

KRITIK ULAMA TERHADAP TAFSIR SUFI DAN UPAYA REKONSTRUKSI BATAS-BATAS PENAFSIRANNYA

Muhammad Amzad¹, Rasyid Hidayatullah², Muhammad Iqbal Jamalul Lael³, Akhmad Dasuki⁴

Universitas Islam Negeri Palangka Raya, Palangka Raya, Indonesia¹⁻⁴

Email: amzadiemohammed@gmail.com

Keywords

Sufi Exegesis, Isyari Interpretation, Dhawabith, Ulama Critique, Evaluative Framework

Abstract

This study aims to reconstruct a systematic and operational framework of dhawabith al-tafsir al-isyari (methodological boundaries of Sufi interpretation) by synthesizing scholarly debates surrounding the legitimacy of Sufi Qur'anic exegesis. The research employs a qualitative approach through library research, utilizing primary sources comprising classical Ulumul Qur'an texts, namely Al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an by al-Suyuti, Mabahis fi 'Ulum al-Qur'an by Manna' al-Qattan, and Manahil al-'Irfan fi 'Ulum al-Qur'an by al-Zarqani, supplemented by relevant secondary sources from contemporary academic journals. Data were analyzed using descriptive-analytical methods through comparative examination of scholarly views across different periods. The findings reveal that Sufi exegesis (tafsir isyari) developed in two main variants (nazari (speculative) and isyari (moderate)) and has been subject to a long-standing scholarly debate that is fundamentally methodological rather than substantive in nature. Both rejecting and accepting scholars share three common grounds: the primacy of the literal (zahir) meaning, the rejection of Bathiniyah interpretation, and the importance of the exegete's personal qualification. Building on this convergence, this study reconstructs six operational dhawabith: non-negation of the literal meaning, support from valid scriptural evidence, non-contradiction with Islamic law and reason, prohibition of exclusivist claims over inner meanings, semantic-thematic coherence with the Qur'anic text, and the exegete's scholarly and spiritual integrity. The novelty of this research lies in its shift from descriptive-polemical discourse to a normative-constructive evaluative framework, providing Islamic higher education institutions with a practical instrument for critically and proportionally assessing Sufi exegetical works.

Tafsir Sufi, Tafsir Isyari, Dhawabith, Kritik Ulama, Kerangka Evaluatif

Penelitian ini bertujuan untuk merekonstruksi kerangka dhawabith al-tafsir al-isyari yang bersifat sistematis dan operasional melalui sintesis atas perdebatan ulama seputar legitimasi tafsir sufi. Penelitian menggunakan pendekatan kualitatif dengan jenis library research, memanfaatkan sumber primer berupa kitab-kitab ulumul Qur'an klasik, yaitu Al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an karya al-Suyuti, Mabahis fi 'Ulum al-Qur'an karya Manna' al-Qattan, dan Manahil al-'Irfan fi 'Ulum al-Qur'an karya al-Zarqani, yang dilengkapi dengan sumber sekunder berupa artikel-artikel jurnal ilmiah yang relevan. Data dianalisis secara deskriptif-analitis melalui kajian komparatif terhadap pandangan ulama lintas zaman. Hasil penelitian menunjukkan bahwa tafsir sufi berkembang dalam dua varian

utama, yaitu nazari (*spekulatif-filosofis*) dan isyari (*moderat*), dan telah menjadi objek perdebatan panjang di kalangan ulama yang pada dasarnya bersifat metodologis, bukan substansial. Baik kelompok penolak maupun penerima bersepakat pada tiga hal: kewajiban mendahulukan makna zahir, penolakan terhadap tafsir bathiniyah, dan pentingnya kualifikasi personal mufasir. Bertolak dari titik temu tersebut, penelitian ini merekonstruksi enam dhawabith yang operasional: tidak menafikan makna zahir, diperkuat dalil syar'i, tidak bertentangan dengan syara' dan akal, larangan klaim eksklusif atas makna batin, keterkaitan semantik-tematik dengan lafazh ayat, serta kualifikasi keilmuan dan integritas spiritual mufasir. Kebaharuan penelitian ini terletak pada pergeserannya dari wacana deskriptif-polemik menuju kerangka normatif-konstruktif yang menyediakan instrumen evaluatif praktis bagi dunia pendidikan Islam dalam menilai karya-karya tafsir sufi secara kritis dan proporsional.

1. PENDAHULUAN

Al-Qur'an sebagai kalam Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW merupakan sumber utama ajaran Islam yang bersifat universal dan melampaui batas waktu. Sejak masa awal Islam, para ulama telah mencurahkan perhatian besar untuk memahami dan mengungkap kandungan maknanya melalui berbagai pendekatan tafsir yang terus berkembang dari generasi ke generasi.¹ Dalam perjalanan panjang sejarah ilmu tafsir, muncullah berbagai aliran atau mazhab penafsiran yang masing-masing memiliki pendekatan, metodologi, dan corak tersendiri. Salah satu mazhab yang paling menonjol sekaligus paling kontroversial dalam diskursus ulumul Qur'an adalah mazhab tafsir sufi, yang dikenal pula dengan sebutan tafsir isyari atau tafsir dzauqi.²

Tafsir sufi pada dasarnya berangkat dari keyakinan bahwa Al-Qur'an memiliki dua lapisan makna yang saling melengkapi, yaitu makna zahir (eksoterik) yang dapat dijangkau oleh akal dan bahasa, serta makna batin (esoterik) yang hanya dapat disingskap oleh mereka yang telah mencapai tingkat kesucian jiwa tertentu melalui perjalanan spiritual (*suluk*) dan penyingkapan batin (*kasyf*).³ Pengertian ini sejalan dengan definisi yang dirumuskan oleh Muhammad Ali Ash-Shabuny, bahwa tafsir isyari adalah penafsiran Al-Qur'an yang berbeda dari makna zahirnya karena adanya petunjuk-petunjuk tersembunyi yang hanya diketahui oleh mereka yang berpribadi luhur, telah terlatih jiwanya melalui mujahadah, dan diberi sinar oleh Allah sehingga

¹ Abdul Mustaqim, *Madzahibut tafsir: peta metodologi penafsiran al-Qur'an periode klasik hingga kontemporer* (Nun Pustaka, 2003).

² Jalaluddin al-Suyuti, *Al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an* (Dar al-Kitab al-'Arabi, 2016).

³ Muhammad Yahya dkk., "Karakteristik Tafsir Sufistik Indonesia," *Jurnal Iman dan Spiritualitas* 2, no. 1 (2022): 25–34, <https://doi.org/10.15575/jis.v2i1.15786>.

dapat menggabungkan antara makna yang tersirat dan tersurat dari ayat Al-Qur'an.⁴ Tradisi penafsiran ini telah melahirkan karya-karya monumental dalam khazanah Islam, seperti *Tafsir Al-Qur'an Al-'Azim* karya Sahl al-Tustari, *Lata'if al-Isharat* karya al-Qusyairi, *Haqiq al-Tafsir* karya al-Sulami, hingga *Futuhat al-Makkiyah* karya Ibn Arabi.⁵

Namun demikian, sejak kemunculannya, tafsir sufi tidak pernah sepi dari perdebatan dan kritik di kalangan ulama. Kelompok yang menolak berargumen bahwa penafsiran jenis ini membuka pintu bagi subjektivitas yang tidak terkendali, menyimpang dari kaidah bahasa Arab yang valid, dan berpotensi dijadikan alat legitimasi bagi paham-paham sesat seperti yang dipraktikkan oleh aliran kebatinan (*bathiniyyah*).⁶ Beberapa ulama yang tercatat menolak atau memberikan syarat ketat terhadap tafsir isyari antara lain Badruddin al-Zarkasyi, al-Nasafi, al-Zarqani, dan sebagian pendapat yang dinisbatkan kepada al-Suyuti.⁷ Kritik utama yang dilontarkan adalah bahwa penafsiran isyari, apabila tidak memenuhi syarat-syarat yang telah ditetapkan, dapat dikategorikan sebagai tafsir dengan hawa nafsu (*tafsir bil-ra'yi al-madzmum*) yang secara tegas dilarang dalam tradisi keilmuan Islam. Di sisi lain, kelompok yang menerima berpendapat bahwa tafsir sufi memiliki pijakan syar'i yang kuat, sebagaimana dikemukakan oleh Imam al-Suyuti yang mengutip pandangan Ibn Athaillah al-Sakandari, bahwa penafsiran kaum sufi tetap mendatangkan makna-makna yang sesuai dengan bahasa Arab, tidak menolak makna zahirnya, dan dilandasi oleh keterbukaan hati yang dianugerahkan Allah kepada hamba-hamba-Nya yang terpilih.⁸

Perdebatan ini pada akhirnya melahirkan formulasi syarat-syarat (*dhawabith*) penerimaan tafsir isyari yang dirumuskan oleh para ulama. Menurut Manna' al-Qattan, tafsir isyari dapat diterima apabila memenuhi empat syarat: pertama, tidak bertentangan dengan makna zahir ayat; kedua, diperkuat oleh dalil syara' yang lain; ketiga, tidak bertentangan dengan dalil syara' maupun rasio; dan keempat, tidak dinyatakan sebagai satu-satunya makna yang dikehendaki dari ayat tersebut dengan

⁴ Muhammad Ali Ash-Shabuny, *Al-Tibyan fi 'Ulum Al-Qur'an*, terj. Aminuddin (Al-Ma'arif, 1999).

⁵ Rajendra Abriman dan Athoillah, "A Comprehensive Study of Tafsir Bi Al-Isyari in the Methodology of Ayat Ahkam Interpretation: An Islamic Legal Certainty Perspective," *Adagium: Jurnal Ilmiah Hukum* 4, no. 1 (2026): 133-45, <https://doi.org/10.70308/adagium.v4i1.278>.

⁶ Muhammad 'Abd al-'Azim al-Zarqani, *Manahil al-'Irfan fi 'Ulum al-Qur'an* (Dar al-Fikr, 1995).

⁷ Muttaqin Muttaqin dan Moh Agung Fambudi, "Kritik Orientalis dalam Aspek Ontologis Studi Al-Qur'an," *Al-Adabiya: Jurnal Kebudayaan dan Keagamaan* 17, no. 2 (2022): 187-200, <https://doi.org/10.37680/adabiya.v17i2.2470>.

⁸ al-Suyuti, *Al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an*.

mengabaikan makna zahirnya.⁹ Syarat-syarat ini kemudian menjadi tolok ukur yang digunakan oleh para ulama untuk mengevaluasi diterima atau ditolaknya sebuah produk tafsir sufi. Persoalannya, dalam praktik dan literatur ilmiah yang ada, *dhawabith* ini masih sering dikemukakan secara parsial, tidak sistematis, dan belum dioperasionalkan sebagai instrumen evaluatif yang konkret dan terstandarisasi.¹⁰

Urgensi pembahasan ini semakin relevan ketika kita melihat bahwa di tengah dinamika kehidupan modern yang cenderung materialistik, kebutuhan masyarakat terhadap dimensi spiritual Al-Qur'an justru semakin meningkat. Tafsir sufi, dengan kedalaman makna batinnya, memiliki potensi besar untuk menjawab kebutuhan tersebut. Namun tanpa batas-batas metodologis yang jelas dan teroperasionalkan, pendekatan ini berisiko disalahgunakan, baik oleh individu yang ingin melegitimasi penyimpangan akidah maupun oleh kelompok yang menjadikannya alat kuasa ideologis tertentu.¹¹ Oleh karena itu, upaya rekonstruksi *dhawabith al-tafsir al-isyari* yang bersifat komprehensif, sistematis, dan dapat dioperasionalkan menjadi sebuah kebutuhan akademis yang mendesak dalam studi ilmu tafsir kontemporer.

Beberapa penelitian terdahulu telah menyentuh tema tafsir sufi dari berbagai sudut pandang. *Pertama*, penelitian Ahmad Midrar Sa'dina dan Agung Ahmad Zaelani berjudul "Pro dan Kontra dalam Tafsir Sufi" yang diterbitkan dalam *Jurnal Iman dan Spiritualitas* (2023) mengkaji perdebatan ulama seputar legalitas tafsir sufi secara historis-deskriptif. Penelitian ini menyimpulkan bahwa terdapat dua pandangan besar di kalangan ulama; sebagian menerima dan sebagian menolak, namun kajian ini tidak memberikan tawaran konstruktif berupa rumusan *dhawabith* yang teroperasionalkan sebagai instrumen evaluasi.¹² *Kedua*, Eni Zulaiha, Muhammad Yahya, dan Muhammad Ihsan dalam artikel "Argumentasi Eksistensial Tafsir Sufi" yang dimuat di *Jurnal Iman dan Spiritualitas* (2022) membahas sejarah kemunculan tafsir sufi, batasan-batasannya, dan perdebatan yang mengiringinya. Penelitian ini menegaskan bahwa tafsir sufi dapat diterima sebagai bagian dari tradisi tafsir jika tidak menyimpang dari makna zahir, tidak bertentangan dengan syariat dan akal sehat, serta dijalankan dengan kehati-hatian metodologis, namun batasan-batasan yang diajukan masih bersifat naratif dan belum

⁹ Manna' Khalil al-Qattan, *Mabahis fi 'Ulum al-Qur'an* (Maktabah Wahbah, 1973).

¹⁰ Eni Zulaiha dkk., "Argumentasi Eksistensial Tafsir Sufi," *Jurnal Iman dan Spiritualitas* 2, no. 3 (2022): 305–12, <https://doi.org/10.15575/jis.v2i3.18317>.

¹¹ Ahmad Midrar Sa'dina dan Agung Ahmad Zaelani, "Pro Dan Kontra Dalam Tafsir Sufi," *Jurnal Iman Dan Spiritualitas* 3, no. 1 (2023): 1–10, <https://doi.org/10.15575/jis.v3i1.21523>.

¹² Sa'dina dan Zaelani, "Pro Dan Kontra Dalam Tafsir Sufi."

disusun dalam satu kerangka operasional yang utuh.¹³ *Ketiga*, Muhammad Ihsan dan Lukman Nol Hakim dalam artikel yang berjudul "Identifikasi Corak Isyari dalam Tafsir Sufi" yang dimuat dalam *Izzatuna: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* (2023) menyimpulkan bahwa meskipun kaum sufi memiliki kedalaman spiritual, tafsir mereka sering kali tidak memenuhi syarat-syarat metodologis yang diterima, dan penafsiran isyari memerlukan keseimbangan antara makna lahiriah dan batiniah serta harus didukung oleh dalil-dalil yang jelas.¹⁴ Akan tetapi, penelitian ini lebih bersifat identifikasi deskriptif dan belum merumuskan seperangkat kriteria evaluatif yang dapat digunakan secara praktis. *Keempat*, Amaliatus Sholiha, Ananda Rizki Prianka Putri, dan Muhammad Faiz Lubba Dzal Muttaqin dalam penelitian berjudul "Mengulik Sejarah Perkembangan Tafsir Isyari dan Pandangan Para Ulama" yang diterbitkan di *AR-ROSYAD: Jurnal Keislaman dan Sosial Humaniora* (2024) melacak sejarah perkembangan tafsir isyari disertai pemaparan pandangan ulama dari masa ke masa. Kajian ini memberikan gambaran yang komprehensif secara historis, namun tidak menjangkau aspek rekonstruktif, yakni bagaimana *dhawabith* yang tersebar dalam berbagai sumber klasik dapat disintesis menjadi satu sistem yang koheren.¹⁵ *Kelima*, Sirojul Azmin dalam artikel "Nalar 'Irfani dalam Penafsiran: Studi Tafsir Sufi 'Isyari Sahl al-Tustary" yang dimuat dalam *Kontemplasi: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* (2023) mengkaji nalar 'irfani sebagai fondasi epistemologis tafsir isyari al-Tustari dan mencatat adanya penolakan keras dari sebagian figur ulama demi mencegah penyimpangan dari hukum Islam, khususnya dalam masalah akidah.¹⁶ Kajian ini berharga secara epistemologis, namun berfokus pada satu tokoh saja dan belum menawarkan kerangka *dhawabith* yang berlaku lintas karya tafsir sufi.

Berdasarkan telaah terhadap lima penelitian terdahulu di atas, ditemukan sebuah *research gap* yang signifikan: seluruh kajian yang ada cenderung berhenti pada tataran deskriptif-historis dalam memaparkan perdebatan ulama, atau paling jauh memberikan daftar syarat-syarat yang masih bersifat normatif dan berserakan. Belum ada penelitian

¹³ Zulaiha dkk., "Argumentasi Eksistensial Tafsir Sufi."

¹⁴ Muhammad Ihsan dan Lukman Nol Hakim, "Identifikasi Corak Isyari Dalam Tafsir Sufi," *Izzatuna: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 4, no. 1 (2023): 51–57, <https://doi.org/10.62109/ijiat.v4i1.39>.

¹⁵ Amaliatus Sholiha dkk., "Mengulik Sejarah Perkembangan Tafsir Isyari Dan Pandangan Para Ulama," *AR ROSYAD: Jurnal Keislaman dan Sosial Humaniora* 2, no. 2 (2024): 64–80, <https://doi.org/10.55148/ar-rosyad.v2i2.955>.

¹⁶ Sirojul Azmin, "Nalar 'Irfani Dalam Penafsiran: Studi Tafsir Sufi 'Isyari Sahl Al-Tustary," *Kontemplasi: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 11, no. 2 (2024): 281–304, <https://doi.org/10.21274/kontem.2023.11.2.281-304>.

yang secara sistematis mensintesis berbagai kritik dan syarat penerimaan tafsir isyari dari berbagai ulama, kemudian merekonstruksinya menjadi satu sistem *dhawabith* yang bersifat operasional, terstruktur, dan dapat difungsikan sebagai instrumen evaluasi yang praktis terhadap produk-produk tafsir sufi.

Bertolak dari celah penelitian di atas, artikel ini hadir untuk menawarkan kontribusi ilmiah (*novelty*) yang bersifat rekonstruktif dan operasional. Penelitian ini tidak sekadar mengulang perdebatan klasik "menerima atau menolak" tafsir sufi, melainkan berupaya mensintesis pandangan para ulama (baik yang kritis maupun yang apresiatif) untuk merumuskan *dhawabith al-tafsir al-isyari* yang tersistematis, komprehensif, dan dapat digunakan secara praktis sebagai alat ukur dalam mengevaluasi sebuah karya tafsir sufi. Dengan kata lain, kontribusi utama artikel ini adalah menggeser kajian tafsir sufi dari yang semata-mata bersifat *deskriptif-polemik* menuju sebuah kerangka yang bersifat *normatif-konstruktif*, sehingga mengisi kekosongan metodologis yang selama ini masih menjadi kelemahan dalam studi mazhab tafsir sufi di Indonesia.

2. METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan jenis penelitian kepustakaan (*library research*), yakni penelitian yang berfokus pada pengumpulan, pembacaan, dan analisis sumber-sumber tertulis yang relevan dengan objek kajian.¹⁷ Data dikumpulkan melalui teknik dokumentasi, kemudian dianalisis secara deskriptif-analitis dengan cara menelaah, membandingkan, dan mensintesis berbagai pandangan ulama terkait kritik dan syarat penerimaan tafsir sufi guna merumuskan *dhawabith* yang bersifat operasional.¹⁸ Sumber data primer dalam penelitian ini adalah kitab-kitab ulumul Qur'an klasik yang secara langsung memuat pembahasan tentang tafsir isyari dan kritik terhadapnya, yaitu *Al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an* karya Jalaluddin al-Suyuti, *Mabahis fi 'Ulum al-Qur'an* karya Manna' al-Qattan, dan *Manahil al-'Irfan fi 'Ulum al-Qur'an* karya Muhammad 'Abd al-'Azim al-Zarqani. Adapun sumber sekunder meliputi artikel-artikel ilmiah dan karya akademik yang membahas tafsir sufi secara metodologis, di antaranya karya Eni Zulaiha et al. (2022), Ahmad Midrar Sa'dina dan

¹⁷ Mestika Zed, *Metode Penelitian Kepustakaan* (Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2008).

¹⁸ H. Noeng Muhadjir, *Metodologi penelitian kualitatif: pendekatan positivistik, rasionalistik, fenomenologik, dan realisme metaphistik, telaah studi teks dan penelitian agama* (Rake Sarasin, 1996).

Agung Ahmad Zaelani (2023), serta berbagai tulisan lain dalam jurnal-jurnal ilmu Al-Qur'an dan tafsir yang relevan dengan tema kajian ini.¹⁹

3. HASIL DAN PEMBAHASAN

Hakikat dan Karakteristik Tafsir Sufi: Sebuah Pengantar Konseptual

Tafsir sufi merupakan salah satu mazhab penafsiran Al-Qur'an yang memiliki kekhasan tersendiri dalam tradisi keilmuan Islam, yakni pendekatan yang berangkat dari dimensi esoterik atau batiniah teks Al-Qur'an. Secara terminologis, Muhammad Husein al-Dzahabi mendefinisikan tafsir sufi sebagai upaya penafsiran yang dilakukan oleh kaum sufi dengan cara mentakwilkan ayat-ayat Al-Qur'an berdasarkan isyarat-isyarat tersembunyi yang tampak kepada para penempuh jalan spiritual (*arbab al-suluk*), di mana antara makna batin dan makna zahir tersebut dimungkinkan untuk dikompromikan secara bersama-sama.²⁰ Definisi yang lebih rinci dikemukakan oleh Muhammad Ali Ash-Shabuny, yang menyatakan bahwa tafsir isyari adalah penafsiran Al-Qur'an yang berbeda dari makna zahirnya karena adanya petunjuk-petunjuk tersembunyi yang hanya diketahui oleh mereka yang telah mencapai derajat kepribadian luhur, terlatih jiwanya melalui mujahadah, dan diberi sinar ilahi sehingga sanggup menggabungkan antara makna yang tersirat dan tersurat dari ayat Al-Qur'an.²¹ Dari dua definisi ini, tampak bahwa tafsir sufi pada hakikatnya bukan sekadar metode penafsiran biasa, melainkan sebuah pendekatan epistemologis yang menempatkan pengalaman spiritual sebagai pintu masuk untuk memahami dimensi terdalam Al-Qur'an.

Landasan kemunculan tafsir sufi berakar kuat pada keyakinan bahwa Al-Qur'an memiliki dua lapisan makna yang tidak dapat dipisahkan. Sebagaimana diriwayatkan dalam sebuah hadis yang dikeluarkan oleh al-Faryabi, Rasulullah SAW bersabda bahwa setiap ayat Al-Qur'an memiliki makna zahir dan makna batin, dan di setiap huruf terdapat batasan, serta di setiap batasan terdapat pembuka (*matla'*).²² Hadis ini menjadi pijakan utama bagi para sufi untuk menegaskan bahwa memahami Al-Qur'an hanya dari sisi lahiriah semata merupakan pemahaman yang tidak sempurna. Menurut Mahmud Basuni Faudah, tradisi penafsiran yang berorientasi pada dimensi batin ini

¹⁹ Sugiyono, *Metode penelitian pendidikan: (pendekatan kuantitatif, kualitatif dan R & D)* (Alfabeta, 2008).

²⁰ Muhammad Husain al-Dzahabi, *Al-Tafsir wa al-Mufassirun*, Juz II (Maktabah Wahbah, t.t.).

²¹ Ash-Shabuny, *Al-Tibyan fi 'Ulum Al-Qur'an*, terj. Aminuddin.

²² Najmuddin al-Kubra, *Al-Ta'wilat al-Najmiyyah fi al-Tafsir al-Isyariy al-Shufiy* (t.t.).

sesungguhnya telah ada sejak masa Rasulullah SAW dan para sahabat, sebagaimana dapat ditelusuri dari penafsiran Ibn Abbas terhadap surah al-Nashr yang memahami ayat tersebut sebagai isyarat mendekatnya ajal Nabi, sementara mayoritas sahabat lain hanya memahaminya secara literal.²³ Dengan demikian, tradisi tafsir sufi tidaklah lahir dari ruang kosong, melainkan tumbuh dari benih-benih penafsiran yang dapat dilacak hingga generasi pertama Islam.

Dalam perkembangannya, para ulama membagi tafsir sufi ke dalam dua varian utama yang memiliki perbedaan mendasar dari sisi epistemologis dan metodologisnya. Varian pertama adalah *tafsir sufi nazari*, yaitu tafsir yang dibangun di atas landasan teori-teori tasawuf dan filsafat mistik yang telah terlebih dahulu dimiliki oleh sang mufasir, di mana Al-Qur'an kemudian dijadikan sebagai media legitimasi bagi teori-teori tasawuf tersebut.²⁴ Al-Dzahabi mencatat bahwa tafsir sufi nazari dalam praktiknya tidak memperhatikan kaidah-kaidah bahasa Arab serta apa yang dimaksudkan oleh syara', sehingga hasilnya sangat jauh dari makna esoterik ayat karena terlampau menekankan aspek esoterik. Tokoh yang paling menonjol dalam varian ini adalah Muhyiddin Ibn Arabi (w. 638 H) dengan karya monumentalnya *al-Futuhat al-Makkiyah* dan *Fushus al-Hikam*, yang penafsirannya bersifat sangat simbolis dan jauh dari makna zahir sehingga terkadang sulit dipahami.²⁵ Varian kedua adalah *tafsir sufi isyari*, yaitu penafsiran yang tidak didasarkan pada teori yang telah ada sebelumnya, melainkan berasal dari ketulusan dan kesucian hati seorang sufi yang mencapai tingkatan (*maqam*) tertentu dalam perjalanan spiritualnya, sehingga tersingkaplah baginya isyarat-isyarat yang terkandung dalam Al-Qur'an dengan tetap memperhatikan dan tidak menafikan makna zahirnya.²⁶ Tokoh representatif dari varian ini antara lain Sahl al-Tustari (w. 283 H) dengan *Tafsir Al-Qur'an al-'Azim*, serta Abd al-Karim al-Qusyairi (w. 465 H) dengan *Lata'if al-Isharat*, yang sebagai mufasir sufi moderat cenderung memiliki sisi simbolis yang lebih dekat dengan makna zahir sehingga lebih mudah dipahami.²⁷

²³ Mahmud Basuni Faudah, *Al-Tafsir wa Manahijuh* (Dar al-Tiba'ah al-Muhammadiyah, 1977).

²⁴ al-Dzahabi, *Al-Tafsir wa al-Mufassirun*.

²⁵ Muhamad Firdaus dan Hamka Hasan, "Tafsir Simbolis: Karakteristik Tafsir Sufi Nazari Ibn 'Arabi dan Tafsir Sufi Ishari al-Qushayri," *Intizar* 27, no. 2 (2021): 87-95, <https://doi.org/10.19109/intizar.v27i2.9415>.

²⁶ al-Dzahabi, *Al-Tafsir wa al-Mufassirun*.

²⁷ Firdaus dan Hasan, "Tafsir Simbolis."

Secara historis, perkembangan tafsir sufi dapat dibagi dalam beberapa fase periodisasi yang mencerminkan dinamika intelektual Islam dari masa ke masa. Pada fase pertama, yakni masa awal hingga abad ke-3 H, tafsir sufi masih bersifat sporadis dan belum terkodifikasi, muncul dalam bentuk pernyataan-pernyataan spiritual para ulama dan zahid awal. Fase kedua ditandai oleh kemunculan karya-karya tafsir sufi yang mulai terkodifikasi secara sistematis, dengan Sahl al-Tustari sebagai peletak dasar dan al-Sulami (w. 412 H) sebagai penerusnya melalui karya *Haqiq al-Tafsir*.²⁸ Kemudian pada fase ketiga, sekitar abad ke-6 hingga ke-7 H, muncul dua tokoh besar yang membentuk dua mazhab tafsir sufi yang berbeda, yaitu Najmuddin al-Kubra (w. 618 H) dengan aliran *Kubrawiyyun* dan Muhyiddin Ibn Arabi (w. 638 H) yang membentuk mazhab tersendiri.²⁹ Fase keempat atau fase kematangan terjadi setelah abad ke-8 H, ketika muncul kecenderungan penggabungan antara tafsir zahir dan tafsir isyari dalam satu karya yang lebih komprehensif dan berimbang.³⁰

Dari keseluruhan karakter dan perkembangan tafsir sufi yang telah diuraikan di atas, setidaknya terdapat tiga karakteristik pokok yang membedakan mazhab tafsir ini dari mazhab-mazhab tafsir lainnya. *Pertama*, tafsir sufi bertumpu pada sumber pengetahuan yang bersifat intuitif-spiritual (*kasyf* dan *ilham*), bukan semata-mata pada akal atau periwayatan. *Kedua*, tafsir sufi selalu bergerak di antara dua lapisan makna Al-Qur'an sekaligus (makna zahir dan makna batin) meskipun dengan penekanan yang berbeda antara varian nazari dan isyari. *Ketiga*, syarat utama yang membedakan tafsir sufi yang diterima dari yang ditolak adalah sejauh mana sang mufasir mampu menjaga keseimbangan antara kedua dimensi tersebut tanpa mengorbankan salah satunya, terutama dengan tidak menafikan makna zahir sebagai pintu masuk yang wajib dilalui terlebih dahulu sebelum menuju dimensi batiniah Al-Qur'an.

Perdebatan Ulama terhadap Tafsir Sufi: Antara Penolakan dan Penerimaan

Sejak tafsir sufi mulai menghasilkan karya-karya yang tersistematisasi dan beredar luas di kalangan umat Islam, para ulama dari berbagai latar belakang keilmuan memberikan respons yang beragam. Sebagian menolak dengan keras, sebagian lain menerima dengan bersyarat, dan sebagian lagi berusaha merumuskan jalan tengah.

²⁸ Sholiha dkk., "Mengulik Sejarah Perkembangan Tafsir Isyari Dan Pandangan Para Ulama."

²⁹ Moch Rafly Try Ramadhani, "Corak Tafsir Sufistik; Sejarah Perkembangan dan Periodisasinya," *Tafsir Al Quran | Referensi Tafsir di Indonesia*, 5 November 2020, <https://tafsiralquran.id/corak-tafsir-sufistik-sejarah-perkembangan-dan-periodisasinya/>.

³⁰ Ramadhani, "Corak Tafsir Sufistik; Sejarah Perkembangan dan Periodisasinya."

Perbedaan sikap ini mencerminkan kompleksitas epistemologis yang inheren dalam tafsir sufi itu sendiri, di mana pertanyaan tentang legitimasi kasyf sebagai sumber pengetahuan keagamaan menjadi inti perdebatan yang tidak mudah diselesaikan.³¹ Untuk memahami perdebatan ini secara utuh, perlu ditelaah argumentasi masing-masing pihak secara proporsional dan berimbang.

Kelompok pertama yang menolak tafsir sufi mendasarkan argumen mereka pada prinsip bahwa nash-nash Al-Qur'an harus dipahami berdasarkan makna zahirnya. Badruddin Muhammad Ibn Abdillah al-Zarkasyi, salah satu ulama paling vokal dalam kelompok ini, berpendapat bahwa pernyataan-pernyataan kaum sufi dalam menafsirkan Al-Qur'an bukanlah tafsir sama sekali, melainkan hanya makna penemuan pribadi (*istinbat*) yang mereka peroleh ketika membaca, bukan penafsiran yang bertumpu pada metodologi ilmiah yang dapat dipertanggungjawabkan.³² Senada dengan itu, al-Nasafi sebagaimana dikutip oleh al-Zarqani dan al-Suyuti menegaskan bahwa nash-nash Al-Qur'an harus tetap berpijak pada makna zahirnya, dan memutarkannya kepada makna lain sebagaimana yang dilakukan oleh kaum sufi merupakan bentuk penyelewengan (*ilhad*) yang tidak dapat dibenarkan.³³ Kritik yang lebih keras datang dari Ibn Shalah yang mengutip pernyataan Abu Hasan al-Wahidi, bahwa siapa pun yang menganggap kitab *Haqiq al-Tafsir* karya al-Sulami sebagai kitab tafsir yang sah, maka ia telah keluar dari Islam.³⁴ Imam al-Thusi juga memberikan penilaian yang tidak kalah tegas, menyebut produk penafsiran sufi sebagai sesuatu yang keliru (*khatha'*) dan penuh kedustaan (*buhtan*) terhadap Allah.³⁵

Argumen yang melatari penolakan kelompok ini pada dasarnya bertumpu pada tiga kekhawatiran pokok. *Pertama*, kekhawatiran bahwa tafsir sufi akan membuka pintu bagi penafsiran yang sepenuhnya didasarkan pada ilham dan kasyf yang bersifat subjektif dan tidak dapat diverifikasi. Sebagaimana ditegaskan oleh para ulama Ahlussunnah, ilham yang datang kepada manusia yang tidak ma'shum tidak dapat

³¹ Zulaiha dkk., "Argumentasi Eksistensial Tafsir Sufi."

³² Badruddin Muhammad Ibn Abdillah al-Zarkasyi, *Al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an* (Dar al-Turats, 1984).

³³ al-Zarqani, *Manahil al-'Irfan fi 'Ulum al-Qur'an*.

³⁴ al-Suyuti, *Al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an*.

³⁵ Badruzzaman M. Yunus, "Pendekatan Sufistik Dalam Menafsirkan Al-Quran," *Syifa al-Qulub* 2, no. 1 (2017): 1-12, <https://doi.org/10.15575/saq.v2i1.2384>.

dijadikan hujjah dalam agama karena tidak terjamin aman dari tipu daya setan.³⁶ *Kedua*, kekhawatiran akan kerancuan antara tafsir isyari dan tafsir bathiniyah. Al-Zarqani mengingatkan bahwa golongan Bathiniyah tidak mengacuhkan kaidah bahasa Arab sama sekali dalam memahami Al-Qur'an; mereka mengklaim diri sebagai ahli hakikat yang telah mencapai puncak spiritual sehingga bebas dari syariat, sebuah posisi yang dinyatakan keluar dari kebenaran dan menyesatkan.³⁷ *Ketiga*, penolakan ini diperkuat oleh al-Zarqani sendiri yang menyatakan bahwa menerima tafsir isyari secara tidak bersyarat dapat membawa implikasi serius berupa penafsiran yang mendekati kepada bid'ah bahkan kemurtadan, karena makna zahir ayat yang merupakan sumber hukum Islam akan terkikis dan tergantikan oleh makna-makna batin yang tidak terverifikasi.

Meski demikian, sejumlah ulama besar lainnya memberikan sikap yang berbeda, yakni menerima tafsir isyari dengan menetapkan syarat-syarat ketat yang harus dipenuhi. Imam al-Ghazali (w. 505 H) merupakan sosok paling berpengaruh dalam kelompok ini. Dalam pandangan al-Ghazali, tafsir isyari sama sekali tidak sama dengan tafsir bathiniyah yang dikecamnya secara keras, karena kaum bathiniyah membelokkan lafadh Al-Qur'an dari makna zahirnya tanpa dalil naqal dari Rasulullah SAW maupun dalil aqli yang kuat, sehingga pada akhirnya menghancurkan syariat secara keseluruhan.³⁸ Sebaliknya, tafsir isyari yang sah menurut al-Ghazali adalah upaya mentakwilkan ayat-ayat Al-Qur'an yang dilakukan setelah terlebih dahulu memahami dan mengakui makna zahirnya, kemudian membuka dimensi batin melalui olah batin (*mujahadah*) yang berlandaskan syariat. Pandangan ini ditopang oleh argumentasi bahwa Al-Qur'an, sebagaimana dinyatakan oleh Ibn Abbas, mengandung zhahir dan batin sekaligus, dan memahami hanya satu dimensinya merupakan pemahaman yang tidak sempurna.

Pendukung penerimaan tafsir isyari juga menyandarkan argumen mereka pada pandangan para ulama otoritatif lainnya. Al-Suyuti dalam *Al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an* menukil pernyataan Syekh Ibn Athaillah al-Sakandari yang menegaskan bahwa penafsiran golongan sufi terhadap kalam Allah mendatangkan makna-makna yang sesuai dengan bahasa Arab, tidak menolak makna zahirnya, dan makna batin hanya

³⁶ Tgk Alizar Usman, "kitab-kuneng: Tafsir Isyari dalam Pandangan Ahlussunnah wal Jama'ah (bag.1)," *kitab-kuneng*, 3 Agustus 2014, <https://kitab-kuneng.blogspot.com/2014/08/tafsir-isyari-dalam-pandangan.html>.

³⁷ al-Zarqani, *Manahil al-'Irfan fi 'Ulum al-Qur'an*.

³⁸ Abd Wahid, "Tafsir Isyari Dalam Pandangan Imam Ghazali," *Jurnal Ushuluddin* 16, no. 2 (2010): 123–35, <https://doi.org/10.24014/jush.v16i2.669>.

dipahami oleh mereka yang hatinya dibukakan oleh Allah melalui jalan ketakwaan dan riyadhah yang konsisten.³⁹ Al-Taftazani menambahkan bahwa berbeda dengan kaum Bathiniyah yang bertujuan membatalkan syariat, para *arbab al-suluk* (penempuh jalan spiritual) justru mempertahankan makna zahir nash-nash Al-Qur'an sebagai fondasi, sementara dimensi isyarat tersembunyi yang hadir dalam hati mereka bersifat komplementer, bukan substitutif.⁴⁰ Dari perspektif ulama kontemporer, M. Quraish Shihab menyatakan bahwa tafsir isyari dapat dibenarkan selama maknanya lurus, tidak bertentangan dengan hakikat-hakikat keagamaan, dan tidak bertentangan dengan lafadh ayat itu sendiri. Sementara Ahsin Sakho Muhammad dalam *Membumikan Ulumul Qur'an* mencatat bahwa tidak semua ayat dapat ditafsirkan secara isyari, dan hanya mereka yang telah terbiasa melakukan riyadhah ruhiyah serta benar-benar membersihkan hatinya yang mampu menangkap makna-makna batin tersebut.⁴¹

Berdasarkan kajian mendalam terhadap argumentasi kedua pihak, dapat dipahami bahwa sesungguhnya akar perdebatan ini bukan sekadar soal menerima atau menolak tafsir sufi sebagai genre penafsiran, melainkan lebih kepada persoalan batas-batas metodologis yang harus mengikat praktik penafsiran tersebut. Kelompok yang menolak pada dasarnya bukan menolak kemungkinan adanya makna batin dalam Al-Qur'an, tetapi menolak penafsiran yang tidak bermetode, tidak berstandar, dan berpotensi merusak integritas makna zahir. Sementara kelompok yang menerima pun tidak menerima tafsir sufi secara mutlak, melainkan dengan mensyaratkan disiplin metodologis yang ketat. Titik temu ini mengarah pada satu kesimpulan fundamental: perdebatan ulama sesungguhnya sudah mengandung bibit-bibit *dhawabith* yang perlu dirumuskan secara lebih sistematis dan operasional agar dapat berfungsi sebagai instrumen evaluasi yang sah dalam ilmu tafsir.

Analisis Komparatif: Titik Temu dan Titik Pisah antara Kelompok Penolak dan Penerima

Setelah menelaah argumentasi kedua kubu secara memadai pada pembahasan sebelumnya, langkah berikutnya adalah melakukan analisis komparatif yang lebih mendalam untuk mengidentifikasi secara cermat di mana sesungguhnya kedua kelompok itu bertemu dan di mana mereka berpisah. Analisis komparatif ini penting dilakukan karena tanpa pemetaan yang tepat, perdebatan tentang tafsir sufi akan terus

³⁹ al-Suyuti, *Al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an*.

⁴⁰ Al-Taftazani, *Syarh al-'Aqid al-Nasafiyah* (t.t.).

⁴¹ Ahsin Sakho Muhammad, *Membumikan Ulumul Qur'an* (Qaf Media Kreativa, 2019).

berputar pada polemik yang tidak produktif, alih-alih bergerak menuju sebuah sintesis ilmiah yang konstruktif.⁴² Dengan menggunakan pendekatan komparatif sebagaimana yang umum digunakan dalam kajian tafsir muqarin, yaitu membandingkan berbagai pandangan ulama untuk menemukan persamaan dan perbedaannya,⁴³ penelitian ini akan memetakan perdebatan tersebut ke dalam dua dimensi utama: titik temu (*mawathin al-ittifaq*) dan titik pisah (*mawathin al-ikhtilaf*).

Pada tataran titik temu, terdapat setidaknya tiga hal yang disepakati bersama oleh kedua kelompok. *Pertama*, keduanya sepakat bahwa Al-Qur'an memiliki dimensi zahir yang bersifat tekstual-linguistik dan harus menjadi pijakan utama dalam setiap penafsiran. Baik kelompok penolak maupun penerima tidak ada yang mengingkari bahwa makna zahir Al-Qur'an merupakan dimensi yang wajib dipahami, diakui, dan tidak boleh ditinggalkan.⁴⁴ Perbedaannya bukan pada ada atau tidaknya dimensi zahir, melainkan pada sejauh mana dimensi batin boleh hadir menyertai atau bahkan melampaui dimensi zahir tersebut. *Kedua*, keduanya sepakat untuk menolak tafsir bathiniyah sebagai sebuah metodologi yang sesat. Al-Ghazali, yang berada di pihak penerima, justru merupakan salah satu ulama yang paling keras mengecam kelompok bathiniyah karena mereka membelokkan lafazh Al-Qur'an dari makna zahirnya tanpa dalil apapun, sehingga pada akhirnya menghancurkan seluruh bangunan syariat.⁴⁵ Demikian pula al-Nasafi dan al-Taftazani, meskipun berbeda dalam sikap terhadap tafsir isyari, sama-sama menegaskan bahwa tafsir bathiniyah adalah penafsiran yang menyimpang karena mengubah makna-makna Al-Qur'an yang agung.⁴⁶ *Ketiga*, keduanya sepakat bahwa kualitas personal (*ahliyyah*) dan integritas spiritual seorang mufasir merupakan faktor penting yang tidak bisa diabaikan dalam mengevaluasi produk tafsir sufi. Ahsin Sakho Muhammad mencatat bahwa untuk menemukan makna isyari diperlukan perenungan mendalam dan hanya mereka yang telah terbiasa melakukan riyadhah ruhiyah yang mampu menangkap dimensi batin Al-Qur'an,⁴⁷ sebuah pandangan yang secara substansial juga diakui oleh al-Zarkasyi meskipun ia

⁴² Zumrodi Zumrodi, "Pro Dan Kontra Terhadap Pemaknaan Al-Qur'an Secara Isyari," *EAIC: Esoterik Annual International Conferences* 1, no. 01 (2022), <https://proceeding.uinsuku.ac.id/index.php/EAIC/article/view/315>.

⁴³ Hujair A. H. Sanaky, "Metode Tafsir [Perkembangan Metode Tafsir Mengikuti Warna Atau Corak Mufassirin]," *Al-Mawarid: Jurnal Hukum Islam* 18 (2008), <https://journal.uui.ac.id/JHI/article/view/157>.

⁴⁴ Faudah, *Al-Tafsir wa Manahijuh*.

⁴⁵ Wahid, "Tafsir Isyari Dalam Pandangan Imam Ghazali."

⁴⁶ Cecep Alba, "FAKULTAS SYARIAH IAILM: Studi Kritis Tafsir Sufi," *FAKULTAS SYARIAH IAILM*, 1 Oktober 2012, <https://fsyariahiailm.blogspot.com/2012/10/studi-kritis-terhadap-tafsir-sufi.html>.

⁴⁷ Muhammad, *Membumikan Ulumul Qur'an*.

kemudian tidak menyebutnya sebagai tafsir melainkan sebagai "makna penemuan pribadi."⁴⁸

Adapun pada tataran titik pisah, perbedaan mendasar antara kedua kelompok ini dapat dipetakan ke dalam tiga dimensi utama. *Pertama*, perbedaan dalam menilai status epistemologis kasyf dan ilham. Kelompok penolak berpandangan bahwa kasyf dan ilham tidak dapat dijadikan hujjah dalam agama karena tidak terjamin aman dari tipu daya setan dan tidak dapat diverifikasi secara intersubjektif.⁴⁹ Sebaliknya, kelompok penerima berpandangan bahwa kasyf dan ilham yang lahir dari kesucian jiwa dan konsistensi dalam pengamalan syariat merupakan anugerah Allah yang absah, sebagaimana ditegaskan Ibn Athaillah al-Sakandari bahwa makna batin hanya dipahami oleh mereka yang hatinya benar-benar dibukakan oleh Allah melalui jalan ketakwaan yang konsisten.⁵⁰ *Kedua*, perbedaan dalam memandang relasi antara makna zahir dan makna batin. Kelompok penolak cenderung menempatkan keduanya dalam hubungan yang eksklusif, jika makna batin hadir, ia berpotensi menggantikan makna zahir dan oleh karena itu berbahaya. Sementara kelompok penerima menempatkan keduanya dalam hubungan yang inklusif dan komplementer, di mana makna batin hadir sebagai penyempurna makna zahir, bukan sebagai penggantinya. Al-Taftazani menegaskan bahwa para *arbab al-suluk* justru mempertahankan makna zahir nash-nash Al-Qur'an sebagai fondasi, sementara dimensi isyarat tersembunyi yang hadir dalam hati mereka bersifat komplementer dan tidak menggugurkan hukum syariat sedikitpun.⁵¹ *Ketiga*, perbedaan dalam menentukan apakah penafsiran yang didasarkan pada kasyf berhak disebut sebagai "tafsir" dalam pengertian ilmiah. Kelompok penolak seperti al-Zarkasyi mempermasalahkan label "tafsir" yang disematkan pada produk penafsiran sufi, karena menurutnya ia tidak memenuhi kriteria metodologis yang sah.⁵² Kelompok penerima justru berpandangan sebaliknya: bahwa tafsir isyari adalah sumber tafsir yang dilegitimasi oleh Al-Qur'an, hadis, dan dipraktikkan oleh para sahabat Nabi, sehingga

⁴⁸ al-Zarkasyi, *Al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an*.

⁴⁹ Usman, "kitab-kuneng."

⁵⁰ al-Suyuti, *Al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an*.

⁵¹ Al-Taftazani, *Syarh al-'Aqid al-Nasafiyah*.

⁵² al-Zarkasyi, *Al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an*.

berhak mendapat pengakuan sebagai salah satu genre tafsir yang sah dalam khazanah ilmu tafsir Islam.⁵³

Hal yang sangat penting untuk dicatat dari analisis komparatif ini adalah bahwa perbedaan antara kedua kelompok sesungguhnya tidak sepenuhnya bersifat substansial, melainkan sebagian besar bersifat metodologis dan kontekstual. Hasil kajian terhadap berbagai pandangan ulama menunjukkan bahwa terdapat tiga posisi utama dalam perdebatan ini: pertama, kelompok yang sepenuhnya menolak; kedua, kelompok yang menerima tanpa syarat; dan ketiga, kelompok yang membenarkan dengan syarat-syarat tertentu.⁵⁴ Di antara ketiga posisi ini, posisi ketiga adalah yang paling banyak didukung oleh ulama lintas mazhab dan lintas zaman, karena ia mampu mengakomodasi kedalaman spiritual tafsir sufi sekaligus menjaganya dari potensi penyimpangan. Tafsir isyari dapat memberikan pemahaman yang mendalam dan spiritual, namun tetap harus terjaga pada kaidah tafsir agar tidak mengarah pada subjektivitas yang menyesatkan; oleh karena itu tafsir ini memiliki posisi penting dalam khazanah tafsir asalkan dijalankan sesuai prinsip ilmiah dan syariat.⁵⁵ Dengan demikian, menjadi jelas bahwa apa yang sesungguhnya diperdebatkan bukanlah keberadaan tafsir sufi itu sendiri, melainkan batas-batas metodologis yang harus mengikatnya, dan inilah yang membuka jalan bagi sub-bab berikutnya untuk merumuskan *dhawabith al-tafsir al-isyari* yang bersifat sistematis dan operasional.

Rekonstruksi *Dhawabith Al-Tafsir Al-Isyari*: Tawaran Kerangka Evaluatif yang Operasional

Berdasarkan seluruh uraian yang telah dikemukakan pada pembahasan sebelumnya (mulai dari hakikat dan karakteristik tafsir sufi, perdebatan ulama antara penolakan dan penerimaan, hingga analisis komparatif yang mengidentifikasi titik temu dan titik pisah kedua kelompok) kini tiba saatnya untuk menyusun sebuah kerangka *dhawabith al-tafsir al-isyari* yang bersifat sistematis, komprehensif, dan operasional. Kerangka ini dirumuskan dengan cara mensintesis berbagai syarat dan kriteria yang tersebar dalam pandangan para ulama dari berbagai kurun, kemudian menyusunnya

⁵³ Muhammad Nurman, "Legalitas Tafsir Isyari dalam Penafsiran Al-Quran," *ISME: Journal of Islamic Studies and Multidisciplinary Research* 1, no. 1 (2023): 1-6, <https://doi.org/10.61683/isme.vol11.2023.1-6>.

⁵⁴ Siti Nora'Aeshah Binti Zakaria, *Analisis Pandangan Ulama Yang Menerima Dan Menolak Tafsiran Ayat Al-Quran Menggunakan Metodologi Ishari*, 6 (t.t.).

⁵⁵ Abriman dan Athoillah, "A Comprehensive Study of Tafsir Bi Al-Isyari in the Methodology of Ayat Ahkam Interpretation."

menjadi satu sistem evaluatif yang koheren dan dapat difungsikan secara praktis sebagai instrumen penilaian terhadap produk-produk tafsir sufi. Upaya rekonstruksi ini penting dilakukan karena selama ini syarat-syarat penerimaan tafsir isyari kerap dikemukakan secara parsial dan tidak tersistematis dalam literatur ilmiah, sehingga sulit digunakan sebagai panduan evaluasi yang konkret.⁵⁶ Masy'an Suud Abd al-Aisawy dalam karyanya *At-Tafsir al-Isyari Mahiyatuhu wa Dhawabithuhu* menegaskan bahwa tanpa kerangka *dhawabith* yang tersusun rapi, tafsir isyari rentan disalahgunakan, baik oleh mereka yang menggunakannya secara sembarangan maupun oleh mereka yang menolaknya secara berlebihan.⁵⁷

Dhawabith pertama yang paling mendasar dan disepakati oleh hampir seluruh ulama yang membolehkan tafsir isyari adalah keharusan mendahulukan dan tidak menafikan makna zahir ayat. Manna' al-Qattan menegaskan bahwa tafsir isyari baru dapat diterima apabila tidak bertentangan dengan makna zahir dari nazhm Al-Qur'an al-Karim, artinya penafsiran batin tersebut harus hadir sebagai pelengkap dan penyempurna, bukan sebagai pengganti atau pembatal terhadap makna zahir yang telah terlebih dahulu ditetapkan.⁵⁸ Al-Ghazali mempertegas hal ini dengan ungkapan yang sangat tegas: barangsiapa yang mengaku memahami rahasia-rahasia Al-Qur'an sementara ia tidak teguh menguasai tafsir zahirnya, maka ia bagaikan orang yang mengaku telah sampai ke dalam rumah padahal pintu rumah itu belum ia lewati.⁵⁹ Ini berarti bahwa dalam tataran praktis, sebuah karya tafsir sufi hanya dapat dikatakan memenuhi *dhawabith* pertama ini apabila dalam pembahasannya terhadap setiap ayat selalu meletakkan terlebih dahulu penafsiran zahir sebelum melangkah kepada dimensi isyari, dan penafsiran isyari yang dihadirkan tidak bertentangan dengan hukum maupun makna yang telah ditetapkan secara zahir.

Dhawabith kedua adalah keharusan adanya dalil syar'i atau dalil lain yang menguatkan penafsiran isyari tersebut. Al-Qattan menetapkan bahwa tafsir isyari harus diperkuat oleh dalil syara' yang lain, baik berupa ayat Al-Qur'an yang lain, hadis Nabi SAW, atsar sahabat, maupun prinsip-prinsip syariat yang sudah mapan (*qawa'id syar'iyyah*).⁶⁰ Syarat ini berfungsi untuk mencegah tafsir isyari dari menjadi penafsiran

⁵⁶ Sa'dina dan Zaelani, "Pro Dan Kontra Dalam Tafsir Sufi."

⁵⁷ Masy'an Suud Abd al-Aisawy, *At-Tafsir al-Isyari Mahiyatuhu wa Dhawabithuhu* (Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2013).

⁵⁸ al-Qattan, *Mabahis fi 'Ulum al-Qur'an*.

⁵⁹ Abu Hamid al-Ghazali, *Ihya' Ulum al-Din* (Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004).

⁶⁰ al-Qattan, *Mabahis fi 'Ulum al-Qur'an*.

yang sepenuhnya berdiri di atas pengalaman spiritual pribadi tanpa pijakan naqli apapun. Apabila suatu penafsiran isyari tidak dapat disandarkan pada satupun dalil syar'i yang menguatkannya, maka ia berpotensi jatuh ke dalam kategori tafsir bil-ra'yi al-madzmum yang dilarang, karena seluruhnya hanya ditopang oleh ilham yang tidak terverifikasi.⁶¹ Dalam tataran operasional, *dhawabith* ini mengharuskan para pengkaji tafsir sufi untuk selalu memeriksa apakah setiap penafsiran isyari yang dikemukakan oleh seorang mufasir sufi memiliki rujukan naqli yang sah, atau apakah ia sepenuhnya bersandar pada pengalaman kasyf pribadi yang berdiri sendiri tanpa sandaran apapun.

Dhawabith ketiga adalah ketiadaan pertentangan antara penafsiran isyari dengan dalil syara' maupun akal yang sehat. Ash-Shabuny menetapkan bahwa takwil isyari tidak boleh bertentangan dengan syara' maupun akal, karena Al-Qur'an adalah kitab yang diturunkan untuk membimbing manusia kepada kebenaran, bukan untuk membenarkan sesuatu yang bertentangan dengan hukum-hukum yang telah Allah tetapkan melalui wahyu maupun yang dapat diketahui melalui akal yang lurus. Syarat ini secara khusus berguna untuk membendung penyalahgunaan tafsir isyari dalam rangka membenarkan paham-paham yang menyimpang dari akidah Ahlussunnah, sebagaimana yang pernah dilakukan oleh sebagian aliran kebatinan yang menggunakan penafsiran isyari untuk melegitimasi keyakinan-keyakinan mereka yang bertentangan dengan syariat.⁶² Dalam kerangka evaluatif yang operasional, *dhawabith* ini dapat digunakan sebagai filter terakhir: apabila sebuah penafsiran isyari (betapapun tampak "spiritual" dan "mendalam") pada akhirnya berujung pada kesimpulan yang bertentangan dengan pokok-pokok akidah Islam, hukum halal-haram yang qath'i, atau bertentangan dengan prinsip-prinsip rasionalitas yang sehat, maka ia wajib ditolak tanpa kompromi.

Dhawabith keempat adalah larangan mendakwakan bahwa penafsiran isyari adalah satu-satunya makna yang dikehendaki Allah dan bahwa makna zahir tidak perlu diperhatikan. Al-Qattan menegaskan bahwa tafsir isyari tidak boleh mendakwakan bahwa hasil penafsirannya (batin) itulah satu-satunya murad Allah, seolah-olah makna zahir ayat tidak memiliki signifikansi.⁶³ Inilah batas tegas yang memisahkan tafsir isyari yang sah dari tafsir bathiniyah yang sesat: tafsir bathiniyah mendakwakan bahwa makna zahir tidak relevan dan hanya makna batin yang benar-benar dikehendaki Allah,

⁶¹ Ash-Shabuny, *Al-Tibyan fi 'Ulum Al-Qur'an*, terj. Aminuddin.

⁶² al-Zarqani, *Manahil al-'Irfan fi 'Ulum al-Qur'an*.

⁶³ al-Qattan, *Mabahis fi 'Ulum al-Qur'an*.

sementara tafsir isyari yang sah justru mengakui kedua dimensi itu secara setara.⁶⁴ Secara operasional, *dhawabith* ini mengharuskan evaluator untuk memeriksa sikap epistemologis sang mufasir terhadap makna zahir: apakah ia mengakuinya dan menempatkannya secara proporsional, ataukah ia merendahkan atau bahkan menafikannya demi menonjolkan dimensi batinnya semata.

Dhawabith kelima adalah keharusan adanya relevansi dan keterkaitan yang erat antara makna isyari dengan lafazh ayat yang ditafsirkan. Ash-Shabuny menambahkan bahwa takwil isyari tidak boleh terlalu jauh sehingga tidak ada kaitannya lagi dengan lafazh ayat yang menjadi objek penafsiran.⁶⁵ Ia mencontohkan penafsiran yang salah dari kelompok tertentu terhadap firman Allah dalam QS. al-Naml: ayat 16 (*وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ (دَاوُودَ)*), di mana mereka menafsirkannya sebagai isyarat bahwa Ali bin Abi Thalib mewarisi ilmu Nabi Muhammad SAW, sebuah penafsiran yang terlalu jauh dari konteks lafazh dan tidak memiliki keterkaitan linguistik maupun tematik yang dapat dipertanggungjawabkan. Dalam tataran operasional, *dhawabith* ini memerlukan evaluasi hermeneutis: sejauh mana penafsiran isyari yang dikemukakan masih memiliki hubungan semantik, tematik, atau kontekstual yang dapat dilacak dengan lafazh ayat yang ditafsirkan, sehingga dapat dibedakan antara istinbat yang cerdas dari antara khayalan yang liar.

Dhawabith keenam (yang merupakan hasil rekonstruksi dan elaborasi dari berbagai pandangan ulama yang belum terformulasikan secara eksplisit dalam literatur *dhawabith* klasik) adalah kualifikasi personal dan integritas spiritual sang mufasir (*ahliyyah al-mufassir al-isyari*). Imam al-Ghazali mewajibkan seorang mufasir isyari untuk terlebih dahulu menguasai ilmu-ilmu bahasa Arab, istiarah, nahwu, hukum syariat, dan kalam sufi.⁶⁶ Ahsin Sakho Muhammad menambahkan bahwa hanya mereka yang telah terbiasa melakukan riyadhah ruhiyah dan aktif membersihkan hati dari penyakit-penyakit batin yang mampu menangkap makna-makna isyari dengan benar.⁶⁷ Secara operasional, *dhawabith* ini mengharuskan evaluator untuk menilai apakah sang mufasir memiliki kompetensi keilmuan yang memadai dalam ilmu-ilmu zahir sebelum memasuki wilayah isyari, dan apakah perjalanan spiritual yang melatarbelakangi

⁶⁴ Usman, "kitab-kuneng."

⁶⁵ Ash-Shabuny, *Al-Tibyan fi 'Ulum Al-Qur'an*, terj. Aminuddin.

⁶⁶ Wahid, "Tafsir Isyari Dalam Pandangan Imam Ghazali."

⁶⁷ Muhammad, *Membumikan Ulumul Qur'an*.

penafsirannya dibangun di atas fondasi ketaatan syariat yang konsisten, bukan sekadar pengalaman mistik yang terlepas dari disiplin keagamaan.

Keenam *dhawabith* di atas, apabila disusun ke dalam sebuah kerangka evaluatif yang sistematis, dapat dioperasionalkan melalui enam pertanyaan kunci yang harus dijawab oleh siapa pun yang hendak menilai apakah sebuah produk tafsir sufi dapat diterima: (1) Apakah penafsiran isyari ini diawali dan tidak bertentangan dengan makna zahir ayat? (2) Apakah terdapat dalil syar'i yang menguatkannya? (3) Apakah ia bebas dari pertentangan dengan dalil syara' dan akal? (4) Apakah sang mufasir tidak mendakwakan penafsiran batinnya sebagai satu-satunya kebenaran? (5) Apakah terdapat hubungan semantik-tematik yang dapat dilacak antara penafsiran isyari dengan lafadh ayat? (6) Apakah sang mufasir memiliki kualifikasi keilmuan zahir dan integritas spiritual yang dapat dipertanggungjawabkan? Semakin banyak pertanyaan ini terjawab secara afirmatif, semakin kuat legitimasi sebuah tafsir sufi untuk diterima sebagai bagian yang sah dari khazanah penafsiran Al-Qur'an dalam tradisi keilmuan Islam.

Dengan kerangka *dhawabith* yang terstruktur dan operasional sebagaimana dirumuskan di atas, kajian tafsir sufi tidak lagi harus terjebak pada perdebatan dikotomis antara "menerima" atau "menolak" secara mutlak. Kerangka ini menawarkan sebuah pendekatan yang lebih matang dan ilmiah: bukan menolak seluruh tradisi tafsir sufi yang telah menghasilkan khazanah spiritual yang kaya sepanjang sejarah Islam, tetapi juga bukan menerimanya secara membabi-butakan tanpa standar metodologis yang jelas. Setiap produk tafsir sufi dapat dievaluasi secara proporsional berdasarkan sejauh mana ia memenuhi keenam *dhawabith* tersebut, sebuah tawaran yang diharapkan dapat mengisi kekosongan metodologis yang selama ini masih menjadi kelemahan dalam studi mazhab tafsir sufi di Indonesia.

4. KESIMPULAN

Tafsir sufi sebagai salah satu mazhab penafsiran Al-Qur'an merupakan tradisi yang bertumpu pada dua lapisan makna teks, yaitu makna zahir yang bersifat tekstual-linguistik dan makna batin yang bersifat esoterik-spiritual. Tradisi ini terbagi menjadi dua varian utama, yakni tafsir sufi nazari yang lebih spekulatif-filosofis dan tafsir sufi isyari yang lebih moderat karena tetap mempertahankan dimensi zahir sebagai fondasi penafsirannya. Perbedaan mendasar antara kedua varian inilah yang menjadi titik awal

munculnya beragam respons dari kalangan ulama sepanjang sejarah.

Perdebatan ulama terhadap tafsir sufi pada dasarnya tidak bersifat substansial, melainkan bersifat metodologis. Kelompok yang menolak tidak mengingkari keberadaan dimensi batin Al-Qur'an, melainkan menolak praktik penafsiran yang tidak berstandar, terlampaui subjektif, dan berpotensi menggantikan makna zahir. Sebaliknya, kelompok yang menerima pun tidak menerimanya secara mutlak, melainkan dengan mensyaratkan disiplin metodologis yang ketat. Kedua kelompok justru bersepakat pada tiga hal pokok: kewajiban mendahulukan makna zahir, penolakan terhadap tafsir bathiniyah, dan pentingnya kualifikasi personal sang mufasir. Persamaan inilah yang membuktikan bahwa akar perdebatan sesungguhnya mengarah pada satu kebutuhan yang sama, yaitu adanya batas-batas metodologis yang jelas.

Bertolak dari temuan analisis komparatif tersebut, penelitian ini berhasil merekonstruksi enam *dhawabith al-tafsir al-isyari* yang bersifat sistematis dan operasional: (1) keharusan mendahulukan dan tidak menafikan makna zahir; (2) keharusan adanya dalil syar'i yang menguatkan; (3) ketiadaan pertentangan dengan dalil syara' dan akal; (4) larangan mendakwakan penafsiran batin sebagai satu-satunya kebenaran; (5) keharusan adanya keterkaitan semantik-tematik antara penafsiran isyari dengan lafadh ayat; serta (6) kualifikasi keilmuan dan integritas spiritual sang mufasir. Keenam *dhawabith* ini dapat dioperasionalkan melalui enam pertanyaan kunci yang memungkinkan siapa pun untuk mengevaluasi secara proporsional apakah sebuah produk tafsir sufi layak diterima atau ditolak, sehingga kajian tafsir sufi tidak lagi terjebak pada dikotomi "menerima atau menolak" secara mutlak.

Implikasi dari kerangka *dhawabith* yang dihasilkan ini sangat relevan bagi dunia pendidikan Islam, khususnya dalam pengajaran ilmu tafsir di perguruan tinggi keagamaan. Mahasiswa dan pengkaji tafsir kini memiliki instrumen evaluatif yang konkret untuk membaca dan menilai karya-karya tafsir sufi secara kritis namun berimbang, tanpa terjebak pada sikap apriori yang menolak seluruh tradisi tafsir sufi maupun sikap naif yang menerimanya tanpa penyaringan metodologis. Bagi masyarakat umum, kerangka ini dapat menjadi panduan dalam menyikapi berbagai produk penafsiran bernuansa sufistik yang terus berkembang di era modern, sehingga kebutuhan spiritual terhadap dimensi batin Al-Qur'an dapat terpenuhi tanpa mengorbankan integritas metodologis dan akidah yang sah.

Meskipun demikian, penelitian ini memiliki keterbatasan yang perlu diakui dan

dapat menjadi pijakan bagi penelitian selanjutnya. Kerangka *dhawabith* yang dirumuskan dalam penelitian ini bersifat teoritis-normatif dan belum diujicobakan secara empiris terhadap karya-karya tafsir sufi tertentu secara mendalam. Penelitian selanjutnya dapat mengaplikasikan keenam *dhawabith* ini sebagai instrumen evaluasi konkret terhadap kitab-kitab tafsir sufi klasik maupun kontemporer secara spesifik (misalnya *Lata'if al-Isharat* karya al-Qusyairi atau *Haqaiq al-Tafsir* karya al-Sulami) guna menguji sejauh mana kerangka yang dirumuskan ini dapat bekerja secara efektif dan konsisten sebagai alat ukur yang valid dalam menilai legitimasi metodologis sebuah produk tafsir sufi.

5. DAFTAR PUSTAKA

- Abriman, Rajendra, dan Athoillah. "A Comprehensive Study of Tafsir Bi Al-Isyari in the Methodology of Ayat Ahkam Interpretation: An Islamic Legal Certainty Perspective." *Adagium: Jurnal Ilmiah Hukum* 4, no. 1 (2026): 133–45. <https://doi.org/10.70308/adagium.v4i1.278>.
- Aisawy, Masy'an Suud Abd al-. *At-Tafsir al-Isyari Mahiyatuhu wa Dhawabithuhu*. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2013.
- Alba, Cecep. "FAKULTAS SYARIAH IAILM: Studi Kritis Tafsir Sufi." FAKULTAS SYARIAH IAILM, 1 Oktober 2012. <https://fsyariahiailm.blogspot.com/2012/10/studi-kritis-terhadap-tafsir-sufi.html>.
- Al-Taftazani. *Syarh al-'Aqaid al-Nasafiyah*. t.t.
- Ash-Shabuny, Muhammad Ali. *Al-Tibyan fi 'Ulum Al-Qur'an*, terj. Aminuddin. Al-Ma'arif, 1999.
- Azmin, Sirojul. "Nalar 'Irfani Dalam Penafsiran: Studi Tafsir Sufi 'Isyari Sahl Al-Tustary." *Kontemplasi: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 11, no. 2 (2024): 281–304. <https://doi.org/10.21274/kontem.2023.11.2.281-304>.
- Dzahabi, Muhammad Husain al-. *Al-Tafsir wa al-Mufasssirun*. Juz II. Maktabah Wahbah, t.t.
- Faudah, Mahmud Basuni. *Al-Tafsir wa Manahijuh*. Dar al-Tiba'ah al-Muhammadiyah, 1977.
- Firdaus, Muhamad, dan Hamka Hasan. "Tafsir Simbolis: Karakteristik Tafsir Sufi Nazari Ibn 'Arabī dan Tafsir Sufi Ishari al-Qushayri." *Intizar* 27, no. 2 (2021): 87–95. <https://doi.org/10.19109/intizar.v27i2.9415>.

- Ghazali, Abu Hamid al-. *Ihya' Ulum al-Din*. Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004.
- Ihsan, Muhammad, dan Lukman Nol Hakim. "Identifikasi Corak Isyari Dalam Tafsir Sufi." *Izzatuna: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 4, no. 1 (2023): 51–57. <https://doi.org/10.62109/ijiat.v4i1.39>.
- Kubra, Najmuddin al-. *Al-Ta'wilat al-Najmiyyah fi al-Tafsir al-Isyariy al-Shufiy*. t.t.
- M. Yunus, Badruzzaman. "Pendekatan Sufistik Dalam Menafsirkan Al-Quran." *Syifa al-Qulub* 2, no. 1 (2017): 1–12. <https://doi.org/10.15575/saq.v2i1.2384>.
- Muhadjir, H. Noeng. *Metodologi penelitian kualitatif: pendekatan positivistik, rasionalistik, fenomenologik, dan realisme metaphistik, telaah studi teks dan penelitian agama*. Rake Sarasin, 1996.
- Muhammad, Ahsin Sakho. *Membumikan Ulumul Qur'an*. Qaf Media Kreativa, 2019.
- Mustaqim, Abdul. *Madzahibut tafsir: peta metodologi penafsiran al-Qur'an periode klasik hingga kontemporer*. Nun Pustaka, 2003.
- Muttaqin, Muttaqin, dan Moh Agung Fambudi. "Kritik Orientalis dalam Aspek Ontologis Studi Al-Qur'an." *Al-Adabiya: Jurnal Kebudayaan dan Keagamaan* 17, no. 2 (2022): 187–200. <https://doi.org/10.37680/adabiya.v17i2.2470>.
- Nurman, Muhammad. "Legalitas Tafsir Isyari dalam Penafsiran Al-Quran." *ISME: Journal of Islamic Studies and Multidisciplinary Research* 1, no. 1 (2023): 1–6. <https://doi.org/10.61683/isme.vol11.2023.1-6>.
- Qattan, Manna' Khalil al-. *Mabahis fi 'Ulum al-Qur'an*. Maktabah Wahbah, 1973.
- Ramadhani, Moch Rafly Try. "Corak Tafsir Sufistik; Sejarah Perkembangan dan Periodisasinya." *Tafsir Al Quran | Referensi Tafsir di Indonesia*, 5 November 2020. <https://tafsiralquran.id/corak-tafsir-sufistik-sejarah-perkembangan-dan-periodisasinya/>.
- Sa'dina, Ahmad Midrar, dan Agung Ahmad Zaelani. "Pro Dan Kontra Dalam Tafsir Sufi." *Jurnal Iman Dan Spiritualitas* 3, no. 1 (2023): 1–10. <https://doi.org/10.15575/jis.v3i1.21523>.
- Sanaky, Hujair A. H. "Metode Tafsir [Perkembangan Metode Tafsir Mengikuti Warna Atau Corak Mufassirin]." *Al-Mawarid: Jurnal Hukum Islam* 18 (2008). <https://journal.uui.ac.id/JHI/article/view/157>.
- Sholiha, Amaliatus, Ananda Rizki Prianka Putri, dan Muhammad Faiz Lubba Dzal Muttaqin. "Mengulik Sejarah Perkembangan Tafsir Isyari Dan Pandangan Para Ulama." *AR ROSYAD: Jurnal Keislaman dan Sosial Humaniora* 2, no. 2 (2024): 64–

80. <https://doi.org/10.55148/ar-rosyad.v2i2.955>.
- Sugiyono. Metode penelitian pendidikan: (pendekatan kuantitatif, kualitatif dan R & D). Alfabeta, 2008.
- Suyuti, Jalaluddin al-. Al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an. Dar al-Kitab al-'Arabi, 2016.
- Usman, Tgk Alizar. "kitab-kuneng: Tafsir Isyari dalam Pandangan Ahlussunnah wal Jama'ah (bag.1)." kitab-kuneng, 3 Agustus 2014. <https://kitab-kuneng.blogspot.com/2014/08/tafsir-isyari-dalam-pandangan.html>.
- Wahid, Abd. "Tafsir Isyari Dalam Pandangan Imam Ghazali." Jurnal Ushuluddin 16, no. 2 (2010): 123–35. <https://doi.org/10.24014/jush.v16i2.669>.
- Yahya, Muhammad, Muhammad Rijal Maulana, Eni Zulaiha, dan Edi Komarudin. "Karakteristik Tafsir Sufistik Indonesia." Jurnal Iman dan Spiritualitas 2, no. 1 (2022): 25–34. <https://doi.org/10.15575/jis.v2i1.15786>.
- Zakaria, Siti Nora'Aeshah Binti. Analisis Pandangan Ulama Yang Menerima Dan Menolak Tafsiran Ayat Al-Quran Menggunakan Metodologi Ishari. 6 (t.t.).
- Zarkasyi, Badruddin Muhammad Ibn Abdillah al-. Al-Burhan fi 'Ulum al-Qur'an. Dar al-Turats, 1984.
- Zarqani, Muhammad 'Abd al-'Azim al-. Manahil al-'Irfan fi 'Ulum al-Qur'an. Dar al-Fikr, 1995.
- Zed, Mestika. Metode Penelitian Kepustakaan. Yayasan Pustaka Obor Indonesia, 2008.
- Zulaiha, Eni, Muhammad Yahya, dan Muhammad Ihsan. "Argumentasi Eksistensial Tafsir Sufi." Jurnal Iman dan Spiritualitas 2, no. 3 (2022): 305–12. <https://doi.org/10.15575/jis.v2i3.18317>.
- Zumrodi, Zumrodi. "Pro Dan Kontra Terhadap Pemaknaan Al-Qur'an Secara Isyari." EAIC: Esoterik Annual International Conferences 1, no. 01 (2022). <https://proceeding.uinsuku.ac.id/index.php/EAIC/article/view/315>.