancur. Dari perspektif antropologi aplikatif, narasi mitis tersebut tidak dipahami secara mentah-mentah. Antropologi aplikatif tidak hendak menverifikasi atau memfalsifikasi apakah mitos tersebut benar atau salah. Antropologi aplikatif lebih menekankan bahwa mitos tersebut bernilai positif karena memiliki peran membentuk masyarakat anti korupsi.³ Dengan demikian, penolakan penulis terhadap mitos hanya terbatas pada mitos-mitos kekeramatan yang disetting dan diproyeksikan oleh para pengikut fanatik 'Abd al-Qadir al-Jilani sebagai media pengkultusan, seperti mitos bahwa 'Abd al-Qadir al-Jilani mampu menghidupkan ayam mati. Setelah dihidupkan, ayam tersebut berkokok dengan suara "*la ilaha illallah Muhammad Rasulullah al-Syaikh 'Abd al-Qadir waliyullah*" (Tidak ada Tuhan selain Allah. Muhammad utusan Allah. Syaikh 'Abd al-Qadir kekasih Allah). Mitos-mitos yang murni sakralisasi dan pengkultusan seperti ini harus ditolak demi keselamatan akidah tauhid. Tetapi penulis akan mengapresiasi mitos-mitos yang bermanfaat membangun dinamika sosial ke arah yang lebih baik.

'Abd al-Qadir al-Jilani dilahirkan pada tahun 470 H/1077 M di daerah Jilan, Iran, dan wafat pada tanggal 9 Rabi'ul Akhir tahun 561 H di daerah Bab al-Azaj, Baghdad. Jenjang kehidupan al-Jilani dapat dibagi menjadi tiga periode. Periode *pertama* adalah jenjang kehidupan masa

kecilnya di Kaylan/Jilan, sebuah kawasan yang penduduknya setia mengikuti madzhab Hanbaliyah. Periode ini terhitung sejak 470 H hingga dia melakukan ekspedisi intelektual ke Baghdad pada tahun 488 H. Periode *kedua* adalah jenjang menimba ilmu di Baghdad yang terhitung mulai dari tahun 488 H hingga 521 H. Pada periode kedua ini, al-Jilani menimba ilmu hadis dari Abi Ghalib Muhammad bin Hasan al-Baqilani, Abu Bakar Ahmad bin Madzhar, Abu Qasim Ali bin Bayan al-Razi, Abu Thalib bin Yusuf, dan lain-lain. Di bidang fikih, ia berguru pada Abu al-Wafa Ali bin Aqil al-Hanbali dan Abu al-Khithab Mahfudh bin Ahmad al-Kalwadzani al-Hanbali.

Dalam disiplin sastra, ia berguru pada Abu Zakariya Yahya al-Tibrizi. Dalam bidang tasawuf, al-Jilani berguru pada beberapa master sufi antara lain Abu Muhammad Ja'far bin Ahmad Siraj, Syaikh Hamad bin Muslim al-Dibas, dan Qadhi Abi Said al-Mubarak bin Ali al-Mukharrami. Dalam disiplin tafsir dan ilmu al-Qur'an, dia menimba ilmu dari Abi Wafa Ali bin Aqil, Abu al-Khithab Mahfudh al-Kalwadzani, Abu al-Ghanaim, Abd al-Rahman bin Ahmad bin Yusuf, Abu al-Barakat Hibatullah al-Mubarak, dan lain-lain. Menurut beberapa penulis biografi, ilmu yang paling ditekuni oleh al-Jilani adalah fikih madzhab Hanbaliyah dan Syafi'iyah. Setelah menguasai fikih, al-Jilani kemudian melengkapinya dengan tasawuf. Periode *ketiga* adalah periode dakwah sebagai master sufi. Periode ini dimulai sejak al-Jilani berperan menggantikan gurunya, al-Mukharrami, yang wafat pada tahun 521 H. Al-Jilani adalah murid terbaik yang dipercaya oleh al-Mukharrami sebagai penerusnya di madrasah yang dia miliki. Sejak saat itu al-Jilani disibukkan oleh kegiatan mengajar dan menulis karya. Dapat diperkirakan bahwa *Tafsir al-Jilani* ditulis pada periode ketiga ini, yakni antara tahun 521 H hingga 561 H.

³ Antropologi aplikatif pernah diadopsi oleh Muhammad Arkoun yang terinspirasi oleh Roger Bestide dalam bukunya *L'anthropologie appliquee*. Lihat dalam Mukhtar al-Fajari, *Naqd al-Aql al-Arabi 'inda Muhammad Arkoun* (Beirut: Dar al-Thaliah: 2005), 42.

Al-Jilani hidup di tengah-tengah kondisi sosial yang mengalami krisis multidimensional. Dalam kancah politik, al-Jilani menyaksikan sistem pemerintahan teokratis yang penguasanya tak segan-segan mempolitisasi agama demi memenuhi ambisi merebut dukungan dan simpati. Pemegang otoritas kekuasaan juga dengan semena-mena membebani masyarakat dengan pajak yang mencekik kaum miskin. Bahkan, saat tiba di Baghdad untuk pertamakalinya, tepatnya pada tahun 488 H, al-Jilani melihat kelaliman Abd al-Malik, menteri Khalifah al-Mustadzhir, yang melegalkan tempat-tempat maksiat. Pada saat itu, al-Jilani mungkin merasakan keprihatinan di mana agama menjadi sumber nilai kultural yang berpotensi dibajak oleh kelompok tertentu guna melegitimasi ragam kepentingan.

Dalam ranah keagamaan, al-Jilani hidup di tengah-tengah masyarakat yang kehilangan dimensi spiritual. Agama hanya tinggal formalitas dan miskin esensi. Banyak masyarakat yang mendengar khutbah-khutbah keagamaan di masjid-masjid, namun, setelah usai melakukan aktivitas ritual, mereka kembali melakukan kebohongan dan korupsi. Ritual shalat masih didirikan, tapi tak dapat membendung masyarakat dari perbuatan mungkar. Puasa juga masih dikerjakan, namun tak dapat menumbuhkan rasa solidaritas dan kepekaan sosial. Pada saat bersamaan, tidak sedikit ulama yang kehilangan kharismanya di mata masyarakat, sehingga wejangan keagamaan mereka hanya beda tipis dengan banyol Abu Nawas. Secara psikologis, kondisi degradasi moral dan spiritual tersebut menyebabkan al-Jilani merasa sedih dan prihatin. Tetapi di sisi lain, kondisi sosio-kultural inilah yang justru menjadi pelecut baginya untuk membangun misi dan visi dakwah yang berorientasi ke masa depan yang lebih bermoral. Dalam kondisi sosio-kultural seperti ini, al-Jilani menulis karya-karya sufistik yang diproyeksikan dapat mengubah tatanan masyarakat menuju ke arah yang lebih ideal. Dengan memahami *background* sosio-kultural munculnya karya-karya al-Jilani, maka dapat diasumsikan bahwa tafsir tersebut dikarang demi tujuan kritik sosial (al-Kaylani, 1994: 112, 194, 227).

Berkat peran sosial-keagamaannya, al-Jilani mendapatkan popularitas di Baghdad. Namun para penulis *Manaqib* menggambarkan popularitas itu secara berlebihan dan penuh mitos. Konon popularitas al-Jilani seperti popularitas matahari. Ilustrasi seperti ini adalah sebuah bentuk hiperbola yang bertujuan mensakralkan. Popularitasnya konon mulai mencuat ketika 'Abd al-Qadir al-Jilani berkumpul bersama seratus fuqaha Baghdad. Para fuqaha kemudian mengumpulkan masalah-masalah keagamaan dan ditanyakan kepada 'Abd al-Qadir al-Jilani untuk menguji kemampuan ilmunya. Lalu muncul cahaya terang dari dada al-Jilani. Cahaya itu berjalan melewati dada-dada para fuqaha dan membasuh kotoran-kotoran yang ada di hati fuqaha. Spontan fuqaha tercengang, berteriak, menyobek-nyobek pakaian mereka, dan melepas surban di kepala mereka. Kemudian 'Abd al-Qadir al-Jilani duduk di kursi dan menjawab semua pertanyaan yang diajukan fuqaha. Pada saat itulah fuqaha mengakui ilmu al-Jilani dan tunduk padanya. Narasi hiperbola ini sangat terkesan tidak masuk akal, meskipun di sisi lain keilmuan al-Jilani tidak perlu diragukan dengan bukti pemikiran-pemikirannya yang cemerlang dalam karya-karyanya. Pesan yang ingin disampaikan oleh narasi ini adalah tingginya keilmuan al-Jilani. Namun sayangnya hal itu dicekritkan dengan nuansa pengkultusan yang berlebihan (al-Hakim Mushlih, tt: 32-33)

Manaqib juga menceritakan bahwa al-Jilani adalah pembela rakyat jelata dan orang-orang yang tertindas. Al-Jilani tidak mau berdiri menghormati orang-orang kaya atau penguasa dan tidak mau menerima hadiah dari khalifah. Suatu hari khalifah datang membawa hadiah buah apel tetapi spontan apel itu mengeluarkan darah. Dari cerita ini dapat diambil pesan positif bahwa al-Jilani sangat peduli pada nasib kaum proletar, tidak rakus dengan harta kaum borjuis, dan menolak pemberian penguasa yang korup. Khalifah yang korup itu pun akhirnya bertaubat di depan al-Jilani dan menjadi muridnya hingga meninggal dunia. Namun dalam narasi tersebut terdapat mitos bahwa buah apel bisa mengeluarkan darah. Mitos ini murni produk pengikut fanatik al-Jilani

yang bertujuan mengkultuskannya (al-Hakim Mushlih, tt: 48-49).

Mitos yang hiperbola disebut oleh Ibn Khaldun, sosiolog Muslim, dengan istilah *al-maghalith* (kesalahan-kesalahan). Thaha Husain menyebutnya dengan *nataj al-khayal* (produk khayalan). Deskripsi hiperbola muncul disebabkan dua unsur: unsur manusia dan unsur bahasa. Manusia dalam menceritakan sebuah informasi biasanya memiliki dua tujuan; tujuan menyampaikan informasi dan tujuan mempengaruhi pendengar. Tujuan murni menyampaikan informasi lebih condong pada cara-cara agar dapat dipercaya. Sedangkan tujuan mempengaruhi membutuhkan metode-metode untuk mencapai tujuannya, seperti berbohong, menambahkan muatan berita dan hiperbola (*lebay*). Qadamah ibn Ja'far (w. 326 H) mendefinisikan hiperbola dengan istilah *al-ghulwu*, yakni berlebihan dalam mendeskripsikan sebuah obyek hingga kadang keluar dari karakter aslinya dan tidak masuk akal. Menurut Tzvetan Torodov, dalam *Introduction a la litterature fantastique*, menyatakan bahwa hiperbola dalam menceritakan sesuatu memiliki tujuan agar beritanya terkesan fantastik (al-Jazzar, 2007: 32).

Lalu apa pendapat al-Jilani tentang kekeramatan? *Karamah* menurut al-Jilani adalah "akibat pantulan cahaya Allah pada hati seorang sufi yang menjadi kekasih-Nya. Cahaya itu muncul dari cahaya universal Ilahi". Dengan cahaya Ilahi, seorang wali dapat memiliki kekeramatan di luar kebiasaan. Orang-orang yang memiliki kekeramatan luar biasa adalah para wali yang mendirikan ibadah saat orang lain tidur, puasa saat orang lain makan, dan wali senantiasa melakukan hal-hal yang luar biasa dalam mendekati diri pada Allah sehingga kebiasaan tidak berlaku baginya. Kekeramatan yang di luar kebiasaan manusia dalam beribadah ini harus dirahasiakan oleh para wali (Zaydan, 1999: 131). Keterangan al-Jilani ini menjadi jelas bahwa kekeramatan seorang wali terletak pada cara ibadahnya yang luar biasa, bukan pada kekuatan supranaturalnya yang penuh mitos.

Lalu bagaimana sikap ilmiah dalam menyipi-

kapi mitos irasional tersebut? Mengingkari mitos-mitos yang diyakini sebagai *karamah* atau kekeramatan al-Jilani adalah langkah hati-hati agar umat Islam tidak terjebak dalam takhayul. Selain itu, mengingkari *karamah* tidak dapat mengakibatkan umat Islam murtad. Benar bahwa al-Ghazali, al-Qusyayri, dan beberapa sufi Sunni tidak menutup kemungkinan adanya kekuatan di luar kebiasaan yang dimiliki oleh para wali atas izin Allah. Namun menurut Ibn Rusyd, mempercayai perkara di luar kebiasaan yang menyalahi hukum kausalitas hanya akan mengakibatkan umat Islam terjebak dalam irasionalitas. Tidak hanya mengingkari kekeramatan para wali yang di luar kebiasaan, Ibn Rusyd juga mengingkari mukjizat-mukjizat di luar kebiasaan Nabi. Ibn Rusyd meyakini bahwa satu-satunya mukjizat Nabi hanyalah al-Quran. Orang-orang Quraisy sering menantang Nabi agar mendatangkan mukjizat supranatural, namun ayat al-Quran turun menjelaskan bahwa Muhammad Saw. hanya manusia biasa yang tidak mampu mendatangkan hal-hal yang supranatural (QS. Al-Isra': 93). Al-Quran kemudian menegaskan apakah tidak cukup bagi mereka sebuah mukjizat yang diturunkan kepada Muhammad Saw berupa al-Quran yang di dalamnya terdapat kasih sayang dan pelajaran bagi kaum yang beriman? (QS. Al-Isra': 51) (Abed al-Jabiri, 2006: 132, 144). Al-Baqilani menambahkan bahwa ada dua cara mengetahui mukjizat; mukjizat al-Quran dapat diketahui secara meyakinkan dan tidak mungkin ditingkari (*la yumkinu jahduhu*), tetapi mukjizat seperti Nabi bisa menyulap makanan sedikit menjadi banyak, kayu bisa bertasbih, dan lain-lain adalah mukjizat yang bersifat teoretis (*nadzary wa al-istidlaly*) dan masih bisa diperdebatkan keberadaannya. Menurut al-Baqilani, mengingkari mukjizat selain al-Quran tidak menyebabkan murtad (al-Jazzar, 2007: 8)

Penemuan Tafsir al-Jilani

Pada awal 2009, khazanah tafsir al-Quran semakin diperkaya dengan terbitnya *Tafsir al-Jilani* karya Syaikh Sayid 'Abd al-Qadir al-Jilani. *Markaz al-Jilani li al-Buhuts al-Ilmiyah*, Istan-

bul, Turki, mengklaim bahwa penerbitan tafsir tersebut adalah yang pertama kalinya sepanjang sejarah kebudayaan Islam. Sebelum diterbitkan, tafsir tersebut ditemukan manuskripnya di Vatikan Italia, Perpustakaan Qadiriyyah Baghdad, dan India. *Tafsir al-Jilani* terdiri dari enam volume (VI juz), dengan ketebalan sekitar 550 halaman untuk masing-masing volume. Penyunting kitab tafsir tersebut adalah salah satu keturunan beliau sendiri, yaitu Dr. Muhammad Fadhil al-Jilani al-Hasani al-Taylani al-Jamazraqi. Dr. Muhammad Fadhil al-Jilani berasal dari Jimzaraq, Turki Timur, yang dilahirkan pada tahun 1954 dan kini menetap di kota eksotik Istanbul, Turki (al-Jamazraqi, 2009: 23-24).

Menyoal Otentisitas *Tafsir al-Jilani*

Tafsir al-Jilani, yang judul lengkapnya adalah *al-Fawatih al-Ilahiyah wa al-Mafatih al-Ghaybiyah al-Muwadhdhiah li al-Kalim al-Quraniyah wa al-Hikam al-Furqaniyah*, masih diperdebatkan oleh beberapa kalangan terkait otentisitasnya. Dr. Yusuf Muhammad Thaha Zaydan, penulis biografi ‘Abd al-Qadir al-Jilani sekaligus pakar yang cukup otoritatif dalam bidang manuskrip tasawuf, menginformasikan bahwa Perpustakaan Rasyid di Tripoli dan India mengoleksi tafsir al-Quran yang diklaim sebagai karya ‘Abd al-Qadir al-Jilani. Namun, menurutnya, tafsir tersebut adalah “karya pseudo” (*muallaf manhul*), karena para penulis *Manaqib-manaqib* ‘Abd al-Qadir al-Jilani tidak pernah memberi isyarat bahwa ‘Abd al-Qadir al-Jilani memiliki karya dalam bidang tafsir. Masih menurutnya, ‘Abd al-Qadir al-Jilani sendiri, dalam beberapa karyanya, tidak pernah menyatakan memiliki karya dalam bidang tafsir (Thaha Zaydan, 1999: 103).

Kesimpulan Thaha Zaydan ini diperkuat oleh Khairuddin al-Zirkili, dalam *al-A’lam*, yang dengan tegas menyatakan bahwa *al-Fawatih al-Ilahiyah wa al-Mafatih al-Ghaybiyah al-Muwadhdhiah li al-Kalim al-Quraniyah wa al-Hikam al-Furqaniyah* adalah karya Ni‘matullah bin Mahmud al-Nakhjuwani (w. 920 H), atau lebih populer dengan panggilan Syaikh ‘Ilwani. Nama “al-Nakhjuwani” dinisbatkan kepadanya karena

ia berasal dari Nakhichevan (bahasa Azeri: Naxçıvan Muxtar), sebuah kawasan Azerbaijan seluas 5.500 km yang berbatasan dengan Armenia, Turki, dan Iran (al-Zirkili, tt: 38). Pendapat al-Zirkili senada dengan Catalog Biblioteca Alexandrina yang menisbatkan tafsir tersebut pada al-Nakhjuwani. Catalog Biblioteca Alexandrina juga memberikan informasi penting bahwa tafsir tersebut pernah dicetak pada 1325 M/1907 di Istanbul, Turki. Kitab tafsir ini terdiri atas II volume, bukan IV volume seperti versi *Markaz al-Jilani li al-Buhuts al-Ilmiyah*, Istanbul, Turki.

Program digital dan situs Maktabah Syamilah juga memuat tafsir tersebut dengan penisbatan kepada al-Nakhjuwani sebagai pengarangnya. File Maktabah Syamilah merupakan *copy paste* dari terbitan Dar Rikabi, Cairo, Mesir, yang menerbitkan tafsir tersebut pada tahun 1999 M. Perlu dicatat, naskah versi Dar al-Rikabi adalah versi lengkap hingga surat *al-Nas* (Maktabah Syamilah, 2012). Asumsi penisbatan *al-Fawatih al-Ilahiyah wa al-Mafatih al-Ghaybiyah al-Muwadhdhiah li al-Kalim al-Quraniyah wa al-Hikam al-Furqaniyah* sebagai karya al-Nakhjuwani dikukuhkan pula oleh situs Multaqa Ahl al-Hadis (Ali Ibn Jabir, 2012). Pendapat yang seirama dikemukakan pula oleh sumber-sumber otoritatif seperti *Mu’jam Mathbu’ah* karya Yusuf Alyan Sarkis, *Mu’jam Muallifin* karya Umar Ridha Kahalah, *Kasyf al-Dhunun* karya Haji Khalifah, dan *Hidayah al-‘Arifin* karya al-Babani. Menurut sumber-sumber ini, *al-Fawatih al-Ilahiyah* ditulis oleh al-Nakhjuwani pada tahun 902 M berdasarkan pancaran-pancaran cahaya sufistik dan tanpa merujuk pada referensi tafsir apa pun (Haji Khalifah, tt: 206; Sarkis, tt: 1849; Kahalah, tt: 111).

Jika versi pertama dengan tegas menyimpulkan tafsir tersebut adalah karya al-Nakhjuwani, maka tidak demikian halnya dengan versi kedua. Versi kedua, yang diwakili oleh Dr. Abd al-Razaq al-Kaylani, menyatakan bahwa tafsir karya al-Jilani judulnya adalah *Misk al-Khitam*. Tafsir ini terdapat di Perpustakaan Tripoli dan India dengan naskah tahun 622 H (al-Kaylani, 1994: 320). Kemudian versi ketiga adalah pendapat lembaga

riset *Markaz al-Jilani li al-Buhuts al-Ilmiyah*, Istanbul, Turki, yang menyakini *Tafsir al-Jilani* benar-benar karya otentik ‘Abd al-Qadir al-Jilani. Argumentasi lembaga riset ini dikemukakan oleh Muhammad Fadhil, penyunting tafsir tersebut. Awalnya ia mengunjungi 50 perpustakaan, antara lain Vatikan. Kemudian penyunting menemukan tiga manuskrip yang masing-masing terdapat keterangan di pojok bawah; “Telah selesai juz I/II/III dari tafsir al-Quran ‘milik’ Sayidina ‘Abd al-Qadir al-Jilani”. Redaksi ini rupanya menyebabkan penyunting meragukan otentisitas tafsir tersebut, sebab redaksi semacam itu (dengan penisbatan ‘milik’ kepada ‘Abd al-Qadir al-Jilani) mengindikasikan bahwa tafsir tersebut ditulis oleh orang lain, bukan oleh ‘Abd al-Qadir al-Jilani sendiri. Tetapi keraguan penyunting segera tertepis karena terdapat informasi dari Sayid Abd Muthalib al-Kaylani yang bersumber dari al-Haj Nuri (pengelola Maktabah Qadiriyyah Baghdad), keluarga Abd al-Qadir di Madrasah Watkiyah serta Syaikh Umar Rifa’i yang bersumber dari Sayid Yusuf, dan dari Musthafa al-Halbi (pemilik sebuah perpustakaan di Baghdad). Sumber-sumber ini menginformasikan bahwa pernah terdapat tafsir dengan tulisan tangan ‘Abd al-Qadir al-Jilani di perpustakaan Qadiriyyah Baghdad. Namun naskah tafsir itu hilang dan ditemukan lagi di Syam kemudian hilang untuk kedua kalinya. Sayid Nuri ikut menguatkan otentisitas *Tafsir al-Jilani* melalui pernyataannya, “Salah satu karya ‘Abd al-Qadir al-Jilani yang ditulis dengan tangan beliau adalah kitab tafsir berjudul *al-Fawatih al-Ilahiyah*”. Dengan demikian, kata penyunting, “Informasi-informasi ini menguatkan upaya kami mempublikasikan tafsir tersebut atas nama Syaikh ‘Abd al-Qadir al-Jilani” (al-Jilani, 2009: 1-21).

Meskipun pendapat mayoritas menisbatkan tafsir *al-Fawatih al-Ilahiyah* kepada al-Nakhjuwani, namun tidak menutup kemungkinan munculnya asumsi-asumsi bahwa tafsir tersebut ditulis oleh ‘Abd al-Qadir al-Jilani sekitar tahun 521 hingga 561 di Baghdad, kemudian disalin dan digandakan oleh beberapa pihak, antara lain al-Nakhjuwani yang wafat pada tahun 920 H, kemudian naskah aslinya hilang di Baghdad, se-

bagaimana informasi yang diberikan oleh pihak Perpustakaan Baghdad. Asumsi bahwa al-Nakhjuwani hanyalah penyalin atau pengganda juga dapat didasarkan pada sebuah penemuan manuskrip India yang ditulis pada tahun 622 H atas nama ‘Abd al-Qadir al-Jilani. Asumsi ini pun muncul karena al-Nakhjuwani di akhir setiap juz menisbatkan tafsir tersebut kepada ‘Abd al-Qadir al-Jilani melalui pernyataan, “Telah selesai juz 1/2/3 dari tafsir milik tuanku, Syaikh ‘Abd al-Qadir al-Jilani”. Lebih jauh lagi, al-Nakhjuwani adalah ulama sufi dari Nakhichevan Azerbaijan (perbatasan Turki, Armenia, dan Iran). Oleh sebab itu, tafsir tersebut sangat populer di kalangan Syiah Iran dan Turki. Kemudian dapat diasumsikan tafsir tersebut dinisbatkan kepada al-Nakhjuwani oleh penerbit pertama di Istanbul Turki, pada tahun 1999. Asumsi ini layak dipertimbangkan lebih lanjut mengingat dalam *Tabaqat Tafsir* karya al-Adnawari terdapat keterangan bahwa kitab al-Nakhjuwani judulnya adalah *Fawatih al-Maqisat*, bukan *Fawatih Ilahiyah* (al-Adnawari, tt). Perlu juga digarisbawahi bahwa tidak disebutkannya tafsir tersebut oleh ‘Abd al-Qadir al-Jilani dalam beberapa karyanya, tidak menutup kemungkinan, dikarenakan tafsir tersebut merupakan karya terakhir dalam periode kehidupannya. Berdasarkan penelusuran yang panjang tersebut dapat disimpulkan bahwa *Tafsir al-Jilani* masih diperdebatkan otentisitasnya.

Epistemologi *Tafsir al-Jilani*

Tafsir al-Jilani merupakan ekspresi kreatif ahli suluk dalam pendakian sufistiknya menuju hubungan intim dengan Sang Kuasa, sehingga peringkat-peringkat ruhani (*maqamat*) dan kondisi-kondisi ruhani (*ahwal*) yang dialami oleh ahli suluk dalam menjalankan kebijakan ruhaninya sering diungkapkan melalui ilustrasi simbolik dengan bahasa figuratif dan metaforis. Hal ini menjelaskan bahwa interpretasi sufistik al-Jilani tidak hanya dibangun di atas pondasi metafisika, kalam, dan etika, tetapi juga dipengaruhi oleh estetika. *Tafsir al-Jilani* disajikan melalui bahasa simbolik yang sangat halus dan bernilai sastra tinggi agar mampu mengetuk pin-

tu relung kalbu pembaca untuk melakukan *mu-syahadah* yang berbuah *kasyf*, yakni tersingkapnya tabir yang membuat penglihatan mata batin menjadi terang-benderang.

Tafsir al-Jilani merupakan tafsir yang memadukan *genre* esoteris dan eksoteris. Esoterisme *Tafsir al-Jilani* berbasis pada perasa batin (*dzauq*) dan penyingkapan intuitif (*kasyf*) dalam menafsiri teks al-Quran. Hal ini terlihat dalam statemen al-Jilani:

Wahai saudara-saudaraku, janganlah kalian mencibirku atas penafsiranku. Dan hendaknya saudara-saudara memahami al-Quran berdasarkan mata hati, kontemplasi, dan ilmu pemberian Ilahi (mukasyafah) ketimbang semata-mata menggunakan pandangan rasional spekulatif dan estimasi (al-Jilani, 2009: 33).

Berdasarkan pendekatan ini, maka ‘Abd al-Qadir al-Jilani menamai tafsirnya dengan “*Al-Fawatih al-Ilahiyah wa al-Mafatih al-Ghaybiyah al-Muwadhihah li al-Kalim al-Quraniyah wa al-Hikam al-Furqaniyah*” (Penyingkapan-penyingkapan Ilahi dan Kunci-kunci Gaib yang Menjelaskan Kalam-kalam al-Quran dan Hikmah-hikmah Kitab Pembeda antara Benar dan Salah), sebuah nama kitab yang menggambarkan dimensi esoteris yang terkandung di dalamnya. Dimensi esoteris tersebut kemudian dipadukan dengan dimensi eksoteris. Perpaduan ini tercermin melalui statemen al-Jilani dalam epilog tafsir surat al-Fatihah:

Wahai pengikut agama Muhammad, wajib bagimu merenungi tujuh samudra yang tercakup dalam al-Sab’ al-Matsani. Perenungan ini tidaklah mudah kecuali engkau telah membersihkan raga dhahirmu dengan syariat kenabian yang dinalar dari kalam-kalam al-Quran, serta membersihkan batin jiwamu dengan etika Rasulullah Saw, yang diseruput dari hikmah-hikmah kalam Ilahi (al-Jilani, 2009: 33).

Kombinasi harmonis antara dimensi esoterik-sufistik dengan esoterik-formalistik disejajarkan dengan perpaduan antara syariat dan hakikat. Perpaduan ini hendak menegaskan bahwa seorang sufi harus tetap berpegang teguh pada aturan-aturan formal syariah. Di sisi lain, perpaduan dimensi esoteris dan eksoteris merupakan keniscayaan hermeneutis sebab al-Quran, di mata al-

Jilani, memiliki cakrawala makna yang luas. Al-Quran, menurutnya, layaknya lautan samudera yang di dalamnya terdapat berbagai macam intan permata; sebuah ungkapan metaforis yang mengisyaratkan bahwa al-Quran, sebagai teks, mempunyai potensi ditafsirkan secara multiinterpretatif. Ada penafsir yang kompetensinya hanya mampu menjangkau makna literal berupa hukum-hukum formal, seperti para fuqaha. Ada juga penafsir yang mampu mengeksplorasi relung-relung makna batin yang lebih substansial, seperti para penafsir sufi.

Meski demikian, para penafsir sufi pun tidak sepakat dalam menafsirkan teks al-Qur’an, sebab terdapat perbedaan level-level dalam memperoleh isyarat-isyarat intuitif Tuhan. Hal ini menunjukkan relativitas interpretasi yang tak dapat dipungkiri dan, oleh karenanya, Allah berfirman, “*Walladzina jahadû finâ lanahdiyannahum subulanâ*” (Dan orang-orang yang berjihad di jalanku, maka aku akan menunjukkan berbagai jalan bagi mereka). Kata “*subul*” adalah bentuk plural dari *sabil*. Hal ini menunjukkan adanya keberagaman jalan menuju Tuhan, baik jalan syariat melalui esoterisme, maupun jalan hakikat melalui esoterisme. Melihat keberagaman ini, maka *Tafsir al-Jilani* hendak memadukan keduanya (al-Jilani, 2009: 29-33, 472).

Harmonisasi antara esoterisme dan esoterisme adalah karakter menonjol dalam *Tafsir al-Jilani*. Hal ini tercermin pula dalam penafsirannya terhadap ayat “*Huwa al-ladzi anzala ‘alayka al-kitaba, minhu ayatun muhkamatun hunna umm al-kitab wa ukharu mutasyabihat. Fa ammalladzina fi qulubihim zayghun fayatabi’una ma tasyabaha minhu ibtigha al-fitnah wabtighaa ta’wilihi. Wa ma ya’lamu ta’wilahu illa Allah wa al-rasikhuna fi al-‘ilmi yaquluna amanna bihi*”. Al-Jilani mendefinisikan ayat *muhkamat* sebagai dimensi esoteris berupa hukum-hukum formal syariat, sementara *mutasyabihat* adalah dimensi esoteris berupa hikmah-hikmah di balik kewajiban yang dibebankan kepada manusia serta hikmah-hikmah di balik ketaatan dan ibadah. *Al-Rasikhun* adalah orang-orang sufi pemilik *ilmu*

laduni yang didukung oleh intuisi dari Tuhan. Mereka adalah orang-orang yang mengimani esoterisme ayat *mutasyabihat* sekaligus eksoterisme ayat *muhkamat* (al-Jilani, 2009: 250-251). Hal ini berbeda dengan pendapat para filosof paripatetik yang mendefinisikan *al-Rasikhun* sebagai para filosof. Perbedaan antara pandangan al-Jilani dengan pandangan para filosof adalah hal yang dapat dimaklumi, sebab al-Jilani dikenal sebagai seorang sufi yang sangat getol mengkritik para filosof dan melarang para pengikutnya mempelajari filsafat. Sikap al-Jilani ini jelas mewakili arus-utama Hanbaliyah yang dikenal membenci filsafat Yunani sejak Ahmad bin Hanbal dianiaya oleh penguasa pro filsafat (al-Kaylani, 1994: 183).

Bagi al-Jilani, al-Qur'an adalah "Akhlak Allah yang diturunkan kepada Nabi-Nya". Definisi ini terbangun berdasarkan hadis "*Takhallaqu bi akhlaqillah*" (berakhlaklah dengan akhlak Allah). Beliau kemudian menyatakan bahwa setiap orang yang berakhlak sesuai dengan akhlak Allah maka akan masuk surga.⁴ Definisi ini diperjelas oleh "konsep teks" versi al-Jilani yang menggambarkan kecenderungannya pada doktrin teologis Sunni. Ketika menafsiri ayat "*Dzalika al-Kitabu la Rayba fih*", al-Jilani berkata,

"Tidak ada kebatilan dalam al-Qur'an karena ia diturunkan dari sisi Allah, baik lafadz maupun maknanya. Dari segi lafadz, karena ia adalah mukjizat yang tak dapat ditandingi oleh para penyair dan ahli balaghah Arab. Dari segi makna, karena ia mencakup rahasia ghaib yang tak dapat dilihat kecuali oleh Nabi dan para sufi" (al-Jilani, 2009: 44-45)

Al-Jilani lebih dekat kepada doktrin Sunni, khususnya dalam pandangannya bahwa al-Qur'an adalah teks sekaligus makna. Tapi pandangan teologis seputar al-Qur'an ini kemudian dibalut dengan pandangan sufistiknya, seperti tercermin dalam statemen al-Jilani di atas. Kecenderungan Sunni ini dapat ditelusuri pula dalam beberapa karyanya yang mengandung kritik terhadap

lawan-lawan ideologisnya. Seperti dikatakan oleh para penulis biografi al-Jilani bahwa dia sangat getol menghantam paham Mu'tazilah dan pengikut antropomorfisme (*Mujassimah*) (al-Kaylani, 1994: 183). Dalam *qiraah*, al-Jilani mengikuti versi Hafsh. Dalam ayat-ayat hukum, al-Jilani menganut madzhab Hanbaliyah dan Syafi'iyah. Al-Jilani, seperti kebanyakan para ahli tafsir, tidak mengesampingkan urgensi *asbab al-nuzul*. Tetapi penulis menilai bahwa perhatian al-Jilani terhadap *asbab al-nuzul* tergolong minim (al-Jilani, 2009: 289, 306).

Ciri khas *Tafsir al-Jilani* yang terkesan ekstrem adalah keberanian al-Jilani dalam menyingkap cadar-cadar ayat *mutasyabihat*. Sebagai contoh dia menafsirkan *alif-lam-mim* dengan penafsiran "Wahai Insan kamil yang pantas menjadi khilafahku di muka bumi dan yang senantiasa berupaya menyingkap rahasia-rahasia ketuhananKu" (al-Jilani, 2009: 44). Penafsiran ini sangat ditentang oleh kebanyakan ahli tafsir. Menurut mayoritas ahli tafsir, *alif-lam-mim* dan ayat pembuka surat-surat lainnya adalah termasuk ayat *mutasyabihat* yang tidak dapat dipahami kecuali oleh Allah. Mayoritas penafsir memilih tidak berkomentar terkait ayat-ayat tersebut dan cukup mengatakan *wallahu a'lam* sebagai langkah hati-hati agar tidak berbicara sembarangan terkait ayat *mutasyabihat*.

PENUTUP

Setelah mengkaji biografi 'Abd al-Qadir al-Jilani, penelitian ini sampai pada kesimpulan bahwa biografinya yang tertulis dalam kitab-kitab *Manaqib* banyak mengandung mitos-mitos yang harus disikapi secara arif dan kritis. Pandangan tradisionalis, terutama penganut fanatik Tarekat Qadiriyyah, tentu akan menyakininya sebagai kekeramatan 'Abd al-Qadir al-Jilani, sedangkan pandangan modernis yang bertumpu pada rasionalitas murni akan menolak mitos-mitos tersebut.

Hal tersebut berbeda dengan pandangan

⁴ Hadis ini diduga oleh penyunting sebagai hadis palsu. Sebab, menurut Abu Nuaim, dalam Huliyah al-Awliya, hadis tersebut sejatinya adalah murni statemen Dhu Nun al-Misrh. Tapi hadis ini di kalangan kaum sufi sudah terlanjur diterima secara luas.

postmodernis, yang mengaplikasikan pendekatan antropologi aplikatif, karena dinilai lebih apresiatif terhadap mitos-mitos terutama yang memiliki fungsi positif bagi transformasi sosial. Rasionalitas dan irasionalitas bukan satu-satunya alat ukur diterima atau ditolaknya sebuah mitos seputar kewalian ‘Abd al-Qadir al-Jilani. Yang menjadi barometer dalam antropologi aplikatif adalah sejauh mana mitos tersebut berdampak positif dan negatif terhadap masyarakat.

Penelitian ini kemudian menguraikan kontroversi seputar apakah tafsir al-Jilani merupakan karya otentik ataukah *pseudo*. Pandangan mayoritas menganggapnya *pseudo* sementara sebagian kecil peneliti menganggapnya otentik. Kemudian secara epistemologis dapat diketahui bahwa *Tafsir al-Jilani* ditulis dengan memadukan esoterisme dan eksoterisme sehingga memenuhi aspek syariat dan hakikat. Dengan bahasa lain, *Tafsir al-Jilani* tidak hanya mengupas aspek kulit teks agama, tetapi juga menginterpretasikan aspek batin atau esensi pesan agama.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Adnawari. *Thabaqat al-Tafsir*.
- Al-Babani. *Hidayah al-Arifin* (Maktabah Syamilah, vol. II).
- Al-Fajari, Mukhtar. 2005. *Naqdal-Aqlal-Arabi'inda Muhammad Arkoun*. Beirut: Dar al-Thaliah.
- Al-Fajari, Mukhtar. 2008. *Hafariyat fi al-Ta'wil al-Islami: Dirasah al-Majal al-Ma'rifi al-Usul al-Awwal li al-Tafsir al-Shufi*. Zordania: 'Alam al-Kutub al-Hadits.
- Al-Hakim Mushlih, Abi Lathif bin 'Abd al-Rahman al-Muraqi. tt. *Al-Nur al-Burhani fi Tarjamah al-Lujayn al-Dani fi Dzikr Nubdzah min Manaqib al-Syaikh 'Abd al-Qadir al-Jilani*. Semarang: Thaha Putra Semarang.
- Al-Jabiri, Muhammad Abed. 2006. *Madkhal ila al-Qur'an al-Karim*. Beirut: Markaz Dirasah Wahdah al-Arabiyyah.
- Al-Jamazraqi, Muhammad Fadhil al-Jilani al-Hasani al-Taylani. 2009. *Muqaddimah Tafsir al-Jilani*. Markaz al-Jilani li al-Buhuts al-'Ilmiyah wa al-Tab'i wa al-Nasyr
- Al-Jaylani, Abd al-Qadir. 2009. *Tafsir al-Jilani: al-Fawatih al-Ilahiyah wa al-Mafatih al-Ghaybiyah al-Muwadhdhiyah li al-Kalim al-Qur'aniyah wa al-Hikam al-Furqaniyah*. Markaz al-Jaylani li al-Buhuts al-'Ilmiyyah wa al-Tab'i wa al-Nasyr.
- Al-Jazzar, Munsif. 2007. *al-Mikhyal al-'Arabi fi al-Ahadits al-Mansubah ila al-Rasul*. Beirut: Al-Intisyar al-Arabi.
- Al-Kaylani, Abd al-Raziq. 1994. *al-Syaikh 'Abd al-Qadir al-Jilani: al-Imam al-Zahid al-Qudwah*. Damaskus: Dar al-Qalam.
- Al-Nasyar, Ali Syami. 2008. *Nasyah al-Fikr al-Falsafi fi al-Islam*. Cairo: Dar al-Salam.
- Al-Zirkili,. *Al-A'lam* (Maktabah Syamilah, vol. VIII).
- Ali Ibn Jabir dalam situs Multaqa Ahli al-Hadits. Diunduh pada 2 Maret 2012, dari: <http://www.ahlalhdeth.com/vb/showthread.php?t=158949>.
- Caradivo, Baron. tt. *al-Ghazali*, diarabkan oleh Adil Zu'aytir. Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyyah.
- Dzahabi, Husain. 2005. *Al-Tafsir wa al-Mufas-sirun*. Avand Danesh.
- Haji Khalifah. *Kasyf al-Dhunun* (Maktabah Syamilah, vol. II).
- Kahalal, Umar Ridha. tt. *Mu'jam Muallifin* (Maktabah Syamilah, vol. III).
- Massignon, Louis. 2004. *La Passion De Husayn Ibn Mansur Hallaj*, diarabkan oleh al-Husein Mustafa Hallaj. Beirut: Syirkah Qadmus

- Li al-Nashr wa at-Tawzy’.
- Palacios, Miguel Asin. 1965. *Amor Humano, Amor Divino: Ibn Arabi*, diarabkan oleh Abd al-Rahman Badawi. Cairo: Maktabah al-Anjilo
- Sarkis, Yusuf Alyan. tt. *Mu’jam Mathbu’ah* (Maktabah Syamilah, vol. II).
- Situs Maktabah Syamilah (<http://shamela.ws/index.php/book/23624>). Diakses pada 2 Maret 2012.
- Thaha Zaydan, Yusuf Muhammad. 1999. *‘Abd al-Qadir al-Jilani: Bazzullah al-Asyhab*. Beirut: Dar al-Jayl. Diunduh pada 01 Mei 2010, dari: www.islamwww.com/booksww/book_larg_text.php?pageNum_rs_rtb_text=1&totalRows_rs_rtb_text=444&bkid=4200.
- Zaydan, Yusuf. 1999. *Al-Tariq al-Sufi wa Furu’ al-Qadiriyyah bi Misr*. Beirut: Dar al-Jayl.