

MODEL SISTEM TAFSIR TAWHĪDĪ IBN BARRAJÂN DALAM MENAFSIRKAN AYAT-AYAT KAWNIYYAH

Ah. Haris Fahrudi
Universitas Kiai Abdullah Faqih Gresik
E-mail: ah.harisfahruadi@gmail.com

Abstract: The Qur'an mentions many natural phenomena (*al-âyat al-kawniyyah*) so that humans take lessons from them. Unfortunately, classical interpretations do not give enough attention to it. One of the classical interpretations that gives attention to it is the interpretation of Ibn Barrajân, the Andalusian mufasir and Sufi figure of the 16th century H. Sufi interpretations that reveal many non-literal dimensions of the Qur'an have been seen as a form of deviation from the standard interpretation of the Qur'an or only as an emotional expression that is subjective, given / *ma'hibah* and therefore not iterative. This article discusses Ibn Barrajân's Sufistic interpretation of the âyat kawniyyah through a systems approach. With this approach, Ibn Barrajân's interpretation is seen as a system by identifying the elements of the system in it. This research extends two discernible conclusions: First, Ibn Barrajân's Sufi interpretation is a system of interpretation that transforms the sources of interpretation as input into a holistic interpretation (*al-tafsîr al-tawhîdî*) as its output through the integral cognitive process of the mufasir consisting of tauhid paradigm, methodology and competence of the mufasir. Second, Ibn Barrajân's system of interpretation is an open system that interacts with its environment so that it is dynamic.

Keywords: sistem tafsir, tafsir sufi, Ibn Barrajân, ayat kawniyyah

Pendahuluan

Al-Qur'an banyak menyebut fenomen-fenomena alam yang disitilahkan sebagai ayat *kawniyyah*. Sayangnya, Tafsir-tafsir klasik hanya sepintas lalu dalam menafsirkan ayat-ayat *kawniyyah* serta tidak

menjelaskan hikmah keterkaitan *siyâq*-nya dengan ayat wahyu dan kaitannya dengan kehidupan manusia.¹ Di antara tafsir yang memberikan perhatian terhadap ayat-ayat *kawmiyyah* adalah tafsir Ibn Barrajân (w. 536/1141), tokoh sufi Andalusia pada abad ke-6 H. Kajian mengenai Ibn Barrajân selama ini masih terbatas pada biografi, metode tafsirnya (Fateh Hüsni, 2009) dan pemikiran sufistiknya (Yoesef Casewit, 2019).

Pendekatan konvensional terhadap tafsir sufi selama ini memandangnya sebatas sebagai ekspresi emosional atau pengalaman spiritual yang bersifat personal, subyektif, tidak mengikuti kaidah-kaidah tafsir dan karenanya tidak iteratif atau tidak dapat diulang prosesnya. Atau sebagai bentuk penyimpangan dari tradisi tafsir al-Qur'an. Artikel ini bertujuan membahas tafsir sufi Ibn Barrajân terhadap ayat-ayat *kawmiyyah* dengan pendekatan sistem (*systems approach*). Pendekatan sistem, sebagai paradigma ilmiah baru, dipandang lebih tepat dalam memahami pandangan dunia sufi karena adanya kemiripan pandangan dunia antara keduanya. Dengan demikian, diharapkan kompleksitas tafsir sufi dapat dipahami lebih baik dalam kerangka ilmiah kontemporer

Metodolog Penelitian

Kajian ini merupakan studi literatur tafsir. Metode yang digunakan adalah metode deskriptif analitis dengan menjadikan teori sistem sebagai alat analisisnya. Data-data primer diperoleh dari karya-karya Ibn Barrajân: *Tafsîr Tanbîh al-Afshâm Ilâ Tadabbur Al-Kitâb Al-Hakîm Wa-Ta'arruf al-Âyât wa al-Naba' Al-'Aẓîm, Idâh al-Hikmah bi Ahkâm al-Ibrâh dan Sharh al-Asmâ' Allâh al-Husnâ*. Selain itu, data-data lain yang relevan dengan pembahasan digunakan untuk memperkaya pembahasan.

Kajian ini menggunakan pendekatan sistem (*systems approach*), yakni pendekatan terhadap obyek kajian dengan menjadikan teori sistem sebagai cara pandang atau cara berfikir.² Sistem merupakan serangkaian interaksi unit-unit atau elemen-elemen yang membentuk kesatuan integral untuk melakukan beberapa fungsi.³ Definisi sistem

¹ Hasan al-Turâbi, *al-Tafsîr al-Tawhîdî* (Sudan: Dâr al-Sâqî, 2017), 6.

² Nasuka, *Teori Sistem Sebagai Salah Satu Alternatif Pendekatan dalam Ilmu-Ilmu Agama Islam*, (Jakarta: Prenada Media, 2005), 19.

³ Donna M. Mertens, "What Comes First? The Paradigm or the Approach?," *Journal of Mixed Methods Research*, Vol. 6, No 4 (2012). 255.

di atas dapat disederhanakan dalam bentuk pertanyaan, yaitu; apa saja unsur-unsur sistem itu? 2) Apakah tujuan sistem? 3) Apa yang dilakukan untuk mencapai tujuan itu?, 4) apa sajakah yang diproses oleh sistem itu? 5) apa yang dihasilkan (*output*) proses itu? 6) apa ukuran-ukuran keberhasilan proses tersebut?⁴

Secara umum, elemen sistem terdiri dari: masukan (*input*), proses (*process*), keluaran atau hasil (*output*), tujuan (*goal*), dan lingkungan (*environment*) untuk sistem tertentu. Masukan terdiri dari berbagai bahan dan sumber daya yang diperlukan agar proses internal dapat bekerja dan berfungsi. Proses mengacu pada fungsionalitas, cara kerja, atau pengoperasian subsistem-subsistem atau rangkaian tindakan, pembuatan, atau pengolahan yang menghasilkan produk.⁵ Adapun keluaran mengacu pada produk atau pencapaian sistem. Ia merupakan produk dari masukan yang telah diproses. Suatu sistem, dengan demikian, memproses masukan dan menghasilkan suatu produk yang berbeda dari masukan dalam sejumlah karakteristik yang dapat dideteksi.⁶

Kajian Teori

Tafsir sebagai Sistem

Kata sistem berasal dari bahasa Yunani *sustēma* yang berarti “keutuhan yang koheren”. Secara sederhana sistem didefinisikan sebagai “*a set of interacting units or elements that form integrated whole intended to perform some function*”⁷ (serangkaian interaksi unit-unit atau elemen-elemen yang membentuk sebuah tujuan yang terintegrasi untuk melaksanakan beberapa fungsi). Pertanyaan yang relevan untuk diajukan sebelum membahas sistem tafsir adalah apakah tafsir dapat dipandang sebagai suatu sistem? Atau bagaimana memandang tafsir sebagai sistem? Untuk menjawab persoalan ini, kita harus kembali kepada dua hal. Pertama, apa yang dimaksud sebagai sistem? apakah ia realitas obyektif di luar kesadaran manusia, atau ia merupakan produk dari kesadaran manusia. Kedua, tinjauan mengenai hakekat tafsir.

⁴ Nasuka, *Teori Sistem*, 17.

⁵ Ibid., 29.

⁶ F. Kenneth Berrien, *General and Social Systems* (New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press, 1968), 15.

⁷ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach* (London, London: The International Institute of Islamic Thought, 2017), 33.

Sistem pada dasarnya bukan realitas fisik yang bersifat obyektif dan eksternal dari kesadaran manusia. Sistem juga bukan semata-mata produk dari kesadaran mental manusia yang bersifat subyektif. Sistem merupakan korelasi antara kognisi mental manusia dengan apa yang ada di luar.⁸ Dengan demikian, suatu sistem tidak harus diidentikkan dengan sesuatu yang real di dunia nyata, karena sistem pada dasarnya lebih merupakan cara mengatur pemikiran kita tentang dunia nyata.⁹ Bahkan dalam pandangan Kazaryan “tidak ada apa pun di dunia ini yang tidak menjadi sebuah sistem”.¹⁰ Atas dasar itu tafsir dapat dipandang sebagai suatu sistem.

Tafsir merupakan penjelasan tentang maksud firman-firman Allah Swt. sesuai dengan kemampuan manusia.¹¹ Tafsir al-Qur'an tidaklah sama dengan al-Qur'an. Ia melibatkan kognisi mufasir dalam mengolah sumber-sumber tafsir sebagai elemen-elemen masukan menjadi suatu tafsir al-Qur'an sebagai produk. Dengan demikian, tafsir merupakan aktivitas dan produk dari kognisi manusia dalam mengungkap makna al-Qur'an. Memandang tafsir sebagai sistem berarti memandang relasi-relasi yang ada dalam elemen-elemen tafsir sebagai satu kesatuan utuh, yakni relasi antara input, proses dan produk tafsir yang dihasilkan.

Elemen *input* dalam tafsir dapat dilihat dari faktor-faktor internal (*al-'awâmil al-dâkhiyyah*) dan faktor-faktor eksternal (*al-'awâmil al-khârijiyyah*).¹² Unsur atau faktor internal tafsir adalah hal-hal yang ada di dalam internal teks al-Qur'an berupa kondisi obyektif bahasa al-Qur'an yang memiliki banyak segi atau dimensi, tema-tema, gaya, struktur bahasa dan tujuan al-Qur'an. Sedangkan unsur atau faktor eksternal tafsir adalah segala sesuatu yang terkait dengan mufasir, seperti berbagai ilmu pengetahuan yang dikuasai mufasir sebagai

⁸ Ibid., 31.

⁹ Ibid.

¹⁰ Aleksandra A. Nikiforova, “The Systems Approach.” *Encyclopedia of Knowledge Organization*, Vol. 49, No. 7 (2022), 1-24.

¹¹ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir: Syarat Ketentuan dan Aturan yang Patut Anda Ketahui dalam Memahami al-Qur'an* (Tangerang: Lentera Hati, 2015), 9.

¹² Lihat Abdul Mustaqim, *Madzhabut Tafsir, Peta Metodologi Penafsiran al-Qur'an Periode Klasik Hingga Kontemporer*, (Yogyakarta: Nun Pustaka Yogyakarta, 2003), 10-16.

sumber bahan untuk menafsirkan ayat al-Qur'an serta segala sesuatu yang mengitari mufasir.¹³

Adapun elemen proses tafsir adalah bagaimana mufasir mengolah *input* tafsir, baik internal maupun eksternal, melalui sistem kognisi mufasir (*epistemic cognition*)¹⁴ hingga melahirkan produk tafsir al-Qur'an sebagai *output*-nya. Sistem epistemologis (*epistemic cognition*) mufasir dari sejumlah elemen yang saling terkait untuk menjalankan fungsi dan tujuan sistem. Elemen-elemen ini meliputi pandangan dunia (*worldview*) dan paradigma tafsir, metodologi yang mencakup metode atau teknik penafsiran dan kaidah-kaidah yang digunakan, dan segala sesuatu yang berkaitan dengan keadaan mufasir (kompetensi mufasir). Sedangkan aspek *output* sistem tafsir merupakan produk yang dihasilkan dari proses pengolahan *input* yang dilakukan oleh mufasir melalui sistem kognisinya sehingga menghasilkan makna (tafsir) yang diidentifikasi berbeda secara karakteristik dari *input*-nya..

Sebagai sistem, tafsir didasari dan diarahkan oleh tujuan yang menjadi alasan keberadaannya. Tujuan suatu sistem menentukan struktur sistem dan darinyalah sistem berkembang.¹⁵ Dengan kata lain, tujuan suatu sistem menjadi alasan keberadaannya dan dasar untuk mengukur keberhasilannya. Analisis sistem terhadap tafsir dengan demikian perlu menimbang tujuan-tujuan tafsir dan menganalisis kesesuaian dan ketercapaian tujuan tafsir (*maqâsîd al-tafsîr*).

Hasil dan Pembahasan Mengetahui Ibn Barrajân

Ibn Barrajân adalah seorang tokoh sufi dan mufasir penting Andalusia pada abad ke-6 H. Nama lengkap Ibn Barrajân adalah Abū al-Ḥakam Ibn ‘Abd al-Raḥmān Ibn Abī al-Rijāl Muḥammad Ibn ‘Abd

¹³Auda, *Membumikan Hukum Islam Melalui Maqâsîd Sharî’ah, Pendekatan Sistem* (Bandung: Mizan, 2015), 263.

¹⁴ Kognisi epistemik (*epistemic cognition*) merupakan istilah dalam ilmu kognisi (*cognitive science*) dan umum digunakan dalam ilmu psikologi dan pendidikan. Kognisi epistemik adalah pemikiran individual mengenai pengetahuan, mencakup kepercayaan-kepercayaan mengenai pengetahuan dan proses mengetahui serta proses-proses kognitif mengendainya. Lihat, Chinn, Rinehart, & Buckland, “Epistemic cognition and evaluating information: Applying the AIR model of epistemic cognition,” *Processing Inaccurate Information: Theoretical and Applied Perspectives from Cognitive Science and the Educational Sciences*, D Rapp dan J Brassch Ed. (Cambridge MA: MT Press, 2014), 425-453.

¹⁵ Ibid.

al-Rahmân al-Ifriqî al-Ishbîlî (W. 536/1141).¹⁶ Dalam catatan Al-Dhahabi, ia menambahkan al-Maghribî *thumma* al-Andalûsi, al-Ishbili).¹⁷

Ia mendapat julukan kehormatan sebagai al-Ghazali dari Andalus. Sayangnya ia cenderung dilupakan. Ketokohnya ditunjukkan oleh sebutan yang menunjukkan kedudukannya yang tinggi, seperti *al-Shaykh*, *al-Faqîh*, *al-Zâhid*, *Shaykh al-Sûfiyyah*, *al-‘Ârif*, *Ma’din al-Hikam wa al-Ma’ârif*, *al-Imâm al-Zâhid*, *al-Qudwah*. Ibn al-Abbâr menggambarkan Ibn Barrajjân sebagai seorang yang menguasai ilmu *qira’ât al-Qur’ân* dan hadith, benar-benar berpengalaman dalam ilmu teologi (*kalâm*) dan tasawuf. Keahliannya di bidang hadith, yang merupakan disiplin keilmuan pertamanya, diakui oleh para muhaddith dan menilainya sebagai *thiqah* (terpercaya). Ibn Zubair mendeskripsikannya sebagai “salah satu orang yang paling baik di Maghrib, *imâm* dalam ilmu teologi (*kalâm*), dalam bahasa dan sastra Arab, yang mengetahui dengan baik tafsir esoterik (*ta’wîl*) maupun eksoterik (*tafsîr*), seorang ahli tata bahasa yang sangat baik, terampil, dan tajam, *imâm* dalam apapun yang ia kemukakan tanpa bandingan”.¹⁸

Selain ilmu-ilmu keislaman, ia juga diakui menguasai berbagai disiplin keilmuan, seperti aritmatika, geometri, ilmu falak (astrologi) dan sekte-sekte manusia (*madhbâhib al-nâs*).¹⁹ Berbagai disiplin keilmuan yang ia kuasai sangat berarti baginya untuk menkonstruksi pemikiran sufistiknya. Berkat keilmuan dan ketokohnya ini, ia mendapatkan gelar kehormatan sebagai al-Ghazali dari Andalus pada masanya.

¹⁶ Gerhard Bowering dan Yousef Casewit, Gerhard Bowering dan Yousef Casewit, *A Qur’an Commentary by Ibn Barrajjân of Seville (d.536/1141): Idah al-Hikma bi Ahkam al-Ibra (wisdom deciphered, the unseen discovered)* (Leiden: Koninklijke Brill NV, 2015), 1.

¹⁷ Abû Abdillâh Muḥammad Ibn Aḥmad al-Dhahabî, *Sayr A’lâm al-Nubalâ*, (Bairut: Muassasah al-Risâlah, 1439 H), 22. 334.

¹⁸ José Bellver, “Al-Ghazali of al-Andalus”: Ibn Barrajjân, Mahdism, and the Emergence of Learned Sufism on the Iberian Peninsula”, *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 133, No. 4 (2013), 677.

¹⁹ Hülya Küçük, “Light upon Light in Andalusî Sufism: Abû I-Hakam Ibn Barrajjân. d. 536/1141) and Muhyî I-Dîn Ibn al-‘Arabî. d. 638/1240) as Developer of His Hermeneutics. Part 1: Ibn Barrajjân's Life and Works,” *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*. Vol. 163, No. 1, (Januari, 2013), 100.

Ayat *Kawniyyah* dan Tujuan-tujuan al-Qur'an (*maqâshid al-Qur'ân*)

Ayat-ayat *kawniyyah* adalah ayat-ayat al-Qur'an yang dinisbatkan pada *al-kawn*, yakni ciptaan yang diadakan oleh Allah SWT.²⁰ atau setiap ayat al-Qur'an yang mensifati fenomena-fenomena yang Allah SWT. siapkan di alam ini untuk melayani manusia.²¹ Ayat-ayat ini termanifestasi dalam setiap ayat yang menyinggung penciptaan langit dan bumi dan apa yang terhampar pada keduanya berupa binatang melata, alam nabati, alam hewan dan benda-benda, benda-benda angkasa bintang-bintang, air, sungai, lautan dan apa yang Allah SWT. sediakan pada manusia berupa anggota tubuh, peralatan dan rahasia-rahasia.²² Baik diungkapkan dengan term umum, seperti *al-'âlamîn* (alam-alam), *kullu shay'* (segala sesuatu), maupun fenomena tertentu di alam seperti matahari, bintang, air, siang, malam dan fenomena alam lainnya.

Dalam pandangan Ibn Barrajân al-Qur'an merupakan suatu sistem tanda yang terdiri dari sub-subsistem yang saling terkait untuk secara bersama berfungsi untuk mencapai tujuan-tujuan al-Qur'an. menurutnya tujuan al-menjelaskan tauhid yang merupakan perjanjian premordial manusia. Tujuan ini selanjutnya terinci dalam tujuh pasal al-Qur'an, yaitu 1). Ketuhanan, 2). Keesaan Tuhan, 3). Penguasaan dan Pengaturan Tuhan, 4). Kenabian 5). cara beribadah, 6). Amanah dan 7). *i'tibâr*.²³ Menurutnnya, dalam struktur al-Qur'an, pasal *i'tibâr* merupakan kunci pembuka ilmu dari pasal-pasal al-Qur'an lainnya. Pasal *i'tibâr* ini termanifestasi terutama dalam ayat-ayat *kawniyyah* yang banyak disebutkan dalam al-Qur'an.

Ayat-ayat *kawniyyah* dalam al-Qur'an pada umumnya menggugah manusia untuk memperhatikan realitas di luar teks (*al-wâqî'*) dan mengambil pelajaran darinya. memberikan petunjuk bahwa fenomena-fenomena alam merupakan tanda-tanda yang hanya bisa ditangkap maknanya jika manusia melakukan kerja epistemologis tertentu yang lebih dari sekedar penguasaan atas ilmu-ilmu al-Qur'an

²⁰ al-Jazâ'irî, *Aysar al-Tafâsîr*, Vol. 1 (al-Madînah al-Muanawwarah: Maktabah al-'Ulûm wa al-Hikam, 2003), 141.

²¹ Nada Faisal Fahd, "al-Maqâsid al-Tarbawiyah li al-Ayât al-Kawniyyah wa al-I'jâz al-'Ilm li al-Qur'ân," *Majallah al-Turâth al-'Ilmi al-'Arabî*, Vol. 2, No. 45 (Agustus, 2020)", 4.

²² Ibid.

²³ Ibn Barrajân, *Tanbîh*, Vol. 1, 83-84.

dan tafsir. Bentuk-bentuk epistemologi khusus tersebut umumnya diungkapkan di akhir ayat seperti menggunakan akal,²⁴ *tafakkur*,²⁵ *tadhakkur*,²⁶ *tadabbur*,²⁷ melakukan *'ibrah*,²⁸ dan bentuk-bentuk epistemologi lainnya.²⁹ Karena itu pesan ayat *kawniyyah* tidak mudah ditangkap hanya dengan metodologi tafsir konvensional yang mendasarkan terutama pada analisis teks semata.

Sistem Tafsir Sufi Ibn Barrajân

Paradigma Tafsir

Tafsir sebagai produk pembacaan mufasir atas al-Qur'an sangat dipengaruhi oleh cara pandang mufasir terhadap al-Qur'an sebagai *subject matter* tafsir. Dalam tradisi keilmuan kontemporer, cara pandang ilmuwan terhadap realitas yang ia kaji disebut sebagai paradigma. Paradigma merupakan seperangkat pra anggapan konseptual, metafisik dan metodologis dalam tradisi kerja ilmiah.³⁰ Paradigma tafsir dapat diartikan sebagai pandangan mendasar mufasir mengenai al-Qur'an yang ditafsirkan, berkenaan dengan apa yang seharusnya dikaji darinya.³¹ Setiap kerja penafsiran terhadap al-Qur'an, diarahkan oleh suatu paradigma, baik disadari atau tidak, karena ia *in bern* dalam teori tafsir, yang digunakan mufasir dalam menyusun tafsirnya.³² Paradigma mufasir dengan demikian menentukan perspektif, pendekatan dan metode yang digunakan mufasir dalam menafsirkan al-Qur'an.

Paradigma Ibn Barrajân didasarkan doktrin tauhid Islam sebagaimana dipahami kaum sufi. Tauhid ini disebut Ibn Barrajân sebagai *al-tamhid al-a'lâ* (tauhid termulya). Pemahaman tauhid ini berupa kesadaran bahwa Allah SWT adalah satu-satunya Realitas yang

²⁴ Lihat al-Qur'an, 2:164; 13:3; 16:12, 67; 45:13; 30:21, 24.

²⁵ Lihat al-Qur'an, 10:54; 13:3; 16: 11, 59; 45:13; 39:42.

²⁶ Lihat al-Qur'an, 7:26; 10:3; 16:13.

²⁷ Lihat al-Qur'an, 23: 68; 38: 29; 47:24; 4: 82.

²⁸ Lihat al-Qur'an, 12:111;12:43 .

²⁹ Lihat al-Qur'an, 51:20.

³⁰ Lihat Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta, Idea Press, 2020), 49.

³¹ M. Amin Abdullah, Dkk., *Rekonstruksi Ilmu-ilmu Agama Islam* (Yogyakarta, Pasca Sarjana UIN Sunan Kali Jaga, 2014), 20.

³² Ibid.

absolut dan hadir pada apapun.³³ Doktrin tauhid ini menegaskan bahwa bahwa realitas sesungguhnya hanyalah satu, yaitu Allah *al-Haqq*, yang diungkapkan Ibn Barrajân sebagai “*laysa fî al-wujûd kullihî illâ Allâh*” (tidak ada dalam realitas eksistensi seluruhnya melainkan Allah).³⁴ Dalam pengertian ini, tauhid tidak hanya menegaskan keesaan Tuhan, tetapi juga menjelaskan hakekat segala sesuatu (ontologi), bagaimana mengenal realitas (epistemologi) dan tujuan dari segala sesuatu yang ada (aksiologi).

Ibn Barrajân membagi manifestasi Tuhan ini menjadi tiga kategori besar yang menandakan Tuhan dengan cara yang berbeda yaitu (1) manusia (*al-insân*), (2) ciptaan (*al-khalq*), dan (3) wahyu (*al-wahy*).³⁵ Titik temu ketiga mode pengungkapan diri-Tuhan ini adalah bahwa ketiganya merupakan manifestasi dari *Asmâ'* dan sifat-sifat-Nya. Tuhan (*al-Haqq*) menyatakan diri-Nya melalui "jejak" (*ithâra*), "jalan-jalan" (*masâlik*), dan konsekwensi intrinsik (*muqtaḍâ*) dari Nama-nama dan Sifat-sifat-Nya di alam semesta (*khalq*). Sebagaimana alam, al-Qur'an mengungkapkan Nama-nama, Sifat-sifat dan perbuatan-perbuatan-Nya, yang merupakan hikmah-Nya. Al-Qur'an tidak lain adalah *Asmâ'* Allah dan yang mengungkapkannya (*al-Qur'ân huwa Asmâ' Allah jalla dhikrhu wa mâ 'abbara 'an al-Asmâ'*).³⁶ Dengan demikian, al-Qur'an dan alam sama-sama ia pandang sebagai manifestasi Tuhan dalam format berbeda yang saling berkesuaian dan melalui keduanya Allah *al-Haqq* dikenali.

Dalam pandangan Ibn Barrajân, al-Qur'an dan alam merupakan rincian atas *Induk Kitab (Umm al-Kitâb)* yang merupakan pengejawantahan ilmu Allah atas makhluk-Nya yang tertulis dalam *Lamḥ Mahfuz*. Alam dan wahyu merupakan dua perwujudan (*wujûdayn*) yang dan tanda atas apa yang ada di *Lamḥ Mahfuz*. Karena itulah keduanya saling melengkapi Ibn Barrajân mengatakan “Tidak ada sesuatupun di alam kecuali di dalam wahyu ada asalnya atau apa yang menunjukkan padanya. Demikian pula tidak ada dalam berita wahyu (*nabâ'*), baik berupa pengingat (*ẓikr*) atau peringatan (*taẓkîr*) atau pemberitahuan (*i'lam*) kecuali di dalam *wujûd* ada saksinya dan

³³ Saladdin Ahmed, "What is Sufism?," *Forum Philosophicum*. Vol. 13. No. 2. (2008)

³⁴ Ibn Barrajân, *Tanbîh*, Vol. 3, 60.

³⁵ Casewit, "The Forgotten Mystic", 347.

³⁶ Ibn Barrajân, *Îdâh*, Vol.1, 192.

membenarkan apa yang diberitakan olehnya.”³⁷ Dengan ini Ibn Barrajân korespondensi alam dan wahyu.

Atas dasar keyakinan kesatuan realitas ini, paradigma tauhid Ibn Barrajân memandang kesatuan pengetahuan. Menurutnya, karena obyek pengetahuan (*al-ma'rûf*) pada dasarnya hanya satu maka pengetahuan (*al-ma'rifah*) juga satu. Hanya saja pengetahuan itu bersifat khirarkhis di mana ia memiliki permulaan dan capaian tertinggi, dan tidak ada puncak akhirnya bagi orang yang mengetahuinya.³⁸ Atas dasar kesatuan pengetahuan itu maka kesempurnaan pengetahuan yang meyakinkan hanya diperoleh dengan mengintegrasikan semua sumber pengetahuan dan seluruh perangkat epistemologis manusia dalam kesatuan yang terpadu.

Elemen-elemen Sistem Tafsir Ibn Barrajân

1. Elemen *Input* Tafsir

Sumber tafsir merupakan salah satu elemen tafsir yang penting. Pilihan mufasir dalam menentukan sumber-sumber apa saja yang dapat mendukung penafsirannya sangat ditentukan oleh paradigma mufasir dalam melihat al-Qur'an dan cara memahaminya serta otoritas yang diakui untuk memberikan penjelasan terhadapnya. Sumber-sumber tafsir juga sangat berkaitan erat dengan metodologi penafsiran yang mengolah sumber-sumber ini untuk membentuk suatu pemahaman integral darinya.

Dalam diskursus ilmu tafsir, sumber tafsir diungkapkan dalam sejumlah istilah seperti *maṣādir al-tafsīr*, *ṭuruq al-tafsīr*, *ma'ākbadh al-tafsīr*. Istilah-istilah ini dimaksudkan sebagai sumber-sumber yang dijadikan rujukan oleh para mufasir dan diletakkan dalam tafsir mereka.³⁹ Para ahli mengklasifikasikan sumber tafsir dalam dua kelompok kategori, yaitu *al-tafsīr bi al-ma'thūr* atau *al-tafsīr bi al-riwāyah*) dan *al-tafsīr bi al-ra'y* atau *al-tafsīr bi al-dirāyah*).⁴⁰ Ibrâhîm Khalîfah,

³⁷ Ibn Barrajân, *Tanbîh*, Vol. 1, 103.

³⁸ Ibn Barrajân, *Tanbîh*, Vol. 1, 293.

³⁹ Syaikh Khâlid 'Abd Raḥmân al-Ṭik, *Uṣul at-Tafsīr wa Qawā'iduh* (t.tp: tp, 1986), 114.

⁴⁰ *al-Tafsīr bi al-ma'thūr* adalah bentuk penafsiran yang dalam menjelaskan isi kandungan ayat al-Qur'an merujuk pada riwayat yang bersumber dari al-Qur'an, sunnah, para sahabat atau tabi'in. Sedangkan *tafsīr bi al-ra'y* adalah bentuk penafsiran yang dalam menjelaskan isi kandungan al-Qur'an berdasarkan pada akal pemikiran dan ijtihad mufasir.

‘Abd al-‘Azîm al-Zarqânî menambahkan kategori ketiga, yaitu *al-tafsîr bi al-ishârah*.⁴¹

Sumber tafsir Ibn Barrajân didasari oleh paradigmanya yang memandang kesatuan realitas, kesatuan pengetahuan dan kesatuan tujuan. Karenanya sumber informasi apapun dapat menjadi sumber tafsirnya. Ia menerima dan mengintegrasikan semua sumber tafsir, yaitu *riwayah*, *dirayah* dan *isharah* sebagai *input* tafsirnya. Sumber-sumber yang berupa riwayat dalam tafsir Ibn Barrajân adalah al-Qur’an, hadith Nabi, perkataan sahabat dan sumber-sumber dari kitab yang disebut-sebut sebagai Taurat dan Injil. Berbeda dengan umumnya tafsir Sunni, Ibn Barrajân sering mengutip sumber-sumber Bibel dengan mengatakan “*wa fî al-Kitâb alladhî yudkar annahu al-Inzîl*” (dan dalam kitab yang sebut-sebut sebagai Injil) dan “*dhukira fî al-Kitâb alladhî yudhkar annahu Tawrâ*” (disebutkan dalam kitab yang disebut-sebut sebagai Taurat).⁴²

Selain sumber riwayat, ia juga menjadikan sumber-sumber *dirayah* (ijtihad akal atau *al-ra’y*). Sebagai intelektual multidisiplin ia banyak memanfaatkan berbagai ilmu pengetahuan yang ada di zamannya untuk mendukung penafsirannya. Dalam tafsirnya ia banyak menggunakan ilmu linguistik, ilmu-ilmu al-Qur’an dan tafsir, ilmu kalam, ilmu tasawuf, ilmu-ilmu alam seperti astronomi, astrologi, klimatologi, fisika, biologi, anatomi, aritmatika, geometri, agrikultur, ilmu jiwa, ilmu huruf, sejarah, dan kedokteran dan ilmu-ilmu lainnya.

Selain dua kelompok sumber tafsir tersebut, ia juga menggunakan sumber *ishârah* dalam tafsirnya. Hanya saja ia tidak menggunakan istilah *ishârah* sebagaimana terminologi yang dipakai oleh umumnya mufasir Sufi dari Timur untuk menunjuk makna batin dari ayat. Ia lebih memilih menggunakan istilah yang lebih metodis, yaitu *i’tibâr* (*cross over*) untuk menghadirkan makna batin ayat yang ia maksudkan. Selain *i’tibâr*, tafsir Ibn Barrajân juga banyak dihiasi pernyataan yang muncul dari pemahaman yang tidak dapat diverifikasi dari sisi metode penafsiran lahir. Ibn Khal’ân dalam *Wâfiyât al-‘Iyân*

⁴¹ Muḥammad ‘Abd al-‘Azîm al-Zarqânî, *Manâbil al-‘Irqân fî ‘Ulûm al-Qur’ân*, Vol. 2, (Bairut: Dâr al-Kitâb al-‘Arabî, 1995), 12.

⁴² Diskusi dan tabulasi sumber referensi tafsir Ibn Barrajân dari sumber Kristen dan Yahudi lihat. Yousef Casewit, “A Muslim Scholar of the Bible Prooftexts from Genesis and Matthew in the Qur’an Commentary of Ibn Barrajân of Seville (d. 536/1141), *Journal of Qur’anic Studies* Vol.18, No.1 (February, 2016).

mensifati tafsir Ibn Barrajân dengan “kebanyakan ucapannya mengikuti gaya para pemilik *ahwâl* dan *maqâmât*.”⁴³

Walhasil, sistem tafsir Ibn Barrajân menerima semua bentuk sumber pengetahuan sebagai sumber tafsirnya. Meskipun demikian, ia tidak serta-merta menerima setiap informasi yang ada. Dalam menerima sumber tafsir, ia menjadikan al-Qur’an sebagai barometer penerimaannya. Prinsip ini disebut oleh Yoesef Casewit sebagai prinsip Hegemoni al-Qur’an.⁴⁴ Semua sumber dapat ia terima sepanjang menjadapatkan afirmasi dan justifikasi dari al-Qur’an.

2. Elemen Proses Tafsir Metodologi

Paradigma tauhid Ibn Barrajân mengarahkannya untuk memandang kesatuan wahyu dan alam. Pemahaman atas wahyu sangat berkaitan dengan pemahaman terhadap alam dan sebaliknya. Hal ini menuntut bentuk epistermologi integral yang memungkinkan pembacaan wahyu dan alam pada saat yang sama. Atas dasar itu metode penafsiran Ibn Barrajân mengintegrasikan berbagai metode (*integral methodology*)

Metodologi tafsir Ibn Barrajân mengintegrasikan empat hal. *Pertama*, mengintegrasikan pembacaan al-Qur’an dan alam atau, meminjam bahasa Tâha Jâbir al-Al-Wâni, metode integrasi pembacaan terhadap wahyu dan fenomena alam (*al-jam’u bayn al-Qirâ’atayn al-wahy wa al-kawn*).⁴⁵ Menurutnya, pemahaman atas al-Qur’an tidak sempurna tanpa dibarengi perenungan atas realitas ciptaan Allah di alam. Demikian juga pembacaan terhadap alam tanpa bimbingan wahyu tidak akan mengantarkan kepada kebenaran sejati. Hal itu karena al-Qur’an merupakan berita (*naba*), karenanya ia mengandung kemungkinan untuk dipercaya dan tidak dipercaya. Beda halnya *al-Kitâb al-Mubîn* yang lembaran lahir *nuskhah*-nya berupa langit dan bumi dan apa yang ada di dalamnya yang dapat disaksikan oleh mata kepala, sehingga tidak mengandung keraguan di dalamnya.⁴⁶ Ia menyatakan “Tidaklah seorang disebut orang yang berilmu (*‘âlim*)

⁴³ Lihat. Râshid Librijah, “Tanzîh Ibn Barrajân Min Mâ Nusiba ilayh min al-Qawl bi al-Hulûl wa al-Ittihâd.” *Manâr al-Islâm* (September, 2020). 15.

⁴⁴ Casewit, “The Forgotten Mystic,” 10.

⁴⁵ Lihat. Tâha Jâbir al-Al-Wâni, *al-Jam’u Bayn al-Qirâ’atayn al-Wahy wa al-Kawn* (Kairo: Dâr al-Salâm, 2013)

⁴⁶ Ibn Barrajân, *Tanbîh*, Vol.1, 103.

mengenai berita wahyu (*nabâ*)⁴⁷ yang diturunkan dari sisi Allah SWT hingga ia membuat kesaksian dengan apa yang ada di alam (*manjûdât âlam*) atas berita ilahi (*naba*), dan membuat kesaksian dengan berita ilahi atas apa yang *wujud*.⁴⁸ Dalam pandangannya, pembacaan atas realitas tanpa petunjuk teks wahyu adalah tipuan, sedangkan pembacaan teks wahyu tanpa membaca alam adalah ketidaksempurnaan. Karenanya, mereka yang mendasarkan petunjuk hanya pada salah satunya saja adalah orang yang cacat secara epistemologis.

Kedua, metode integrasi wahyu (al-Qur'an dan Hadith). Metode ini didasarkan atas prinsip kesatuan wahyu al-Qur'an dan Sunnah. Dalam pandangannya, al-Qur'an seluruhnya adalah satu dan tunggal (*"al-Qur'ân kuluhu wâhid wa fard"*).⁴⁹ Atas dasar ini, metode penafsiran Ibn Barrajân sangat memperhatikan organisasi internal al-Qur'an dan sifat koherensi dan korespondensi internal ayat-ayatnya. Secara metodis prinsip ini ia implementasikan melalui konsep *naẓm al-Qur'ân*. Teori *naẓm* Ibn Barrajân menegaskan adanya harmoni komposisional dan keteraturan struktural al-Qur'an. Setidaknya ada tiga pola dasar kesesuaian (*naẓm*) dalam penafsiran Ibn Barrajân, yaitu : 1) Keteraturan tematik (*intizâm al-ma'nâ*) antara ayat individual, antara seluruh surah, atau antara ayat-ayat yang bersifat umum dan khusus; 2) Keteraturan eksplikatif, di mana satu bagian menjelaskan yang lain; dan 3) Keteraturan simetris, di mana penempatan ayat yang identik mempengaruhi makna yang lain.⁵⁰

Ketiga, metode integrasi proses epistemologis. Menurutny, untuk memahami ayat-ayat al-Qur'an, terlebih terhadap ayat-ayat *kawniyyah*, dibutuhkan proses kognitif yang integral, yaitu *tadabbur*, *tafakkur*, *tadhakkur*, dan *i'tibâr*. Masing-masing proses kognitif ini tidak sempurna tanpa lainnya. Keempat proses kognitif ini merupakan bentuk pencelupan total dalam tiga mode pengungkapan diri Tuhan, yakni al-Qur'an, alam dan diri manusia. Dengan kata lain, untuk mengolah sumber-sumber tafsir yang ada dibutuhkan proses-proses kognitif yang berbeda yang sesuai dengannya.

⁴⁷ *Naba'* menurut Ibn Barrajân adalah sesuatu yang megandung semua *dhikr* (ingatan terhadap Tuhan) dalam al-Qur'an, wahyu dan realitas wujud (alam). Lihat. Ibn Barrajân, *Tanbîh*, Vol. 4. 528.

⁴⁸ Ibid., Vol. 4, 335.

⁴⁹ Ibid., Vol. 1, 35.

⁵⁰ Casewit, "The Forgotten Mystic," 276.

Obyek dari metode *tadabbur* (perenungan) adalah ayat verbal al-Qur'an. *Tadabbur* dilakukan dengan mengintegrasikan pesan-pesan ayat-ayat al-Qur'an dalam cahaya apa yang menjadi tujuan-tujuan pokok al-Qur'an. Metode *tafakkur* (berfikir) merupakan proses rasional untuk mengetahui sesuatu yang ditunjuk oleh tanda, baik yang di alam maupun ayat-ayat al-Qur'an. Sedangkan metode *tadhakkur* merupakan proses refleksi diri untuk mengingat-ingat pengetahuan primordial dalam diri manusia. Adapun metode *i'tibar* (kontemplasi) merupakan proses menyeberang (*al-'ubûr/cross over*) dari apa yang disaksikan di alam kepada realitas batin yang tidak disaksikan (*al-'ibrah min shâhid ilâ ghâyb*) berdasarkan prakonsepsi yang telah ditunjukkan oleh wahyu mengenai realitas ghaib.

Keempat metode ini merupakan elemen-elemen sistem kognitif manusia yang saling terkait. Karenanya dibutuhkan integrasi keempat proses kognitif ini untuk memahami tanda-tanda yang ditunjukkan oleh fenomena-fenomena alam. Mengenai hal ini ia mengatakan, "Kemudian demikianlah selamanya, setelah *tadabbur* dan *i'tibâr*, gunakanlah *tadhakkur*. Kemudian setelah *tadhakkur*, menanyakan keadaan apa yang ada di sini (di dunia) mengharuskan keterkaitan (*al-lihâq*) dengan apa yang ada di sana (di akhirat), dan menjawabnya dengan cara membesarkan-Nya dan bersaksi dengan apa Allah SWT. bersaksi dengannya untuk diri-Nya dan untuk selain-Nya.⁵¹

Keempat, metode integrasi nalar (*episteme*). Epistemologi tafsir Ibn Barrajân menunjukkan bentuk integrasi seluruh sistem berpikir (epistem) manusia. Meminjam istilah Muhammad 'Abid al-Jâbiri, epistemologi tafsir Ibn Barrajân mengintegrasikan episteme (nalar) *bayânî*, *burbânî* dan *'irfânî*. Nalar *bayânî* merupakan sistem pemikiran yang didasarkan pada sistem bahasa Arab. *Bayân* merupakan metode pemikiran khas Arab yang didasarkan atas otoritas teks (*naş*), secara langsung atau tidak langsung. Penggunaan logika *bayânî* ini dilakukan Ibn Barrajân dengan beberapa cara yaitu, Pertama, berpegang teguh pada teks wahyu sebagai dasar penalaran dan tujuan-tujuannya. Kedua, dengan menggunakan induksi filologis (*istikhrâj lughawî*).⁵² Ketiga, menggunakan induksi tematis (*al-naẓm*),⁵³ Keempat, berpegang

⁵¹ Ibn Barrajân, *Tanbîh*, Vol. 4, 96.

⁵² Böwering dan Casewit, *A Qur'an Commentary by Ibn Barrajân of Seville (d. 536/1141): Idâh Al-hikma Bi-ahkâm Al-'ibra (Wisdom Deciphered, the Unseen Discovered)*. Brill., 26.

⁵³ Casewit, "The Forgotten Mistic," 277.

pada diamnya wahyu.⁵⁴ Kelima, menjadikan logika *balâghah* terutama terkait dengan konsep *tashbîh*, *kinâyah* dan *isti'ârah* dan *amthâl*.

Adapun *al-burhân* bermakna aktivitas mental yang menetapkan kebenaran sebuah proposisi dengan metode deduksi, atau mengaitkan satu proposisi dengan proposisi yang lain yang bersifat aksiomatik dan terbukti kebenarannya.⁵⁵ Episteme *burhânî* mengandalkan eksperimentasi dan penalaran akal dengan kerangka teoritis dalil-dalil logika. Episteme *burhânî* dalam sistem tafsir Ibn Barrajân, ia aplikasikan dengan melakukan observasi dan pengkajian atas hukum-hukum tabiat alam. Meskipun demikian, penggunaan nalar *burhânî* bagi Ibn Barrajân hanyalah salah satu proses dalam perjalanan sampai kepada kebenaran (*al-haqq*). Nalar *burhânî* berdiri di atas akal lahir (akal para filsuf), karenanya hanya dapat menyingkap obyek-obyek rasional (*al-ma'qûlat*) yang bersifat lahir dan tidak mampu menembus realitas batin seperti hal-hal yang ghaib. Karena itu akal lahir ini perlu didukung oleh cahaya keimanan sehingga ia bisa melihat hal-hal yang batin dan ghaib di balik realitas. Akal yang diterangi dengan cahaya keimanan ini sebenarnya yang layak disebut sebagai akal, bukan akal lahirnya para filsuf. Akal sejati ini yang disebut al-Qur'an sebagai *al-lubb*. Manakala akal dalam sifat ini, maka ia memasuki apa yang dalam istilah al-Jâbiri disebut sebagai nalar *'irfânî*. Pengetahuan nalar ini tidak lagi mengandalkan analisis *bayânî* dan *burhânî*, tetapi pada *al-kashf* (tersingkapnya rahasia-rahasia realitas oleh Tuhan). Karena ilmu ini diperoleh melalui pemberitaan ilham, rasa (*ish'âr*), dialog (*muhâdathah wa taklîm*), sebagaimana belaku pada ilmu kenabian. Pengetahuan jenis ini bagi Ibn Barrajân adalah pengetahuan yang memberikan pengetahuan pada tingkat kepastian.

Kompetensi Mufasir

Tafsir merupakan produk dari proses dialektika antara mufasir, teks dan konteks yang mengitarinya. Setiap penafsiran terhadap suatu teks, termasuk teks suci Al-Qur'an sangat dipengaruhi oleh latar belakang kultural dan anggapan-anggapan yang melatarbelakangi penafsirnya.⁵⁶ Latar belakang, persepsi dan keadaan individu penafsir,

⁵⁴ Ibn Barrajân, *Sharh*, vol.1, 309.

⁵⁵ Muḥammad 'Ābid al-Jâbiri, *Bunyah al-'Aql al-Arabi* (Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-'Arabî, 1991), 383.

⁵⁶ Charles Kurzman (ed.), *Liberal Islam* (New York: Oxford University Press, 1998), 127.

menjadi "*prior text*" yang menentukan produk tafsir yang dihasilkan. Ketika mufasir berhadapan dengan teks Al-Qur'an maka sebenarnya ia sudah memiliki *prior text*, yakni latar keilmuan, konsteks sosial politik, kepentingan, dan tujuan penafsiran.⁵⁷

Menurut Ibn Barrajân, untuk memahami dan menafsirkan al-Qur'an dibutuhkan setidaknya dua bentuk kompetensi, yaitu kompetensi keilmuan dan kompetensi spiritual. Menurutnya, penguasaan disiplin-disiplin ilmu lahir al-Qur'an diperlukan untuk memahami makna lahiriah (*ẓāhir*) dari Firman Tuhan, sedangkan untuk menembus ke dalam makna batinnya (*bāṭin*) dibutuhkan ketajaman pikiran dan kemurnian jiwa. Karenanya dibutuhkan juga wawasan mistik atau ilmu batin.

Dalam pandangannya, Al-Qur'an meskipun berisi kebenaran (*al-ḥaqq*) dan diturunkan oleh Allah *al-Ḥaqq* dengan cara yang *ḥaqq*, namun ia tidak dengan sendirinya dapat memberi penerangan kepada iman. Orang yang membacanya bisa jadi terbutakan darinya. Sementara bagi golongan yang lain ia menjadi petunjuk.⁵⁸ Sebagaimana matahari dan bulan, keduanya tidaklah yang memberikan penerangan pada kita, tetapi penerangan itu berasal dari Allah (*bi imdād min Allāh*) yang membuatnya bersinar (*munawwiruha*) dan yang menjadikannya pelita yang dengannya dijadikan penerang. Demikian juga al-Qur'an dan Sunnah tidak dapat memberi penerangan dan petunjuk dari dirinya, tetapi Allahlah yang menerangi dan memberi petunjuk. Mengenai hal ini ia mengatakan:

“Ketahuilah—semoga Allah memberi taufiq kepadaku dan kepadamu-- bahwa orang memikirkan al-Qur'an tidak akan menemukan pemahaman atas makna-makna wahyu dan hakekat berita ilahi dan tidak akan menyaksikan Dhat yang berbicara, dan tidak akan tampak baginya rahasia-rahasia ilmu dari kegaiban *qudrat* sedangkan dalam hatinya ada salah satu dari hal-hal berikut: bid'ah, atau melanggar dosa, atau di dalam hatinya ada kesombongan atau hawa nafsu, atau telah merasuk padanya cinta dunia, atau ia belum benar-benar merealisasikan iman (*ghayr mutaḥaqqiq bi al-îmân*), atau lemah keimanannya.”⁵⁹

⁵⁷ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, 57.

⁵⁸ Ibid., Vol. 4, 154.

⁵⁹ Ibn Barrajân, *Tanbîh*, Vol.1, 499.

Kompetensi spiritual didapat melalui penyucian jiwa dengan menyibukkan diri dengan zikir, memikirkan makna-maknanya, melakukan pencelupan total ke dalam dimensi-dimensi batin al-Qur'an, mengosongkan waktu untuk mencari ridla-Nya dengan penuh keihlasan dan menghadirkan hati secara total di hadapan Allah sang *mutakallim* dengan berlepas diri dari daya dan upaya. Atas dasar ini maka kadar kesucian jiwa dan berpikir menentukan kadar pemahaman yang Allah berikan kepadanya melalui kalam-Nya.⁶⁰

3. Elemen *Output* Tafsir

Interrelasi antar elemen-elemen-elemen dalam tafsir Ibn Barrajân yang secara bersama-sama diarahkan oleh tujuan tafsir menghasilkan bentuk penafsiran yang berbeda dengan umumnya tafsir. Elemen-elemen tafsir Ibn Barrajân diarahkan oleh tujuan tafsir yang ia ambil dari tujuan-tujuan al-Qur'an yang ia identifikasi. Melalui metodologi tafsir yang integral suatu ayat dapat ia tafsirkan menunjuk dimensi makna yang beragam (multidimensi makna). Ayat *kanniyah* berupa air, mislanya, dapat menunjuk makna-makna dengan metode pemahaman yang berbeda. Dalam al-Qur'an, kata air (*al-mâ'*) disebut sebanyak 61 kali yang tersebar dalam 42 surah. Air dalam bahasa al-Qur'an dipahami Ibn Barrajân sebagai realitas ontologis yang tidak hanya berarti air fisik biasa (H₂O). Ia juga berarti cairan mani makhluk hidup. Air dalam istilah al-Qur'an, baik air fisik dan cairan mani, memperoleh realitas ontologisnya dari *mâ' Qur'ânî*. *Mâ' Qur'ânî* merupakan zat aktif yang menyuburkan, menghidupkan, dan melahirkan kehidupan di dunia ini.

Melalui metode *i'tibâr* ia menunjukkan bahwa turunnya air dari langit merupakan simbol untuk banyak hal. Air menjadi simbol penting dalam mengenal keesaan Allah dan hubungannya dengan pluralitas alam. Air pada esensinya adalah satu namun ia menimbulkan keragaman. Dari segi ini, air menjadi tanda sempurna bagi Tuhan.⁶¹ Dengan memperhatikan asal air dari langit dan jalan berlakunya di bumi hingga memunculkan kemaslahatan dan hal-hal yang beragam, seseorang dapat melihat fenomena ini sebagai dalil akan keesaan Tuhan. Hal itu bisa dipahami dari argumen bahwa jika langit adalah milik Allah Swt. sedangkan bumi tidak, maka yang mengklaim bumi

⁶⁰ Ibn Barrajân, *Sharh*, Vol. 1, 319.

⁶¹Yousef Alexander Casewit, "The Forgotten Mystic: Ibn Barrajân (d. 536/1141) and the Andalusian Mu'tabirîn." (Disertasi--Yale University, New Haven USA, 2014), 379.

akan menghalangi-Nya. Demikian juga jika bumi adalah milik-Nya sedangkan langit bukan milik-Nya, maka akan terjadi pertentangan dalam perealisasi hukum-hukum dan perincian persoalan-persoalan dan penertiban perbuatan-perbuatan yang terjadi darinya. Dari argumen ini dapat disimpulkan bahwa “Andaikan bukan Dia Tuhan yang satu (*wāḥid, aḥad*) di langit dan di bumi, maka tidak akan bersambung, dan akan ada celah dalam sistem dan tidak berkesesuaian ketepatannya (*lam yattasiq al-ihkām*) dan langit dan bumi akan rusak beserta siapa saja yang ada di dalamnya.”⁶²

Selain itu, Ibn Barrajân juga menafsirkan ayat tentang air sebagai tanda-tanda yang untuk mengenal Nama-nama dan Sifat-ifat Allah. air juga menunjukkan makna-makna batin berupa nama-nama dan sifat-sifat Allah SWT. Dalam tafsirnya atas QS. al-Fuṣṣilat, 41:3,9 Ibn Barrajân memahami bahwa diturunkannya air dari langit untuk menghidupkan bumi merupakan dalil atas sejumlah Nama-nama (*Asmā'*) Allah dan Sifat sifat-Nya, seperti *al-Ḥay* (Yang Hidup) *al-Muḥyi* (Yang Menghidupkan), *al-Mumît* (Yang Mematikan), *al-qādir* (yang maha Kuasa), *al-Munsi'* (Yang Menumbuhkan), *al-murîd* (Yang Menghendaki) *al-wāḥid* (Yang Satu).⁶³

Dari segi yang lain, ayat mengenai air juga ditafsirkan Ibn Barrajân sebagai simbol dan perumpamaan atas Nabi Saw. dengan melihat kesamaan asal dan fungsi air dan nabi.⁶⁴ Ia berargumen bahwa sebagaimana Allah menurunkan hujan dari langit dengan para malaikat, demikian pula Allah mengutus Muhammad SAW. dengan mengirimkan Jibril kepadanya dengan membawa wahyu. Sebagaimana halnya bumi yang mati jika Allah mencegah hujan darinya, maka jika diturunkan hujan, ia menjadi hidup dengan izin Allah. Demikian juga penduduk bumi akan mati dalam agama jika tidak ada Rasul yang diutus kepada mereka. Manakala ada Rasul maka mereka menjadi hidup. Sebagaimana pula mereka tidak akan bisa mengambil manfaat dari bumi kecuali dengan hujan, demikian juga mereka tidak mencapai kemaslahatan diri mereka sendiri dalam beragama dan mendekatkan diri kepada Tuhan mereka kecuali melalui para rasul.⁶⁵

⁶² Ibn Barrajân, *Tanbīh*, Vol. 1, 340.

⁶³ Ibid., Vol. 1, 340

⁶⁴ Ibid., Vol. 3, 192-193.

⁶⁵ Ibid., Vol. 3, 193.

Dari segi yang lain, fenomena air juga dapat ia lihat sebagai tanda yang menunjuk pada realitas eskatologis.⁶⁶ Dengan memperhatikan redaksi akhir ayat yang ditutup dengan (sesungguhnya pada yang demikian sungguh merupakan tanda bagi kaum yang mendengarkan), ia menegaskan bahwa selain menunjukkan pada diturunkannya al-Qur'an dan ilmu ke dalam hati-hati, fenomena ini juga merupakan tanda bagi dihidupkannya orang-orang yang mati setelah kematian dan juga tanda bagi adanya sungai-sungai di surga. Karenanya Allah mengatakan (sesungguhnya pada yang demikian sungguh merupakan tanda bagi kaum yang mendengarkan), yakni apa yang ada di Surga berupa apa-apa yang ada di dalamnya. Karena asal pemberitahuan itu dari ilmu dan al-Qur'an, maka Allah mengungkapkan dengan (tanda bagi kaum yang mendengarkan).⁶⁷ Demikian juga air juga merupakan simbol bagi kehidupan bagi yang mati dan kebangkitan mereka pada Hari Kebangkitan. Ia juga menunjukkan bahwa Hari Kiamat (*al-sâ'ah*) pasti terjadi dan tidak ada keraguan atasnya. Hal itu ditunjukkan apabila orang memperhatikan gersangnya (*humûd*) bumi dan kematiannya pada waktu tertentu kemudian turunnya hujan dan Allah menghidupkan bumi itu dengannya pada waktu yang diketahui yang dinantikan. Demikian juga hari Kiamat adalah janji yang tidak diinkari Allah.⁶⁸

Penunjukan fenomena air pada realitas Akhirat dipahami Ibn Barrajân dengan memandang air bagaikan sperma yang menjadi tali penghubung antara asal dan cabang. Apa yang muncul dari air sperma serupa dengan pemilik sperma yang mana air sperma merupakan bagian (*sulâlah*) darinya. Meskipun ada moderasi antara dua sperma, akan tetapi tidak muncul dari manusia kecuali manusia dan dari binatang kecuali binatang. Demikian juga dari setiap jenis muncul darinya jenis yang sama.⁶⁹ Air yang turun dari langit memunculkan taman-taman, buah-buahan dan hewan-hewan dengan

⁶⁶ Eskatologi (*eschatology*) itu berasal dari kata Grik, *eschatos* yang bermakna 'akhir keseluruhan. Eskatologi adalah ajaran atau doktrin tentang akhir segala perkara yang meliputi: tentang maut, tentang kebangkitan kembali, tentang peradilan terakhir, dan tentang hidup kekal selanjutnya. Lihat. Joesoef Sou'yb, *Agama-agama Besar Di Dunia* (Jakarta: PT. Pustaka Al-Husna, 1983), 251.

⁶⁷ Ibn Barrajân, *Tanbîh*, Vol. 3, 330.

⁶⁸ Ibid., Vol. 1, 341.

⁶⁹ Ibn Barrajân, *Sharh*, Vol. 2, 37-38.

perbedaan species, perangai, sifat dan nama-nama mereka, maka sesuatu yang berasal darinya air dengan demikian pada hakekatnya adalah taman-taman dan buah-buah, sungai-sungai dan pepohonan dan yang berkaitan dengan taman-taman. Dengan demikian, menurut Ibn Barrajân, air merupakan sperma antara taman (dunia) dengan taman (surga) hanya saja yang di sana lebih tinggi nilainya dan yang di sini lebih rendah.

Menurut Ibn Barrajân, realitas eskatologis merupakan realitas yang kebenarannya nyata sejelas perkataan manusia, yakni sebagaimana perkataan kita ada dan nyata bagi kita. Demikian juga apa yang menjadi asal dari air juga ada dan nyata yang tersingkap bagi selain kita, meskipun apa yang menjadi asal dari air itu ghaib bagi kita. Yakni surga yang tinggi, sebagai saarna ujian, dan yang dikehendaki dari kita adalah mengimaninya secara ghaib apa yang nyata dan disaksikan bagi malaikat. Sebagaimana ada yang ghaib bagi kita tetapi nyata bagi bangsa jin.⁷⁰ Apa yang menjadi asal dari air (yakni surga) adalah sesuatu yang ada yang zahir yang tersingkap pada selain kita, meskipun apa yang menjadi asal dari air, yakni surga yang tinggi, itu ghaib bagi kita. Hal itu untuk alasan ujian. Apa yang dikehendaki dari manusia adalah untuk mengimani yang ghaib ini. Air menjadi tanda yang jelas bahwa realitas batin tidak terpisahkan dari realitas lahir. Hanya saja untuk mengetahuinya diperlukan menggunakan hati dan cahaya iman.

Dari segi yang lain, fenomena air juga dapat menunjuk pada tanda sunnatullah yang berlaku di alam. Sunnatullah itu adalah turunnya perintah Allah (*nuzûl al-amr*). Pengaturan Allah terhadap apa-apa yang diciptakan dari air merupakan tanda bahwa Allahlah yang mengatur urusan (*al-amr*) dan apa yang terjadi darinya dalam seluruh eksistensi. Demikian juga ia merupakan tanda bagi pengaturan wahyu yang Allah wahyukan kepada para rasulnya, melaluiNya Allah menurunkan kitab-kitab-Nya dan mengatur petunjuk dan kesesatan sesuai dengan derajat dan tempatnya

Fenomena air juga ditafsirkan Ibn Barrajân sebagai simbol bagaimana sunnatullah dalam keragaman ciptaan melalui air yang satu juga berlaku dalam keragaman yang berlaku pada manusia. Dalam tafsirnya berbagai Allah QS. Faṭîr, 35:27-28, Ibn Barrajân mengatakan bahwa dalam ayat ini Allah menyebutkan bahwa Dia menurunkan air

⁷⁰ Ibid., Vol. 2, 38.

dari langit ke bumi sebagai sesuatu yang satu dan suci dan mensucikan, kemudian Dia menyebutkan apa yang terjadi dari air yang suci dan satu itu dan apa yang terpisah darinya di bumi berupa keberagaman padanya baik dari segi keindahan, kemudahan, baik dan buruknya dan berbagai rasa dan aromanya dan seterusnya, kemudian Allah berfirman “demikian juga” yakni, demikian juga hidayah, indoktrinasi, pemahaman, agama, dan rasa takut kepada Tuhan, yakni: demikian juga mereka berbeda-beda tujuan, moral, dan bentuk ciptaan mereka serta hal-hal yang mengikutinya.⁷¹

Fenomena air dan buih yang bersamanya (QS. Al Ra'd 13:17-18) juga ia lihat menunjuk pada sunnatullah yang berlaku bagi hamba-hamba-Nya, yakni berupa pembinasaaan mereka yang mendustakan Rasul dan warisan kehidupan bagi mereka yang mengimani para Rasul. Ibn Barrajân mengatakan “Maka setiap orang yang kafir terhadap para Rasul dan pada Nuh secara khusus, dalam ta'wil atas perumpamaan ini, adalah bagaikan buih yang mengitari air, Allah menghilangkannya dengan adhab-Nya dan orang-orang yang beriman adalah bagaikan air yang memberi manfaat manusia. Allah menetakannya di bumi. Kemudian demikian pula keadaan orang-orang yang beriman dan orang-orang kafir setelahnya.”⁷²

Dari segi yang lain, sistem tafsir Ibn Barrajân juga memungkinkan untuk melihat fenomena air sebagai simbol dualitas lahir dan batin. Menurutnya, jika seseorang menggunakan hatinya dan membenarkan berita dari Allah Swt. dalam proses *i'tibâr*-nya, maka ia akan melihat bahwa kematian terpendam (batin) dalam kehidupan, demikian sebaliknya. Hal ini sebagaimana didapati bahwa segala sesuatu baik yang makhluk hidup, tumbuhan, hewan dan manusia ada dan terkandung (secara batin) dalam air, kemudian dalam tetumbuhan, kemudian dalam hewan-hewan kemudian pada binatang ternak kemudian dalam manusia dan lainnya. Demikian juga minyak terkandung secara batin dalam buah zaitun, dan dalam kurma dan anggur dan lainnya terkandung sifat memabukkan (*sakaran*) dan rizki yang baik. Semuanya itu adalah sifat-sifat yang tersembunyi (*bâtin*) dalam realitas lahir yang mana ia bukanlah yang lahir itu juga bukan selainnya dari segi lain.⁷³

⁷¹ Ibid., Vol. 1, 58.

⁷² Ibn Barrajân, *Tanbîh*, Vol. 3, 30.

⁷³ Ibid., Vol. 4, 465.

Dari contoh penafsiran Ibn Barrajân atas fenomena air di atas tampak bahwa tafsir ibn Barrajân bersifat holistik yang melihat kesatuan teks dan realitas, kesatuan dunia dan akhirat, kesatuan realitas lahir dan realitas batin. Produk tafsir yang dihasilkan bersifat multidimensi dan teloleologis. Setiap makna yang muncul didasari dan berorientasi pada apa yang menjadi tujuan al-Qur'an, yang ia identifikasi dalam tujuh tujuan. Multidimensi makna ayat muncul dari penerapan berbagai metode dan kaidah penafsiran yang terintegrasi dengan baik. Dengan ini maka makna yang ditafsirkan bukanlah makna final tetapi makna yang terus terbaharui seiring perubahan struktur dalam sistem penafsiran. Karena itu, sebagai produk tafsir Ibn Barrajân dapat dilihat sebagai bentuk tafsir terbuka dan iteratif.

4. Dampak (*Out Come*) Tafsir

Dampak yang timbul dari tafsir dapat dilihat dari dua aspek yaitu, dari aspek lingkungan internal mufasir dan dari aspek lingkungan masyarakat pembaca tafsir. Dari aspek internal mufasir, tafsir Ibn Barrajân berfungsi sebagai jalan pendakian spiritual (*mi'râj*) dalam merealisasikan makna tauhid yang termulya. Sebagaimana tujuan para mufasir sufi pada umumnya, tafsir Ibn Barrajân tidak hanya dimaksudkan untuk menyingkap makna dan pesan terdalam al-Qur'an (*to know*), tetapi sekaligus untuk menjadi (*to be*),⁷⁴ yakni untuk tertransformasi tingkat spiritualitasnya melalui daya transformatif ilahi (*theurgic power*) yang ada pada al-Qur'an.⁷⁵ perjalanan intelektual Ibn Barrajân menunjukkan bahwa ia telah mencapai puncak spiritualitasnya dengan menjadi syaikh sufi melalui jalan i'tibâr atas ayat-ayat *kaunîyyah* (al-mu'tabir) setelah sebelumnya ia dikenal sebagai ahli Hadith.⁷⁶

Dampak eksternal dari tafsir Ibn Barrajân tampak dalam pengaruhnya terhadap geliat intelektual di Andalusia yang sebelumnya bersifat skritualis dan anti pemikiran kontemplatif bergerak menjadi peradaban yang menghargai pemikiran rasional dan kontemplatif. Hal ini tampak dari keterangan Al-Sha'rânî (w. 973/1565) yang memberikan keterangan dalam *al-Tabaqât al-Kubrâ* bahwa diantara

⁷⁴Abdurrahman Habil, "Traditional Esoteric Commentaries on The Qur'an," dalam *Islamic Spirituality: Foundations*, Ed. Sayyed Hossein Nasr (New York: Routledge, 2008), 116.

⁷⁵Frithjof Schuon, *Understanding Islam* (London: Allen & Unwin, 1963), 48.

⁷⁶Casewit, "The Forgotten Mystics," 160.

sebab pemanggilannya oleh Sultan adalah adanya keluhan dari para Fuqhâ' kepada sultan bahwa "di sekitar 130 desa (*bilâd*), khotbah salat Jumat dilakukan atas nama Ibn Barrajân".⁷⁷ Hal ini menunjukkan bahwa apa yang diajarkan Ibn Barrajân melalui karya-karyanya memberi pengaruh kuat terhadap masyarakat sehingga membawa kekhawatiran penguasa. Kemunculan penguasa baru Andalusia, al-Muwahhîdûn, yang berafiliasi pada pemikiran spekulatif-rasional dan ajaran tasawuf menggantikan al-Murabitûn, tidak lama sepeninggal Ibn Barrajân juga dapat menjadi indikator kuatnya pengaruh pemikiran spekulatif-mistik di Andalusia sebagaimana yang perjuangkan Ibn Barrajân melalui karya-karyanya.

5. Umpan balik (*Feedback*) Tafsir

Umpan balik adalah penilaian terhadap *output* maupun *outcome* untuk perbaikan penyelenggaraan sistem, sehingga *output* dan *outcome* berikutnya menjadi lebih baik. Umpan balik berkaitan dengan respons lingkungan tafsir terhadap produk tafsir dalam rangka perbaikan sistem tafsir. Lingkungan merupakan faktor di luar batas sistem. Ia pada dasarnya bukan bagian dari struktural dan fungsional dari sistem dan di luar kendali sistem tetapi ia mempengaruhi bekerjanya sistem.

Adanya umpan balik dalam sistem tafsir Ibn Barrajân ditunjukkan oleh keyakinannya bahwa makna-ayat-ayat *kanîyyah* tidak pernah final hingga hari kiamat. Ia mendorong pembacanya untuk tidak puas dengan makna yang telah dipahami dan berusaha untuk menggali makna batin yang lebih dalam. Menurutnya, kesempurnaan pengetahuan atas al-Qur'an berjalan seiring pengetahuan atas alam. Dengan bertambahnya pengetahuan atas realitas alam maka pengetahuan atas al-Qur'an akan semakin luas dan dalam. Dalam keyakinannya, setiap makna makna batin yang ditangkap terdapat makna batinnya, demikian seterusnya. Dalam pandangannya, setiap makna yang ditangkap tidak begitu saja dapat diterima. Makna itu harus dikembalikan kepada petunjuk-petunjuk al-Qur'an atau wahyu. Jika tidak berkesesuaian dengannya makna makna tersebut harus dievaluasi, demikian seterusnya hingga berkesesuaian dengan al-Qur'an atau wahyu sebagai satu kesatuan. wahyu. dan dilakukan proses penafsiran jika tidak berkesesuaian dengan al-Qur'an sebagai satu kesatuan. Kesempurnaan dalam memahami makna ayat

⁷⁷ Al-Sha'rânî, *al-Tabaqât al-Kubrâ*, Vol. 1: 15.

menjadi dasar pijakan untuk dapat menangkap makna selanjutnya. Untuk sampai makna selanjutnya dibutuhkan komposisi struktur epistemologis yang lebih kompleks.

Model Sistem Tafsir *Tauhîdî* Ibn Barrajân

Secara teoritis, para ahli teori sistem membedakan sistem menjadi dua, yaitu sistem tertutup (*closed system*) dan sistem terbuka (*open system*). Sistem tertutup adalah sistem yang dianggap terisolasi dari lingkungan seperti sistem yang menjadi fokus kajian fisika konvensional,⁷⁸ atau sistem yang secara relatif memiliki sedikit relasi dengan sistem-sistem lain atau lingkungan luar. Sedangkan sistem terbuka merupakan sistem yang berinteraksi dengan sistem yang lain atau lingkungan luar. Contohnya sistem tertutup adalah sistem pada pada jam, sedangkan contoh sistem terbuka adalah sistem yang berlaku pada makhluk hidup. Dari sini, tafsir-tafsir yang bekerja dalam batas-batas internal dan relatif tidak terpengaruh oleh faktor-faktor luar, seperti tafsir yang membatasi pada sumber-sumber riwayat (*al-tafsîr bi al-ma'thûr*) mencerminkan sistem tafsir tertutup. Sedangkan tafsir yang sarat akan ijtihad dan dipengaruhi oleh historisitas dan horizon mufasir (*al-tafsîr bi al-ra'yi*) merupakan sistem tafsir terbuka. Berbeda dengan sistem tertutup, sistem yang terbuka berinteraksi dengan lingkungan di luar sistem (*interacting with the environment*).⁷⁹

Ibn Barrajân berpandangan bahwa pemahaman atas teks al-Qur'an membutuhkan pemahaman terhadap realitas alam sebagai konteks yang sangat berpengaruh dalam memahami makna teks. Dalam pandangannya, Al-Qur'an, sebagai manifestasi Tuhan dalam bentuk *kalimah*, mengandung segala sesuatu, tetapi belum terinci. Rincian itu terwujud melalui perwujudan ciptaan Allah Swt. secara terus menerus baik di dunia maupun di akhirat. Kebenaran al-Qur'an, dengan demikian, akan terungkap melalui aliran pengetahuan terus menerus berupa evolusi kesadaran sejarah dan hanya akan termanifestasi sepenuhnya pada Hari Akhir. Karena itu Ibn Barrajân

⁷⁸ "Open and Closed Systems ." Encyclopedia of Management. Retrieved December 11, 2023 from Encyclopedia.com:

<https://www.encyclopedia.com/management/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/open-and-closed-systems>; diakses tanggal 3 Juli 2023.

⁷⁹ Auda, 47.

Paradigma tauhid Ibn Barrajân yang memandang kesatuan realitas sebagai satu kesatuan sumber pengetahuan menuntutnya untuk mengintegrasikan berbagai metode dalam memahami masing-masing sumber sebagai satu kesatuan metodologi. Proses pengolahan input tafsir, dengan demikian merupakan proses kognitif yang kompleks yang memadukan antara metode *bayânî* untuk memahami teks, metode *burhânî* untuk memahami realitas wujud dan metode *‘irfani* sebagai proses reflektif dalam kesadaran spiritual. Secara metodis ia mengintegrasikan metode tadabbur terhadap ayat al-Qur’an, metode tafakkur atas fenomena alam, metode tadzakkur dalam diri dan mengintegrasikan semuanya dalam metode I’tibar. Keempat metode ini melibatkan perangkat pengetahuan manusia berupa indera, khabar, akal, fitrah dan intuisi (*al-qalb*) sebagai satu kesatuan sistem yang saling terkait.

Proses kognitif dalam kognisi mufasir yang memproses sumber-sumber tafsir untuk menyingkap pemahaman atas suatu ayat melibatkan sub-sistem yang saling terkait dalam satu sistem kognisi. Sub-sub sistem tersebut terdiri metodologi dan metode atau teknik penafsiran. Masing-masing sub-sistem ini memiliki kesesuaian dengan sumber tafsir, memiliki fungsi dan tujuan tersendiri meskipun dikendalikan oleh tujuan yang membawahnya.

Seluruh proses kognitif dalam penafsiran Ibn Barrajân didasari oleh apa yang ia identifikasi sebagai tujuan al-Qur’an, yaitu tauhid yang terinci dalam tujuh pasal tujuan al-Qur’an. Karena itu hasil penafsirannya atas ayat-ayat kawaniyyah tidak keluar dari apa yang menjadi tujuan al-Qur’an. dengan demikian produk tafsir Ibn Barrajân adalah penjelasan atas makna tauhid yang termanifestasi dalam rinciannya, yaitu penegasan atas ketuhanan ketuhanan Allah Swt. (*ilâhiyyah*), sifat kepemilikan dan pengaturan-Nya (*rubûbiyyah*), keesaan-Nay (*wahdâniyyah*), penegasan atas kenabian dan risalah (*al-nubuwwah*), cara beribadah (‘ubudiyyah), penjelasan mengenai amanah atau sunnatullah pada makhluk (*al-samânah*) dan melihat realitas ghaib Akhirat dari realitas yang tampak di dunia (*i’tibâr*). Maksud atau tujuan tafsir dalam sistem tafsir Ibn Barrajân ditentukan oleh tujuan sistem tafsir itu sendiri, yaitu sistem tauhid.

Tafsir tauhidi Ibn Barrajân menunjukkan kesadaran atas pentingnya integrasi ilmu dan amal. Sebagaimana para Sufi lainnya, tujuan tafsir Ibn Barrajân tidak semata untuk mengetahui makna dan pesan al-Qur’an (*to know*), tetapi sekaligus untuk menjadi (*to be*), yakni

untuk mengetahui apa yang menjadi maksud utama al-Qur'an dan juga untuk diubah oleh kuasa ilahi yang ada padanya. Dalam hal ini tidak ada pemisahan antara mengetahui dan menjadi, antara pengetahuan sakral dan kesempurnaan spiritual. Jadi, mengetahui pada akhirnya berarti menjadi tertransformasi melalui proses mengetahui.⁸¹ Dengan kata lain, tujuan tafsir Ibn Barrajân adalah merealisasikan makna tauhid dalam arti kesatuan realitas, kesatuan pengetahuan dan kesatuan tujuan. Dengan ini tafsir Ibn Barrajân dapat disebut sebagai tafsir tauhidi yakni bentuk penafsiran yang berupaya melihat kesatuan realitas yang didasari keyakinan makna keesaan Allah Swt. yang mutlak sehingga mengalir makna keesaan Allah dalam tafsir al-Qur'an. Tujuan inilah yang mengkonstruksi sistem tafsir Ibn Barrajân. Dalam paradigma sistem, tujuan suatu sistem merupakan alasan keberadaannya, menentukan struktur sistem dan darinyalah sistem berkembang.⁸²

Dalam perspektif sufi, tauhid merupakan ilmu yang sangat luas dan sangat luhur yang tidak ada ujung akhirnya. Dengan menjadikan tauhid sebagai tujuan penafsiran al-Qur'an maka segala apa yang telah diungkapkan oleh mufasir bukanlah akhir dari makna yang dikandung al-Qur'an. kandungan al-Qur'an senantiasa terbuka untuk selalu diungkap makna-maknanya dan tidak ada kesempurnaan mengenainya hingga hari Kiamat. Dengan ini Ibn Barrajân sistem tafsir Ibn Barrajân bersifat terbuka dengan perubahan lingkungan internal mufasir maupun lingkungan eksternal yang terbawahi. Dan dengan dengan menjadikan tujuan-tujuan al-Qur'an (*maqâsid al-Qur'ân*) sebagai tujuan tafsir dan mengarahkan seluruh proses penafsiran untuk mencapai tujuan itu, maka sistem tafsir Ibn Barrajân dapat dipandang sebagai pionir dalam menjadikan tujuan al-Qur'an sebagai dasar dan orientasi tafsir atau dalam nomenklatur tafsir kontemporer disebut sebagai *al-tafsîr al-maqâsidi*.

Kesimpulan

Tafsir merupakan produk dari proses dialektika antara mufasir, teks dan konteks yang mengitarinya dalam rangka menyingkap makna al-Qur'an sesuai dengan kemampuan manusia. Sebagai produk, tafsir

⁸¹Abdurrahman Habil, "Traditional Esoteric Commentaries", 116.

⁸² Qâsim Muh}ammad Yusûm Ghannâm dan Fâyiz 'Abd al-Fattâh} Abu 'Umair, S{ah}îh Muslim Ru'yah Manz}ûmiyyah," *Majallah al-Dirâsât al-Ijtîmâiyah*, Vol. 32, Januari-Juni, 2011, 276.

merupakan output yang dihasilkan dari proses pengolahan *input* berupa *sumber-sumber* penafsiran yang dilakukan mufasir melalui sistem kognisinya sehingga menghasilkan makna yang diidentifikasi berbeda secara karakteristik dari *input*. tafsir dengan demikian merupakan suatu sistem. Sebagai sistem, tafsir sufi Ibn Barrajan didasari oleh paradigma tauhid sufi yang memandang kesatuan realitas, kesatuan pengetahuan dan kesatuan tujuan. Dengan pradigma ini, tafsir Ibn Barrajan menghasilkan produk tafsir tawhidi yang merealisasikan makna keesaan Allah SWT. yang mutlak dengan memandang kesatuan realitas sehingga mengalir makna tauhid dalam tafsir al-Qur'an. Sistem tafsir tawhidi Ibn Barrajan dapat dilihat sebagai suatu sistem tafsir terbuka yang mengubah *input* tafsir melalui proses kognitif dengan metodologi yang integral sehingga menghasilkan prroduk tafsir sebagi *output* tafsir yang holistik, dinamis, mulidimensi, terbuka, dan iteratif.

Daftar Pustaka

- Abdullah, M. Amin Dkk., *Rekonstruksi Ilmu-ilmu Agama Islam*. Yogyakarta, Pasca Sarjana UIN Sunan Kali Jaga, 2014.
- Ahmed, Saladdin. "What is Sufism?," *Forum Philosophicum*. Vol. 13. No. 2. (2008).
- Alwani (al), Taha Jabir. *al-Jam'u Bayn al-Qir'atayn al-Wahy wa al-Kawn*. Kairo: Dar al-Salam, 2013.
- Auda, Jasser. *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A System Approach*. London, London: The International Institute of Islamic Thought, 2017.
- Bellver, Jose. "Ibn Barragan and Ibn 'Arabi on the Prediction of the Capture of Jerusalem in 583/1187 by Saladin." *Arabica*, No. 61 (2014). 252:286.
- Casewit, Yousef Alexander. "A Muslim Scholar of the Bible Prooftexts from Genesis and Matthew in the Qur'an Commentary of Ibn Barrajan of Seville (d. 536/1141), *Journal of Qur'anic Studies* Vol.18, No.1 (February, 2016).

- . "A Reconsideration of the Life and Works of Ibn Barrajân." *al-Abhath*, No. 60-61 (2012-2013), 111-142.
- . "The Forgotten Mystic: Ibn Barrajân (d. 536/1141) and the Andalusian Mu'tabirûn." Disertasi -- Yale University, New Haven USA, 2014.
- Chinn, Rinehart & Buckland. "Epistemic Cognition and Evaluating Information: Applying the AIR Model of Epistemic Cognition." *Processing Inaccurate Information: Theoretical and Applied Perspectives from Cognitive Science and the Educational Sciences*. Ed. D Rapp dan J Brassch. Cambridge MA: MT Press, 2014.
- Dhahabî (al), Abû Abdillâh Muḥammad Ibn Aḥmad Sayr *A'lâm al-Nubalâ*, Vol.22. Bairut: Muassasah al-Risâlah, 1439 H.
- Fahd, Nada Faisal. "al-Maqâṣid al-Tarbawiyah li al-Ayât al-Kawniyyah wa al-I'jâz al-'Ilm li al-Qur'ân," *Majallah al-Turâth al-Ilmi al-'Arabî*, Vol. 2, No. 45 (Agustus, 2020).
- Ghannâm, Qâsim Muḥammad Yusum dan Fâyiz 'Abd al-Fattâh Abu 'Umair, "Ṣaḥîh Muslim Ru'yah Manzûmiyah," *Majallah al-Dirâsat al-Ijtima'iyah*, Vol. 32 (Januari-Juni, 2011).
- Ḥusnî, Fateh. "Manhaj al-Imâm Ibn Barrajân fi Tafsirihi (Interpretation Methodology of Ibn Barrajân)". Disertasi—Jami'at al-Yarmuk, Kulliyyat al-Sharî'ah wa al-Dirâsat al-Islamiyyah. Qism Uṣûl al-Dîn. Jordan, 2009.
- Habil, Abdurrahman. "Traditional Esoteric Commentaries on The Qur'an," dalam *Islamic Spirituality: Foundations*, Ed. Sayyed Hossein Nasr. New York: Routledge, 2008.
- Ibn Barrajân, 'Abd al-Salâm *Îdâh al-Hikmah bi Ahkâm al-'Ibrah*, Gerhard Böwering dan Yousef Casewit (ed.). *A Qur'an commentary by Ibn Barrajân of Seville (d. 536/1141)*, (Wisdom deciphered, the unseen discovered). Leiden: Koninklijke Brill NV. 2016.

- , *Sharḥ Asmâ' Allâh al-Ḥusnâ*. Bairut: Dâr al-Kutub al-‘ilmiyah, 2010.
- , *Tafsîr Ibn Barraġân al-Musammâ Tanbîh al-Afġâm ilâ Tadabbur al-Kitâb al-Ḥakîm wa Ta’arruf al-Āyât wa al-Nabâ’ al-‘Aẓîm*, ed. Aḥmad Farîd al-Mazîdi. Bairut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah. 2013.
- Jâbiri (al), Muḥammad ‘Âbid. *Bunyah al-‘Aql al-Arabi*. Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-‘Arabî, 1991.
- Jawharî, Tanṭâwi. *al-Jawâbir fî Tafsîr al-Qur’ân al-Karîm*, Vol.1. Bairut: Dâr al-Fikr, t.th.
- Jazâ’irî (al), Abû Bakr Jâbir. *Aysar al-Tafâsîr*, Vol. 1. al-Madînah al-Muanawwarah: Maktabah al-‘Ulûm wa al-Ḥikam, 2003.
- Küçük, Hülya. “Light upon Light in Andalusî Sufism: Abu al Hakam Ibn Barraġân. d . 536 / 1141) and Muhyi al-Din Ibn al-‘Arabî. d . 638 / 1240) as Developer of His Hermeneutics. Part 2: Ibn Barraġâns Views and Legacy,” *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, Vol. 163, No 2 (Januari, 2013), 383-409.
- , “Light upon Light in Andalusî Sufism: Abû I-Hakam Ibn Barraġân. d. 536/1141) and Muhyî I-Dîn Ibn al-‘Arabî. d. 638/1240) as Developer of His Hermeneutics. Part 1: Ibn Barraġân's Life and Works,” *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*. Vol. 163, No. 1, (January, 2013), 87-116.
- Kurzman, Charles. ed. *Liberal Islam*. New York: Oxford University Press, 1998.
- Librîjah, Rashîd. “Tanzîh Ibn Barraġân Min Mâ Nusiba ilayh min al-Qawl bi al-Ḥulûl wa al-Ittiḥâd.” *Manâr al-Islâm* (September, 2020), 1-22.
- Mertens, Donna M. 2012. “What Comes First? The Paradigm or the Approach?”. [*Journal of Mixed Methods Research* 6\(4\):255-257](#).

- Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta, Idea Press, 2020.
- . *Madzhabut Tafsir, Peta metodologi Penafsiran al-Qur'an Periode Klasik Hingga Kontemporer*. Yogyakarta: Nun Pustaka Yogyakarta, 2003.
- . *Pergeseran Epistemologi Tafsir*. Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 2008.
- Nikiforova, Aleksandra A. "The Systems Approach." *Encyclopedia of Knowledge Organization*, Vol. 49, No. 7 (2022), 529-542.
- Ra'of, Abdul. *Schools of Qur'anic Exegesis: Genesis and Development*, London: Routledge, 2010.
- Rosenthal, Franz. *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam*. London: E. J Brill. 1970.
- Rûmî. *Manhaj al-Madrasah al-Andalusiyya fî al-tafsîr*. Riyâd: Maktabat al-Tawbah, 1417/1996.
- Schuon, Frithjof. *Understanding Islam*. London: Allen & Unwin, 1963.
- Shihab, M. Quraish. *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Tematik atas Pelbagai Persoalan Umat*. Bandung: Mizan, 2014.
- Sou'yb, Joesoef. *Agama-agama Besar Di Dunia* . Jakarta: PT. Pustaka Al-Husna, 1983.
- Turâbi (al), Hasan. *al-tafsîr al-Tanbîdî* . Sudan: Dâr al-Sâqi, 2017.
- Wilber, Ken. *Introduction to the Integral Approach*. and the AQAL Map, http://vegetarium.info/wp-content/uploads/IntroductiontotheIntegralApproach_GENERAL_2005_NN.pdf, diakses tanggal 12 Mei 2023