
> Vol. 02, 1 (April 2024), 56 - 71

Diskursus Epistemologi Tafsir Isyārī Dan Tafsir Bathini

T. Mairizal

To cite this article: Mairizal, T. (2024). Diskursus Epistemologi Tafsir Isyārī Dan Tafsir Bathini. *ISTIFHAM: Journal Of Islamic Studies*, 2(1), 56–71.

Available at: <https://jurnal.seutiahukamaa.org/index.php/istifham/article/view/52>

© 2024 The Author(s).

First Publication Right :

© ISTIFHAM: Journal of Islamic Studies

Published online: June 15, 2024.

Published by:

Seutia Hukamaa Cendekia

Journal Homepage:

<https://jurnal.seutiahukamaa.org/index.php/istifham>



Diskursus Epistemologi Tafsir Isyārī Dan Tafsir Bathini

T. Mairizal

STAIN Teungku Dirundeng Meulaboh, Indonesia.

Received: June 06, 2024
 Accepted: June 14, 2024
 Published: June 15, 2024

Corresponding Author:
 T. Mairizal, STAIN Teungku
 Dirundeng Meulaboh,
 Email: 81mairizal@gmail.com

Keywords:

*The Exegesis of Isyārī,
 The Exegesis of Bathini,
 Epistemology.*

Abstract

The Isyari interpretation, often taken by Sufi scholars, can be classified into one of the divisions of interpretation according to its source. This category includes the interpretations by al-Ma'tsūr (interpretation based on tradition) and bi ar-ra'y (interpretation based on logic). The Isyari interpretation is pursued by exploring the implicit or inner meanings in the Qur'an. However, the interpretation of Sufi groups fundamentally differs from the interpretation of the Bāthiniyyah group, although both seek to uncover the inner meanings of the Qur'an. Understanding the Qur'an by delving into implicit meanings is not a new issue in the Islamic treasury. Still, it has emerged since the companions' time and continued to evolve in subsequent periods. Several verses of the Qur'an and hadith also depict that the Qur'an can be understood explicitly and implicitly. Nevertheless, the controversy about Sufi interpretation continues; some allow it, while others condemn it.

Copyright: © Name (2024).

This is an open access article under the [CC BY SA license](https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/)



Pendahuluan

Tafsir merupakan salah satu dari sekian ilmu syariat yang agung dan tinggi kedudukannya, salah satu ilmu yang mulia objek permasalahan dan tujuannya, serta dibutuhkan sepanjang zaman. Hal ini tidak bisa dihindari, karena manusia selalu membutuhkan petunjuk Ilahi. Tanpa tafsir, seorang Muslim tidak dapat menangkap mutiara-mutiara berharga dari ajaran Tuhan yang terkandung dalam Al-Qur'an.

Pada hakekatnya, dengan rahmat-Nya, Allah "berbicara" dengan hamba-Nya sesuai dengan kadar pemahaman hamba, yang oleh karena itu tiap-tiap Rasul diutus sesuai dengan bahasa kaumnya, sebagaimana kitab suci yang diturunkan pada mereka. Namun demikian, penjelasan tentang Al-Qur'an tetap dibutuhkan karena –di antaranya– dengan ungkapan sederhana Al-Qur'an mengandung berbagai makna yang detail sehingga sulit dipahami.

Pada awalnya, para sahabat menafsirkan Al-Qur'an dengan merujuk pada Al-Qur'an sendiri, merujuk pada hadits Rasul, serta ijtihad mereka sendiri. Penafsiran dengan model tersebut diikuti oleh generasi setelahnya; para tabi'in. selanjutnya, ketika ilmu semakin berkembang, cabang-cabangnya bermunculan, dan ilmu 'aqli bercampur dengan ilmu naqli, maka lahirlah berbagai macam model penafsiran seperti hukum, ilmiah, dan sufi, yang tidak lepas dari kepakaran masing-masing

ulama tafsir. Ahli-ahli fikih lebih memfokuskan penafsirannya pada persoalan-persoalan fikih, seperti al-Jashshāsh dan Ibn al-'Arabī, begitu juga dengan ulama sufi yang menggali berbagai makna yang mendalam untuk mengajak manusia meninggalkan maksiat dan mengerjakan amal shaleh. Penafsiran-penafsiran yang dilakukan ulama sufi ada yang berupa penafsiran sufistik teoritis (*at-Tafsīr al-Nazharī*), ada pula yang berupa penafsiran sufistik praktis *at-Tafsīr al-Isyārī*.

Kemunculan Tafsir dengan nuansa sufi *isyari* ini melegitimasi ajaran sufi yang plural dan sistematis. Di antara karya tafsir dengan corak sufi yang muncul pada masa awal adalah Tafsir al-Quran al-*-,* Azim karya Sahal al-Tustari (286 H/ 896 M) yang berbentuk tulisan tangan (manuskrip) (Goldziher, 2006, p. 221). Selanjutnya, beragam tafsir sufi lainnya seperti tafsir karya Imam al-Alusy, Ibnu Arabi, hingga tafsir karya Imam Qusairi juga muncul. Tafsir-tafsir dengan nuansa sufi *isyari* ini melahirkan corak penafsiran yang khas, karena berusaha menuangkan penafsiran al-Quran dengan mengungkapkan makna-makna sesuai dengan nilai-nilai ma'rifat. Berbeda halnya dengan tafsir Bathini, suatu bentuk penafsiran yang mencoba menangkap makna bathin ayat dari al-Qur'an. Model penafsiran ini berangkat dari sebuah hadis Nabi yang menyatakan bahwa al-Qur'an memiliki arti secara lahir dan bathin, sehingga sebagian ulama berkeinginan menelusuri lebih dalam lagi makna yang terkandung dalam al-qur'an.

Secara sederhana, kelompok Bathiniyah menolak penafsiran ayat secara zahir dan mengatakan bahwa makna ayat adalah seperti yang mereka pahami secara batin. Sebaliknya, para Ulama tetap memahami makna ayat atau hadis secara zahir, dan dari penafsiran zahir ini, mereka mengambil pelajaran lainnya yang tersirat dari ayat atau hadis tersebut. Para Ulama sangat mengecam model penafsiran yang mengabaikan dan meninggalkan makna zahir.

Dari perbedaan inilah muncul ketertarikan penulis untuk membahas lebih lanjut mengenai kedua tafsir itu. Secara umum penafsiran ini kurang diperhatikan oleh para akademisi, bahkan artikel-artikel dan penelitian sebelumnya juga jarang membahas tafsir sufi *isyari* dan tafsir bathini secara mendalam dari sisi metode penafsiran dan pemaknaan ayat yang di tafsirkan. Disamping melihat perbedaan dari kedua tafsir itu, tulisan ini juga memfokuskan pada status hukumnya dari pandangan para ulama tafsir.

Metode Penelitian

Penelitian kajian kepustakaan ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode deskriptif-analitik untuk mengeksplorasi dan memahami epistemologi tafsir *isyari* dan tafsir bathini secara mendalam. Penelitian ini merupakan studi literatur dan analisis teks yang mengkaji berbagai penafsiran dari karya tafsir *Isyari* dan *Bathini*. Dalam mengkaji pemikirannya, penelitian ini dibagi menjadi dua objek; pertama. Objek material yang merupakan suatu hal yang dipelajari kemudian dikupas sebagai bahan (materi). Kedua, Objek formal yaitu sudut pandang terhadap objek materi. Maka objek material dalam diskursus penelitian ini adalah kitab-kitab tafsir *Isyari* dan kitab-kitab tafsir *Bathini*. Sedangkan objek formalnya ialah metodologi penelitian yang digunakan oleh para mufassir tersebut dalam masing-masing kitab tafsirnya.

Teknik pengumpulan data yang digunakan dalam penelitian ini melalui dokumentasi, yaitu mengumpulkan dan menelaah buku, artikel, jurnal, dan sumber akademis lainnya yang relevan. Studi pustaka dilakukan untuk mendapatkan informasi yang mendalam dan komprehensif mengenai tafsir *isyari* dan bathini. Teknik analisis data yang digunakan adalah analisis komparatif, digunakan untuk membandingkan dan menganalisis persamaan dan perbedaan antara tafsir *isyari* dan tafsir *bathini*, dengan menyusun matriks perbandingan dan menilai kelebihan serta kekurangan masing-masing pendekatan tafsir.

Hasil dan Pembahasan

Pro Kontra Tafsir *Isyārī* dan Tafsir *Bāthiniyah*

Meski dalam riwayat 'Abdullah bin Mas'ūd di atas menggunakan kata *bathn*, namun kenyataannya, penafsiran *Bāthinī* lebih populer dinisbahkan pada kaum *Bāthiniyah*. Dalam menghukumi tafsir *Isyārī*, terkadang ada yang menyamakannya dengan tafsir *Bāthiniyah*. Namun pada hakikatnya, kedua model penafsiran tersebut memiliki perbedaan.

Menurut sejarawan, aliran *Bāthiniyah* didirikan oleh mereka yang berketurunan dari agama Majusi, sekitar tahun 176 H. Salah satu dari mereka yang mendirikan ajaran ini adalah Maimūn bin Daishān, (adz-Dzahabī M. b., 2011, p. 149) ia adalah orang yang pertama kali memperkenalkan aliran *Bāthiniyah* selama keberadaannya di penjara pemerintahan Irak. Bersama Muhammad bin Husain, yang populer dengan nama Dandān, Maimūn bin Daishān berhasil mengikat para jamaah dalam jumlah yang besar, sehingga dengan mudah ia dapat meneruskan dakwahnya di daerah Tuz. (al-Baghdādī, 2005, p. 221)

Aliran *Bāthiniyah* merupakan ajaran orang kafir yang tidak mempercayai Tuhan, dengan tujuan menyeru pada agama Majusi dengan cara mentakwilkan ayat-ayat Al-Qur'an dan hadits-hadits Rasul sesuai dengan ajaran mereka. Hal ini terlihat dari sikap mereka yang mengingkari para Rasul dan syariat, serta membolehkan segala sesuatu yang sesuai dengan tabiat. 'Abdu al-Qāhir al-Baghdādī (w. 429 H) pernah membaca sebuah surat dari 'Ubaidullah bin Husain al-Qairawānī kepada Sulaiman bin Hasan bin Sa'īd al-Jannānī (w 320 H) yang isinya antara lain mengingkari hari kebangkitan dan pembalasan, serta mengingkari berbagai persoalan syariat. Menurut mereka, surga adalah kenikmatan dunia, dan azab adalah ketekunan para pengemban syariat dalam menunaikan shalat, puasa, haji, dan jihad. (al-Baghdādī, 2005, p. 221)

Dinamakan dengan *Bāthiniyah* karena penganut aliran ini meyakini bahwa ayat-ayat Al-Qur'an memiliki makna bathin, dan makna itulah yang dikehendaki, bukan makna zhahir. Mereka juga meyakini bahwa pada setiap masa harus ada seorang Imam, sebagai rujukan dalam penakwilan makna zhahir Al-Qur'an. Makna zhahir –menurut mereka- akan menimbulkan keraguan yang nyata, padahal ia (makna zhahir) –di mata orang-orang yang memahaminya- memiliki berbagai isyarat makna yang mendalam. Maka, mereka yang berpaling dari isyarat-isyarat tersebut dan hanya berhenti pada makna zhahir, akan memperoleh beban dan belenggu syariat. Mereka yang mencapai tingkat ilmu bathin dan mengetahui hakikat ibadah, maka dia terbebas dari berbagai kewajiban syariat. Dengan cara tersebut, mereka termasuk orang-orang yang memperoleh keberuntungan, sebagaimana yang dimaksud oleh ayat 157 dalam surah al-A'raf (7):

وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ

Artinya: "Dan membuang dari mereka beban-beban dan belenggu-belenggu yang ada pada mereka." (al-Ghazālī, Fadhā'ihu al-Bāthiniyyah, pp. 14, 57) (al-Jawzī, 2006, p. 123)

Imam al-Ghazālī menyebutkan sembilan nama lain dari aliran *Bāthiniyah*, yaitu: al-Qarāmithah, al-Qirmathiyah, al-Khirmiyah, al-Hirmadīniyah, al-Isma'īliyah, as-Sab'iyah, al-Babikiyah, al-Muhammirah, dan at-Ta'limiyah. Dengan argumen tersebut, kaum *Bāthiniyah* berusaha menafsirkan Al-Qur'an dengan menggali makna-makna bathin. Namun, makna-makna tersebut tidak bersumber dari ijtihad, melainkan dari keinginan mereka semata. Makna-makna tersebut hanya untuk mendukung aliran mereka semata.

Kaum *Bāthiniyah* juga menguatkan pendapat mereka dengan mengutip ayat 13 dalam surah al-Hadid (57):

فَضْرِبَ بَيْنَهُمْ بِسُورٍ لَهُ بَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ

Artinya: "Lalu diadakan di antara mereka dinding yang mempunyai pintu. Di sebelah dalamnya ada rahmat dan di sebelah luarnya dari situ ada siksa".

Para ulama yang menantang kelompok ini mengemukakan beberapa penafsiran yang berkenaan dengan syari'at. Dalam pandangan kaum *Bāthiniyah*, bersuci (thaharah) berarti membersihkan diri dari segala keyakinan selain pada Imam. Puasa adalah menahan diri untuk tidak membongkar rahasia para-Imam. Menurut mereka, yang dimaksud dengan Shafā adalah Muhammad, dan Marwah adalah 'Alī. Ibadah haji berarti mengunjungi Imam serta senantiasa berkhidmat padanya, dan thawaf tujuh kali adalah thawaf sampai pada tujuh Imam, yang diawali dari nabi Muhammad. (al-Ghazālī, Fadhā'ihu al-Bāthiniyyah, p. 56)

Penjelasan serta contoh-contoh di atas bersumber dari referensi-referensi yang berafiliasi aliran Sunni. Namun terdapat contoh lain yang bersumber dari pengikut aliran *Bāthiniyah*. Al-Qādhī an-Nu'mān bin Manshūr bin Ahmad at-Tamīmī (w 363 H) mengemukakan berbagai penafsiran *Bāthiniyah* yang beliau tuangkan dalam kitab *Ta'wīlu ad-Da'ā'im*, yang terdiri dari 2 jilid tipis. Contoh yang ingin dikemukakan di sini adalah surah Al-Jum'ah (62) ayat 2-5:

هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ وَأَخْرَجَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ

Penafsiran dua ayat tersebut, menurut an-Nu'mān, Allah mengutus seorang Rasul kepada mereka yang memenuhi panggilan para-Imam. Nabi Muhammad adalah Rasul pada masanya, dan akan selalu ada rasul setelah wafatnya nabi Muhammad, yaitu para Imam. Mereka yang hidup setelah nabi Muhammad atau hidup pada masa Nabi tapi tidak bertemu dengannya, akan bertemu dengan rasul-rasul –sebagai penerus beliau- yaitu para Imam. Imam merupakan karunia Allah yang dianugerahi kepada mereka yang setia mengikutinya, sebagaimana dimaksud oleh ayat setelahnya:

ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ

Maksud orang-orang yang memikul Taurat dalam ayat selanjutnya adalah orang-orang zhahir. Perumpamaan orang-orang zhahir adalah seperti keledai yang memahami kitab-kitab sesuai dengan pendapat-pendapat mereka. (at-Tamīmī, p. 314)

مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْجِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ

Mayoritas ulama –baik ulama tafsir ataupun ulama theology- menolak aliran *Bāthiniyah* ini, apalagi terhadap metode mereka dalam menafsirkan Al-Qur'an karena mengabaikan makna zhahir. 'Abdu al-Qāhir al-Baghdādī (w 429) menggolongkan aliran *Bāthiniyah* sebagai aliran yang keluar dari sekte

Islam. Beliau mengingatkan bahwa aliran ini –bagi umat Islam- lebih berbahaya dari pada Yahudi dan Nashrani, bahkan lebih bahaya dari Dajjal yang hanya terjadi dalam 40 hari. (al-Baghdādī, 2005, p. 221)

Sebelum menguraikan berbagai penyimpangan aliran *Bāthiniyah* dalam persoalan ketuhanan, kenabian, imam, hari kiamat, dan persoalan syariat, Abu Hāmid Muhammad bin Muhammad al-Ghazālī (w 505 H) –yang juga menafsirkan Al-Qur’an dengan makna bathin- secara ringkas menyatakan bahwa aliran *Bāthiniyah* secara zhahirnya adalah aliran yang melampaui batas, dan bathinnya adalah aliran yang mengajak pada kekafiran. Aliran ini membatasi pengetahuan karena hanya berpedoman pada imam, dan menghambat akal untuk mengetahui kebenaran. (al-Ghazālī, *Fadhā`ihu al-Bāthiniyyah*, p. 37)

Ibn ‘Uqail (w 769), sebagaimana dikutip Ibn Jawzī (w 597 H), menganggap aliran *Bāthiniyah* sebagai salah satu sebab kehancuran Islam, karena aliran ini menafikan makna-makna zhahir syariat, demi penafsiran-penafsiran yang tanpa dalil. Penafsiran-penafsiran tersebut berlaku pada setiap persoalan syariat, sehingga tidak mewajibkan yang wajib, dan tidak mengharamkan yang haram. (al-Jawzī, 2006, p. 128)

Ulama sufi dan kaum *Bāthiniyah* sama-sama memandang bahwa Al-Qur’an memiliki makna zhahir dan makna bathin. Tetapi, jika dilihat penafsiran-penafsiran kaum *Bāthiniyah*, seakan tidak ditemukan metode yang kongkrit atau pijakan yang tepat dalam penafsiran mereka, melainkan mengingkari makna zhahir dan berpegangan pada penafsiran-penafsiran bathin yang bersumber dari para-Imam yang mereka anggap terjaga dari kesalahan (*ma’shum*) dan tidak memiliki mukjizat. Suatu hal yang mustahil mengetahui ke-*ma’shum*-an seseorang melalui akal, sementara Al-Qur’an dan hadits tidak pernah menyatakan demikian.

Penafsiran-penafsiran kaum Bathiniyah juga tidak ditemukan korelasi dari aspek bahasa. Penafsiran macam ini berbeda dengan kelompok teologi, yang mungkin terdapat kesesuaian dari sudut pandang bahasa. Dalam surah al-Qiyāmah (75) ayat 23 Allah berfirman:

إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ۖ

Artinya: “Kepada Tuhannyalah mereka melihat”.

Menurut Az-Zamakhsyārī –salah satu pengikut aliran Mu’tazilah-, alasan ayat tersebut mendahulukan kata ب, untuk menunjukkan kekhususan, seperti ayat lain yang menyatakan "hanya kepada Allah dikembalikan semua urusan (pada hari kiamat). Sehingga, kata ناظرة berarti hanya nikmat Allah yang ditunggu, sebagaimana mereka tidak mengharap siapaun di dunia ini selain Allah. Dengan bahasa lain, mazhab Mu’tazilah meyakini bahwa manusia tidak dapat melihat Allah pada hari kiamat, tetapi hanya mengharap nikmat dan rahmat-Nya. Sedangkan mazhab Ahlu as-Sunnah mengkartikan kata yang terakhir dalam ayat tersebut dengan arti melihat dengan mata telanjang, dan itu dikuatkan dengan hadits Shahīh. Adapun pendahuluan kata "Tuhan" untuk memberi perhatian kepada objek (Tuhan). (az-Zamakhsyārī, 1995, p. 649) (‘Āsyūr, 1984, p. 354). Sedangkan menurut bahasa, kata نظر dapat berarti melihat dengan mata telanjang, dapat pula berarti menunggu. (al-Ifriqī, p. 215)

Pada sisi lain, seandainya penakwilan mereka dianggap benar, bagaimana mungkin Allah menyampaikan firman-Nya dengan suatu bahasa sedangkan maksudnya diluar bahasa tersebut, tanpa menjelaskannya dalam kesempatan yang lain. Sedangkan ayat-ayat Al-Qur’an yang mereka

pandang sebagai dalil, nyatanya tidak mengandung unsur bukti untuk menguatkan pendapat tersebut.

Penilaian Ulama terhadap Tafsir Isyārī dan Bathini

Berbeda dengan penafsiran kaum *Bāthiniyah*, ulama-ulama sufi yang menakwilkan Al-Qur'an tidak menganggapnya sebagai tafsir. Bagi mereka, suatu ayat dapat mengandung perumpamaan yang sesuai dengan maksud Pembicara. Oleh karena itu, mereka menamakannya dengan "isyarat". Berkenaan dengan penakwilan macam ini, sebagian ulama menerimanya, sementara segolongan ulama menolaknya.

Ibn 'Atha' as-Sakandarī (w 709 H) menilai bahwa penafsiran kaum sufi terhadap ayat-ayat Al-Qur'an dan hadits-hadits bukan berarti mengabaikan makna zhahir. Makna zhahir dapat dipahami secara bahasa, namun makna bathin hanya dipahami oleh mereka yang dibukakan hatinya oleh Allah. Mereka tetap mengakui adanya makna zhahir sebagaimana mestinya, dan memahami makna bathin sebagaimana Allah anugrahi. Maka tidak ada larangan mempelajari makna-makna tersebut. Larangan hanya berlaku apabila mereka mengakui bahwa suatu ayat hanya memiliki makna bathin. (as-Sakandarī, p. 248)

Syihābuddīn al-Alūsī (w 1270 H) dalam tafsirnya juga mengemukakan beberapa penafsiran sufi. Dalam muqadimah, beliau menilai ungkapan-ungkapan kaum sufi sebagai isyarat akan makna yang mendalam, yang dapat disesuaikan dengan makna zhahir. Ungkapan-ungkapan tersebut menunjukkan pada kesempurnaan iman dan pengetahuan mereka, dan tidak berarti mereka mengingkari makna zhahir. Pemahaman yang mengingkari makna zhahir dan mengamalkan makna bathin semata merupakan pemahaman kaum *Bāthiniyah* yang menafikan berbagai persoalan syariat. (al-Alūsī, 2001, p. 8)

Penilaian dua ulama di atas sesuai dengan apa yang diutarakan Imam al-Ghazālī (w 505 H). Imam al-Ghazālī mengingatkan, penafsiran-penafsiran yang beliau utarakan dalam *Misykāt al-Anwār* bukanlah berarti menghilangkan makna zhahir, karena mengingkari makna zhahir adalah pendapat kaum *Bāthiniyah* yang hanya melihat makna bathin dengan mata telanjang, dan tidak membandingkan makna bathin dengan makna zhahir. Untuk mencapai kesempurnaan dalam memahami Al-Qur'an, harus digabungkan dua makna tersebut. Dalam surah Thahā (20) ayat 12:

إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ

Tafsir bathin dari ayat tersebut bukan berarti Musa tidak memiliki dua sandal, dan tidak mendengar perintah tersebut. Musa memahami perintah tersebut sebagai isyarat untuk mengabaikan alam. Dengan demikian, Musa telah menunaikan perintah makna zhahir dengan menanggalkan dua sandalnya, dan menunaikan perintah bathin dengan menanggalkan alam. Inilah yang dimaksud pemahaman dari yang tersurat kepada yang tersirat. Pada kesempatan yang lain, al-Ghazālī juga mencontohkan satu hadits riwayat Imam al-Bukhārī dalam Kitābu Bad'i al-Khlaq (63), Bābu Idzā Qāla Ahaduku Āmīn (7), hadis no 3053 (al-Bukhārī, 1993)

عن أبي طلحة رضي الله عنهم: عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: لا تدخل الملائكة بيتا فيه كلب ولا صورة

Rumah dalam hadits tersebut diibaratkan dengan hati, yang merupakan tempat singgahan para malaikat. Segala sifat yang tercela -seperti marah, syahwat, dengki, dan angkuh-, ibarat anjing.

Dengan demikian, Allah tidak mengantar ilmu-Nya –dengan perantara malaikat- kepada orang-orang yang hatinya dipenuhi sifat-sifat tercela. Perlu diingat, kata rumah dalam hadits tersebut tidak dapat diterjemahkan dengan arti hati dan kata anjing tidak dapat pula diterjemahkan dengan arti sifat yang tercela. Pemaknaan yang demikian hanya sebagai ibarat dan kiasan dari makna zhahir pada makna bathin, dengan tetap memperhatikan makna zhahir. Dengan demikian, pemahaman seperti ini berbeda dengan pemahaman kaum *Bāthiniyah*, hal senada juga diungkapkan oleh Ibnu Taimiyah. (al-Ghazālī, Misykātu al-Anwār, p. 210) (al-Ghazālī, Ihyā‘u ‘Ulūmi ad-Dīn, p. 49)

Meskipun terdapat beberapa riwayat (Diantara riwayat yang dimaksud: Dari Ibn ‘Abbās, ia berkata: Rasulullah bersabda: barangsiapa berbicara tentang al-Quran tanpa ilmu, maka tempatnya adalah di neraka. (at-Turmudzī, 1996) Kitābu Tafsīri al-Quran, Bau al-Ladzī Yufassiru bi Ra‘yihi, hadis no. 2950) yang mengecam tafsir logika (*bi ar-ra‘yī*), namun Imam al-Ghazālī menolak larangan tersebut dengan empat alasan. *Pertama*, Rasulullah tidak menafsirkan semua ayat Al-Qur’an kepada para sahabat. Jika demikian, penafsiran-penafsiran yang bersumber dari sahabat seperti Ibn ‘Abbās (w 68 H) dan Ibn Mas‘ūd (w 32 H) dapat dikategorikan dalam tafsir *bi ar-ra‘yī* versi mereka. *Kedua*, sering terjadi perbedaan penafsiraan di kalangan sahabat dan mufassir lainnya yang tidak dapat dikompromikan. Keadaan yang demikian menunjukkan bahwa penafsiran-penafsiran tersebut bersumber dari ijihad mereka masing-masing. Karena, kalau salah satu penafsiran mereka bersumber dari Rasul, tentu akan ditolak penafsiran yang lain. *Ketiga*, Rasul pernah mendoakan Ibn ‘Abbās supaya dicerdaskan dalam penakwilan (اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل) (Ḥanbal, 1995, p. 95) Musnad Banī Hāsyim, hadis no. 2397). Jika persoalan takwil harus bersumber dari Rasul, maka Rasul tidak perlu mendoakan Ibn ‘Abbās. *Keempat*, dalam surah an-Nisā’ (4) ayat 83 Allah memberi isyarat tentang bolehnya memahami Al-Qur’an dengan ijihad selama tidak ada nas yang jelas.

وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَدَّعَوْا بِهٖ ۗ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ
لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ ۗ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا

Disisi lain, masih dari al-Ghazālī, terdapat pula beberapa riwayat –baik secara tegas atau tidak- yang menyatakan, bahkan menganjurkan untuk memahami Al-Qur’an dengan makna bathin. Orang yang membatasi pemahaman Al-Qur’an pada makna zhahir, berarti ia telah membatasi orang lain pada kemampuannya, sedangkan Al-Qur’an dapat dipahami secara luas. Penafsiran dari makna zhahir bukanlah akhir dari segalanya. Apalagi, Allah terlebih dahulu menganugrahi nabi Sulaiman pemahaman sebelum diiringi dengan ilmu dan hukum (al-Anbiya [21]: 79).

Akhirnya, Imam al-Ghazālī berkesimpulan bahwa alasan dari larangan tafsir *bi ar-ra‘yī* adalah apabila seseorang memiliki suatu keyakinan (mazhab) yang menyimpang, lalu menafsirkan Al-Qur’an sesuai dengan mazhabnya atau menjadikan ayat Al-Qur’an sebagai dalil untuk mendukung mazhabnya. Penafsiran macam ini boleh jadi karena faktor kesengajaan, dan boleh jadi karena faktor kesalahan, meskipun tujuannya baik. Sebagaimana perintah makan sahur diartikan dengan zikir –(Makan) sahurallah kalian, karena (makan) sahur ada berkah (al-Bukhārī, 1993, p. 678) Kitābu aṣ-Ṣawm (36), Bābu Barakati as-Sahūr, hadis no. 1823–.

Alasan lain dari larangan tafsir *bi ar-ra‘yī* adalah apabila seseorang menafsirkan Al-Qur’an sesuai dengan kosa-kata bahasa Arab, tetapi tidak memperhatikan kaidah-kaidahnya seperti kata-kata yang sulit dipahami (*gharīb*), kata-kata yang dihilangkan, dan kata-kata yang didahulukan atau yang diakhirkan. Dalam surah al-Isrā’ (17) ayat 59 Allah berfirman:

وَأَتَيْنَا تَمُودَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً فَظَلَمُوا بِهَا

Artinya: “Telah kami berikan kepada Tsamud unta betina itu (sebagai mukjizat) yang dapat dilihat, tetapi mereka menganiaya unta betina itu”.

Jika dipahami sesuai redaksi, maka arti dari ayat tersebut adalah: Telah kami berikan kepada Samūd unta betina yang dapat melihat (bukan unta betina yang buta). Dengan kata lain, terdapat kata yang dihilangkan dalam ayat tersebut. Seakan-akan, bunyi ayat di atas adalah:

وَأَتَيْنَا تَمُودَ النَّاقَةَ آيَةً مُبْصِرَةً فَظَلَمُوا بِهَا

Tafsir *bi ar-ra’y* yang dilarang adalah tafsir dengan logika yang salah, tafsir dengan akal tanpa ijtihad. Dengan demikian, barangsiapa memahami makna bathin Al-Qur’an dengan mengabaikan makna zhahir, maka ia termasuk orang yang menafsirkan Al-Qur’an dengan logika semata. Sebelum melangkah pada pemahaman yang lebih luas dalam menafsirkan Al-Qur’an, harus terlebih dahulu memperhatikan riwayat untuk menghindari kesalahan. Barangsiapa yang mengaku memahami rahasia Al-Qur’an tanpa memperhatikan makna zhahir, sama halnya dengan orang yang mengaku sampai ke dalam rumah tanpa melewati pintu. (al-Ghazālī, *Ihyā’u ’Ulūmi ad-Dīn*, p. 343)

Penjelasan Imam al-Ghazālī di atas menggambarkan bahwa penafsiran *Isyārī* atau penafsiran *Bāthīni* merupakan bagian dari tafsir logika. Pengelompokan ini boleh jadi karena kesimpulan beliau –di satu pihak- terhadap riwayat-riwayat yang mengecam tafsir logika; yang tidak bersumber dari Al-Qur’an atau hadits nabi, serta kesimpulan beliau –di pihak lain- terhadap riwayat-riwayat yang mengharuskan penafsiran bersumber dari Al-Qur’an dan hadits Rasul. Penjelasan Imam al-Ghazālī di atas dapat pula disimpulkan bahwa tafsir *Isyārī* merupakan pemahaman yang lebih luas dari tafsir zhahir, yang harus memiliki kesesuaian bahasa antara keduanya. Sahl at-Tustari mengartikan kata *أنداد* –yang berarti *أضداد* (lawan)- dalam ayat 22 surah al-Baqarah (2) dengan nafsu yang mendorong pada kejahatan. Dengan demikian, Allah melarang orang-orang kafir untuk menyembah nafsu mereka. Meski pada kenyataannya mereka tidak menyembah nafsu, maka penafsiran yang demikian adalah sebagai gambaran bagi orang-orang beriman agar tidak menyembah lawan (nafsu) Allah. Dengan bahasa lain, lawan yang dimaksud bukan hanya sekedar patung atau berhala pada masa itu, melainkan juga nafsu yang jahat. Selanjutnya, jika tafsir *Isyārī* dianggap bagian tersendiri sebagai sumber penafsiran Al-Qur’an –bersama tafsir *bi al-ma’tsūr* dan tafsir *bi ar-ra’y*- maka penafsiran tersebut harus dalam bentuk perumpamaan.

Penilaian ulama-ulama tersebut memberi gambaran bahwa penafsiran kaum sufi berbeda dengan penafsiran kaum *Bāthīniyah*. Kaum sufi tetap memperhatikan makna zhahir, meski banyak memfokuskan pada makna bathin. Oleh karena itu, sebagian ulama sufi memuat dalam karyanya berbagai penafsiran-penafsiran *Isyārī* dan penafsiran zhahir, sementara sebagian ulama memuat karyanya dengan penafsiran *Isyārī* semata, namun dalam karyanya yang lain memuat penafsiran-penafsiran zhahir. Memang, tidak semua penafsiran sufi sesuai dengan makna zhahir, bahkan penafsiran mereka jauh dari makna zhahir dan sulit dipahami oleh orang lain. Kategori inilah yang dinamakan dengan *asy-Syathahāt*. (al-Ghazālī, *Ihyā’u ’Ulūmi ad-Dīn*, p. 36)

Menurut Imam al-Ghazālī, terdapat dua macam *syathahāt*. Pertama, pengakuan-pengakuan atau ungkapan-ungkapan kaum sufi yang diperoleh dari rasa cinta yang begitu dalam kepada Allah, dan mengabaikan amalan-amalan zhahir dalam berhubungan dengan-Nya, bahkan sampai pada tingkat

pengakuan *ittihād* –seperti Abu Yazīd al-Busthāmī dan al-Hallāj. Ungkapan-ungkapan ini bersumber dari tabiat yang ingin mensucikan diri dengan memperoleh *maqāmāt* dan *ahwāl*, namun mengabaikan amalan *zhāhir*. Oleh karena itu, mereka tidak berhak mengungkapkannya, karena akan menimbulkan bahaya besar dikalangan kaum awam. Kedua, kalimat-kalimat yang tidak bisa dipahami, yang pada hakikatnya memiliki makna *zhāhir* yang mendalam. Ungkapan-ungkapan yang demikian bisa jadi karena kalimat tersebut tidak dipahami oleh pengucapnya, atau dia memahaminya tetapi tidak bisa mengutarakannya dengan benar, boleh jadi juga karena dengan sengaja mengungkapkan makna tersebut sesuai dengan keinginannya semata. Ungkapan-ungkapan macam ini juga tidak perlu diutarakan karena hanya menodai hati dan akal.

Ibnu Taymiyah (w 728 H) membagi ilmu bathin pada dua macam. *Pertama*, ilmu bathin yang menyalahi ilmu *zhahir*. Ilmu macam ini tidak dapat diterima, meskipun penganutnya berpedoman pada dalil, karena dalil tersebut juga tidak benar. Kategori macam ini banyak digeluti oleh penganut aliran *Bāthinīyah*, karena mereka menganggap Al-Qur'an dan (syari'at) Islam memiliki makna bathin yang menyalahi makna *zhahir*. *Kedua*, ilmu bathin yang tidak menyalahi ilmu *zhahir*. Ibn Taymiyah menilai kategori ini ulama sufi menamakannya dengan *Isyārāt*, yaitu penjelasan kandungan Al-Qur'an dengan penjelasan yang tidak sesuai dengan kehendak Al-Qur'an sendiri. Beliau mencontohkan *Haqā'iqū at-Tafsīr* sebagai salah satu tafsir yang menerapkan cara ini. Apabila makna bathin ini diterapkan dengan cara *qiyas*, maka pemaknaan seperti ini dapat diterima. (Taimiyah, 2000, p. 186) Tetapi apabila suatu lafadz memiliki makna yang jelas namun diartikan dengan makna lain yang tidak memiliki keterkaitan apapun, serta meyakinkannya, maka pemaknaan macam ini merupakan suatu penyimpangan, sebagaimana kata *فرعون* diartikan dengan *القلب* pada ayat 24 surah Thaha (20):

إِذْ هَبَّ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ ۖ

Abu Ishaq Ibrahim bin Musa bin Muhammad asy-Shāhibī (w. 790 H) tidak mengingkari kalau di dalam Al-Qur'an terdapat ayat-ayat yang sulit dipahami, sama halnya beliau tidak mengingkari adanya makna *zhahir* dan makna bathin dalam memahami Al-Qur'an. Tetapi beliau menegaskan, yang dimaksud makna *zhahir* adalah pemahaman yang sesuai dengan kaedah bahasa Arab. Setiap kata yang dipahami tidak sesuai dengan kaedah bahasa Arab, maka pemahaman tersebut tidak membawa faedah apapun dan tidak bisa dipercaya. Adapun maksud dan tujuan Allah yang terkandung dalam firman-Nya, serta setiap makna yang menuntut ketekunan hamba dalam ketauhidan dan ibadah, maka itulah makna bathin yang menjadi tujuan Al-Qur'an. Dalam surah al-'Ankabūt (29) ayat 41 Allah berfirman:

مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ

Ketika itu, orang-orang kafir mempertanyakan alasan Allah menyebutkan kata laba-laba, lalat – dan yang lainnya- dalam Al-Qur'an. Pertanyaan tersebut muncul karena mereka memahami ayat tersebut sesuai dengan redaksinya. Pada hakikatnya, ayat tersebut memberi isyarat tentang orang-orang kafir yang menjadikan dunia ini sebagai permainan. Dengan kata lain, orang-orang beriman yang tidak berjalan sesuai dengan jalan Allah semasa di dunia ini, sama dengan orang-orang kafir. Dan kehidupan dunia ini dibaratkan dengan rumah laba-laba.

Setelah menguraikan contoh-contoh dari dua makna tersebut, Imam asy-Shāthibī menetapkan dua syarat yang harus dipenuhi dalam setiap makna bathin. *Pertama*, sesuai dengan tuntutan makna zhahir (kaedah bahasa Arab). Pemahaman-pemahaman yang tidak sesuai dengan lafadh Al-Qur'an atau dengan maknanya, sama halnya dengan melakukan kebohongan terhadap Al-Qur'an. *Kedua*, terdapat nas lain yang mendukung makna bathin tersebut. Pemahaman-pemahaman bathin yang tidak sesuai dengan syariat, atau bahkan bertentangan dengannya, termasuk pada ungkapan-ungkapan yang tidak diterima mayoritas ulama. Apabila pemahaman bathin Al-Qur'an tidak sesuai dengan dua syarat tersebut, maka pemahaman tersebut sama dengan pemahaman *Bāthinijah*. (asy-Syāthibī, p. 287)

Ulama kontemporer dari Tunisia, Muhammad Thāhir bin 'Āsyūr, menetapkan tiga kategori untuk tafsir *Iyārī*. *Pertama*, pemahaman *Iyārī* terhadap suatu ayat yang dipandang dari sudut perumpamaan atau kiasan, karena adanya kesesuaian dengan makna zhahir ayat. Sebagaimana firman Allah dalam surah al-Baqarah (2) ayat 114:

وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَّعَ مَسْجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَىٰ فِي خَرَابِهَا

Kata mesjid dalam ayat di atas dipahami dengan arti hati. Hati merupakan tanda ketundukan hamba kepada Allah, sebagaimana mesjid tempat bersujud. Apabila hamba telah tunduk kepada Allah, maka hatinya senantiasa bersujud untuk menyembah Allah dan berzikir pada-Nya. Menghalangi hati untuk berzikir pada Allah, serta menodainya dengan berbagai kecintaan dan menuruti hawa nafsu adalah suatu kezaliman. *Kedua*, pemahaman *Iyārī* suatu ayat dalam tataran optimisme. Suatu kalimat yang memiliki makna asli (sesuai dengan tulisannya), tetapi dipahami dengan makna berbeda dalam bentuk pendengaran. Dengan kata lain, seseorang meyakini makna asli dari suatu kalimat, tetapi ia menakwilkannya sesuai dengan perasaan yang muncul dalam hati dan pikirannya. Sebagai contoh, dalam surah al-Baqarah (2) ayat 255, Allah berfirman:

مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ

Apabila kalimat tersebut diperoleh melalui pendengaran, bisa jadi pemahamannya adalah: مَنْ ذَلْ. Sehingga, kalimat kedua ini berarti: barangsiapa yang merendahkan kepemilikannya (nafsu), maka dia lebih dekat pada syafa'at. *Ketiga*, pemahaman tersebut berupa pelajaran dan nasehat yang dipetik oleh mereka yang menghayati makna Al-Qur'an. Firman-Nya dalam surah al-Muzammil (73) ayat 16:

فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ فَأَخَذْنَاهُ أَخْذًا وَبِيلاً

Mereka yang menghayati dan mendalami makna Al-Qur'an, memahami kata *Fir'aun* dengan makna hati, dan kata *Rasul* dengan makna pembawa ilmu ma'rifat. Dengan demikian, orang-orang yang tidak mengamalkan ilmu ma'rifat akan memperoreh bencana (akibat yang tidak baik). ('Āsyūr, 1984, p. 34)

Syarat kedua -beserta contohnya- yang ditetapkan oleh Thāhir bin 'Āsyūr hanya memiliki keterkaitan bahasa dalam bentuk pendengaran. Namun, jika yang ditafsirkan (didengarkan adalah ayat Al-Qur'an, maka pemahaman yang demikian telah menyimpang dari kaedah bahasa. Selain itu, ketika ayat tersebut turun, orang-orang Arab belum tentu memahaminya demikian. Dengan bahasa lain, pemahaman yang demikian tidak dikenal oleh bangsa Arab. Adapun syarat yang ketiga, merupakan pemahaman-pemahaman dari mereka yang diberikan anugrah. Jika suatu ayat memiliki

makna yang jelas, kemudian dipahami dengan makna bathin, maka pemahamannya yang demikian dapat diterima selama tidak mengingkari makna zhahir.

Mereka yang menolak tafsir *Isyārī* di antaranya adalah Ibn al-Jawzī (w 597 H). Penolakan tersebut tercermin dari penolakannya terhadap penafsiran-penafsiran sufi tentang ayat-ayat Al-Qur'an dan hadits Nabi. Setelah menguraikan beberapa contoh dari penafsiran sufi terhadap Al-Qur'an dan hadits, serta membantahnya, Ibn al-Jawzī berkesimpulan bahwa semua pemahaman mereka salah. (al-Jawzī, 2006, p. 326)

Penamaan Tafsir Isyārī

Berkenaan dengan penafsiran Al-Qur'an yang menggali makna yang tersembunyi (esoterik), terdapat beberapa istilah yang digunakan ulama Al-Qur'an. Di antara istilah-istilah tersebut adalah: *at-Tafsīr al-Nazḥarī*, *at-Tafsīr al-Isyārī*, *at-Tafsīr ar-Ramzī*, *at-Tafsīr al-Bāthinī*, dan *al-Manhaj ar-Ramzī*.

Husain adz-Dzahabī membagi penafsiran sufi pada dua bagian; *at-Tafsīr al-Nazḥarī*, dan *at-Tafsīr al-Faidhī* atau *at-Tafsīr al-Isyārī*. *At-Tafsīr al-Nazḥarī* bersumber dari pembahasan-pembahasan teori dan ajaran-ajaran filsafat, lalu menjadikan Al-Qur'an tunduk dengan teori-teori tersebut. Sedangkan *at-Tafsīr al-Isyārī* bersumber dari latihan jiwa atau perjalanan spritual, sehingga dapat memahami makna-makna yang tersembunyi dari Al-Qur'an (adz-Dzahabī H. , 2000, p. 352). Adapun *at-Tafsīr ar-Ramzī*, sebagaimana diterapkan oleh ath-Thabarsī (al-Fadhl bin Hasan, w 548 H), menafsirkan Al-Qur'an sesuai dengan makna zhahir, lalu menyebutkan penafsiran bathin yang bersumber dari kalangan Syi'ah (adz-Dzahabī H. , 2000, p. 141).

Nama lain untuk tafsir *Isyārī* adalah *al-Manhaj ar-Ramzī*, istilah ini digunakan oleh Ahmad Khalīl. (Khalīl, p. 123). Penafsiran dengan *al-Manhaj ar-Ramzī*, diperoleh setelah amalan-amalan tasawuf berdasarkan *wajdn* dan *dzauq*. Al-Wajdu adalah apa yang muncul dalam hati, tanpa kesengajaan. Sedangkan dzauq adalah apa yang diketahui seorang hamba berkenaan dengan hal-hal yang ghaib, sebagai hasil dari ketekunan ibadah (al-Qusyairī, 1991, p. 38). Dengan demikian, dapat dipahami bahwa penafsiran dengan *al-Manhaj ar-Ramzī* tidak mengabaikan makna teks secara literal, melainkan melalui perjalanan spritual yang ditempuh para sufi, sesuai dengan pengalaman dan tingkatan masing-masing.

Bagi kaum sufi, Al-Qur'an ibarat cakrawala yang mengandung makna yang tidak terbatas. Makna yang terkandung dalam Al-Qur'an sangat luas, bahkan tidak dapat ditampung oleh akal manusia. Oleh karena itu, mereka memandang bahwa Al-Qur'an memiliki makna zhahir dan makna bathin. Secara tidak langsung, Al-Qur'an sendiri menegaskan bahwa ayat-ayat Al-Qur'an tidak hanya terbatas pada pemahaman teks, begitu juga dengan hadits Rasul. Dalam surah an-Nisā' (4) ayat 78 Allah berfirman:

فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا

Artinya: "Maka Mengapa orang-orang itu (orang munafik) hampir-hampir tidak memahami pembicaraan sedikitpun?"

Maksud dari ayat tersebut bukan berarti orang-orang munafik tidak memahami ungkapan Al-Qur'an, tapi mereka tidak memahami maksud Allah dari ungkapan Al-Qur'an. Bagaimana mereka tidak memahami Al-Qur'an, sedangkan Al-Qur'an turun dengan bahasa Arab? Adapun sabda Rasul:

عن عبد الله بن مسعود قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لو كنت متخذًا خليلًا
لاتخذت أبا بكر خليلًا ولكن صاحبكم خليل الله وأنزل القرآن على سبعة أحرف لكل حرف
منها ظهر وبطن

Artinya: “ ‘Abdullah bin Mas’ūd berkata: Rasulullah saw bersabda: seandainya aku menjadikan kekasih, maka aku akan menjadikan Abu Baker sebagai kekasih. Tetapi sahabat kalian (Abu Baker) adalah kekasih Allah, dan Al-Qur’an diturunkan dengan tujuh huruf, setiap huruf memiliki zhabir dan bathin”. (ath-Thabrānī, 1995, p. 236) (at-Tamimi, 2013, p. 472) al-Mu’jam al-Awsath, hadis no: 773, Musnadu Abī Ya’lā, no 5403

Fokus pembahasan pada hadits tersebut adalah kata *ظهر* dan kata *بطن*. Ada beberapa pendapat dalam menjelaskan dua kata tersebut:

1. Menurut *Hasan al-Bashrī* (w 110 H), yang dimaksud dengan dua kata tersebut bahwa, kalau seseorang mencari makna bathinnya dan membandingkannya dengan zhahirnya, maka ia akan mendapatkan maknanya.
2. Menurut *Abu ‘Ubaidah* (w 215 H), yang dimaksud dengan zhahir adalah cerita tentang kehancuran umat masa lampau, sedangkan bathin adalah nasehat bagi generasi setelahnya.
3. Menurut *Ibnu Mas’ūd* (w 32 H), makna ayat yang diamalkan oleh suatu kaum, dan akan diamalkan oleh kaum yang lain dengan makna yang berbeda.
4. Sebagian ulama kontemporer berpendapat bahwa, yang dimaksud dengan zhahir adalah lafadznya, sedangkan bathin adalah penakwilannya.

Empat pendapat tersebut dijelaskan oleh *az-Zarkasyī* (w 784 H), dan menurutnya, pendapat *Abu ‘Ubaidah* lebih dekat pada kebenaran. Maksud kalimat *وما فيه حرف الا وله حد* adalah: setiap huruf ada batas yang Allah kehendaki dari maknanya. Sedangkan kalimat *ولكل حد مطلع*: setiap makna dan hukum yang tersembunyi memiliki pangkal untuk mengetahui maksudnya. (*az-Zarkasyī*, 1391 H, p. 169)

Lalu, apa hubungan hadits tersebut dengan tafsir *Isyārī*? *Husain adz-Dzahabī* –setelah menanggapi bahwa pendapat *Abu ‘Ubaidah* hanya terbatas pada kisah-kisah dalam Al-Qur’an, sedangkan hadits tersebut berbicara tentang seluruh ayat Al-Qur’an– mengemukakan pendapat *Ibn Naqīb* (*Jamāluddin Muhammad bin Sulaiman*, w 698 H) dalam menjelaskan hadits tersebut:

أن ظهرها ما ظهر من معانيها لأهل العلم، وبطنها ما تضمنته من الأسرار التي طلع الله عليها
أهل الحقائق

Artinya: “Zhahirnya adalah apa yang jelas bagi orang yang memiliki ilmu (bahasa Arab), dan bathinnya adalah rahasia-rahasia yang terkadung, yang Allah pancarkan pada ulama-ulama sufi (hakikat)”.

Berdasarkan penjelasan tersebut, *adz-Dzahabī* mengemukakan pengertian tafsir *Isyārī*:

تأويل آيات القرآن الكريم على خلاف ما يظهر منها بمقتضى إشارات خفية تظهر لأرباب
السلوك، ويمكن التطبيق بينها وبين الظاهر المرادة

Artinya: Penakwilan ayat-ayat Al-Qur'an selain makna yang dapat dipahami secara z̤hahir dengan (makna) isyarat yang tersembunyi oleh ulama tasawuf, namun dapat disesuaikan antara makna bathin dan makna z̤hahir yang dimaksud.

Definisi yang diutarakan oleh adz-Dzahabī atau Ibn Naqīb tidak jauh beda dengan komentar-komentar ulama sebelumnya seperti Ibn Shalāh (w 643 H) ataupun ulama setelahnya seperti Ibn 'Athā' as-Sakandarī (Aḥmad bin Muhammad 'Abdu al-Karīm, w 709 H) berkenaan dengan tafsir *Isyārī*. Dengan demikian, definisi adz-Dzahabī ini mencakup hakikat dari tafsir *Isyārī*, beserta syarat dari tafsir *Isyārī*; keterkaitan dengan makna dzahir.

Perkembangan Tafsir *Isyārī*

Tanpa mengecilkan para sahabat lain, Ibn 'Abbās (w 68 H), 'Abdullah bin Mas'ūd (w 32 H), dan 'Alī bin Abi Thālib (w 40 H) merupakan tiga tokoh utama tafsir di kalangan para sahabat, khususnya tafsir bathin. Bahkan, Ibn 'Abbās sendiri mengakui kalau beliau mempelajari tafsir dari 'Alī, meski disisi lain beliau juga memuji penafsiran Ibn 'Abbās dan mengajurkan pada sahabat lain untuk membelajari tafsir dari Ibn 'Abbās. Ibn 'Abbās mengatakan:

عن ابن عباس أنه قال: ما أخذت من تفسير القرآن فعن عليّ بن أبي طالب

Artinya: "Dari Ibn 'Abbās, ia berkata: Semua penafsiran Al-Qur'an yang aku ambil, semuanya bersumber dari 'Alī." (al-Qurthubī, 1985, p. 35)

Begitu juga dengan pujian Ibn Mas'ūd tentang kepakaran 'Alī di bidang ilmu z̤hahir dan bathin Al-Qur'an.

عن ابن مسعود قال: إن القرآن أنزل على سبعة أحرف، ما منها حرف إلا وله ظهر وبطن،
وإن عليّ بن أبي طالب عنده منه الظاهر والباطن

Artinya: Dari Ibn Mas'ūd, ia berkata: sesungguhnya Al-Qur'an diturunkan dengan tujuh huruf, dan setiap huruf memiliki (makna) z̤hahir dan bathin. Sesungguhnya 'Alī mengetahui makna z̤hahir dan bathin dari al-Quran. (Ishaq, 1405 H, p. 65)

Penafsiran-penafsiran dengan makna bathin telah dimulai sejak zaman sahabat, khususnya tiga sahabat ini, seperti penafsiran terhadap huruf-huruf awal surah (*al-huruf al-muqattha'ah, fāwatihu as-sumar*).

Salah satu jalur penafsiran yang bersumber dari 'Alī adalah melalui jalur az-Zuhrī (Muhammad bin Muslim bin Syihab, w 125 H), dari 'Alī Zaina al-'Ābidīn (cucu 'Alī bin Abi Thālib, w 94 H), dari Husain bin 'Alī (w 61 H), dari 'Alī. Jalur ini dipandang paling benar daripada jalur yang lain, termasuk jalur yang dikutip oleh al-Bukhārī sekalipun. Meski demikian, jalur ini tidak lebih populer dari jalur yang lain karena banyak terjadi pemalsuan pada generasi setelahnya. (adz-Dzahabī H. , 2000, p. 91)

Pada Abad kedua, muncul ulama *tsiqah* yang pakar di bidang fikih dan tasawuf, al-Ḥasan al-Bashrī (w 110 H). Selain itu juga ada Muhammad bin Ja'far ash-Shādiq (w 148 H). Sosok Ja'far ash-Shādiq memiliki peranan penting terhadap penafsiran bathin Al-Qur'an, sebagaimana terlihat dalam tafsir as-Sulamī (w 412 H). Memasuki abad ketiga sampai awal abad keempat, muncul tujuh ulama besar yang secara terang-terangan mengungkapkan makna bathin dari Al-Qur'an. Mereka adalah

Dzū an-Nūn al-Mishrī (w 246 H), Sahl at-Tustarī (w 283 H), Abu Saʿīd al-Kharrāz (w 286 H), al-Junaid (w 230 H), Ibn ʿAthaʿ (w 309 H), Abu Bakr al-Wāsiṭhī (w 320 H), dan Abu Bakr asy-Syibli (334 H). Khusus tafsir at-Tustarī -meskipun tulisan yang dibukukan oleh Abu Bakr Muhammad bin Amāj-, tafsir ini dianggap tafsir sufi pertama yang ada sampai sekarang. Dengan demikian, penafsiran-penafsiran yang termuat dalam karya ini tidak mencakup seluruh ayat Al-Qurʿan.

Selanjutnya, dari abad keempat sampai abad ketujuh, karya-karya tafsir sufi diawali oleh as-Sulamī dengan kitabnya *Haqāʾiqi at-Tafsīr*, dan diikuti oleh muridnya, Imam al-Qusyairī (w 465 H) dengan karyanya *Lathāʾifu al-Isyārāt*. Kitab ini dianggap kitab tafsir pertama secara lengkap, dan sampai pada zaman sekarang ini. Tafsir yang semasa dengan al-Qusyairī adalah tafsir yang bersumber dari Khawjah ʿAbdullah al-Anshārī (w 481 H). Tafsir ini hanya sampai pada ayat 67 dari surah Shād (38). Tafsir ini -beserta kelanjutannya- dapat ditemukan dalam karya muridnya Rasyīduddīn ad-Maibudī (w 520 H), dengan judul *Kasyfu al-Asrār wa ʿUddatu al-Abrār*. (Habil, 2003, p. 43) Abu Tsābit ad-Dailamī (Muhammad bin ʿAbdu al-Malik, w 598) juga menulis sebuah tafsir sufi dengan judul *Futūḥu ar-Rahmān fī Isyārāti Al-Qurʿan wa at-Tafsīr*. Dua kitab lain yang terkenal adalah ʿArāʾisu al-Bayān fī *Haqāʾiqi Al-Qurʿan*, karya Ruzbihān bin Abi Nashr al-Baqlī asy-Syairāzī (w 606 H), dan ʿUmar bin Muhammad bin ʿAbdillah as-Suhrawardī (w 632 H) dengan karyanya *Bughyatu al-Bayān fī Tafsīri Al-Qurʿan*. Al-Baqlī menyusun tafsirnya dengan sederhana, serta dengan bahasa yang mudah dipahami. Selain mengemukakan pendapatnya sendiri, bahkan terhadap ayat yang belum ditafsirkan oleh ulama sufi sebelumnya, al-Baqlī juga banyak mengutip dari ulama-ulama sebelumnya, terutama as-Sulamī. (adz-Dzahabī H. , 2000, p. 390)

Pada generasi setelahnya, terdapat dua mazhab tasawuf terkemuka; mazhab Najmuddīn al-Kubrā, dan mazhab Ibn ʿArabī dari Andalusia. Abu al-Jināb Ahmad bin ʿUmar al-Khayūqī (Najmuddīn al-Kubrā, w 618 H) menulis sebuah tafsir dengan judul *ʿAinu al-Hayāb*. Karya tersebut berhenti sampai surah al-Māʾidah (5), sebelum penulisnya meninggal dunia. Karya tersebut disempurnakan kembali dari surah pertama oleh muridnya Najmuddīn ar-Rāzī (ʿAbdullah bin Muhammad al-Asdī, w 654 H) dengan judul *Bahru al-Haqāʾiqi wa al-Maʾāni fī Tafsīri as-Sabʿi al-Matsānī*. Penafsiran ar-Rāzī tidak semata penafsiran *Isyārī*, melainkan mencakup penafsiran zhahir, dan mengemasnya dengan bahasa yang mudah. Ternyata, masa hidup ar-Rāzī hanya cukup untuk menyempurnakan tafsirnya sampai pada ayat 18 dari surah adz-Dzāriyāt (51). Selanjutnya, tafsir yang kemudian berjudul *Najmu al-Qurrāʾ*, diteruskan oleh ʿAlāʾuddīn as-Samnānī (Ahmad bin Muhammad bin Ahmad as-Sanadī, w 736 H) dari surah ath-Thūr (52) dengan mengulangi penafsiran surah al-Fātihah. Berbeda dengan ar-Rāzī, as-Samnānī mengemukakan semua tafsirnya dengan penafsiran *Isyārī*. Penafsirannya juga dipenuhi dengan istilah-istilah ilmu tasawuf, sehingga sulit dipahami. (adz-Dzahabī H. , 2000, p. 393)

Penafsiran-penafsiran sufi dari Ibn ʿArabī (Muhyiddīn Muhammad bin ʿAli ath-Thāʾī, w 628 H) dapat dilihat dalam karya-karyanya seperti *Fushūshu al-Hikam* dan *al-Futūḥāt al-Makkiyah*. Hanya saja, penafsiran-penafsiran Ibn ʿArabī dinilai banyak mengandung aliran *Wahdatu al-Wujūd*. Adapun karyanya yang berjudul *Tafsīru Al-Qurʿan al-ʿAdzīm*, pada hakikatnya bukanlah karya Ibn ʿArabī sendiri. Tafsir tersebut adalah karya penerus Ibn ʿArabī, Jamāluddīn ʿAbdu ar-Razzāq al-Qasyānī (w 730 H), dengan judul *Taʾwīlātu Al-Qurʿan*. Murid Ibn ʿArabī, Shadriddīn Muhammad bin Ishāq al-Qūnawī (w 673 H) menyusun sebuah tafsir surah al-Fātihah dengan judul *Iʿjāzu al-Bayān fī Kasyfi Baʿdhi Asrāri Ummi Al-Qurʿan*.

Pada masa selanjutnya, tafsir-tafsir sufi terus bermunculan. Di antaranya adalah *Nūru al-Qulūb* karya Badruddīn Mahmud bin Isrāʾīl as-Sīmāwī (w 820 H), karangan murni dari Niʿmatullah bin Mahmud an-Nakhjuwanī (w 920 H) dengan judul *al-Fawātihū al-Ilāhiyah wa al-Mafātihū al-Ghaibiyah*,

dan *Rūḥu al-Bayān* karya Ismail Haqqī bin Musthafā (w 1137 H). Kitab tafsir sufi lain yang terkenal saat ini adalah *Rūḥu al-Ma'ānī* karya Syihabuddīn Mahmūd bin 'Abdillāh bin Mahmūd al-Alūsī (w 1270 H).

Penafsiran-penafsiran sufi tersebut tidak sepenuhnya menafsirkan Al-Qur'an dengan makna bathin. Sebagian mereka mencantumkan penafsiran-penafsiran zhahir. Hanya saja, kecenderungannya lebih dekat pada tafsir bathin. Penafsiran-penafsiran bathin terus berlanjut, walaupun hanya dengan tema tertentu atau terhadap surah tertentu dalam Al-Qur'an.

Kesimpulan

Pemahaman-pemahaman *Isyārī* terhadap suatu ayat merupakan anugrah bagi mereka yang bertaqwa dan senantiasa dalam ibadah. Dasar perdebatan seputar tafsir *Isyārī* Komentar ulama-ulama di atas, setidaknya menunjukkan dua sikap dalam menilai tafsir *Isyārī*. Sebagian dari mereka menolak segala bentuk tafsir *Isyārī*, dan sebagian lain menerimanya. Mereka yang menerima tafsir *Isyārī* pun tidak menerimanya secara penuh, melainkan dengan memberi catatan-catatan atau syarat.

Syarat yang ditetapkan asy-Shāthibī dapat dinilai singkat dan tepat. Suatu ayat yang dipahami sesuai dengan kaedah bahasa Arab dan tidak bertentangan dengan syariat, maka pemahaman tersebut dapat saja dikategorikan dalam bentuk qiyas, karena salah satu syarat qiyas adalah tidak bertentangan dengan syariat. Syarat yang ditetapkan oleh asy-Shāthibī sesuai dengan penilaian Ibn Taymiyyah dan Imam al-Ghazālī, dan diikuti oleh mayoritas ulama zhahir lainnya. Memang, boleh tidaknya menerima tafsir *Isyārī* tidaklah berpedoman pada dua ulama besar ini. Tetapi apa yang mereka simpulkan merupakan solusi untuk melegalkan tafsir seperti ini. Jika tafsir logika dilegalkan dengan syarat-syarat tertentu, kenapa tafsir *Isyārī* harus di haramkan? Bukankah syarat-syarat yang ditetapkan untuk tafsir *Isyārī* merupakan hasil kompromi dari riwayat-riwayat yang membolehkannya dan mengharamkannya, sebagaimana syarat-syarat untuk tafsir logika. Jika tafsir hanya terbatas pada penafsiran yang bersumber dari riwayat, bukankah yang demikian mempersempit ajaran Islam? Bukankah Rasul tidak menjelaskan semua ayat Al-Qur'an? Perlu dicatat, syarat-syarat yang ditetapkan bukanlah syarat untuk mempelajari tafsir *Isyārī*, melainkan syarat untuk menerimanya.

Daftar Pustaka

- 'Āsyūr, M. T. (1984). *at-Tabrīr wa at-Tamwīr* (Vol. XXIX). Tunis: ad-Dār at-Tūnisiyyah.
- adz-Dzahabī, H. (2000). *at-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn* (Vol. II). Kairo: Maktabah Wahbah.
- adz-Dzahabī, M. b. (2011). *Sīyaru A'lāmi an-Nubalā'* (Vol. XV). (S. al-Arnauth, Ed.) Beirut: Mu'asasah ar-Risalah.
- al-Alūsī, S. (2001). *Rūḥu al-ma'ānī fī Tafsīri al-Qur'ān al-'Adzīm wa as-Sab'i al-Matsānī* (Vol. I). Beirut: Dāru al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- al-Baghdādī, 'a.-Q. (2005). *al-Farqu baina al-Fīraq*. Beirut: Dāru al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- al-Bukhārī, M. b. (1993). *al-Jāmi' ash-Shahīh*. Damaskus: Dār Ibnu Kasir.
- al-Ghazālī, A. H. (n.d.). *Fadhā ihu al-Bāthiniyyah*. Kuwait: Mu'assasatu Dāru al-Kutub at-Tsaqāfiyyah.
- al-Ghazālī, A. H. (n.d.). *Ihyā'u 'Ulūmi ad-Dīn* (1 ed.). Beirut: Dāru al-Ma'rifah.

- al-Ghazālī, A. H. (n.d.). Misykātu al-Anwār. In *al-Qushūr al-'Awālī min Rasā'ili al-Imām al-Ghazālī*. Maktabatu al-Jundī.
- al-Ifriqī, M. b. (n.d.). *Lisān al-'Arab* (Vol. V). Beirut: Dāru Shādir.
- al-Jawzī, ' b. (2006). *Talbīs al-Iblīs*. Beirut: Dāru al-Kutub al-'Ilmiyah.
- al-Qurthubī, A.'. (1985). *al-Jāmi' li Abkāmī al-Quran* (Vol. I). Beirut: Dāru Ihyā'ī at-Turāts al-'Arabiy.
- al-Qusyairī, A. a.-Q. (1991). *ar-Risālah al-Qusyairiyah*. Damaskus: Dāru al-Khair.
- as-Sakandarī, I. ' (n.d.). *Lathā'ifu al-Minan*. Alexandria: ats-Tsaqāfaah al-Islāmiyyah al-Ashīlah.
- asy-Syāhibī, A. I. (n.d.). *al-Muwāfaqāt fī Ushūli asy-Syarī'ah* (3 ed.). Beirut: Dāru al-Kutub al-Ilmiyyah.
- ath-Thabrānī, S. b.-K. (1995). *al-Mu'jam al-Ansath*. al-Qāhirah: Dār al-Ḥaramain.
- at-Tamimi, A. b. (2013). *Musnadu Abī Ya'lā al-Manṣilī*. al-Qāhirah: Dār al-Ḥadīṣ.
- at-Tamīmī, a.-Q. a.-N. (n.d.). *Ta'wīlu ad-Da'ā'im* (1 ed.). Mesir: Dāru al-Ma'ārif.
- at-Turmudzī, M. b. (1996). *Sunan at-Turmudzī* (Vol. 6). Beirut: Dar al-Gurab al-Islamiy.
- az-Zamakhsyarī, M. b. (1995). *al-Kasysyāf 'an Haqā'iqi Ghawāmidhi at-Tanzīl wa 'Uyūni al-Aqawīl* (Vol. IV). Beirut: Dāru al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- az-Zarkasyī, B. (1391 H). *Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Vol. 2). Beirut: Dāru al-Ma'rifah.
- Bakr, A.'. (1985). *al-Qurthubī, al-Jāmi' li Abkāmī al-Quran* (1 ed.). Beirut: Dāru Ihyā'ī at-Turāts al-'Arabiy.
- Goldziher, I. (2006). *Mazhab Tafsir Dari Aliran Klasik Hingga Modern*. Yogyakarta: Elsaq Press.
- Habil, A. (2003). Tafsir-tafsir Esoteris Tradisional. In S. H. Nasr (Ed.), *Ensiklopedi Spirituallita Islam* (R. Astuti, Trans., 1 ed.). Bandung: Mizan.
- Ḥanbal, A. i. (1995). *Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal*. Kairo: Dār al-Ḥadīṣ.
- Ishaq, A. b. (1405 H). *Hilyatu al-Awliyā' wa Thabaqātu al-Aṣfiyā'* (1 ed.). Beirut: Dāru al-Kitāb.
- Khalīl, A. (n.d.). *Dirāsāt fī al-Quran*. Mesir: Dāru al-Ma'ārif.
- Taimiyah, I. (2000). *Majmū'u Fatāwā al-Kubrā* (Vol. VI). Beirut: Dāru al-Kutub al-'Ilmiyyah.