

Volume

12

Volume 12, Nomor 2 (Agustus 2022)

P-ISSN: 2252-5890

E-ISSN: 2297-6664

KACA

KARUNIA CAHAYA ALLAH

JURNAL DIALOGIS ILMU USHULUDDIN

- Islam dan Society 5.0: Pembacaan Ulang Teologi Islam Perspektif Mohammed Arkoun di Era Digital
Anugerah Zakya Rafsanjani, Yoga Irama
- Koneksitas Ilmu Tasawuf dan Ilmu Nahw: Telaah Atas Kitab Nahw Al-Qulub Karya Al-Qushayri
Rosidi Rosidi
- Makna Al-Najwa dalam Al-Qur'an: Studi Komparatif Tafsir Al-Azhar dan Tafsir Al-Misbah
Maziyatul Hikmah, Teguh Teguh, Salamah Noorhidayati
- Sikap Terhadap Penista Nabi Muhammad Perspektif Hadratussyaikh M. Hasyim Asy'ari
M. Rizki Syahrul Ramadhan
- Pembacaan Ilmiah Al-Qur'an: Kritik Nidhal Guessoum Atas Teori I'jaz
Abdulloh Hanif
- Ideologi Radikal dalam Islam: Doktrin Khawarij dalam Gerakan Islam Kontemporer
Achmad Muhibin Zuhri



Diterbitkan oleh
SEKOLAH TINGGI AGAMA ISLAM AL FITRAH
Jurusan Ushuluddin

KACA (Karunia Cahaya Allah): Jurnal Dialogis Ilmu Ushuluddin

Volume 12, Nomor 2 (Agustus 2022)

P-ISSN: 2252-5890; E-ISSN: 2597-6664

EDITORIAL TEAM

EDITOR-IN-CHIEF

Kusroni (Sekolah Tinggi Agama Islam Al Fithrah, Surabaya)

MANAGING EDITOR

Abdulloh Hanif (Sekolah Tinggi Agama Islam Al Fithrah, Surabaya)

EDITORIAL BOARD

Muhammad Kudhori, (Universitas Islam Negeri (UIN) Wali Songo, Semarang)

Mohammad Nu'man, (Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Ampel, Surabaya)

Nafik Muthohirin, (Universitas Muhammadiyah, Malang)

Iksan Kamil Sahri, (Sekolah Tinggi Agama Islam Al Fithrah, Surabaya)

Mohamad Anas, (Sekolah Tinggi Agama Islam Al Fithrah, Surabaya)

Achmad Imam Bashori, (Sekolah Tinggi Agama Islam Al Fithrah, Surabaya)

REVIEWERS

Mukhammad Zamzami, (UIN Sunan Ampel Surabaya, Indonesia)

Didik Andriawan, (Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya, Turki)

Damanhuri, (UIN Sunan Ampel Surabaya, Indonesia)

Chafid Wahyudi, (Sekolah Tinggi Agama Islam Al Fithrah, Surabaya, Indonesia)

Muhammad Endy Fadlullah, (IAI Ibrahimy, Genteng, Banyuwangi, Indonesia)

Alvan Fathony, (Universitas Nurul Jadid, Paiton, Probolinggo, Indonesia)

Agus Imam Kharomen, (UIN Wali Songo Semarang, Indonesia)

Khairul Muttaqin, (IAIN Madura, Indonesia)

ABOUT THE JOURNAL

KACA (Karunia Cahaya Allah): Jurnal Dialogis Ilmu Ushuluddin diterbitkan oleh Jurusan Ushuluddin Sekolah Tinggi Agama Islam Al Fithrah Surabaya. Jurnal ini memuat kajian-kajian keislaman yang meliputi Tafsir, Hadis, Tasawuf, Filsafat, Pemikiran Islam, dan kajian Islam lainnya. Terbit dua kali setahun, yaitu bulan Februari-Agustus.

Saat ini, jurnal KACA telah terakreditasi **SINTA Peringkat 5**, berdasarkan Surat Keputusan Menteri Riset dan Teknologi/Badan Riset dan Inovasi Nasional, Nomor: 200/M/KPT/2020, tanggal 23 Desember 2020, dan berlaku selama lima (5) tahun.

Alamat surat menyurat:

Jl. Kedinding Lor 30 Surabaya 60129 Jawa Timur Indonesia

Email: jurnal.kaca.alfithrah@gmail.com

Daftar Isi

Islam dan Society 5.0: Pembacaan Ulang Teologi Islam Perspektif Mohammed Arkoun di Era Digital

Anugerah Zakya Rafsanjani, Yoga Irama ----- 115

Koneksitas Ilmu Tasawuf dan Ilmu *Nahw*: Telaah Atas Kitab *Nahw Al-Qulub Karya Al-Qushayri*

Rosidi Rosidi ----- 134

Makna *Al-Najwa* dalam Al-Qur'an: Studi Komparatif Tafsir Al-Azhar dan Tafsir Al-Misbah

Maziyatul Hikmah, Teguh Teguh, Salamah Noorhidayati----- 161

Sikap Terhadap Penista Nabi Muhammad Perspektif *Hadratussyaikh M. Hasyim Asy'ari*

M. Rizki Syahrul Ramadhan----- 185

Pembacaan Ilmiah Al-Qur'an: Kritik Nidhal Guessoum Atas Teori *I'jaz*

Abdulloh Hanif ----- 205

Ideologi Radikal dalam Islam: Doktrin Khawarij dalam Gerakan Islam Kontemporer

Achmad Muhibin Zuhri ----- 227

KONEKSITAS ILMU TASAWUF DAN ILMU *NAHW*: TELAAH ATAS KITAB *NAHW AL-QULUB* KARYA AL-QUSHAYRI

Rosidi Rosidi

Sekolah Tinggi Agama Islam Al Fithrah, Surabaya, Indonesia

Email: rasyd111@gmail.com

Abstrak: Terdapat koneksi yang sangat erat dalam cabang-cabang ilmu bahasa Arab, bahkan bisa dikatakan tidak dapat dipisahkan antara satu dengan yang lainnya. Lebih spesifik lagi terdapat interkoneksi antara ilmu *nahw* dengan semua ilmu dalam agama Islam seperti fikih, hadis, tafsir dan lain-lain. Sebab ilmu *nahw* menjadi instrumen yang fundamental dalam mengungkap makna yang bersifat eksoteris yang terdapat dalam teks-teks cabang ilmu-ilmu tersebut. Tulisan ini selain dalam rangka menggali aspek historis faktor lahirnya *nahw* bergenre tasawuf, sekaligus juga bermaksud menyanggah stigma yang mengatakan bahwa *nahw* sufi adalah ilmu yang tidak memiliki epistemologi yang kuat dan mendasar. Pertanyaan yang didiskusikan dalam tulisan ini adalah, 1) Bagaimana ontologi *nahw* sufi al-Qushayri?, dan 2) Bagaimana epistemologi *nahw* sufi al-Qushayri? Teori yang digunakan dalam penulisan ini adalah konsep epistemologi al-Jabiri, mengingat dalam *nahw* sufi terdapat dua nalar, yaitu nalar *bayāni* dan nalar *ʿirfāni*. Sedangkan objek yang dikaji adalah kitab *Nahw al-Qulub* karya al-Qushayri sebagai kitab yang pertama kali disusun dengan genre *nahw* sufi. Tulisan ini menemukan bahwa, 1) Kitab *Nahw al-Qulub* terdiri dari dua kitab, yaitu *Nahw al-Qulub al-Ṣaghīr* dan *Nahw al-Qulub al-Kabīr*. Yang membedakan antara dua karya ini adalah ringkas dan tidaknya penjelasan, *Nahw al-Qulub al-Kabīr* lebih luas penjelasannya sedangkan *Nahw al-Qulub al-Ṣaghīr* lebih ringkas. Adapun yang merupakan karya Al-Qushayri adalah *Nahw al-Qulub al-Ṣaghīr*. Sistematika pembahasan kitab *Nahw al-Qulub al-Ṣaghīr* cenderung acak. Tidak tersistematis seperti adanya kitab nahu konvensional. 2) Kitab *Nahw al-Qulub* menggunakan konsep epistemologi nalar *ʿirfāni* saat mengungkap makna esoteris kaidah nahu, sedangkan untuk penulisan sistematikanya Al-Qushayri menggunakan nalar *bayāni*. Terdapat temuan juga Al-Qushayri bahwa antara syari'at dan hakikat itu saling berhubungan, berkesinambungan dan tidak mungkin dipisahkan.

Kata kunci: ilmu tasawuf, ilmu nahu, *nahw al-qulub*

Abstract: There is a very close connection in the branches of Arabic language science, it can even be said that they cannot be separated from one another. More specifically, there is an interconnection between *nahw* science and all sciences in Islam such as *fiqh*, *hadith*, interpretation and

others. Because *nahw science* is a fundamental instrument in revealing the exoteric meanings contained in the texts of these branches of sciences. In addition to exploring the historical aspects of the birth of the Sufi genre *nahw*, this paper also intends to refute the stigma that says that Sufi *nahw* is a science that does not have a strong and basic epistemology. The questions discussed in this paper are, 1) What is the ontology of *nahw* sufi al-Qushayri?, and 2) what is the epistemology of *nahw* sufi al-Qushayri? The theory used in this paper is al-Jabiri's epistemological concept, considering that in Sufi *nahw* there are two reasons, namely *bayani* reasoning and *'irfani* reasoning. While the object studied is the book of *Nahw al-Qulub* by al-Qushayri as the first book compiled with the Sufi *nahw* genre. This paper finds that, 1) The *Nahw al-Qulub* book consists of two books, namely *Nahw al-Qulub al-Saghir* and *Nahw al-Qulub al-Kabir*. What distinguishes these two works is the succinctness of the explanation, *Nahw al-Qulub al-Kabir* is more extensive in explanation while *Nahw al-Qulub al-Saghir* is more concise. As for the work of Al-Qushayri is *Nahw al-Qulub al-Saghir*. The systematic discussion of the book of *Nahw al-Qulub al-Saghir* tends to be random. Not as systematic as the conventional nahu books. 2) The *Nahw al-Qulub* book uses the epistemological concept of *'irfani's* reasoning when revealing the esoteric meaning of the *nahw* rules, while for systematic writing, Al-Qushayri uses *bayani's* reasoning. There are also Al-Qushayri's findings that the shari'ah and the essence are interconnected, continuous and cannot be separated.

Keywords: mysticism, *nahu science*, *nahw al-qulub*.

Pendahuluan

Ilmu *nahw* adalah salah satu cabang dari dua belas cabang ilmu bahasa Arab.¹ *Nahw* sendiri menurut etimologi berarti tujuan, sedangkan menurut terminologi *nahw* diartikan sebagai kaidah-kaidah yang dengannya dapat diketahui harakat akhir sebuah kata.² Dalam bahasa Arab harakat terakhir sebuah kata atau kalimat sangat menentukan terhadap kandungan makna kata atau kalimat tersebut, dan harakat terakhir dalam bahasa Arab

¹ Dua belas cabang ilmu bahasa Arab adalah; ilmu *Ṣaraf* (morfologi), ilmu *Nahw* (gramatika), ilmu *Ma'ānī* (semantik), ilmu *Bayān* (uslub), ilmu *Badī'* (stilistika), ilmu *'Arūḍ* (prosodi), ilmu *Qawāfiy* (rima), ilmu *Muhādharah* (diskusi), ilmu *Qarḍ al-Shi'r* (irama), ilmu *Inṣā* (lirik), ilmu *Lughah* (substansi bahasa) dan ilmu *Khaṭ* (estetika). Lihat Muḥammad ibn Aḥmad al-Aḥdāl, *al-Kawā'ib al-Durriyyah Sharḥ Mutammimah al-Jurūmiyyah* (Surabaya: Maktabah Imāratullāh, tt), 4.

² Ibid. Peletak dasar ilmu *Nahw* adalah Abu al-Aswād al-Du'ālī atas perintah dari sahabat 'Alī. Aspek historis lahirnya ilmu *nahw* adalah *lahn* (cadel) yang terjadi pada bangsa Arab padahal bangsa Arab terkenal akan kefasihan bahasanya. Hal ini disebabkan karena setelah agama Islam tersebar ke penjuru dunia, berbaur lah orang-orang Arab dan non Arab. Efeknya, banyak bermunculan kesalahan berbahasa Arab. Sehingga Abu al-Aswād al-Du'ālī terdorong untuk membuat aturan baku bahasa Arab dan mengkodifikasikannya sebagai ilmu *Nahw*.

bersifat sangat dinamis, tergantung kepada posisi kata tersebut dalam sebuah kalimat.

Terdapat koneksi yang sangat erat dalam cabang-cabang ilmu bahasa Arab, bahkan bisa dikatakan tidak dapat dipisahkan antara satu dengan yang lainnya. Lebih spesifik lagi terdapat interkoneksi antara ilmu *nahw* dengan semua ilmu dalam agama Islam seperti fikih, hadis, tafsir dan lain-lain. Sebab ilmu *nahw* menjadi instrumen yang fundamental dalam mengungkap makna yang bersifat esoteris yang terdapat dalam teks-teks cabang ilmu-ilmu tersebut.³

Akan tetapi terdapat satu cabang ilmu yang secara teori tidak bisa disentuh oleh ilmu *nahw*, yaitu ilmu tasawuf. Sebab teks-teks dalam tasawuf bersifat esoteris, mengingat bahwa ilmu ini didapatkan melalui olah rasa yang bertumpu pada hati. Namun, menariknya meskipun kedua ilmu ini nampaknya sama sekali tidak memiliki relevansi sebab domainnya bertolak belakang, terdapat beberapa tokoh tasawuf yang berhasil mempertemukan kedua cabang ilmu yang kontradiktif ini. Mereka berhasil mengarah karya-karya yang memfusikan antara ilmu tasawuf dan ilmu *nahw*.

Tokoh yang dianggap sebagai penggagas pemaknaan esoteris terhadap *nahw* adalah Abū al-Qāsim al-Qushayri yang menuangkan produk pemikirannya dalam kitab *Nahw al-Qulūb al-Ṣaghīr*, yang kemudian dikomentari oleh Ibrāhīm al-Bashūny dan Ilmuddin al-Jundy menjadi kitab *Nahw al-Qulūb al-Kabīr*. Apa yang telah mereka lakukan ini kemudian diikuti oleh generasi sesudahnya, seperti *Shaykh* Abdul Qadir ibn Ahmad al-Kauhany dengan karyanya *Munyah al-Faqīr al-Mutajarrid wa Sīrah al-Murīd al-Mutafarrid*, *Shaykh* Ibn Ajibah dengan karyanya *Al-Futūḥāt al-Qudsiyyah fī Sharḥ al-Muqaddimah al-Jurūmiyyah*, Ibnu Maimūn dengan karyanya *al-Risālah al-Maymūniyyah fī Tawḥīd al-Jurūmiyyah*, dan Kyai Nur Iman, Yogyakarta dengan karyanya *al-Sanī al-Maṭālib*.

Dalam pengantar kitab *Al-Futūḥāt al-Qudsiyyah fī Sharḥ al-Muqaddimah al-Jurūmiyyah*, Ibn ‘Ajibah menyatakan bahwa sangat penting mengkoneksikan antara ilmu *nahw* dan tasawuf, sekaligus melakukan penafsiran tasawuf melalui kaidah-kaidah ilmu *Nahw*, sebab keduanya ibarat shari’ah dan hakikat yang harus selalu terkoneksi. Menurutnya ilmu *Nahw* menjelaskan tentang bagaimana fasih lisan dapat tercapai dan kata-kata yang baik bisa terpancar. Kedua hal tidak bisa dicapai kecuali setelah menjernihkan hati yang menjadi lokus pembahasan tasawuf, berdasarkan sebuah hadis Nabi bahwa kebaikan hati akan memancar pada seluruh anggota tubuh termasuk lisan.⁴

³ Lukman Sumarna, “Kajian Semiotik atas *Nahw al-Qulūb* Karya Al-Qushairiy” (Disertasi --UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2019), 2.

⁴ Ibn ‘Ajibah, *Futūḥāt al-Qudsiyyah fī Sharḥ al-Muqaddimah al-Jurūmiyyah* (Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1971), 21.

Upaya al-Qushayri ini bukan tanpa halangan, ada beberapa pengkritik yang meragukan pemaknaan esoteris atas kaidah-kaidah *Naḥw* ini. Menurut *naḥw* sebagai episteme hanya berfungsi untuk mengkaji kaidah bahasa Arab. Berangkat dari fakta bahwa *naḥw* sebatas bertujuan untuk menghindarkan dari kesalahan dalam berbicara, maka menggabungkan episteme tasawuf dan *naḥw* dalam satu konstruksi keilmuan dianggap hal yang mengada-ada.

Penulisan ini selain dalam rangka menggali aspek historis faktor lahirnya *naḥw* bergenre tasawuf, sekaligus juga bermaksud menyanggah stigma yang mengatakan bahwa *naḥw* sufi adalah ilmu yang tidak memiliki epistemologi yang kuat dan mendasar. Teori yang digunakan dalam penulisan ini adalah konsep epistemologi al-Jabiri, mengingat dalam *naḥw* sufi terdapat dua nalar, yaitu nalar *bayāni* dan nalar *‘irfānī*. Sedangkan objek yang dikaji adalah kitab *Naḥw al-Qulūb* karya al-Qushayri sebagai kitab yang pertama kali disusun dengan genre *naḥw* sufi. Beberapa pertanyaan yang akan didiskusikan dalam tulisan ini adalah, 1) Bagaimanakah ontologi *naḥw* sufi al-Qushayri?, dan 2) Bagaimanakah epistemologi *naḥw* sufi al-Qushayri?

Ada beberapa penelitian terdahulu yang relevan dengan tulisan ini. Di antaranya adalah artikel tesis yang ditulis oleh Aimmatul Muslimah⁵. Tesis ini menguraikan tentang epistemologi *naḥw* tasawuf menggunakan kaca mata pembacaan al-Jabiriy pada obyek kajian kitab ringkasan dari *al-Futūḥāt al-Qudsiyyah* karya Ibn ‘Ajibah, hasil dari penulisan tersebut adalah bahwa sumber pengetahuan sufi dalam menafsirkan kaidah *naḥw* menggunakan metode nalar *‘irfānī*. Ada juga artikel karya Zakiyah⁶ yang mereview kitab yang berjudul *al-Sanī al-Maṭālib* yang ditulis oleh Kiai Nur Iman Mlangi, Yogyakarta. Aspek tasawuf dalam kitab ini diawali dengan penjelasan tentang hakikat ketuhanan, kemudian pemaknaan terhadap kaidah bahasa Arab menyangku kepatuhan manusia terhadap Tuhannya dan dilanjutkan dengan penjelasan tasawuf diantaranya tentang zuhud. Ajaran sufistik Kyai Nur Iman Mlangi cenderung ke arah tasawuf *akḥlaqī*. Dan yang terakhir adalah disertasi karya Lukman Sumarna⁷. Disertasi ini menemukan bahwa pesan esoteris kaidah *naḥw* didapatkan dari multimakna yang terdapat dalam bahasa Arab, yang mana penafsiran tersebut berdasarkan subyektivitas pengarang yang notabennya adalah ulama sufi.

⁵ Aimmatul Muslimah, *Naḥw dalam Tradisi Sufi (Kajian Epistemologi pada Kitab Munyah al-Faqīr al-Mutajarrid wa Sirātu al-Murid al-Mufarriḍ)*”.

⁶ Zakiyah, *Kitab Al-Sanī Al-Maṭālib: Interkoneksi Naḥw dan Tasawuf*. Ditulis oleh dalam jurnal Sosial dan Keagamaan UIN Wali Songo, Semarang, vol. 20, nomor 2, November 2012

⁷ Lukman Sumarna, “Kajian Semiotik atas *Naḥw Al-Qulūb* Karya Al-Qushayriy”, Disertasi UIN Syarif Hidayatullah.

Jika merujuk kepada beberapa riset terdahulu sebagaimana dipaparkan di atas, maka tulisan ini masih memiliki peluang kajian akademik. Sejauh ini belum ada riset yang fokus pada kajian tentang koneksitas antara ilmu tasawuf dan ilmu *Nahw* terhadap kitab *Nahw Al-Qulūb* dengan teori epistemologi al-Jabiri. Oleh karenanya, tulisan ini memenuhi syarat dalam aspek orisinalitas dan unsur kebaruan ide (*the idea of novelty*).

Tentang Ilmu *Nahw*

Secara etimologi *nahw* berasal dari derivasi *naḥā*, *yanḥū*, *naḥwan*. *Masdar* atau *gerund* yang berarti *al-qasdu* (tujuan). Pengertian ini adalah pendapat yang paling masyhur.⁸ Sebab terdapat pendapat lain yang menyatakan bahwa arti dari term *nahw* adalah contoh, arah, ukuran, bagian, dan sebagian. Seperti dalam ungkapan orang Arab: *دَهَبْتُ نَحْوَ فَلَانٍ* yang diartikan “saya menuju arah fulan”. *أَي شِبْهَهُ وَمِثْلُهُ* yang berarti Muḥammad itu seperti atau serupa dengan Ali.⁹

Sedangkan pengertian *nahw* menurut terminologi bisa dipahami dengan menjelaskan objek *nahw* itu sendiri. Terdapat beberapa pendapat mengenai objek ilmu *nahw*. Imam Maṣṣūr al-Ghufaili membagi menjadi empat kelompok, memetakannya sesuai dengan perbedaan pendapat yang ada dikalangan linguistik Arab.

Kelompok pertama berpendapat bahwa *nahw* adalah ilmu yang dihasilkan dari *kalām al-‘Arab* (tutur orang Arab) dengan metode *istiqrā’i* sehingga dapat diketahui bagian-bagiannya. Pengertian ini menunjukkan bahwa objek kajian *nahw* sangat luas menyangkut suara, kata, dan kalimat baik ditinjau dari struktur maupun makna. Bahkan *i’rāb*, puisi, dan gaya bahasa Arab pun masuk di dalamnya. Tokoh kelompok ini adalah Khalaf al-Aḥmar (180 H), Ibn Sarrāj (316 H), dan Ibn ‘Uṣfūr al-Ishbīlī.¹⁰

Kelompok kedua berpendapat bahwa *nahw* terbatas sebagai ilmu yang membahas harakat terakhir sebuah kata (*kalimah*), baik yang *mu’rab* (kata yang harakat terakhirnya berubah-ubah disebabkan), maupun yang *mabni* (kata yang harakat terakhirnya tetap). Jadi, objek kajian *nahw* menurut kelompok kedua ini hanya terbatas pada kata saja, mereka sampai

⁸ Muḥammad ibn Abū al-Qalāwiy al-Shanqīṭī, *Fath Rabb al-Bariyyah fi Syarḥ Nadẓm al-Ajrumiyyah*, (Makkah: Maktabah al-Asadī, 2010), 3.

⁹ Muḥammad Muḥy al-Dīn, *al-Tuhfah al-Saniyyah Syarḥ Muqaddimah al-Ajrumiyyah*, (Qatar: Wazzāroh al-Auqāf wa Al-Syu’ūn al-Islāmiyyah, 2007), 1.

¹⁰ Maṣṣūr ibn Abd al-‘Azīz al-Ghufailiy, *Ma’ākebiḥ al-Mubdatsīn ‘alā al-Nahw al-‘Arabi wa Aṭsaruhā al-Tandziiriyah wa al-Tadbiqiyah*, (Arab Saudi: Maṭbū’at Nāḍi al-Qaṣīm al-Adabī, 2013), 22.

menyebut *naḥw* sebagai *ilmu i'rāb* (ilmu yang membahas harakat terakhir sebuah kalimat apakah *mu'rab* atau *mabni*).¹¹

Sedangkan kelompok ketiga berpendapat *naḥw* adalah ilmu yang membahas kata dan hubungan antar kata dalam kalimat (*jumlah*). Kelompok ini mengamini pendapat Abu al-Faṭḥ Ibn Jinnī (392 H) yang mengungkapkan bahwa pembahasan *naḥw* berkutat pada *kalimat* dalam segala keadaannya. Baik ia *mufrad* atau berupa *jumlah*. Jadi, objek kajian *naḥw* menurut kelompok ini adalah kata dan kalimat.¹²

Definisi keempat adalah definisi yang diungkapkan oleh Abu Ishāq al-Shaṭībī (890 H). Menurutnya *naḥw* adalah ilmu yang mengkaji keadaan dan harakat kalimat berbahasa arab yang mengarahkan pada makna kalimat tersebut. Kelompok keempat ini menyebutkan bahwa perbedaan *sarf* dan *naḥw* adalah bahwa *sarf* hanya membahas proses penyusunan kata (morfologi), adapun jika sebuah kata telah tersusun menjadi sebuah rangkaian kalimat, maka itu menjadi domain adalah kajian ilmu *naḥw*. Sehingga bisa disimpulkan objek formal *naḥw* menurut kelompok keempat adalah hubungan atau keterkaitan setiap kata dalam suatu kalimat. Adapun definisi dan objek *naḥw* yang biasa dikutip dalam kitab-kitab *naḥw* pada umumnya mendefinisikan *naḥw* sebagai ilmu pokok yang fokus membahas perubahan akhir harakat sebuah kalimat.¹³

Kerangka Epistemologi Pengetahuan Islam al-Jabiri

Terdapat tiga nalar epistemologi yang dianut oleh Muḥammad 'Abīd al-Jābirī, seperti juga dianut oleh para tokoh sebelum dan sesudahnya, yaitu: *bayānī*, *'irfānī*, dan *burbānī*. Tentang *bayānī* secara bahasa, al-Jābirī mengutip Ibn Manzūr dalam *Lisan al-'Arab*, menurutnya *Bayānī* mempunyai empat pengertian, yaitu pembeda, berbeda, jelas, dan penjelasan.¹⁴

Sebagai sebuah epistemologi, nalar *bayānī* adalah praktik pemikiran Arab yang menitik beratkan pada teks (*naṣ*), memposisikan teks sebagai objek, sumber, tolak ukur, dan kekuatan yang signifikan untuk menentukan kebenaran. Meski demikian, kedudukan rasio dalam menafsirkan teks memiliki porsi tertentu yang diharuskan masih dalam kungkungan teks. Artinya, nalar *bayānī* berkisar pada *dilālāh khibāb* (petunjuk wacana), yang mana *dilālāh* (petunjuk) tersebut bisa berbentuk *dilālāh al-naṣ* (petunjuk teks yang bisa langsung diterapkan). Bisa juga berbentuk *ma'qūl al-naṣ* (kandungan teks, tidak bisa langsung diterapkan

¹¹ Ibid., 25.

¹² Ibid., 26.

¹³ 'Abdullah b. Ahmad al-Fākihī, *al-Fawākih al-Janiyyah*, (Surabaya; al-Haromain, tt), 2.

¹⁴ Muḥammad 'Abīd al-Jābirī, *Bunyah al-'Aql al-'Arabīy*, (Beirut, Markaẓ Dirāsāt al-Wiḥdah al-'Arabīyyah, 2009), 15.

sebab harus melalui proses yang ketat demi tetap berpegangan pada teks), petunjuk yang terakhir ini adalah muara dari metode *qiyās*.

Dengan demikian, sumber nalar *bayānī* adalah teks (*naṣ*), sedangkan pendekatan *bayānī* adalah pendekatan linguistik, karena dalam hal ini menggunakan alat bantu (instrumen) berupa ilmu-ilmu kebahasaan dan uslub-uslubnya serta *asbāb al-nuzūl*. Adapun metode yang digunakan adalah metode *istinbāṭ* atau *istidlāl* dan *qiyās*,

Jalan yang ditempuh nalar *bayānī* untuk memperoleh pengetahuan ada dua yaitu, berpegang pada redaksi teks dengan menggunakan kaidah bahasa arab sebagai alat analisa. Kedua, menggunakan metode *qiyās* yakni memberikan keputusan atas hukum suatu masalah berdasarkan masalah lain yang telah ada hukumnya dalam teks karena adanya kesamaan '*illah* (alasan).¹⁵

Menurut al-Jābirī tokoh yang pertama kali mengenalkan metode nalar *bayānī* adalah Abū 'Abdullah Muḥammad b. Idris al-Shāfi'ī. Ia adalah perintis nalar *bayānī* dalam bidang fikih melalui kaidah *uṣul* yang ia gagas untuk pertama kali. Menurut al-Shāfi'ī, asas nalar *bayānī* adalah al-Qur'an, hadis, *qiyās*, dan ijmak. Maka dari itu, dapat diketahui bahwa nalar *bayānī* adalah salah satu metode berpikir yang sempat menguasai gerak budaya bangsa Arab-Islam. Sebab bangsa Arab-Islam sangat memerhatikan transmisi *naṣ* dari generasi ke generasi, berawal dari keyakinan keagamaan yang kemudian didasarkan pada *naṣ*. Representasi dari nalar *bayānī* adalah fikih, *uṣul* fikih, nahu, dan *balaghah*.

Adapun secara etimologi, '*irfān* adalah pengetahuan yang diperoleh dari jerih payah ketekunan ibadah seorang hamba kepada Allah, buah dari jerih payahnya itu berupa pengetahuan yang diberikan Allah lewat penyinaran hakikat kepada hamba (*kashf*).¹⁶

Al-Jābirī mengutip pendapat Zūn al-Nūn al-Miṣrī bahwa dalam pandangannya, ilmu pengetahuan dibagi menjadi tiga, yaitu ilmu tauhid, ilmu-ilmu rasional, dan ilmu ketuhanan. Yang terakhir ini secara khusus mendalami sifat-sifat Tuhan atau lazim disebut ilmu ma'rifat. Menurut al-Miṣrī bahwa hanya ilmu ma'rifat yang dapat disebut ilmu yang sebenarnya, sebab kinerja makrifat yang menjelajahi hakekat ketuhanan melalui sumber pengetahuan yang paling otentik, yaitu hati dan melalui proses yang serius mulai dari pembersihan jiwa hingga tazakur, tadabur, dan tafakur untuk kemudian menghasilkan penyingkapan atas objek pengetahuan itu, yaitu Tuhan. Menurutnya, hanya para sufilah yang dapat mencapai pengetahuan jenis ini, hanya merekalah yang dibekali kemampuan spiritual untuk melihat Tuhan dengan hati sanubari mereka.¹⁷

¹⁵ Muḥammad 'Ābid al-Jābirī, *Bunyah al-'Aql al-'Arabiy*..., 135.

¹⁶ Ibid., 251.

¹⁷ Muḥammad 'Ābid al-Jābirī, *Bunyah al-'Aql al-'Arabiy*..., 251.

Sumber pengetahuan ‘*irfānī*’ adalah batin atau intuisi. Menurutnnya, batin adalah hakikat sementara *ẓāhir* teks adalah penyinar. Dengan kata lain, makna dijadikan asal sementara lafaz dijadikan cabang. Oleh karena itu, pola pikir yang digunakan dalam nalar ‘*irfānī*’ adalah berangkat dari yang batin kepada yang *ẓāhir*, dari makna menuju lafaz.¹⁸

Pengungkapan makna menuju lafaz, menurut al-Jābirī menggunakan dua cara: (1) dengan menggunakan i’tibār atau qiyās ‘*irfānī*’, yaitu analogi makna batin yang ditangkap dalam *kashf* terhadap makna *ẓāhir* yang ada dalam teks. Qiyas ‘*irfānī*’ sama sekali tidak membutuhkan ‘*illah*’ sebagaimana qiyās yang terdapat nalar *bayānī*, qiyās ‘*irfānī*’ hanya berpedoman pada *ishārah* (petunjuk batin). Seperti yang diungkapkan al-Ghazālī, bahwa qiyās ‘*irfānī*’ adalah qiyās *al-ghāib ‘alā al-shāhid*, *ẓāhir* teks dijadikan *furu’* (cabang), sedangkan pengetahuan *kashf* sebagai asal. (2) dengan shaṭāhāt yaitu, ungkapan lisan tentang perasaan karena limpahan langsung dari sumbernya dan disertai dengan pengakuan, seperti ungkapan Abū Yazid al-Buṣṭāmī “maha besar aku”, atau ungkapan al-Hallaj “*Ana al-Haqq*”.¹⁹

Al-Jābirī mendefinisikan *burhān* sebagai *al-bujjah al-fāṣilah al-bayāniyah*, argumentasi yang kuat dan jelas. Yaitu, sebuah metode berpikir yang sumbernya berasal dari kekuatan intelektual manusia yaitu indera, eksperimen dan aturan logika.²⁰ Metode *burhānī* juga memakai istilah qiyās sebagaimana dalam nalar *bayānī*. Dengan kata lain, tahapan untuk mendapatkan pengetahuan menurut nalar *burhānī* itu menggunakan metode silogisme atau metode deduksi.

Secara bahasa, silogisme berasal dari bahasa Yunani yang berarti penggabungan, menggabungkan, menyimpulkan dengan penalaran. Secara istilah, silogisme adalah suatu bentuk penalaran yang memungkinkan, dengan adanya dua kalimat atau proposisi, dan proposisi ketiga sebagai kesimpulan yang niscaya.²¹

Epistemologi *burhānī* menghasilkan ‘*ilm al-buṣūlī*’ (ilmu yang dikonsep, disusun, dan disistematiskan lewat premis-premis logika) karena sumbernya yang berasal dari realitas alam, sosial humanitas maupun keagamaan. Adapun peran akal dalam epistemologi ini adalah mengukuhkan kebenaran teks seperti dalam nalar *bayānī*, tetapi lebih ditekankan untuk melakukan analisis untuk menguji terus menerus kesimpulan-kesimpulan sementara dan teori yang dirumuskan lewat premis-premis logika keilmuan. Kelompok ilmu pendukung epistemologi ini adalah filsafat dan sains.²²

¹⁸ Ibid, 271.

¹⁹ Ibid., 290.

²⁰ Ibid., 383.

²¹ Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia, 1996), 999.

²² Abdul Rouf Mukti, *Kritik Nalar Arab Muhammad ‘Abid al-Jabiri...*, 144.

Sejak awal, Al-Jābirī telah memposisikan dirinya pengkritik sistem berpikir Arab yang membelenggu kemajuan peradaban Arab-Islam. Pada dasarnya tiga epistemologi di atas, telah ada dan dikembangkan oleh para ‘ulama terdahulu. Upaya yang dilakukan Al-Jābirī tersebut merupakan usaha mensistemasi berbagai metodologi pemikiran ilmu yang sudah ada. Dengan kata lain, ketiga epistemologi, *bayānī*, *‘irfānī*, dan *burhānī* adalah metode yang digunakan dalam mencapai pengetahuan (kebenaran) melalui cara dan metodenya sendiri-sendiri.

Meski demikian, al-Jābirī memandang bahwa sejak era kodifikasi hingga kini, pemikiran Arab-Islam telah didominasi oleh jenis nalar *bayānī* yang membawa pada tiga otoritas: (1) otoritas teks (*sulṭah al-lafẓ*). (2) otoritas asal (*sulṭah al-aṣl*) baik kedudukannya sebagai pengetahuan (yaitu kekuatan salaf dalam bentuk-bentuk riwayat-riwayat dan ijma’) maupun dalam kedudukannya sebagai contoh yang sudah ada (*mithāl as-sābiq*). Otoritas ini termanifestasikan dalam sistem transmisi, konsesus, otoritas imam-imam penerawang makna esoteris, dan otoritas analogis, dan (3) otoritas keserbabolehan (*sulṭah al-tajwīz*). Tiga kekuatan itu bekerja sama untuk mempertahankan powernya selama sepuluh abad lebih. Suatu kerja sama yang menghasilkan nalar Arab yang tidak realistis, tidak berpangkal pada realitas faktual, kebiasaan untuk selalu mencari rujukan ke masa lalu ini menunjukkan tiadanya *istiqlāl al-tārikhī* (kemandirian sejarah). Bagi al-Jābirī, interaksi model nalar *bayānī* terhadap *turāth* Arab-Islam dengan tiga kekuatan dan metode yang dikandungnya tidak relevan bagi gagasan kemajuan peradaban Arab-Islam. Sementara realitas Barat-Modern (sebagaimana kaum liberal), bagi al-Jābirī tidak bisa diacu dan diduplikasi apa adanya. Keduanya, menurut al-Jābirī, telah menjadi sandera bagi peradaban Arab-Islam. Karena itu, akal Arab demi kepentingan kemajuan sendiri harus terbebas dari dua sumber itu.²³

Sebagaimana nalar *bayānī*, nalar *‘irfānī* juga mendapat kritik dari al-Jābirī. Menurutnya, nalar *‘irfānī* dalam peradaban Arab-Islam telah mengukuhkan aspek irasionalitas agama yang memicu stagnasi kebudayaan dan peradaban Arab itu sendiri. Nalar *‘irfānī* adalah nalar yang berorientasi pada kehidupan ukhrawi, sementara gagasan kebangkitan Arab-Islam adalah sesuatu yang konkrit sebagai masalah duniawi. Posisi akal dalam nalar *‘irfānī* tidak diberikan fungsi dan ruang yang memadai dalam menafsirkan realitas peradaban. Sebaliknya, akal dicurigai, dipertanyakan ulang bahkan digugat kapasitasnya.²⁴

Kritik al-Jābirī pada dua nalar tersebut, mengindikasikan bahwa al-Jābirī lebih menaruh perhatiannya pada nalar *burhānī* yang dikembangkan oleh Ibn Rushd, As-Shaṭībī. Di tangan pemikir ini, menurut al-Jābirī

²³ Muḥammad ‘Abid al-Jābirī, *Bunyah al-‘Aql al-‘Arabiy*..., 560-564.

²⁴ Ibid., 259.

terjadi penegasan terhadap akal dan pengalaman indera sebagai sumber produksi pengetahuan yang tidak bertentangan dengan wahyu. Apresiasi terhadap sistem *burhānī* membuatnya memilih jalan *burhānī* sebagai jalan yang dianggapnya obyektif dan relevan demi kemajuan peradaban Arab-Islam.

Biografi al-Qushayri

Nama lengkap Al-Qushayri adalah ‘Abd al-Karim b. Hawāzin b. ‘Abd Allah b. Talhah Al-Qushayri. Dia mempunyai julukan nasab, Abu al-Qasim al-Naisabūrī²⁵. Adapun julukan Al-Qushayri dihubungkan pada suatu kabilah atau marga dari Bani Qushayri, bangsa Arab asli.²⁶

Al-Qushayri lahir pada tahun 376 H, 986 M.²⁷ di desa kecil dekat kota Naysābūrī. Sedangkan, ayahnya meninggal ketika Al-Qushayri kecil masih dalam pangkuan ibunya. Di tempat kelahirannya, dia belajar ilmu sastra dan bahasa Arab, lalu melanjutkan belajarnya, dari tempat kelahirannya, desa Istiwā, pergi ke kota Naysābūr. Kebetulan Nishapur adalah pusat pendidikan dan pembelajaran. Sederet tokoh ulama dan pemikir ada di sini, mulai dari ahli fikih hingga tasawuf, semuanya dengan kualitas yang sangat membanggakan. Keadaan ini sangat cocok bagi orang yang mencintai ilmu pengetahuan, seperti al-Qushayri.²⁸ Beliau wafat pada hari Ahad 16 Rabi’ul Awal, tahun 465 H, 1073 M pada usia 88 tahun, dan dibumikan di dekat gurunya, al-Daqaq’ di kota al-Naysābūr.

Al-Dhahābī memuji Al-Qushayri dalam karyanya *Sīr A’lām al-Nubalā’* seraya menukil pendapatnya dari Hakim Ibn Khalkān: “Abu Qāsim adalah seorang yang paling alim dalam fikih, tafsir, *al-Hadīth*, *Uṣūl*, adab (bahasa), sya’ir dan *imlā’*”.²⁹ Al-Dhahābī menguatkan pendapat tadi bahwa, Al-Qushayri mengarang *al-Tafsīr al-Kabīr* yang dibilang sebaik-baik tafsir, serta *al-Risālah* yang berisi kutipan pendapat para tokoh tarekat dan ia telah berhaji bersama Imam Abu Muḥammad al-Juwainī dan al-Hafidz Abu Bakr al-Baihaqī. Terakhir, Al-Qushayri pada saat itu terkenal di semanjung Baghdad dan Hijaz.

Perjalanan Al-Qushayri dari Istiwā ke Naysābūr dilatarbelakangi oleh keadaan pemerintahan kota Naysabūr yang lalim dalam masalah perpajakan. Kota Naysabūr jika dilihat dari sudut pandang politik

²⁵ Muṣṭafa Muḥammad Husayn al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssirun*, (Al-Qahirah: Dar al-Hadīth, 2012 M.), Vol III, 329.

²⁶ Manī’ Abdul Halim Maḥmud, *Manābij al-Mufasssirīn*, (Beirut: Dar al-Kitab al-Banani, 2000 M.), 85.

²⁷ Muṣṭafa Muḥammad Husayn al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssirun...*, 329.

²⁸ Abdul Kadir Riyadi, *Arkeologi Tasawuf*, (Bandung: Mizan, 2016), 121.

²⁹ Al-Dhahabī, *Sīr A’lām al-Nubalā’*, (tp, Muassasah al-Risalah, 1985 M), Vol XVIII, 228.

merupakan kota yang sangat tenang dan damai. Lataknya yang jauh dari pusat kekuasaan membuatnya tidak ramai oleh hiruk pikuk kepolitikan. Masyarakatnya ramah, dan sangat objektif, yang benar akan dikatakan benar, dan yang salah akan dikatakan salah, struktur dan perilaku masyarakatnya sudah sangat berperadaban, kualitas pendidikan yang sangat mapan serta ketersediaan sumber daya manusia berpendidikan yang pakar dalam bidangnya.

Akan tetapi Naysabūr termasuk kota yang mahal, biaya kebutuhan sehari-hari, biaya pendidikan, biaya hidup disini tergolong tinggi hingga sering kali dieluh-eluhkan oleh masyarakat pendatang yang miskin. Selain itu, warga Naysabūr masih sering mengeluhkan pajak yang mencekik leher. Keluhan ini dikeluhkan oleh semua kalangan warga Naysabūr, mereka resah karena tidak ada seorang pun yang turun tangan mengatasi tingginya pajak yang mencekik di tengah-tengah banyaknya para cendekiawan yang tinggal di kota ini.³⁰

Keprihatinan Al-Qushayri mendorongnya untuk melangkah belajar dan mendalami ilmu perpajakan. Di perguruan tinggi di Naysabūr ia memilih mata kuliah ilmu berhitung, ilmu perpajakan belum diajarkan sebagai mata kuliah yang berdiri secara profesional, ia memulai perkuliahannya di usia 20 tahun. Namun di samping pendalamannya pada ilmu berhitung, ia juga mendalami ilmu-ilmu lain yang menjadi kewajibannya sebagai mahasiswa Islam. Seperti ilmu tafsir, hadis, fikih, bahasa Arab, tasawuf, dan sastra Arab.

Kecemerlangan kecerdasan Al-Qushayri semakin menyerbak setelah ia menyelesaikan perkuliahan ilmu berhitung, ia kemudian memutuskan untuk terjun ke pemerintahan untuk menjadi pegawai perpajakan. Ia diterima dengan baik serta bekerja dengan penuh tanggung jawab. Singkat cerita, setelah bekerja beberapa tahun, Al-Qushayri berhasil menurunkan tarif pajak di Naysabūr dan menata administrasi pengelolaannya dengan baik. Ketulusan dan kegigihannya dalam bekerja demi menurunkan beban orang banyak dengan tanpa pamrih sudah cukup membuktikan bahwa ia adalah seorang sufi.

Al-Qushayri kemudian menemui dan menghadiri halakahnya Imam Sufi yang terkenal dengan julukan Abu ‘Ali al-Daqāq’. Imam Sufi tersebut termasuk ulama yang pandai di zamannya dalam ilmu tasawuf dan ilmu-ilmu syari’at. Al-Daqāq’ terkenal dengan kepakarannya dalam ilmu tasawuf, ia merupakan penerus Al-Sullami dan penganut tasawuf al-Junaid al-Baghdadi.³¹ Tidak lama kemudian, Al-Qushayri diizinkan untuk mengikuti halakahnya, dengan syarat ia mau berusaha untuk mempelajari ilmu-ilmu syari’at dan pandai dengan keilmuan tersebut. Di samping Al-Qushayri mengikuti halakah al-Daqāq’, ia

³⁰ Abdul Kadir Riyadi, *Arkeologi Tasawuf*..., 122.

³¹ Abdul Kadir Riyadi, *Arkeologi Tasawuf*..., 123.

juga belajar fikih dengan para imam-imamnya. Setelah selesai belajarnya, Al-Qushayri menghadiri Imam Abu Bakar b. Fuurak untuk mempelajari fan *uṣūl*, sehingga ia mahir dalam fan fikih dan Uṣūl secara bersamaan dan menjadi murid Ibnu Faruk yang paling pandai dan beretika.³²

Ketika guru *uṣūl* nya meninggal, Al-Qushayri pindah ke guru lainnya yang bernama Abu Ishāq al-Isfīrāyīnī, dengan duduk dan mendengarkan semua pelajaran yang disampaikannya. Namun, setelah berselang beberapa hari, gurunya tersebut berkata kepada Al-Qushayri: “Ilmu ini tidak akan ada hasilnya dengan didengarkan (saja)”. lalu Al-Qushayri tetap kembali untuk mendengarkan gurunya, sampai pada akhirnya, gurunya berkata lagi kepadanya: “Kamu (sebetulnya) tidak butuh pelajaran-pelajaran dariku. Tetapi, cukup bagimu untuk menelaah karya-karyaku dan meneliti metodeku. Jika ada suatu yang memusykilkan padamu, maka tunjukkanlah padaku, maka lakukanlah hal itu”.

Pada akhirnya, Al-Qushayri dapat mengumpulkan *tariqahnya* Abu Ishāq al-Isfīrāyīnī dan Abu Bakar b. Fūrak.³³ Al-Qushayri juga pernah meneliti kitab-kitabnya al-Qādhī Abu Bakar b. al-Ṭīb al-Bāqilānī, sehingga dia terbilang mahir dalam fan fikih dan Uṣūl. Namun, keilmuan Al-Qushayri tidak terbatas pada dua fan ilmu tersebut, dia juga mengkaji ilmu kalam, serta sebagai ahli tafsir, nahwu, bahasa, sastra, penulis, penya’ir, dan termasuk laki-laki yang gagah berani.³⁴

Al-Qushayri mendapatkan banyak wawasan tentang tasawuf berkat gurunya, Abu ‘Alī al-Daqaq’. Dia mengajari Al-Qushayri tentang keikhlasan dan ketakwaan. Bahkan dikatakan, al-Daqaq’ bila mengajar, terlihat cahaya yang terlukis di wajahnya, serta untaian kalimat-kalimatnya memancar, seakan-akan menerangi hati para pendengarnya, dan menarik hati mereka untuk ingat kepada Allah. Sedangkan pada masa itu, fitrah Al-Qushayri sangat bersih untuk mendapatkan pelajaran-pelajaran dari gurunya. Al-Daqaq’, gurunya sangat bangga terhadap kejeniusan dan etika muridnya. Sehingga, ia menikahkan putrinya, Karimah dengan Al-Qushayri.

Al-Qushayri juga meriwayatkan hadis dari Abu al-Ḥusayn Aḥmad b. Muḥammad al-Khoffāf, Abu Nu’aim Abdul Malik b. al-Hasan al-Isfīrāyīnī, Abu al-Hasan al-‘Alawī, ‘Abd al-Rahman b. Ibrahim al-Muzakkī, Abdullah b. Yusuf, Abu Bakr b. Farūk, Abu Nu’aim Aḥmad b. Muḥammad, Abu Bakr b. ‘Abdūs, al-Sulamī, dan Ibn Bākūaih. Sedangkan, prawi yang meriwayatkan al-Ḥaḍīth

³² Muṣṭafa Muḥammad Husayn al-Dhahabī, *al-Taḥf wa al-Mufaṣṣirun...*, 329.

³³ Ibid.,

³⁴ Ibid., 329-330.

darinya adalah putraputranya, di antaranya ‘Abdullah, Abd al-Wāhid dan Abu Nashr ‘Abd al-Rahīm, ‘Abd al-Mun’im, Zāhir al-Shahāmī dan saudaranya Wajīh, serta Muḥammad b. al-Faḍl al-Farāwī, ‘Abd al-Wahāb b. Shāh, ‘Abd al-Jabbar b. Muḥammad al-Khuwārī, Abd al-Rahman b. ‘Abd Allah al-Bahīrī, Abu al-As’ad Hibah al-Rahman dan lain sebagian.³⁵

Penguasaan Al-Qushayri pada ilmu kalam adalah hal yang kemudian menjadikannya pemuka aliran Ashā’irah. Dalam fan ilmu kalam ia berguru kepada Bakr b. Fūruk. Adapun penguasaan Al-Qushayri pada ilmu bahasa, adab dan pidato mendapat pujian dari al-Subkī “Al-Qushayri adalah seorang cendikiawan yang multitalent, ia pakar nahu, ilmu bahasa, sastra, penulis, penyair, seorang yang tulisannya sangat indah. Disamping itu ia adalah orang yang lihai dalam berorasi, penafsir, bahkan ia adalah pemuka ilmuan di masanya”³⁶

Analisis Epistemologis *Nahw* Sufi

Guna menemukan epistemologi kitab nahwu sufi karya Al-Qushayri, penulis merasa perlu memaparkan terlebih dahulu deskripsi kitab nahwu sufi karya Al-Qushayri, kecenderungan atau kekhasan Al-Qushayri dalam menulis karya, lalu melacak sumber dari isi kandungan kitab nahwu sufi apakah bertentangan dengan konsep-konsep tasawuf yang telah ditulis oleh ulama tasawuf yang jelas kredibilitasnya, membaca metode Al-Qushayri dalam menulis kitab nahwu sufi dengan kaca mata epistemologi yang digagas oleh Al-Jabiri. Terakhir, menentukan validitas dari kitab nahwu sufi berdasarkan teori kebenaran yang terdapat pada teori epistemologi pengetahuan.

Kitab *Nahw al-Qulūb*, sebenarnya terdiri dari dua kitab; *Nahw al-Qulūb al-Ṣaghīr* dan *Nahw al-Qulūb al-Kabīr*. Yang membedakan antara dua karya ini adalah ringkas dan tidaknya penjelasan, *Nahw al-Qulūb al-Kabīr* lebih luas penjelasannya sedangkan *Nahw al-Qulūb al-Ṣaghīr* lebih ringkas. Hanya saja *Nahw al-Qulūb al-Kabīr* tidak ditemukan manuskripnya. Sehingga sebagai upaya memperluas penjelasan dalam *Nahw al-Qulūb al-Ṣaghīr*, Ibrāhīm Basyūnī dan Aḥmad ‘Ilm al-Dīn al-Jundī murid setia Al-Qushayri memberikan komentar dan penjelasan lebih luas pada kitab *Nahw al-Qulūb al-Ṣaghīr*.

Sistematika *Nahw al-Qulūb al-Ṣaghīr*

Pada bagian awal, Al-Qushayri memulai dengan menjelaskan definisi Nahwu. dalam kitab ini tidak ditemukan kata pengantar yang ditulis sendiri oleh Al-Qushayri. Kemudian lanjut pada pembahasan

³⁵ Mustofa Muḥammad Husayn al-Dhahabī, *Sīr A’lām al-Nubalā’*..., 227-229.

³⁶ Taj al-Dīn al-Subkiy, *Ṭabaqāt al-Shāfi’iyyah al-Kubrā*, jilid III (Mesir: Dār Hijr, 1992 H), 155.

susunan kalām, dan memperinci dari bagian susunan kalam; isim, fi'il, kalām muḥid dan ghairu muḥid. Al-Qushayri meluaskan penjelasan pada bab mu'rab dan mabnī meliputi: *ma'rifah* dan *nakirah*, *isim mufrad* dan *isim tathniyyah*, *jama'*, *asma' al-sittah*, serta *i'rab al-fi'il*.

Berlanjut pada pembahasan *muḥtada'* dan *khavar*, *fā'il*. Kemudian penjelasan Al-Qushayri tidak runtut dan terpisah-pisah, ia menjelaskan *maf'ul*, *na'ib al-fā'il*, *idhāfah*, *kāna* dan kelompoknya, *inna* dan kelompoknya, *fi'il madhi*, *fi'il mudhari'*, *fi'il amar* dan *fi'il nahi*. Kemudian berlanjut pada pembahasan *na'at*, *syarf*, dan *jaḥā'*, *'aṭaf*, *hamzah waṣal*, huruf-huruf *khafidh*, pencegah amal atau pengaruh *inna* dan kelompoknya, *fa' jawāb*, lalu *nida'* (seruan).

Kemudian, Al-Qushayri mengelompokkan pada bab tersendiri pada pembahasan *fi'il-fi'il jāmid*, kata *mā* dan makna-maknanya. *Lā allatī linafyi al-jinsi*, *kam istiḥbāmīyyah* dan *kam khavarīyyah*, huruf *qasam*, *ẓaraf*, *istiḥna'*, *ilbāq*, *munṣarif fan ghairu munṣarif*, *isim taḥghir*, *ta'ajjub*, *hāl*, *tamyīz*, *'adad* dan *ma'dud*, *isim mauṣūl*, *nisbah*, kemudian ditutup dengan *jama' takṣīr qillab* dan *kathrah*.

Pada bagian kedua, setelah kata pengantar ia membahas bagian-bagian *kalam*, *isim* dan asal-usulnya, *isim ṣaḥīb* dan *isim mu'tall*, penghalang tanwin, *i'rab* dan *b.ā'*, *ma'rifah* dan *nakirah*, dan *muḥtada' khavar*. Kemudian ia mengumpulkan secara global pada pembahasan *al-af'āl*, *fa'il*, *hāl*, *tamyīz*, *badal*, *na'at*, huruf *'aṭaf*, *taukid*, lalu ditutup dengan pembahasan huruf *jarr*.

Berdasarkan keterangan di atas, nampak jelas bahwa Al-Qushayri tidak sedang mensyarahi kitab nahwu tertentu yang lantas mengikuti sistematika pada kitab nahwu. Berbeda dengan Syaikh Ibnu 'Ajjibah yang secara jelas mensyarahi kitab *matn Al-Jurūmīyyah* karya syaikh al-Ṣanhājīy dengan syarah yang juga berbasis esoteris. Sehingga dalam sistematika pembahasannya syaikh Ibnu 'Ajjibah mengikuti sebagaimana kitab *matan Al-Jurūmīyyah*.

Corak Penulisan Kitab *Nahw al-Qulūb*

Pembahasan dalam kitab ini dipaparkan oleh penulisnya secara ringkas dan padat, tetapi secara tepat menjangkau keseluruhan poin pokoknya (lugas). Gaya penulisan semacam ini jarang kita temukan dalam kitab-kitab lain. Imam al-Qushayri memulai paparannya dengan mendefinisikan nahwu secara apa adanya kaidah nahwu, beliau tidak memaparkan *khilafiyah-khilafiyah* terkait kaidah nahwu, mencukupkan dengan pembahasan yang ringkas.

Dalam menyebutkan istilah-istilah yang terdapat pada kaidah nahwu, Al-Qushayri tidak fanatik pada mazhab nahwu tertentu. Di satu tempat ia menggunakan istilah "*jarr*", terkadang menggunakan istilah *khafad*, terkadang menggunakan istilah *na'at*, terkadang menggunakan

istilah *mayf*. Hanya saja, ia lebih banyak menggunakan istilah-istilah yang berasal dari mazhab Baṣrah.³⁷

Setelah beliau memaparkan penjelasan nahwu eksoterik, beliau mengungkap rahasia leksikal (makna esoteris) yang tersimpan di balik teks kaidah nahwu. Keterangannya sedikit memuat dalil dari Alqur'an maupun hadis. Hanya beberapa saja beliau mengutip dalil Alqur'an, hadis, kadang pula mengutip *syi'ir-syi'ir* ulama sufi.³⁸

Kitab ini merupakan karya lain dari Imam al-Qushayri. Di dalamnya berisi pembahasan tentang nahwu (gramatika bahasa) dan lughah (linguistik). Selama ini, kita mengenal ulama yang bernama lengkap Abu al-Qasim Abdul Karim b. Hawazin Al-Qushayri ini sebagai ulama sufi, dan hampir seluruh karyanya yang kita ketahui hanyalah kitab-kitab yang menunjukkan keahliannya dalam bidang ilmu fikih, akidah, dan tasawuf. Namun, kita tidak banyak tahu bahwa dia juga menguasai berbagai disiplin ilmu lain yang di antaranya adalah ilmu nahwu.

Fakta tersebut, di satu sisi membuktikan kepakaran al-Qushayri dalam ilmu nahwu, dan di sisi lain menunjukkan kedalaman ilmu serta keluasan cakrawala pengetahuannya. Sosok Al-Qushayri memperkuat pandangan bahwa setiap ulama besar seperti dia tidak pernah mengabaikan urgensi disiplin keilmuan bahasa Arab ini, yang mana tujuan utama ilmu ini adalah agar seseorang bisa mengucapkan kalimat dengan baik (fasih) dan mampu berbicara dengan bahasa yang indah.³⁹

Yang menarik dari karya ini adalah orisinalitas, gagasan yang menarik yang diangkat oleh al-Qushayri. Hal tersebut menjadikan keunikan tersendiri bagi al Qushayriy. Karena ia mengungkap makna leksikal kaidah nahwu dengan makna yang begitu dalam. Ia mengungkapkannya dengan istilah yang berasal dari ilmu yang begitu berharga milik orang-orang yang punya mata hati. Sehingga, seolah al Qushayriy membangun satu kerangka ilmu baru yang dibangun dari gabungan dua ilmu yang notabanya berbeda.

Keberadaan *sharḥ* (komentar) *Nahw al-Qulūb al-Ṣāghir* yakni *Nahw al-Qulūb al-Kabīr* yang ditulis oleh Ibrāhīm Basyūnī dan Aḥmad 'Ilm al-Dīn al-Jundī tidak lain bertujuan untuk mempermudah pembaca yang masih asing dengan corak kitab nahwul Qulub. Karena kitab ini tergolong dalam strata tinggi untuk pemula yang baru berhadapan dengan kitab turath. Sebelumnya, pembaca harus mengenal istilah-istilah yang dipakai oleh ulama sufi, serta istilah yang dipakai oleh ulama nahwu.

Tapi tidak perlu dicemaskan terkait kitab ini melenceng dari teks-teks shari'ah atau tidak. Karena al-Qushairi sendiri terkenal dengan *Ṣāhibu*

³⁷ Aḥmad Qāsim Kisār, "al-Imām al-Qushayriy wa Juhūduhu fī Aslimat al-Dirāsāt al-Lughawīyah", *Jurnal Jāmi'ah Malaya, Malaysia*, (2012). 146.

³⁸ Ibid., 145.

³⁹ Ibrāhīm Basyūnī dan Aḥmad 'Ilm-ud-Dīn al-Jundī, *Nahw-ul-Qulūb al-Kabir; Tahqīqu wa Syarḥu wa Dirāsah*, (Kairo: 'Alam al-Fikr, 1994), 11.

qaul al-haq, ia terbebas dari tuduhan tuduhan melenceng yang kebanyakan didapatkan oleh seorang sufi. Ia ulama yang moderat dan selalu berpegang teguh pada ajaran al-Qur'an dan hadis. Jejak rekamnya bersinar, ia merupakan ulama ilmu kalam, tauhid, tafsir, hadis, tasawuf, akhlak, tarbiyah. Terlebih pada sastra, dan gramatika bahasa arab, ia adalah seorang penyair. Juga memiliki perasaan yang peka, dan mata hati yang tajam.⁴⁰

Kecenderungan Al-Qushayri

Imam Al-Qushayri merupakan ulama berpengaruh di zamannya. Murid dari Isfīrāyīnī, Ibnu Fauruk, al-Daqqāq dan ulama terkemuka lainnya juga termasuk ulama yang produktif menulis banyak kitab. Di antara karya-karyanya yang paling masyhur adalah kitab *al-Risālah Al-Qushayriyah*, kitab *Laṭā'if al-Isyārāt*, dan kitab *al-Tahbīr fī Syarhi Asmā Allah al-Husna*.⁴¹

Al Qushayri memiliki keunikan tersendiri dalam metodenya saat menuliskan karya. Yang kami amati sejak berkumpulnya kami dengan al Qushayri (tutur al-Bāsyuni), semua karyanya memiliki keunikan yang luar biasa. Mulai dari karya tafsirnya yang berjudul *Laṭā'if al-Isyārāt*, dan kitab *al-Tahbīr fī Syarhi Asmāillah al-Husna*, *Mi'raj* dan lain sebagainya. Semua bercorak ishari.

Semua corak *ishari* ini terbangun dari makna leksikal dalam al-Qur'an, ilmu-ilmu '*aqli* maupun *naqli* yang berpegang teguh pada ilmu ilmu bahasa, fikih, usul fikih, ilmu tafsir dan lain sebagainya ternyata memiliki makna batin, makna esoteris yang sangat lembut, yang mana makna tersebut kabur dari pandangan orang awam tetapi sangat nampak jelas bagi orang-orang yang telah mencapai *maqam* hakikat. Berikut ini adalah tampilan atau contoh dari hasil kecenderungan al-Qushairi pada corak ishari untuk menjadikan bukti atas kegemaran al-Qushairi pada corak *ishari*.⁴²

Kitab *al-Risalah Al-Qushayriyah* merupakan karya monumental Imam Al-Qushayri yang membuktikan kesufiannya dan menegaskan kepakarannya dalam ilmu tasawuf. Secara umum kitab ini berisi tentang *maqāmāt* (stasiun-stasiun spiritual) dan *ahwāl* (kondisi-kondisi yang dapat berubah-ubah). Kitab ini juga ditujukan untuk membantah asumsi para fukaha bahwa tasawuf telah keluar dari syariat, sekaligus mengatasi dikotomi antara syariat dan hakikat. Al-Qushayri menegaskan bahwa tasawuf sama sekali tidak keluar dari syariat dan dua sumber utama agama, yaitu al-Quran dan hadis. Dengan demikian, kaum sufi juga menapaki jalan yang dilalui oleh Nabi Muhammad saw. dan para sahabatnya.

⁴⁰ Ibid., 13.

⁴¹ Ibid., 13.

⁴² Ibid.,

Kitab *Laṭā'if al-Ishārāt* merupakan kitab tafsir sufistik yang juga termasuk karya induk tasawuf di samping *al-Risalah Al-Qushayriyah*. Kitab *Laṭā'if al-Ishārāt* merupakan tafsir esoteris (batin) atas ayat-ayat al-Quran. Makna-makna yang digali di dalamnya adalah makna batin dari firman Allah swt, sehingga analisis yang digunakan bukan analisis bahasa yang bersifat eksoterik (zahir). Namun, Imam Al-Qushayri juga memiliki karya tafsir lain yang secara metode berbeda dengan *Laṭā'if al-Ishārāt*, yaitu kitab *at-Taysir fi Ilmi at-Tafsir*. Kitab ini ditulis sebelum *Laṭā'if al-Ishārāt*. Kitab *at-Taysir fi 'ilmi at-Tafsir* merupakan kitab tafsir eksoterik yang murni menggunakan analisis bahasa (*lughawi*), perubahan akhir kalimat (*i'rab*), dan latar belakang historis (*asbāb an-Nuzūl*).

Kitab *Tahbīr fī Tadzki'r*. Sesuai judulnya, lautan hiasan pada ingatan seorang hamba terhadap Allah. Al Qushairi melihat Asmaul Husna (nama-nama yang baik dan sifat-sifat baik milik Allah) adalah pembahasan yang sangat dibutuhkan bagi pezikir. Ia ingin mengeluarkan pembahasan Asmaul Husna dari cangkupannya dalam ilmu kalam dan *jadāl* (perdebatan) pada cangkupan pembahasan lain. Ketika pembahasan asmaul husna menjadi perdebatan yang seru antara kalangan Ahlussunnah dan Mu'tazilah terkait menafikan atau menisbatkan salah satu sifat Allah, atau juga tentang pemahaman salah satu sifat Allah. Seperti perdebatan seru yang mewarnai sejarah islam terkait nama Allah "al-Kalam". Hingga karenanya terbuka pintu pintu fitnah bahkan penjara bagi penentang kelompok lain.

Tapi di tangan al Qushairi, pembahasan asmaul husna yang penuh polemik itu berubah menjadi pembahasan yang membuat hati tentram dan hidup. Membangkitkan pikiran dan hati untuk senantiasa berzikir. Metodenya yang khas dan tersistem dengan sistematis. Contohnya ia selalu mengawali intepretasinya terhadap asma-asma Allah itu dengan berkata, "Dari segi adab, seharusnya siapa pun yang telah mengenal makna sifat dan nama Allah, meneladani dan melakukan sebagaimana mestinya." Hanyalah karya Imam Al- Ghazali yang berjudul *Al-Maqāsid al-Asnā* yang dapat mensejajari karya Al-Qushayri ini.⁴³

Kecenderungan Al-Qushayri pada corak *ishari*, menurut Ibrāhīm Basyūni adalah suatu ekspresi dari misi tasawuf Al-Qushayri. Sebagaimana yang telah diterangkan dalam bab sebelumnya bahwa misi Al-Qushayri bertasawuf adalah mengembalikan tasawuf pada jalan yang telah diatur syari'at, membuktikan bahwa tasawuf tidak bertentangan dengan syari'at serta menghapus dikotomi antara syari'at dan hakikat.

Melalui kekhasannya dalam berkarya, seakan Al-Qushayri ingin menegaskan bahwa ilmu tasawuf adalah bukan bid'ah yang tidak mempunyai dalil. Padahal hakikatnya, semua disiplin ilmu syari'at adalah dasar bagi ilmu tasawuf. Kemudian yang ingin ditegaskan Al-Qushayri

⁴³ Ibid.,

adalah antara syari'at dan hakikat itu saling berhubungan, berkesinambungan dan tidak boleh dipisahkan. Sehingga adanya penjelasan tasawuf pada kitab-kitab yang berbasis eksoteris adalah bentuk kesinambungan antara keduanya yakni konsep *ẓāhir-bāṭin* yang ada pada tiap-tiap teks. Juga susunan *ẓāhir-bāṭin* yang ada pada diri manusia.⁴⁴

Epistemologi Nahw Sufi: Sumber Pengetahuan

Aspek pertama dalam epistemologi adalah berkaitan dengan sumber ilmu pengetahuan, sebagaimana sumber ilmu pengetahuan merupakan pangkal dari segala pengetahuan. Dalam analogi epistemologi disebutkan bahwa sumber ilmu pengetahuan merupakan asumsi-asumsi dasar yang kemudian diolah secara metodis sehingga menghasilkan ilmu pengetahuan.

Berdasarkan misi Al-Qushayri yang telah diungkapkan selanjutnya, penulis berasumsi bahwa isi dari kitab Nahwu Sufi adalah tidak jauh dari konsep-konsep tasawuf yang telah ditulis oleh ulama sekaliber Al-Qushayri, atau konsep tasawuf yang ditulis sendiri oleh Al-Qushayri dalam kitab induk tasawufnya. Kitab *naḥw al-Qulūb* memanglah kitab nahwu bergenre tasawuf, sehingga di dalamnya tentu memuat konsep-konsep tasawuf yang diungkap melalui teks kaidah nahwu. Penulis mengelompokkan, setidaknya ada dua konsep tasawuf yang dikandung dalam kitab *naḥw al-Qulūb*. Berikut ini beberapa internalisasi konsep tasawuf yang terdapat dalam nahwu sufi karya Al-Qushayri;

Konsep Zahir-Batin

Naḥw secara etimologi berarti sebuah cara menuju suatu tujuan, yaitu mampu mengucapkan kalimat dengan benar (*al-Qashdu ilā shawāb-il-Kalām*).⁴⁵ Dalam mendefinisikan nahwu secara esoteris Al-Qushayri mengungkapkan: *Naḥw al-Qulūb* adalah suatu cara agar dapat mengucapkan perkataan terpuji berdasarkan hati (*al-Qashdu ilā ḥamīd-il-Qauli bil-Qalb*). Dan perkataan terpuji tersebut tidak lain adalah dialog manusia dengan Allah (*al-Ḥaqq*) melalui bahasa qalbu. Dialog ini terbagi menjadi dua, yaitu *al-Munādāh* (dengan cara memanggil-manggil Allah) dan *al-Munājāh* (dengan cara merasakan kehadiran Allah).

Kesimpulannya, nahwu dibagi menjadi dua; nahwu lisan dan nahwu hati. Nahwu lisan sangat dibutuhkan bagi orang muslim agar terjaga dari *lahn*, sementara nahwu hati juga dibutuhkan sebab hati adalah tempat yang selalu diawasi oleh Allah Swt. Sebagaimana ungkapan Syaikh Ṣāliḥ al-Faḥīh al-Maymūniy; “termasuk dari hal yang paling buruk adalah seseorang mempelajari bagaimana agar lisannya menjadi fasih, sementara ia tidak

⁴⁴ Ibid., 17.

⁴⁵ Sebuah jalan yang mengarah pada suatu tujuan. Tujuan itu berupa kemampuan dalam mengucapkan dan menuliskan kalimat secara benar dan fasih

mempelajari bagaimana hatinya bersih. Padahal hati adalah tempat Allah dan rahasianya bersemayam dalam diri hamba.”⁴⁶

Keseimbangan antara zahir dan batin, yang mana hal tersebut tercover dalam diri manusia atau dengan kata lain, keseimbangan antara syari’at dan hakikat adalah suatu konsep tasawuf yang banyak dituangkan dalam karya-karya ulama tasawuf. Al-Sarrāj (misalnya) dalam *al-Luma’*nya mengungkapkan bahwa ilmu syari’at itu mengandung dimensi zahir dan batin, al-Qur’an dan hadis Rasulullah Saw mengandung dimensi zahir dan batin.

Bahwa istilah ilmu syari’at itu mencakup pada ilmu riwayah dan ilmu dirayah yang kesemuanya mengajak pada amal zahir dan amal batin. Sehingga adanya pengkotakan antara ilmu zahir dan ilmu batin adalah tidak tepat. Karena ilmu syari’at sendiri mempunyai dimensi zahir dan batin (tidak bisa dipisah-pisahkan) serta mengajak pada amal secara zahir dan batin (secara fisik dan secara batin) yang mana, keduanya melekat pada diri manusia.

Maksud dari ilmu zahir adalah ilmu syari’at yang dijalankan secara fisik orang mukallaf. Seperti ibadah, dan hukum-hukum taklif; sholat, puasa, zakat, haji, jihad, hukum jual beli, hukum talak, *farā'id*, *qisās*, dan lain sebagainya. Sementara yang dimaksud dengan ilmu batin adalah ilmu tasawuf, laku batin. Tentunya, semua ilmu-ilmu tersebut (zahir dan batin) mempunyai dalil dari dalil *naqli*; Al-Qur’an dan hadis, maupun dalil *‘aqli*.⁴⁷

Internalisasi konsep tasawuf *zahir-batin* ini juga tersirat pada fasal penjelasan *kalām mufid* dan *kalām ghairu mufid*. Al-Qushayri mengungkapkan: Kalām yang memiliki ma’na atau kalām mufid adalah kalām yang tersusun dari isim dan isim, atau fi’l dan isim⁴⁸. Adapun selain dua susunan itu, disebut kalām yang tidak memiliki ma’na atau kalām ghairu mufid.

Dalam *Nahw al-Qulūb*, juga terdapat kalām mufid dan kalām ghairu mufid. Kalām ghairu mufid adalah kalām yang bukan untuk Allah. Sementara kalām mufid adalah kalām yang didengar dari Allah atau digunakan untuk berbicara kepada Allah. Adapun selain kalām mufid adalah kalām yang kosong (sia-sia).

⁴⁶ Aḥmad b. ‘Aṭbah al-Ḥasaniy, *al-Futuhāt al-Qudsīyyah fī Sharḥ al-Muqaddimah al-Jurūmiyyah*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 1971), 15.

⁴⁷ Abū Naṣr Abdullah ‘Alī al-Sarrāj, *al-Luma’ fī tarīkh al-Taṣawwuf al-Islāmīy*, (Beirut: Dār kutub al-Ilmiyah, 1971), 16.

⁴⁸ Maksud dari isim dan isim, adalah jumlah ismiyyah, yaitu susunan muḥtadā’ dan khabar seperti (الإنسان مخلوق) “manusia adalah makhluk”. Sementara maksud dan fi’l dan isim adalah jumlah fi’liyyah, yaitu susunan fi’l dan fā’il seperti (نزل الوحي) “wahyu telah turun”. Kedua susunan ini menghasilkan ma’na (fā’idah) yang dapat dipahami (kalām mufid). Dalam susunan pertama (muḥtadā’ dan khabar), ma’na bisa tercapai (dihasilkan) ketika khabar ditopang oleh muḥtadā’ (isnād-ul-khabar ilal-muḥtadā’). Sementara dalam susunan kedua (fi’l dan fā’il), ma’na bisa tercapai ketika fi’l ditopang oleh fā’il (isnād-ul-fi’l ilal-fā’il).

Artinya, kalam yang dapat berfaidah (*kalam mufid*) adalah kalam yang tersusun dari ucapan dan *aḥwal*. Seorang mutakallim yang *ḥalīyah* (laku batin)nya selalu meningkat dan ucapannya selalu membuat pendengar ingat kepada Allah. Sehingga faidah yang didapat oleh pendengar tidak sebatas bahasa lisan yang dapat dipahami, melainkan juga mendapat nur/hikmah atau sirri rahasia dari ucapan tersebut yang dapat mengantarkan hati pendengar menuju Allah Swt.

Kalam yang demikian, biasa diucapkan oleh kalangan Sufi, terkadang nur, *sirri* rahasia ucapan mereka lebih dulu sampai kepada hati pendengar. Menggerakkan hati pendengar kepada Allah Swt. Di dalam kitab *Hikam Ibn ‘Aṭāillah*, diungkapkan:

تُسَبِّقُ أَنْوَارُ الْحُكَمَاءِ أَقْوَالَهُمْ فَحَيْثُ صَارَ التَّنْوِيرُ وَصَلَ التَّدْبِيرُ

“Cahaya ucapan para ahli hikmah itu lebih dulu sampai dari pada perkataannya. Sehingga ketika cahaya itu telah tertanam maka akan sampai pada menggerakkan hati orang lain.”⁴⁹

Kesimpulannya, ucapan lisan yang disertai dengan kesesuaian amal, laku zahir serta laku batin yang dipenuhi dengan mujādah dalam rangka membersihkan hati itu mempunyai efek yang lebih besar dibandingkan sekedar ucapan lisan secara zahir saja. Sehingga memadukan antara lisan zahir dan lisan batin adalah hal yang idealnya dilakukan oleh seorang hamba.

Konsep *Maqāmat* dan *Aḥwāl*

Dalam pembahasan *i’rāb* dan *bina’*, yakni setelah Al-Qushayri menjelaskan pengertian keduanya dalam nahwu eksoteris, ia memaparkan macam bahasa secara eksoterik dengan pemaknaan sebagai berikut:

Puncak bahasa qalbu adalah saat seorang sufi mengalami proses *tawājjud*, *wajd*, dan *wujūd*. *Tawājjud* merupakan tangga permulaan untuk menuju *wajd*. Dalam *tawājjud*, seorang sufi merendahkan diri di hadapan Allah, misalnya dengan wirid atau lainnya. Setelah itu di mencapai *wajd*; kondisi batin (*rūḥānī*) di mana dia merasakan kelezatan batin seperti cinta (*mahabbah*), cinta kepayang (*‘ishq*), bingung sufistik (*ḥirah*), atau lainnya. *Wajd* juga merupakan kondisi di mana eksistensi kemanusiaan sufi telah tenggelam. Sementara *wujūd* merupakan tujuan akhir sufi yaitu *wujūd-ul-Ḥaqq* (*Wujūd Alah*). *Wujūd* adalah idengtifikasi diri sufi dengan Allah (*al-Tamāhi ma’a al-Ḥaqq*) atau semacam penyatuan (*ittiḥād*). Dalam tingkatan *wujūd* ini, eksistensi sufi telah hancur (*fanā*).⁵⁰

Adapun pada pemaknaan mengenai pembagian kalimat *mu’rab* dan *mabni*, ia memaknai dengan pemaknaan; *Tawqiful-Ḥaqq* adalah masuknya *ma’na-ma’na* ilahiah ke dalam diri seorang sufi. *Tawqiful-Ḥaqq*

⁴⁹ Aḥmad b. ‘Aṭbah al-Ḥasaniy, *al-Futūḥāt al-Qudsīyyah fī Sharḥ al-Muqaddimah al-Jurūmiyyah*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 1971), 27.

⁵⁰ Abu Qāsim ‘Abdul Karīm al-Qushayri, *Al-Risālah al-Qushayriyah...*, 100.

disebut juga dengan *al-Jam'* di mana seorang sufi menerima kelembutan, *iḥsān* atau ma'na-ma'na ilahiah lainnya yang datang dari Allah. Makna-makna tersebut adalah pemberian yang murni, sederhana, dan tetap. Imām al-Qusyairī menyebutnya sebagai mabnī. Sementara tashrīful-Khalq adalah perilaku sufistik seorang sufi dalam menempuh jalan tashawwuf seperti melakukan 'amal-'amal saleh. *Tashrīf al-Khalq* disebut juga dengan *al-Farq* yaitu segala upaya sufistik seorang sufi seperti menegakkan '*ubūdiyyah* dan hal-hal yang sesuai dengan tingkah laku manusiawi. Upaya sufistik setiap sufi terkadang berbeda-beda, sesuai tahapan dan tangga spiritual yang sedang dituju atau telah dicapai. Oleh karena itu, Imām al-Qusyairī menyebut *tashrīf al-Khalq* atau *al-Farq* sebagai mu'rab, karena bentuknya berbeda-beda sebagaimana perbedaan bentuk-bentuk i'rāb yaitu i'rāb rafa', nashab, jarr, dan jazm.⁵¹

Lalu pada pembahasan pembagian *Irāb*, ia secara substansial membahas tentang *maqāmāt* (stasiun-stasiun spiritual) yang harus dilalui oleh para sufi. *Maqāmāt* merupakan area perjuangan spiritual mereka dalam menempuh jalan hakikat (*al-Jubūd al-Dzātiyyat al-Kashbiyyah*). Dalam al-Risālah Al-Qushayriyyah fase ini disebut dengan fase talwīn, yaitu fase di mana seorang sālik masih menapaki jalan atau tangga-tangga spiritual menuju ketinggian rohani.⁵²

Begitu pula pada pembahasan pembagian *bina'*, Pasal ini secara substansial membahas tentang *aḥwāl* (kondisi-kondisi spiritual) yang diperoleh oleh para sufi setelah melewati *maqāmāt*. *Aḥwāl* merupakan ketetapan Allah. Oleh karena itu, *aḥwāl* bersifat mabnī. Sedangkan *maqāmāt* bersifat mu'rab, karena mengalami perubahan: bisa berkurang dan bertambah. *Aḥwāl* juga merupakan anugerah Allah. Oleh karena itu, *aḥwāl* adalah pemberian (*al-Wahbiyyah min ladun al-Ḥaqq*). Sementara *maqāmāt* merupakan ranah perjuangan bāthin sufi (*al-Jubūd al-Dzātiyyah*). Jika *maqāmāt* adalah usaha, maka *aḥwāl* adalah hasil. Namun yang menentukan hasil hanya Allah (*mawqūfun biawāmirillāh*). Seorang sufi hanya menerimanya secara pasif. Fase ini juga disebut dengan *tamkīn* yaitu fase hakikat untuk para ahli hakikat.⁵³

Epistemologi *Bayānī* dan *ʿIrfānī* dalam *Nahw al-Qulūb al-Ṣaghīr*

Alasan penulis memilih kitab *Nahw al-Qulūb* sebagai objek kajian yang diteliti dengan pisau bedah epistemologi adalah dikarenakan kitab *Nahw al-Qulūb* adalah kitab nahwu pertama yang berbasis tasawuf. Teks kaidah nahwu yang berbasis eksoterik dibaca dengan kecenderungan Pengarang pada ilmu tasawuf yang berbasis esoterik sehingga hasil

⁵¹ Ibid., 103. Lihat juga Ibrāhīm Basyūnī dan Aḥmad ʿIlm-ud-Dīn al-Jundī dalam *Nahw al-Qulūb al-Kabīr*; Taḥqīq wa Syarḥu wa Dirāsah, 152 dan 153.

⁵² Ibid., 116.

⁵³ Ibrāhīm Basyūnī dan Aḥmad ʿIlm-ud-Dīn al-Jundī, *Nahwul-Qulūb al-Kabīr*..., 190.

pembacaannya melahirkan nahwu yang berbasis isyari adalah hal yang menarik. Pasalnya, pengarang kitab tersebut adalah seorang sufi besar yang kitab tasawufnya dijadikan sebagai kitab induk tasawuf. Di bawah ketenarannya sebagai ulama sufi ternyata ia juga mahir dalam banyak bidang keilmuan. Hal ini menunjukkan bahwa pembacaan atas teks itu tergantung pada kecenderungan atau kepakaran seorang pembaca pada bidang tertentu.

Berdasarkan profil Al-Qushayri, kepakaran dan kecenderungannya dalam berkarya serta corak karya nahwu sufinya. Penulis menyimpulkan bahwa epistemologi yang dipakai Al-Qushayri saat menulis *Nahw al-Qulūb* adalah jenis epistemologi 'Irfānī. Yaitu pengetahuan yang diperoleh melalui 'iyān (penyaksian langsung melalui intuisi). Sebagai buah atau pemberian langsung dari Allah Swt sebab mujāhadah, usaha membersihkan hati seorang hamba. Hanya para sufilah yang dapat mencapai pengetahuan jenis ini

Sumber pengetahuan 'irfānī adalah batin atau intuisi. Menurut al-Jābirī, batin adalah hakikat sementara *ẓāhir* teks adalah penyinar. Dengan kata lain, makna dijadikan asal sementara lafaz dijadikan cabang. Oleh karena itu, pola pikir yang digunakan dalam nalar 'irfānī adalah berangkat dari yang batin kepada yang *ẓāhir*, dari makna menuju lafaz.⁵⁴

Pengungkapan makna menuju lafaz, menurut al-Jābirī menggunakan dua cara: (1) dengan menggunakan *i'tibār* atau *qiyās 'irfānī*, yaitu analogi makna batin yang ditangkap dalam *kashf* terhadap makna *ẓāhir* yang ada dalam teks. Qiyas 'irfānī sama sekali tidak membutuhkan 'illah sebagaimana qiyās yang terdapat nalar *bayānī*, *qiyās 'irfānī* hanya berpedoman pada *ishārah* (petunjuk batin). Seperti yang diungkapkan al-Ghazālī, bahwa *qiyās 'irfānī* adalah *qiyās al-ghāib 'alā al-shāhid*, *ẓāhir* teks dijadikan *furu'* (cabang), sedangkan pengetahuan *kashf* sebagai asal. (2) dengan *shaṭāhāt* yaitu, ungkapan lisan tentang perasaan karena limpahan langsung dari sumbernya dan disertai dengan pengakuan, seperti ungkapan Abū Yazid al-Buṣṭāmī, “maha besar aku”, atau ungkapan al-Hallaj, “Ana al-Haqq”⁵⁵.

Sebagaimana keterangan di atas, dalam *Nahw al-Qulūb* pengungkapan konsep tasawufnya adalah melalui *i'tibār* atau *qiyās*. Menjadikan teks kaidah nahwu sebagai *furu'*, sementara konsep tasawuf adalah substansi dari kitab tersebut. Dengan kata lain, berangkat dari yang batin (pengetahuan intuisi yang didapatkan oleh Al-Qushayri) kepada yang *ẓāhir* (teks kaidah nahwu), dari makna menuju lafaz.

Pengetahuan jenis 'irfānī yang bersifat langsung menyebabkan hasil dari pengetahuannya subjektif, berbeda-beda sesuai yang didapat

⁵⁴ Muḥammad 'Abid al-Jābirī, *Bunyah al-'Aql al-'Arabiy...*, 271.

⁵⁵ Ibid., 290.

masing-masing sufi. Sehingga seringkali konsep tasawuf yang diusung Al-Qushayri dalam *Nahw al-Qulūb* adalah sama dengan konsep tasawuf yang tertuang dalam kitab al-Risālah Al-Qushayriyah karya Al-Qushayri sendiri. Terkadang juga konsepnya senada dengan konsep tasawuf Ibn ‘Aṭāillah al-Sakandarī dan Abū Naṣr al-Sarrāj. Yaitu konsep tasawuf yang bercorak sunni-akhlaki, dan sedikit memuat corak falsafi.

Keberadaan nalar ‘irfāni pada kitab *nahw al-Qulūb*, diperkuat oleh ungkapan Syaikh ‘Abdul Qadir al-Kuḥānī, saat ia meringkas kitab *nahwu sufi* karya Ibnu ‘Ājibah, ia berkata “Ulama sufi berkata bahwa bagi seorang pendengar, idealnya tidak mendengar sesuatu kecuali apa yang datang dari Allah dan RasulNya, atau apa-apa yang berhubungan dengan jalan yang menuntun menuju Allah Swt. Dan tidaklah ideal jika seorang pendengar hanya berhenti pada makna zahir lafaz tanpa mendalami makna batin dari lafaz tersebut, kecuali jika lafaz tersebut berupa lafaz yang kandungan maknanya tersirat secara jelas.

Serta wajib bagi seorang sufi untuk tidak memaksakan (*takalluf*) dalam mentakwil teks Alqur’an dan hadis. Idealnya ia memasrahkan betul terhadap apa yang diberikan Allah ke dalam hatinya, menerima sesuai *wārid* yang datang dalam hatinya. Tidak tersibukkan pada keindahan susunan kalimat, terlalu memperhatikan i’rāb dan perubahan lafaz (*taṣrīf*) sehingga mengenyampingkan makna batin.

Dengan demikian, bahwa ketika ulama sufi saat menuliskan karya tidak sesuai dengan tatanan i’rab dalam *nahwu* konvensional tidaklah dihitung sebagai *lahn* (kesalahan berbahasa). Sebab mereka para ulama sufi lebih mementingkan makna hakikat yang jauh lebih dalam dari makna leksikal teks itu sendiri. Faktor lainnya adalah bahwa ketika mereka ingin menuliskan sebuah kalam, terkadang mereka dikalahkan oleh dahsyatnya warid yang datang kepada mereka, atau mereka terdominasi pada keadaan yang sedang ia alami. Seperti saat ingin menuliskan dengan i’rab rafa’ sementara keadaan hatinya naṣab, sehingga menyebabkan ia tidak mampu menuliskan rafa’”.⁵⁶

Di samping itu, penelusuran peneliti terhadap kitab *Nahw Qulub Ṣagħīr* menemukan fakta bahwa selain makna esoteris Al-Qushayri juga menjelaskan aspek *nahwu* sebagaimana pakar *nahwu* lainnya hanya saja teori *nahwu* yang dibahas dalam kitab ini tidak utuh sebagaimana kitab-kitab *nahwu* lainnya. Oleh karena itu corak epistemologi *nahwu* sufi Al-Qushayri bisa disimpulkan sebagai perpaduan nalar bayani dengan nalar ‘Irfani. Bagi Al-Qushayri penjelasan *nahwu* konvensional tetap perlu diperhitungkan karena tanpanya struktur bahasa tidak bisa dipertahankan dan dijadikan sebagai standar yang bisa dijadikan acuan, dan tanpa adanya standar acuan bahasa yang jelas, para pembaca akan mengalami kesulitan

⁵⁶ ‘Abdul Qādir al-Kūhainiy, *Khulāṣah Sharḥ Ibn ‘Ājibah ‘alā Matn al-Ājurūmiyyah fī al-Taṣawwuf* (tp,tt), 10.

untuk memahami suatu tulisan. Sehingga bagi pembaca mau tidak mau harus memahami terlebih dahulu nahwu konvensional sebelum masuk dalam pusaran makna esoteris-sufistik nahwu yang dipaparkan Al-Qushayri.

Maka, menimbang bahwa nahwu konvensional adalah jenis pengetahuan yang diperoleh dari teks Alqur'an, hadis, puisi, dan prosa bahasa Arab. Yakni dengan metode berpegang pada redaksi teks serta menggunakan kaidah bahasa arab sebagai alat analisa. Kedua, menggunakan metode *qiyās* yakni memberikan keputusan atas hukum suatu masalah berdasarkan masalah lain yang telah ada hukumnya dalam teks karena adanya kesamaan '*illah* (alasan). Berkenaan dengan hal tersebut al-Jābirī juga menegaskan bahwa Representatif dari nalar *bayānī* adalah fikih, *uṣul* fikih, nahwu, dan balaghah.⁵⁷

Disimpulkan bahwa corak epistemologi dalam *Nahw al-Qulūb al-Ṣaghīr* adalah *Bayānī cum 'Irfānī* (Bayan dan 'Irfan), yakni penjelasan nahwiyah dipotret sebagai corak epistemologi *Bayānī*, sedangkan penggalan makna esoterisnya dipotret sebagai corak epistemologi '*irfānī*.

Kesimpulan

Berdasarkan uraian pada bab-bab sebelumnya, tulisan ini merumuskan kesimpulan sebagai berikut:, 1) Kitab *Nahw al-Qulūb* terdiri dari dua kitab, yaitu *Nahw al-Qulūb al-Ṣaghīr* dan *Nahw al-Qulūb al-Kabīr*. Yang membedakan antara dua karya ini adalah ringkas dan tidaknya penjelasan, *Nahw al-Qulūb al-Kabīr* lebih luas penjelasannya sedangkan *Nahw al-Qulūb al-Ṣaghīr* lebih ringkas. Adapun yang merupakan karya Al-Qushayri adalah *Nahw al-Qulūb al-Ṣaghīr*. Sistematika pembahasan kitab *Nahw al-Qulūb al-Ṣaghīr* cenderung acak. Tidak tersistematis seperti adanya kitab Nahwu konvensional. Disini terlihat bahwa Al-Qushayri tidak sedang mensyarahi kitab nahwu tertentu yang lantas mengikuti sistematika pada kitab nahwu. Sedangkan *Nahw al-Qulūb al-Kabīr* adalah karya dari dua orang murid yang sangat fanatik kepada beliau yaitu Ibrāhīm Basyūnī dan Aḥmad 'Ilm-ud-Dīn al-Jundī. 2) Kitab *Nahw al-Qulūb* menggunakan konsep epistemologi nalar 'Irfānīy saat mengungkap makna esoteris kaidah nahwu, sedangkan untuk penulisan sistematikanya Al-Qushayri menggunakan nalar Bayānī. Sebab Al-Qushayri tidak pernah lupa untuk terlebih dahulu menjelaskan nahwu konvensional sebelum mengungkap konsep tasawuf dari sisi leksikal. Terdapat temuan juga Al-Qushayri bahwa antara syari'at dan hakikat itu saling berhubungan, berkesinambungan dan tidak mungkin dipisahkan.

⁵⁷ Muḥammad 'Ābid al-Jābirī, *Bunyah al-'Aql al-'Arabīy...*, 135.

Daftar Pustaka

- ‘Aġibah, Ibnu. *Futuḥāt al-Qudsīyyah fī Sharḥ al-Muqoddamat al-Jurūmiyyah*. Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1971.
- Al-Ahdal, Muḥammad b. Aḥmad. *al-Kawākib al-Durriyyah Sharḥ Mutammimah al-Jurūmiyyah*. Surabaya: Maktabah Imārotullah, tt.
- Al-Baithār, Āshim Bahjah. *an-Naḥwu wa-aṣ-Ṣarf*. Jāmi’ah Damaskus: Damaskus, 2004.
- Al-Dhahabi, Muḥammad Ḥusayn. *Al-Tafsīr wa al-Mufasssirun*, vol II. Beirut: Maktabah Muṣ’ab ‘Umar al-Islamiyyah, 2012.
- _____. *al-Tafsīr wa al-Mufasssirun*. Vol III. Al-Qahirah: Dar al-Hadīth, 2012.
- Al-Dhahabi. *Sīyar A’lām al-Nubalā’*, Vol XVIII. tp, Muassasah al-Risālah, 1985 M.
- Al-Fākihi, ‘Abdullah b. Ahmad. *al-Fawākib al-Janiyyah*. Surabaya; al-Haromain, tt.
- Al-Ghufaili, Manṣur b. Abd al-‘Azīz. *Ma’ākebiḥ al-Muhdatsīn ‘alā al-Naḥw al-‘Arābi wa Aṭsarubā al-Tandzīriyyah wa al-Tadbiqiyyah*. Arab Saudi: Maṭbū’at Nādī al-Qaṣīm al-Adabī, 2013.
- Al-Ḥasani, Aḥmad b. ‘Aġibah. *al-Futuḥāt al-Qudsīyyah fī Sharḥ al-Muqaddimah al-Jurūmiyyah*. Beirut: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 1971.
- Al-Ḥadromī, Abdullah b. Sa’id Muḥammad ‘Ibādī. *I-ḍoḥ al-Qowāid al-Fiqhiyyah*. Surabaya: al-Haromain, tt.
- Alim, Akhmad, Ahmad Tafsir, dan Ibdalsyah Ibdalsyah, “Pendidikan Jiwa Studi Komparatif Pemikiran Ibn Jauzi (510-597 H/1116-1200 M) dengan Kalangan Sufi” *Ta’dibuna Jurnal Pendidikan Islam* 2, 2013.
- Al-Jābirī, Muḥammad ‘Abid. *Takwīn al-‘Aql al-‘Arabiyy*. Beirut: Markaḥ Dirāsāt al-Wiḥdah al-‘Arabiyyah, 2009.
- _____. *Problem Peradaban: Penelurusan Jejak Kebudayaan Arab, Islam, dan Timur*. Terj. Sunarwoto Dema dan Mosiri. Yogyakarta: Islamika, 2003.
- _____. *Bunyah al-‘Aql al-‘Arabiyy*. Beirut: Markaḥ Dirāsāt al-Wiḥdah al-‘Arabiyyah, 2009.
- Al-Khuḍari, Muḥammad b. Mustafa. *Hashiyah al-Khuḍoriyy*. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah
- Al-Kūhaini, ‘Abd al-Qādir. *Khulāṣah Sharḥ Ibn ‘Aġibah ‘alā Matn al-‘Ajurūmiyyah fī al-Taṣawwuf* tp,tt
- Al-Qushairī, ‘Abd al-Karīm b. Hawāzin. *al-Risālah Al-Qushayriyyah*. Jakarta: Dār Kutub al-Islāmiyyah, 2010.
- _____. *Naḥw al-Qulūb*. Lebanon: Dār kutub al-‘Ilmiyyah, tt.
- Al-Sarrāj, Abū Naṣr Abdullah ‘Alī. *al-Luma’ fī tāriḥ al-Taṣawwuf al-Islamiyy*. Beirut: Dār kutub al-Ilmiyyah, 1971.
- Al-Sha’rāni, Abd al-Wahhab. *Al-Mizān al-Kubrā*, juz I. Semarang: PT Toha Putra, tt.

- Al-Shanqīṭī, Muḥammad b. Abu al-Qalāwīy. *Fath Robb al-Bariyyah fi Syarḥ nadẓam al-Ajurumiyyah*. Makkah: Maktabah al-Asadī, 2010.
- Al-Subki, Taj al-Dīn. *Ṭabaqāt al-Shāfi'yyah al-Kubrā*, jilid III. Mesir: Dār Hijr, 1992 H.
- Al-Ṭanṭāwī. Muḥammad *Nash'ah al-Naḥw*. Kairo: Dar al-Ma'ārif, cet. Kedua. Tt.
- As'ad (al), 'Abd al-Karīm Muhammad. *al-Wasīṭ fī tarīkh al-Naḥw al-'Arabī*. Riyadh, Dar al-Shawaf, 1992.
- Atabik, Ahmad. *Teori Kebenaran Perspektif Filsafat Ilmu: Sebuah Kerangka Untuk Memahami Konstruksi Pengetahuan Agama*. Jurnal STAI Kudus, Fikrah, Vol. 2, No. 1, Juni 2014.
- Bagus, Lorens. *Kamus Filsafat*. Jakarta: Gramedia, 1996.
- Baharudin, M. *Dasar-Dasar Filsafat*. Bandar Lampung: Harakindo Publishing, 2013.
- Bakhtiar, Amsal. *Filsafat Ilmu, Edisi Revisi*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2012.
- Basyūnī, Ibrāhīm dan Aḥmad 'Ilm-ud-Dīn al-Jundī. *Naḥw-ul-Qulūb al-Kabīr; Tahqīq wa Syarḥ wa Dirāsah*. Kairo: 'Alam al-Fikr, 1994.
- Carter, M. J. ed. Monika Gronke dan Marco Scholler, 'Mystical Grammar or Gramatical Mysticism? A Sūfī Commentary on The Ajurrūmiyya, 43.
- Damanik, Nurliana. *Muḥammad Abid Al-Jabiri*, Al-Hikmah Jurnal Teosofi dan Peradaban Islam, vol 1 no. 2, 2 Juni-November 2019.
- E. Sumaryana, *Hermeneutika Sebagai Metode Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 2003.
- Fautanu, Idzam. *Filsafat Ilmu; Teori dan Aplikasi*. Jakarta: Referensi, 2012.
- Hadi, Sutrisno. *Metodologi Research Indek*. Yogyakarta: Gajah Mada, 1980.
- Holilullah, Andi. *Epistemologi Ilmu Nabwu Karakteristik Kitab al-Ajurūmiyyah dan al-Naḥwu al-Wādīh*. Yogyakarta: Trussmedia Grafika, 2018.
- J.Moleong, Lexy. *Metodologi Penulisan Kualitatif*. Bandung, PT Remaja Rosdakarya, 2016.
- Kisār, Aḥmad Qāsim. "al-Imām Al-Qushayri wa Juhūdhu fī Aslimat al-Dirāsāt al-Lughawiyyah", *Jurnal Jāmi'ah Malaya, Malaysia*, 2012.
- Kusuma, Wira Hadi. *Epistemologi Bayāni, Irfanī, dan Burhanī Al-Jabiri dan Relevansinya bagi Studi Agama untuk Resolusi Konflik dan Peacebuilding*, Syi'ar Vol. 18 no. 1 Januari, 2018.
- Lubis, Akhyar Yusuf. *Filsafat Ilmu Klasik Hingga Kontemporer*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Pesada, 2014.
- Luthfi, Khabibi Muḥammad. *Epistemologi Nabwu (pedagogis) Modern*. Yogyakarta: Zahir Publishing, 2020.
- Maḥmud, Mani' Abdul Halim. *Manābij al-Mufassirīn*. Beirut: Dar al-Kitab al-Banani, 2000 M.

- Mukti, Abdul Rouf. *Kritik Nalar Arab Muhammad 'Abid al-Jabiri*. Yogyakarta: LkiS, 2018.
- Mustafā, Ibrāhīm dkk. *al-Mu'jam al-Wasīṭ*, Juz I. *Maktabah al-Shurūq al-Dauliyyah*, tt, 2004.
- Muḥy al-Dīn, Muḥammad. *al-Tuḥfah al-Saniyyah Syarḥ Muqaddimah al-Ajrumiyyah*. Qatar: Wazzāroh al-Auqāf wa Asy-Syu'ūn al-Islāmiyyah, 2007.
- Redaksi, Tim. *Kamus Besar Bahasa Indonesia Pusat Bahasa Edisi Keempat*. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2008.
- Riyadi, Abdul Kadir. *Antropologi Tasawuf, Wacana Manusia Spiritual dan Pengetahuan*. Jakarta: Pustaka LP3ES, 2014.
- _____. *Arkeologi Tasawuf*. Bandung: Mizan, 2016.
- Rohman, Arif, Rukiatul, dkk. *Epistemologi dan Logika Filsafat untuk Pengembangan Pendidikan*. Yogyakarta: Aswaja Pressindo, 2014.
- S. Suriasumantri, Jujun. *Filsafat Ilmu; Sebuah Pengantar Populer*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2000, cet. ke 13.
- Shodiq, Achmad. *Epistemologi Islam: Argumen Al-Ghazali Atas Superioritas Ilmu Ma'rifat*. Depok: Kharisma Putra Utama, 2017.
- Sumarna, Lukman. "Kajian Semiotik atas Nahw Al-Qulūb Karya Al-Qushayri", Disertasi –UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2019.
- Suwendra, Wayan. *Metodologi Penulisan Kualitatif dalam Ilmu Sosial, Pendidikan Kebudayaan dan Keagamaan*. Bandung: Nilacakra, 2018.
- Syalabi, Ahmad. *Sejarah Kebudayaan Arab* (terj.), jilid III. Jakarta: Pustaka al-Husna, 1994.
- Syukur, H.M. Amin. *Intelektualisme Tasawuf*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014.
- Tafsir, Ahmad. *Filsafat Umum Akal dan Hati sejak Thales sampai Capra*. Bandung: PT Remaja Rosdakarka, 2003.
- Titus, Haroid H. Dkk. *Persoalan-Persoalan Filsafat*, terj. M. Rasyidi. Jakarta: Bulan B.tang 1984.
- Warsita, Loekisno Choiril Ali Maksum, dkk. *Pengantar Filsafat*. Surabaya: UIN Sunan Ampel Press, 2013.
- Wijaya, Aksin. *Satu Islam, Ragam Epistemologi*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2020.