

MAKNA RUHANI DALAM RITUAL DAN ESKATOLOGI ISLAM MENURUT AL-ALUSI

Ibnu Arabi¹

¹UIN Antasari Banjarmasin

ibnuarabi@uin-antasari.ac.id¹

Abstrak

kehidupan beragama terkait dengan persoalan ritual dan eskatologi. Dua hal tersebut dalam berbagai kalangan dipahami dan disikapi secara berbeda. Di kalangan fiqh, ibadah dikenal sebagai bentuk formalitas tanpa kebolehan berkreasi. Sementara kalangan filosof ada yang berpendapat bahwa ibadah adalah tindakan irrasional. Dalam pandangan sufisme, ibadah dalam agama adalah sesuatu yang bermakna, hanya saja tidak semua orang mampu menyelami maknanya tersebut, karena memang dalam beragama persoalan ibadah dipahami sebagai sesuatu yang supra rasional. Penelitian ini menggunakan pendekatan tafsir isyari dan tafsir yang dipilih adalah tafsir *Ruh al-Ma'ani* yang ditulis oleh al-Alusi. Pengumpulan data dalam penelitian melalui; 1) menelusuri ayat-ayat Alquran yang ditafsirkan oleh al-Alusi dalam tafsirnya dengan penafsiran isyari. Dari penelitian tersebut disimpulkan bahwa tafsir *Ruh al-Ma'ani* karya al-Alusi, adalah salah satu kitab tafsir besar yang memuat penafsiran-penafsiran *zhahir* dan *isyarah*. Penafsiran *isyarah*nya batas-batas kewajaran, tidak dalam wujud tafsir *Bathiniyah*.

Kata Kunci: Makna Ruhani, Ritual, Eskatologi Islam.

Abstract

*Religious life is related to issues of ritual and eschatology. These two things are comprehended and addressed differently in various circles. Among Fiqh scholars, worship (ibadah) is known as a form of formality without the ability to be creative. While some philosophers argue that worship is an irrational act. In the view of Sufism, worship in religion is something meaningful, it's just that not everyone can explore this meaning, because indeed in religion the issue of worship is understood as something suprarational. This research uses the tafsir isyari approach and the chosen tafsir is tafsir *Ruh al-Ma'ani* written by al-Alusi. Data collection in the study was done by tracing the verses of the Qur'an interpreted by al-Alusi in his tafsir with isyari interpretation. From the research, it is concluded that the interpretation of *Ruh al-Ma'ani* by al-Alusi is one of the great books of tafsir that contains the *zhahir* and *isyarah* interpretations. The *isyarah* interpretation is within reasonable parameters, not in the form of a *Bathiniyah* interpretation.*

Keywords: *Ruhani Meanings, Rituals, Islamic Eschatology.*

I. PENDAHULUAN

Ibadat atau ritual dan eskatologi adalah bagian yang amat penting dari setiap agama atau kepercayaan. Secara bahasa *'ibadah* (dalam Islam, berasal dari bahasa Arab) berarti pengabdian atau penghambaan diri kepada Allah, Tuhan Yang Maha Esa. Karena itu, dalam pengertiannya yang lebih luas ia mencakup keseluruhan kegiatan manusia dalam hidup ini, termasuk kegiatan 'duniawi' sehari-hari. Sedang eskatologis adalah satu bentuk keyakinan akan adanya kehidupan lain setelah kehidupan dunia yang empiris ini.

Jika kegiatan ibadah itu dilakukan dengan sikap batin serta niat pengabdian dan penghambaan diri kepada Allah, yakni tindakan bermoral, inilah yang dimaksud firman Allah bahwa manusia dan jin tidaklah diciptakan, kecuali untuk mengabdikan kepada-Nya.

Sebagaimana QS. Adz-Dzariyat/51: 56, berikut:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ

Dalam pengertian yang lebih khusus, *'ibadah*', sebagaimana umumnya dipahami dalam masyarakat, menunjuk kepada amal perbuatan tertentu yang secara khas bersifat keagamaan. Juga digunakan istilah *'ubudiyah*', yang pengertiannya mirip dengan kata-kata ritus atau ritual dalam bahasan ilmu-ilmu sosial. Sesuatu yang amat penting untuk diingat mengenai ibadat atau *'ubudiyah* ini ialah bahwa dalam melakukan amal perbuatan itu seseorang diharuskan hanya mengikuti petunjuk agama dengan referensi kepada sumber-sumber suci (Alquran dan sunnah), tanpa sedikitpun hak bagi seseorang untuk menciptakan sendiri cara dan pola mengerjakannya. Justru kreasi, penambahan atau inovasi dalam bidang ibadat dalam pengertian khusus ini akan tergolong sebagai penyimpangan keagamaan yang terlarang keras. Inilah makna kaidah dalam ilmu *ushul al-fiqh*: الاصل نف تدابعا التحريم لا امة اهتبت الدليل

Terlarang dalam pengertian kaidah ini adalah tidak dibenarkan seseorang 'menciptakan' sendiri bentuk dan cara suatu ibadat, sebab hal itu merupakan hak prerogatif Allah yang disampaikan kepada rasulNya. Ibadat dalam pengertian khas ini adalah salah satu bagian dari ajaran agama yang mengkrystal dalam pembahasan ilmu fiqh.

Kekhasan ibadat tanpa boleh dirobah, ditambah atau diberi inovasi yang berbeda dari segi bentuk dan caranya itu menimbulkan kesan bagi kalangan tertentu bahwa ia hanyalah sebuah simbol tanpa arti, formalitas tanpa makna. Sehingga menjadikannya

seolah titah Tuhan yang tanpa makna dan manfaat ketika dilaksanakan atau dilakukan oleh seorang hamba. Oleh sebab itu berbagai kalangan berupaya mencari jalan agar dapat menjadikan ibadah sebagai sesuatu yang bernilai manfaat atau menyentuh persoalan substansi.

Kalangan mutakallimin berupaya dengan ibadah maka simbol ketauhidan dapat diperkuat. Namun kalangan filosof berpendapat, ibadah adalah bentuk yang sesungguhnya tidak akan memberi makna apapun selama ibadah itu dalam bentuk formalitas ritual atau sekedar seremonial belaka. Ibadah tak lain adalah sebuah tindakan irrasional yang membuang-buang waktu tanpa pencapaian terhadap sesuatu substansi atau hakikat.

Berbeda halnya dengan kalangan sufi, mereka berupaya menjadikan ibadah sebagai bentuk penghambaan mereka kepada Allah dengan sesungguhnya. Tetapi untuk menyentuh substansinya diperlukan pendekatan sufistik dengan cara memberi makna atas setiap cara dan perilaku dalam beribadah tersebut. Yaitu menyelami sesuatu yang tersirat dalam setiap kegiatan ibadah. Inilah yang menurut Imam al-Gazali bahwa di dalam ibadah selalu terdapat makna zahir dan makna batin. Makna zahir berdasarkan tindakan lahiriah adalah pelaksanaan kewajiban yang secara formal sebagaimana perintah yang terdapat di dalam Alquran maupun sunnah untuk mengerjakannya. Sedang makna batin adalah upaya menjadikan perintah Allah itu memiliki manfaat terhadap hamba yang bersangkutan.

Di dalam *Ihya al-'Ulum ad-Din*, al-Gazali seringkali memberi pembahasan khusus tentang makna batin dari sebuah ibadah dalam Islam. Ini menunjukkan bahwa di dalam ibadah memang terdapat makna yang dalam, tetapi tersirat dari setiap tatacara dan bentuknya. Misalnya tentang shalat, puasa, zakat, haji dan dzikr serta doa.

Berkenaan dengan eskatologis, setiap agama juga menjadikannya sebagai poin penting bagi seorang pemeluknya. Kehidupan akhirat dengan berbagai dimensinya, menimbulkan pemahaman yang berbeda-beda, hal ini karena persoalan akhirat adalah tema agama yang terdapat informasinya di dalam Alquran maupun sunnah tetapi keberadaannya tidak tersentuh oleh pemeluk agama yang masih hidup.

Persoalan yang sering muncul adalah apakah mereka yang telah meninggal dunia itu akan dibangkitkan di akhirat dengan fisik dan rohnya. Juga persoalan balasan yang mereka terima nanti dalam bentuk surga atau neraka adalah berbentuk jasmani atau rohani saja.

Ataukah kenikmatan dan siksa yang tiada tara itu hanyalah simbol yang sesungguhnya dapat dirasakan ketika seseorang masih berada di alam dunia ini. Al-Gazali pernah menuding para filosof pada persoalan ini karena para filosof beranggapan bahwa kebangkitan di hari akhir adalah kebangkitan rohani, bukan kebangkitan secara fisik. Bahkan ia menuding kafir bagi mereka yang berpendapat akhirat adalah kebangkitan ruhani saja. Karena menurutnya hari akhir itu, manusia akan dibangkitkan dengan jasmani dan rohaninya sekaligus. Tetapi dalam bentuk lain. Namun Ibnu Rusyd mengkritiknya, bahwa persoalan itu tidak perlu diperpanjang karena semuanya belum terjadi, sehingga masalah tersebut adalah masalah ijtihadi. Siapa saja berhak mengemukakan pendapatnya, tanpa harus menerima vonis kekafiran.

Bertolak dari persoalan tersebut, ibadah dalam agama dan persoalan eskatologi perlu dikaji dengan cara mendekatkan pemahaman ke dalam sumber utama Islam, yakni Alquran dan sunnah. Oleh karenanya maka Alquran sebagai sumber yang paling utama mendapatkan prioritas kajian. Ketika Alquran sebagai sumber kajian utama, berarti tafsir adalah pintu menuju gerbang pemahaman Alquran tersebut.

Alquran al-Karim yang diterima oleh Nabi Muhammad saw., merupakan kitab suci samawi terakhir dari sejumlah kitab suci yang diturunkan oleh Allah untuk menjadi pedoman hidup bagi umat manusia (*hudan li an-nas*). Alquran mempunyai kandungan dan arti yang amat luas dan mendalam, yang tidak akan ada habis-habisnya sekalipun ditimba terus menerus sepanjang masa. Semakin dikaji Alquran maka semakin bertambah banyak muncul penemuan-penemuan dan penafsiran-penafsiran baru yang belum pernah ditemukan dan dibayangkan sebelumnya. Oleh karena itu, tafsir Alquran telah berkembang dengan pesat sejak masa-masa awal Islam sampai hari ini dalam berbagai bentuk dan coraknya.

Keluasan dan kedalaman kandungan Alquran sebagai kalam Allah dapat dipahami dari dua buah ayat yang terdapat dalam QS. Al-Kahf/18: 109 dan QS. Luqman/31: 27.

Bunyi kedua ayat dimaksud adalah sebagai berikut:

1. *قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا.*

2. وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ .

Kedua ayat tersebut diatas, selain memberikan informasi tentang keluasan ilmu Allah, juga memberi peluang bagi setiap peminat yang akan mengkaji Alquran sebagai salah satu kalam Allah, untuk menggunakan segala kemampuan yang dimilikinya di dalam memahami makna-makna yang terkandung di dalamnya. Kandungan Alquran mencakup segala sesuatu tanpa ada yang terabaikan, baik secara terinci maupun secara global. Hal ini ditegaskan oleh Allah dalam firmanNya QS. Al-an'am/6: 38 dan QS. An-Nahl/16: 89 sebagai berikut:

مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ .

(Tidaklah kami alpakan sesuatupun di dalam al-Kitab

وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ .

Alquran al-Karim yang diturunkan dengan menggunakan bahasa Arab (QS. Yunus/12: 2) dapat dipahami dengan mudah oleh orang-orang Arab dan orang-orang non Arab yang mengerti bahasa Arab, karena pada dasarnya Allah telah memudahkan pemahaman Alquran bagi orang yang berkeinginan mempelajarinya (QS. al-Qamar/54: 17, 22, 23 dan 40). Oleh karena itu, mengetahui bahasa Arab merupakan syarat mutlak untuk memahami dan menafsirkan Alquran. Penafsiran yang didasarkan atas kaidah bahasa Arab itulah yang dikenal dengan penafsiran zahir. Di samping itu, sebagian ulama berpendapat bahwa Alquran selain mengandung arti zahir, juga mengandung arti batin (*isyarah*), yang arti yang tersirat dibalik yang tersurat, dengan merujuk, antara lain, kepada suatu hadis yang menjelaskan tentang penakwilan Ibn 'Abbas terhadap surat an-Nasr. Hadis dimaksud berbunyi: نع ابن عباس يضر الله هنع قال : ناك رمع يدخلنى عم خايشاً رذب , ناكف بعضهم دجو : اذه انعم انلو انبا هائم ؟ لاقف رمع : هنا نم ثيح متملع , بناعدف ذات موى فادخلنى مهعم , امف رأيت هنا بف نفسھ , لاقف : مل لخدت هرفغتسنو نئموى لا ليريهم , قال : ام تقولون بف هلوق بلاعت (اذا ءاج رصن الله حتفلاو) , لاقف بعضهم : انرماً بأن دبعن الله بناعد ؟ قلت : وه لجا لوسر الله اذا انرصن حتفو انبلع , تمسو بعضهم ملف لقي اثيش . لاقف : كانكاً لوقت يابن عباس ؟ قلت : لا , امف لوقت كلجا (حبسف دمحب كبر هرفغتساو هنا ناك اباوت) . : بلص الله هيلع ملسو هملعاً الله هل , قال : (اذا ءاج رصن الله حتفلاو) كلذو قملاع لاقف رمع : ام ملعا اهنم لا ام لوقت

Apabila dicermati kandungan hadis tersebut di atas, ternyata bahwa Ibnu Abbas – dalam usianya yang sangat muda-- dapat menangkap suatu pemahaman yang tersirat dibalik zahir ayat-ayat surat an-Nasr tersebut, dimana pemahamannya berbeda dengan apa yang dipahami oleh sebagian sahabat senior. Sekalipun penafsiran Ibnu Abbas

tersebut tidak persis sama dengan hasil penafsiran-penafsiran yang dilakukan oleh mufasir-mufasir *isyarah*, namun dapat membuka peluang bagi siapa saja yang mempunyai kemampuan untuk menemukan makna-makna atau isyarat-isyarat yang tersirat di balik yang tersurat.

Untuk memahami kandungan Alquran tentunya tidak semua orang mempunyai kemampuan yang sama, bahkan hanya segelintir saja orang yang benar-benar memiliki kemampuan dan pemahaman secara mendalam terhadap Alquran. Mereka itu adalah para ulama mufassir sebagai pewaris Nabi. Nabi saw. sebagai penerima kitab suci Alquran, mendapat tugas dari Allah untuk menyampaikan dan menerangkan dengan se jelas-jelasnya tentang petunjuk Alquran. Hal ini ditegaskan Allah dalam firmanNya QS An-Nahl/16: 44 :

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّ هُمْ يَتَّقُونَ .

Penjelasan-penjelasan Nabi Muhammad saw tentang kandungan Alquran tidak dapat dipisahkan dari maksud ayat-ayat Alquran itu sendiri. Hanyalah beliau satu-satunya manusia yang mendapat wewenang untuk menjelaskan Alquran. Penjelasan beliau tidak dapat diragukan kebenarannya. Penjelasan-penjelasan Nabi itu merupakan langkah awal dalam rangka merintis usaha penafsiran Alquran. Para sahabat ketika itu, apabila menemui kesulitan di dalam memahami suatu ayat, maka mereka bertanya langsung kepada Nabi saw.

Para mufassir yang datang sepeninggal Rasulullah sejak dari kalangan sahabat sampai kepada ulama-ulama berikutnya merupakan pelanjut dan pemberi penjelasan kandungan Alquran berdasarkan penjelasan-penjelasan yang bersumber dari Nabi, menurut kemampuan pemahaman mereka sebagai manusia biasa. Usaha yang dilakukan oleh mereka itu tidak ada maksud lain kecuali bertujuan untuk memahami dan menggali secara mendalam isi kandungan Alquran, baik yang tersurat maupun yang tersirat di dalam ayat-ayatnya.

Ada dua jenis tafsir, dan beberapa cara dan corak yang ditempuh oleh para mufassir di dalam menafsirkan Alquran. Kedua jenis/pola tafsir yang dimaksud ialah: 1) *At-tafsir bi alma'tsur*, yaitu suatu usaha untuk menjelaskan Alquran dengan ayat-ayat Alquran itu sendiri, atau dengan penjelasan Nabi, atau penjelasan para sahabat dan tabi'in. Tafsir jenis ini disebut juga dengan tafsir *bi ar-Riwayah*. Tafsir jenis ini disepakati oleh para mufasir

sebagai tafsir yang paling tinggi nilainya dan dan tidak ada pertentangan di kalangan mereka tentang keabsahannya. 2) *At-Tafsir bi ar-Ra'y*, yaitu usaha menafsirkan Alquran berdasarkan atas hasil kajian (ijtihad) si mufassir sendiri dengan tetap berpijak pada pengetahuan tentang bahasa Arab dan cabang-cabangnya. Tafsir jenis ini disebut juga dengan tafsir *ad-Dirayah*. Tafsir jenis ini masih diperselisihkan di kalangan mufassir tentang boleh atau tidaknya. Ada pula kalangan ulama yang memasukkan *at-Tafsir al-Isyari* sebagai jenis ketiga, sebagaimana dapat dijumpai pada kebanyakan kitab-kitab *'Ulum al-Qur'an*. Yang dimaksud *at-Tafsir al-Isyari* adalah usaha menjelaskan kandungan Alquran dengan menakwilkan ayat-ayatnya menurut isyarat yang tersirat dibalik yang zahir. Ulama yang menempuh cara ini tidak mengesampingkan arti zahir Alquran, bahkan arti zahir itulah yang harus didahulukan, sedang arti isyarah dinomor duakan. Dan tidak seorang juapun di antara mereka yang mengklaim bahwa hasil penafsirannya itulah satu-satunya penafsiran yang paling betul.

Salah satu kitab tafsir yang dapat disejajarkan dengan kitab-kitab tafsir besar lain ialah tafsir *Ruh al-Ma'ani* yang ditulis oleh al-Alusi. Kitab tafsir ini, selain memuat penafsiran secara zahir, juga memuat penafsiran secara *isyarah*. Akibatnya, terjadi perbedaan pendapat di kalangan pakar *'Ulum al-Qur'an* di dalam menyikapi tafsir tersebut, apakah tafsir tersebut termasuk tafsir *al-isyari* atau bukan. Di antara mereka ada yang memasukkannya ke dalam kategori tafsir *bi ar-ra'y*, misalnya Adz-Dzahabi, dan sebagian yang lain memasukkannya ke dalam kategori tafsir *bi al-Isyarah*, seperti Az-Zarqani. Terjadinya perbedaan sikap tersebut sangat memungkinkan dan beralasan, karena tafsir al-Alusi tersebut, apabila dilihat secara menyeluruh, utamanya dalam hal yang berhubungan dengan metode penafsiran yang digunakan oleh penulisnya, yaitu metode *tahlili*, memang dapat dikategorikan sebagai *at-Tafsir bi ar-Ra'y*, tetapi kalau dilihat secara khusus, yakni adanya beberapa ayat yang ditafsir secara *isyarah*, maka tafsir tersebut dapat pula dikategorikan sebagai *bi al-Isyarah*.

Mencermati usaha dan cara yang digunakan al-Alusi dalam menafsirkan ayat-ayat Alquran, ternyata bahwa di samping ia menafsirkan Alquran secara zahir, dengan mengikuti pola yang umum dilakukan oleh kebanyakan mufassir lain, ia pula memilih beberapa ayat tertentu dalam beberapa surat tertentu untuk ditafsir secara *isyarah*.

At-Tafsir al-Isyari kebanyakan ditulis oleh kaum sufi, seperti pernyataan Ibn Qayyim yang dikutip oleh Al-Qaththan, bahwa dalam melakukan penafsiran, orang berpijak atas tiga hal pokok yaitu: 1) berdasarkan lafal seperti yang dilakukan oleh ulama *mutaakhkhirin*, 2) berdasarkan makna seperti yang dilakukan oleh ulama salaf, dan 3) berdasarkan *isyarah* seperti yang dilakukan oleh ulama sufi. Ulama sufi yang berhasil menulis tafsir dalam corak isyari antara lain at-Tustari (w.283 H), as-Sulami (412 H.), al-Qusyairi (w.465 H.). kalau demikian apakah al-Alusi termasuk ulama sufi? Belum ditemukan pernyataan yang menegaskan bahwa al-Alusi adalah salah seorang ulama sufi. Yang jelas, beliau adalah salah seorang pengikut tarekat Naqsyabandiyah, yang pada masanya tarekat tersebut dipimpin oleh Maulana Khalid an-Naqsyabandi (1776 – 1827 H.)

Di dalam tafsirnya, *Ruh al-Ma'ani*, ditemukan sekitar 125 kali al-Alusi menafsirkan Alquran secara *isyarah* yang metode dan bentuk penafsirannya serupa dengan yang dilakukan oleh ulama-ulama sufi lain yang telah berhasil menulis tafsir yang bercorak *isyari*. Dan untuk mengetahui ayat-ayat yang dipilih oleh al-Alusi yang ditafsir secara *isyarah*, ia memberi petunjuk dengan ungkapan antara lain:

تر اشلاؤف هذها تايلا ، نمو باب تر اشلاؤف هذها تايلا ، اذهنم باب تر اشلاؤف .

Dengan memuat tafsir isyarah dalam *Ruh al-Ma'ani*, agaknya al-Alusi ingin menghasilkan suatu karya yang komprehensif yang lebih lengkap dibanding dengan karyanya tafsir yang telah dihasilkan oleh mufasir lain sebelumnya, sehingga tafsirnya dapat disebut sebagai *Multaqa at-Tafsir* (tempat bertemunya kitab-kitab tafsir). Sehubungan dengan itu, adz-Dzahabi menyatakan bahwa tafsir *Ruh al-Ma'ani* merupakan penghimpun dari ringkasan kitab-kitab tafsir sebelumnya.

Sekalipun tafsir al-Alusi disebut sebagai *multaqa at-tafsir*, tidaklah dapat dikatakan sebagai tafsir klipang, karena ia sendiri banyak mengemukakan komentar-komentar; bahkan terkadang melontarkan kritik-kritik tajam terhadap suatu pendapat yang ia tidak setuju, lalu ditunjukkan solusinya. Penafsiran al-Alusi menjadi menarik karena tema-tema agama yang di tafsirkan secara isyari dari dalam Alquran mengungkapkan aspek yang berbeda dengan penafsiran zahir, bahkan dapat disebut penafsiran isyarinya sangat menyentuh persoalan perasaan beragama sebagaimana yang dilakukan oleh para sufi. Tema-temanya pun mencakup berbagai tema keagamaan yang sangat penting.

Pengkategorian *Ruh al-Ma'ani* ke dalam *tafsir bi ar-Ra'y* atau *tafsir al-isyari* dapat dimengerti dengan pertimbangan bahwa apabila dilakukan penelaahan terhadap kitab tersebut dari segi cara atau metode yang ditempuh oleh penulisnya, Al-Alusi menggunakan kemampuan ijtihadnya dalam menafsirkan ayat-ayat Alquran sebagaimana yang dilakukan oleh mufassir lain, inilah yang menjadikan anggapan bahwa *Ruh al-Ma'ani* dapat dikategorikan sebagai *at-tafsir bi ar-ra'y*. Tetapi apabila dilihat dari segi adanya beberapa ayat yang ditafsir secara *isyarah* yang menggunakan penafsiran simbolik-sufistik, maka *Ruh al-Ma'ani* dapat dikelompokkan ke dalam *at-Tafsir al-Isyari*. Berdasarkan perbedaan pendapat tersebut di atas, maka penelitian ini akan dititik beratkan pada kajian terhadap ayat-ayat yang ditafsir secara *isyarah* oleh al-Alusi yang terdapat dalam kitab tafsirnya *Ruh al-Ma'ani*.

II. METODE PENELITIAN

Penelitian ini merupakan jenis penelitian kepustakaan (*library research*) dengan pendekatan tafsir *Ruh al-Ma'ani*. Tujuan penelitian ini bertujuan untuk mengungkapkan secara ilmiah akademik tentang tafsir *Ruh al-Ma'ani* terutama berkenaan dengan bentuk *isyari* yang dikemukakan al-Alusi ketika dia mengemukakan penjabaran arti batin mengenai tema-tema agama yaitu salat, puasa, haji, zakat, zikr dan doa serta sorga dan neraka. Data yang diperoleh dalam penelitian ini melalui pengakajian langsung dari objek utama, yakni tafsir *Ruh al-Ma'ani*. Dalam hal ini adalah tafsir *Ruh al-Ma'ani* yang ditulis oleh Imam alAlusi, terbitan Dar al-Fikr, Beirut, tanpa tahun terbit yang terdiri dari enam belas jilid dengan tigapuluh juz Alquran. Adapun langkah-langkah yang ditempuh dalam penelitian ini meliputi pengumpulan data melalui menelusuri ayat-ayat Alquran yang ditafsirkan oleh alAlusi dalam tafsirnya dengan penafsiran *isyari*. selanjutnya ayat-ayat yang ditafsir secara *isyari* tersebut dikumpulkan menjadi sub kelompok dalam tema-tema agama yang penulis pilih sebagai kajian dalam penelitian ini. Yaitu shalat, puasa, zakat, haji, dzikr dan doa, serta sorga dan neraka.

III. HASIL DAN PEMBAHASAN

Ayat-Ayat Yang Ditafsir Secara Isyarah

Setelah diadakan penelusuran terhadap tafsir *Ruh al-Ma'ani* karya al-Alusi, ternyata bahwa tidak semua ayat di dalam Alquran ditafsir secara *isyarah* oleh Al-Alusi. Ia hanya

memilih beberapa kelompok ayat tertentu dalam suatu surat tertentu pula untuk selanjutnya ditafsir secara *isyarah*.

Dalam 16 jilid kitab tafsir *Ruḥ al-Ma'āni* dengan 30 juz Alquran di dalamnya. AlAlusi menafsirkan secara isyarah dapat dirinci sebagai berikut :

Pada jilid I yang hanya terdapat satu juz Alquran terdapat dua kali pembicaraan isyarah. Pada jilid ini terdapat muqaddimah pentahqiq dan pengantar mufasir. Jilid II terdapat satu juz dengan sembilan pembicaraan isyari. Jilid III terdapat dua juz dengan sembilan belas pembicaraan isyari. Duabelas kali pada juz ketiga dan enam kali pada juz yang ke empat. Jilid IV terdapat dua juz dengan duabelas kali pembicaraan isyari. Tujuh kali pada juz kelima dan lima kali pada juz ke enam. Jilid V terdapat dua juz dengan duabelas pembicaraan isyari. Tujuh kali pada juz ke tujuh dan lima kali pada juz ke delapan. Jilid VI terdapat dua juz dengan sebelas kali pembicaraan isyari. Enam kali pada juz ke sembilan dan lima kali pada juz ke sepuluh. Jilid VII terdapat dua juz dengan sembilan kali pembicaraan isyari. Lima kali pada juz kesebelas dan empat kali pada juz ke duabelas. Jilid VIII terdapat dua juz dengan sembilan kali pembicaraan isyari. Empat kali pada juz ke tigabelas dan lima kali pada juz ke empatbelas. Jilid IX terdapat dua juz dengan delapan kali pembicaraan isyari. Lima kali pada juz ke limabelas dan tiga kali pada juz ke enambelas. Jilid X terdapat dua juz dengan enam kali pembicaraan isyari. Tiga kali pada juz ke tujuhbelas dan tiga kali pada juz ke delapanbelas. Jilid XI terdapat dua juz dengan tiga kali pembicaraan isyari. Dua kali pada juz ke sembilan belas dan satu kali pada juz ke duapuluh. Jilid XII terdapat dua juz dengan tujuh kali pembicaraan isyari. Empat kali pada juz ke dua puluh satu dan tiga kali pada juz ke duapuluh dua. Jilid XIII terdapat dua juz dengan lima kali pembicaraan isyari. Tiga kali pada juz ke duapuluh tiga dan dua kali pada juz ke duapuluh empat. Jilid XIV terdapat dua juz dengan enam kali pembicaraan isyari. Tiga kali pada juz ke duapuluh lima dan tiga kali pada juz ke duapuluh enam. Jilid XV terdapat dua juz dengan empat kali pembicaraan isyari. Tiga kali pada juz ke duapuluh tujuh dan satu kali pada juz ke duapuluh delapan. Jilid XVI terdapat dua juz, tetapi tidak terdapat pembicaraan isyari di dalamnya.

Secara keseluruhan yang dapat teridentifikasi penafsiran isyari yang dilakukan oleh Al-Alusi di dalam tafsir *Ruḥ al-Ma'āni* sebanyak 124 kali dalam enam belas jilid yang berisi tiga puluh juz Alquran.

Makna-makna Ibadah dalam Ayat Yang Ditafsir Secara Isyarah Shalat

Kata *shalat* secara bahasa, antara lain bermakna "doa" dan "istigfar". Kedua makna ini digunakan apabila yang melakukannya adalah manusia atau malaikat, sedang *shalat* yang dilakukan oleh Allah atas Nabi dan hamba-hambanya yang lain adalah bermakna rahmatNya" (QS. *Al-Ahzab/33:56*). Pendapat lain mengatakan bahwa kata *shalat* berasal dari *shila'* yang bermakna "api Allah yang menyala/ neraka". Dengan melakukan salat berarti seseorang mengenyahkan kobaran api tersebut dari dirinya. Apabila arti secara bahasa ini dibawa kepada penafsiran Al-Alusi secara *isyarah* tentang salat tidaklah menjadi masalah, karena arti asal dari kata salat tersebut bukan hanya menunjuk kepada bentuk salat yang telah telah dikenal sebagai ketetapan syariat.

Salah satu syarat sah salat ialah adanya wudu atau tidak dalam keadaan *ber-hadats* kecil. Perintah berwudu sebelum melaksanakan salat terdapat, antara lain, pada QS. *alMaidah/5:6*. Ayat tersebut berbunyi:

!ابها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم مكيداً ولنا قفار لما أو حسموا مكسوراً مكلجراً أو لنا يبعكلا...

Untuk menafsir ayat tersebut, Al-Alusi mengutip pendapat ulama tasawuf dengan mengatakan *قال بعض العارفين*, bahwa ayat ini ditujukan kepada orang-orang beriman yang imanya berdasarkan ilmu, yaitu apabila mereka telah bangkit dari tidur kelalaian (*naum alghafalah*) lalu mereka bermaksud melaksanakan salat *hudhur dan munajat haqiqiyah* serta menghadap kepada al-Haq (Allah), hendaknya mereka membersihkan muka-muka (*هوجو*) potensi mereka dengan air ilmu yang bermanfaat yang suci dan mensucikan berupa ilmu syariat, akhlak, dan muamalah yang bertalian dengan cara menghilangkan segala penghalang dari kotoran sifat *nafs*. Kata *أيدى* ditakwil dengan potensi dan kemampuan. Artinya, bersihkan pula potensi dan kemampuan dirimu berupa keinginan-keinginan mengikuti hawa nafsu dan berbuat dosa. (*لنا قفار لما*) menurut kadar yang semestinya serta kernanfaatannya. (*وامسحوا برؤوسكم*) artinya, (usaplah) bagian-bagian rohmumu dengan cahaya petunjuk Allah dari noda dan kotoran hati yang berpeluang menggiring kepada alam rendah dan cinta dunia. *Ruh*, pada hakikatnya, tidak dapat terkontaminasi oleh pengaruh-pengaruh luar (*ta'alluq*), hanya cahayanya dapat tertutup, menyebabkan hati dapat menjadi hitam dan gelap. Untuk menyebarkan cahayanya cukup dengan membersihkan muka yang ada di bagian atas yang digunakan untuk *ber-muwajahah* dengan Allah. Hati

memiliki dua muka (arah): pertama, mengarah kepada *ruh* yang dilambangkan dengan kepala; dan yang kedua, mengarah kepada *nafs* dan potensinya yang dilambangkan dengan kaki (*ar-rijl*).

Adapun hukum mengusap kepala dalam pengertiannya secara batin, al-Alusi menjelaskan dengan mengutip Ibn Arabi: "asal *ra's* dari *riyasah* (kepemimpinan). Kepala berada di tempat tinggi dan di atas. Kepala dinamai *ra's* karena sesuai dengan pandangan mata ia berada dibagian atas badan, sedang anggota-anggota tubuh lain berada di bawahnya. *Rais* (pemimpin) berada di atas *mar'us* (yang dipimpin (bawahan)) mempunyai sisi atas (وقوف).

Allah SWT. berada dalam posisi *fauqiyah* (sisi atas) dan menyifati diri-Nya dengan sifat *al-qahr* (kekuasaan) dengan firman-Nya وهو رهاقلا قوف هدايع. (Dan Dia-lah yang berkuasa atas sekalian hamba-Nya). Oleh karena itu kepala adalah, anggota badan yang terdekat kepada Allah swt jika dilihat dari segi adanya sisi *fauqiyah*".

Selanjutnya, Al-Alusi mengutip at-Tustari yang membagi *thahqarah*, (kebersihan) kepada tujuh macam, yaitu: 1) kebersihan ilmu dari kebodohan. 2) kebersihan zikir dari lupa; 3) kebersihan keyakinan dari keraguan; 4) kebersihan akal pikiran dari kedunguan; 5) kebersihan persangkaan (*zhann*) dari tuduhan; 6) kebersihan iman dari mempercayai selainNya; dan 7) kebersihan hati dari segala macam keinginan-keinginan."¹⁴ Dari sekian banyak yang harus diperhatikan kebersihannya, maka yang paling utama dan pertama adalah membersihkan hati atau batin, karena hati itulah yang akan dilihat dan dinilai oleh Allah swt. Adapun cara yang mesti dilakukan untuk membersihkan hati, al-Alusi mengutip Ibn 'Atha, yaitu dengan menghilangkan segala sifat-sifat khianat, suka melanggar, rasa waswas, menipu, dengki, *riya*, *sum'ah*, dan segala bentuk larangan agama.

Puasa

Ayat yang memuat perintah kewajiban melaksanakan ibadah puasa terdapat pada QS. *al-Baqarah/2: 184-185*. Al-Alusi tidak berpanjang lebar dalam menjelaskan puasa secara *isyarah*. Puasa disebutkan sebagai salah satu dasar untuk menegakkan keadilan. Dasar keadilan yang lain terkandung di dalam ayat yang mendahuluinya, yakni kisas dan wasiat.

Untuk ibadah puasa, Al-Alusi menulis sebagai berikut: puasa, yaitu suatu ketentuan yang diwajibkan untuk menghilangkan kekuasaan potensi sifat kebinatangan. Menurut ahli hakikat, puasa ialah menahan diri dari segala bentuk ucapan, perbuatan, dan gerak yang tidak berdasarkan *al-haqq* untuk *al-Haqq*. *Al-Ayyam al-ma'dudah* ialah hari-hari dunia yang akan berakhir dalam waktu dekat. Maka jadikanlah hari-harinya sebagai hari-hari berpuasa dan tetapkanlah hari berbukamu di hari raya perjumpaanmu dengan Allah. Bulan Ramadan adalah masa terbakarnya nafsu dan melemahnya disebabkan oleh cahaya *tajalli al-qurb* yang padanya diturunkan Alquran, yaitu ilmu global yang menghimpun bimbingan manusia menuju *al-wihdah* (kesatuan) dalam arti *al-jam'* (berkumpul), dan sebagai keterangan terinci tentang *al-jam'* dan *al-farq*. Barangsiapa yang hadir pada saat itu serta mampu mencapai *maqam al-syuhud*, maka hendaklah menahan dirinya dari segala sesuatu kecuali hanya untuk-Nya, dengan-Nya, pada-Nya, dari-Nya, dan kepada-Nya. Dan barangsiapa yang ditimpa penyakit hati dan *hijab nafsaniyah* yang menghalangi untuk sampai kepada *syuhud* (penyaksian), atau berada dalam perjalanan menuju ke *maqam* itu, maka hendaklah menempuh martabat atau jalan lain untuk mencapainya. (Allah menghendaki kemudahan untukmu) dan mencapai *maqam* tauhid serta mengikuti ketentuan-Nya, (Allah tidak menghendaki bagi kamu kesukaran) dan membebani perbuatan-perbuatan berat sementara jiwa kamu lemah. (Hendaklah kalian menyempurnakan bilangan) tahapantahapan perjalanan serta mengagungkan Allah atas hidayah-Nya kepadamu di dalam mencapai *maqam al-jam'*. (Dan agar kamu bersyukur) atas anugrah *istiqamah* kepadamu.

Menyimak uraian-uraian di atas dapat dipahami bahwa tujuan akhir di dalam melaksanakan puasa adalah mencapai *al-jam'* yang akan membuahkan *syuhud*. Untuk mencapai yang demikian, Al-Alusi menjelaskan hal-hal yang berhubungan dengan puasa, yakni: a) menghilangkan segala sifat-sifat kebinatangan; b) memelihara ucapan, perbuatan dan gerak-gerik yang tidak mengarah kepada *al-Haqq* (Allah swt); c) waktu pelaksanaan puasa tidak hanya terbatas dalam satu bulan saja, yaitu bulan Ramadan, tetapi sepanjang masa hidup manusia di dunia, dan masa berbuka nanti terjadi ketika bertemu dengan Allah; d) puasa ramadan berperan menghancurkan *nafs* untuk dapat mencapai *maqam al-wihdah (aljam')*; dan e) *hijab nafsiyah* adalah salah satu bentuk

penyakit yang dapat menjadi kendala bagi orang yang berpuasa untuk mencapai *maqam syuhud*.

Zakat

Kewajiban membayar zakat selalu bergandengan dengan perintah melakukan salat dalam berbagai ayat dalam Alquran. Zakat adalah ibadah *malíyah* (harta) yang mengandung unsur-unsur sosial. Karenanya, zakat erat hubungannya dengan infaq dan sadaqah, karena ketiga-tiganya mengandung unsur sosial. Kata *infaq* dan *shadaqah* sebagaimana yang dapat ditangkap dari informasi Alquran mempunyai arti yang lebih luas dibanding dengan zakat, karena zakat adalah bagian dari keduanya. Zakat adalah bagian dari *infaq* atau *shadaqah* yang bersifat wajib yang tidak boleh diabaikan sebagaimana halnya salat, dan bagian lain dari *infaq* dan *shadaqah* ada yang bersifat sukarela.

Ketika Al-Alusi menafsirkan penggalan ayat yang berbunyi (نوتوبو ءاكزلا) pada QS. *Luqmán/31:4*, dikatakan sebagai berikut: Al-Alusi menyebutkan tiga tingkatan orang di dalam pelaksanaan zakat, yakni tingkatan *al-khass*, tingkatan *al-khass* dan tingkatan *'awam*. Apabila dicermati ketiga tingkatan tersebut ternyata bahwa orang yang berada pada tingkatan pertama jenis zakatnya bukan lagi berupa materi atau harta, tetapi adalah bentuk penyerahan diri (wujud) sepenuhnya kepada Allah swt. Sedang tingkatan kedua dan ketiga jenis zakatnya masih dalam bentuk harta. Bedanya, tingkatan kedua adalah penyerahan harta secara keseluruhan dan bertujuan untuk membersihkan karatnya hati yang disebabkan oleh cinta dunia. Jenis inilah yang pernah dicontohkan oleh Abu Bakar ra. Tingkatan ketiga adalah pembayaran zakat seperti yang umum dilakukan dengan tujuan untuk membersihkan jiwa dari sifat kikir.

Apa yang dijelaskan oleh Al-Alusi di atas tidaklah bertentangan dengan ketentuan agama, karena ia tidak mengingkari yang demikian, hanya ia menyebutkan tingkat-tingkatan yang lebih tinggi dari itu dan yang dernikian itu sejalan dengan maksud firman Allah swt. dalam surat *asy-Syams/91:9-10* yang berbunyi: (قد افلح من : 9-10) زكاهها وقد خاب من دساها (الشمس)

Selanjutnya Al-Alusi membagi pula infaq kepada tiga macam sesuai dengan kandungan ayat 261, 265 dan 267 surat *al-Baqarah*. Yaitu: 1) *al-infaq fi sabil Allah*, yaitu

berinfaq di alam *al-mulk* pada posisi *tajallí al-af'al*. Inilah yang dimaksud oleh firman Allah: *الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة* Perumpamaan (nafkah yang dikeluarkan oleh) orang-orang yang menafkahkan hartanya di jalan Allah adalah serupa dengan sebutir benih. 2) *al-infaq 'an maqam musyahadah al-sifat*, yaitu infaq yang dilakukan untuk mendapatkan rida Allah. Inilah yang ditunjuk oleh firman-Nya: *الذين ينفقون أموالهم ابتغاء مرضات الله* Orang-orang yang membelanjakan hartanya karena mencari keridaan Allah swt. Infaq dalam bentuk kedua ini diperumpamakan oleh Allah dengan sebuah *jannah* (kebun), sementara yang pertama diperumpamakan dengan *habbah* (sebutir biji). Dengan ini dapat diketahui tingkat kemuliaan infaq jenis kedua atas infaq jenis pertama dengan perbandingan antara kebun dan biji. Dijelaskan oleh al-Alusi perbedaan antara keduanya, yakni kebun apabila dibelanjakan hasil kebunnya, sedang biji kalau dibelanjakan akan habis. Lebih diperkuat lagi ketinggian nilai infaq kedua dari yang pertama dengan kata *rabwah* (dataran tinggi) yang mengiringi kata *jannah*, 3) *al-infaq bi Allah*, yaitu infaq pada posisi *maqam syuhud adz-dzat*, dengan cara menafkahkan segenap *nafs* setelah mensucikannya.

Selain berbicara tentang arti zakat dan infaq, Al-Alusi juga membahas para penerimanya seperti disebutkan dalam ayat 60 surat *at-Taubah*. Ada delapan kelompok yang disebut di dalam ayat tersebut yang berhak menerima zakat. Kelompok itu dikenal dengan *al-asnaf ats-tsamaniyah*. Setelah ditafsir secara zahir, Al-Alusi menfasirkannya pula dalam bentuk *isyari*. Kedelapan golongan itu ditafsir sebagai berikut: 1) *al-fuqara'*, orang-orang yang menanggalkan keinginan-keinginan hati dan badan mereka dari kedua alam, dunia dan akhirat; 2) *al-masakin*, mereka yang merasakan ketenangan menuju keindahan *al-uns* (keakraban) dan cahaya *al-quds* (kesucian). Jiwa mereka senantiasa berada dalam penghambaan, serta hati mereka gaib dalam cahaya *rububiyah*; 3) *al-'amilin*, para ahli *tamkin* (berada pada posisi teguh/tetap) dari kelompok *al-'arifin*, dan ahli *istiqamah* dari kelompok *al-muwahhidin*. Mereka berada dalam cahaya *al-baqa'*, lalu Allah swt menganugerahi mereka *al-bast* dan *al-inbisat* (perasaan lapang dan lega). Kemudian mengambil sesuatu dari Allah swt dan kemudian menyerahkannya kembali kepada-Nya; 4) *al-muallafah qulubuhum*, orang-orang yang menempuh perjalanan spiritual demi menemukan cinta Allah melalui kemurnian hati dan kejernihan niat mereka, seraya mengarahkan segala kemampuannya untuk menggapai rida Allah. Mereka ini masih dianggap lemah dimata orang-orang yang berada ditingkat yang lebih tinggi dan kuat; 5)

fi ar-riqab, orang-orang yang menggadaikan hatinya dengan kelezatan cinta kepada Allah swt. Jiwa mereka tetap dalam usaha (*mujahadah*) menuju Allah; 6) *al-garimin*, mereka yang belum dapat menunaikan hak-hak pengetahuannya dalam penghambaan dan keyakinan mereka belum mampu mencapai hakikat *rububiyah*; 7) *fi sabil Allah*, mereka adalah orang-orang yang memerangi nafsunya melalui usaha keras, dan orang-orang yang menambatkan hatinya dalam penyaksian gaib untuk mengungkap berbagai penyaksian (*musyhadat*); 8) *ibn as-sabil*, orang-orang yang melakukan perjalanan. Dengan *qalb*, mereka berada di lembah keazalian; dengan *ruh*, mereka berada di padang keabadian; dengan *'aql*, mereka berada di jalan pencarian tanda-tanda kebesaran Allah; dan dengan *nafs*, mereka mencari orang-orang yang mencapai tingkat kewalian.

Haji

Kewajiban melaksanakan ibadah haji terdapat antara lain, pada ayat 96 dan 97 surat *Ali Imran*. Dalam kedua ayat tersebut ada beberapa kata yang menjadi perhatian khusus bagi Al-Alusi untuk diberikan penjelasan maknanya dari segi penafsiran *isyarah*, yang kelihatannya sangat jauh perbedaannya dengan makna yang telah diuraikannya pada penafsiran biasanya. Kata-kata yang dimaksud antara lain: 1) اول بيت وضع للناس yaitu Ka'bah yang merupakan salah satu dari *mazhahir* (penampakan) Allah yang paling besar; 2) اكرام (diberkahi) disebabkan karena Allah menghiasinya dengan pakaian yang bersumber dari cahaya zat-Nya, 3) بده (petunjuk) dengan pakaian yang berasal dari sifat-sifat-Nya; 4) فيه اتيينات مقام ابراهيم (padanya terdapat tanda-tanda nyata [diantaranya] *maqam Ibrahim*). Di dalamnya terkandung *ridha* (kerelaan); *taslim* (penyerahan diri); *inbisath* (kelegaian); *yaqin*; *mukasyafah* (iluminasi); *musyhadah* (kontemplasi); *khullah* (persahabatan akrab); *futuwwah* (kesatriaian), atau dengan kata lain mengandung *al-ma'rifah* (pengetahuan); *at-tauhid* (pengesaan); *al-fana'* (peniadaan diri); *al-baqa'* (kekekalan pada Allah); *as-sukr* (kemabukan spiritual); *al-sahw* (kesadaran setelah *sukr*); 5) البيت ialah hati yang hakiki.

Al-Alusi menjelaskan lebih lanjut bahwa yang dimaksud "أول بيت وضع للناس للذي ببكة" ialah dada manusia yang berfungsi sebagai tempat ibadah pertama bagi hati hakiki dan ia termasuk tempat termulia di dalam diri manusia serta menjadi wadah berkumpulnya segala potensi manusia. مقام ميهاربا disimbolkan sebagai akal yang menjadi tempat berpijak

bagi Ibrahim (ruh). Demikian pula ketika menafsirkan ayat 197 surat *al-Baqarah*, misalnya: 1) رهشاًمعلومات جلا ditakwilkan dengan masa hidup di dunia", atau masa sejak dewasa sampai dengan umur empat puluh tahun; 2) لا ف تفر tidak boleh tertarik kepada dunia dan perhiasannya; 3) لا و قوسف tidak boleh menampakkan potensi amarahnya menyebabkan tidak mengikuti kehendak hatinya; 4) لا و لادج في جلا tidak boleh terjadi saling bantah rnebantah pada saat berada pada posisi *tawajjuh* kepada Allah; 5) اودوزتو hendaklah mereka berbekal dengan akhlak mulia serta menjauhi akhlak buruk; 6) فان خير الزاد التقوى dan sempurnanya takwa ialah dengan meniadakan segala suatu selain Allah. Dari uraian di atas, dapat dipahami bahwa haji yang mempunyai waktu-waktu tertentu dalam pelaksanaannya diisyaratkan dan dibawa pengertiannya oleh al-Alusi kepada masa hidup manusia di dunia, yang mengharuskan kepadanya agar memelihara dirinya dari segala yang dapat menghalangi perjalanan rohaninya menuju kepada kedekatan diri dengan Allah.

IV. KESIMPULAN

At-Tafsir al-Isyari adalah penakwilan ayat-ayat Alquran yang berbeda dari arti zahirnya dikarenakan adanya isyarat-isyarat tersembunyi, yang hanya dilihat oleh sebahagian ulama (*ulu al-'ilm*), atau orang-orang *'arif bi Allah* dari golongan orang yang menempuh jalan rohani dan berjihad melawan *nafs*: mereka adalah orang-orang yang diterangi penglihatan hatinya oleh Allah, sehingga mereka menemukan rahasia-rahasia Alquran, atau pengungkapan terhadap apa yang terpatrit dalam benaknya dari sebahagian makna-makna yang halus dengan perantaraan ilham Ilahi, dan ada kemungkinan untuk mengkompromikan antara keduanya (arti isyarat dan arti zahir) dari apa yang dimaksud oleh ayat-ayat Alquran.

Ketika al-Alusi menjelaskan tema-tema; shalat, puasa, zakat, haji, zikr dan doa, serta sorga dan neraka sangat jelas bahwa ia adalah seorang yang memiliki ilmu yang luas dan daya nalar yang kritis yang mengokohkan dirinya sebagai seorang benar-benar mampu menjelaskan jiwa/semangat makna-makna sebagai mana dijiwai oleh judul kitab tafsirnya. Hakikat salat ialah menghadirkan hati dalam situasi mengingat dengan konsentrasi hati dalam zikir, dan selalu mengadakan *muraqabah* (mawas diri) dalam situasi berpikir. Zikir adalah amal untuk mengusir *al-ghaflah/al-fahsyah*, sedangkan *al-*

khaw_uthir al-mazhm_umah/almunkar dapat terusir dengan senantiasa melakukan *adz-dzikr* dalam salat. Jadi *adz-dzikr* dan *al-fikr* menurut Al-Alusi merupakan sarana yang ampuh untuk memperoleh hakikat salat. Tujuan akhir di dalam melaksanakan puasa adalah mencapai *al-jam'* yang akan membuahkan *syuhud*. Untuk mencapainya dengan menghilangkan segala sifat-sifat kebinatangan; memelihara ucapan, perbuatan dan gerak-gerik yang tidak mengarah kepada *al-Haqq* (Allah swt); waktu pelaksanaan puasa adalah sepanjang masa, tidak terbatas dalam satu bulan Ramadan saja. Zakat disimpulkan yaitu dengan cara menyerahkan wujud kepada Tuhan, Penguasa yang disembah demi mencapai tujuan, itulah zakat bagi orang terkhusus. Adapun zakat bagi orang khusus ialah dengan menyerahkan seluruh hartanya agar hati mereka bersih dari noda kecintaannya terhadap dunia. Sedangkan zakat orang awam yaitu dengan menyerahkan hartanya menurut ukuran yang telah ditetapkan dalam syariat dengan tujuan untuk membersihkan jiwa mereka dari sifat kikir. Haji digambarkan sebagai lambanglambang diri manusia dalam perjalanan semasa hidup di dunia, yang mengharuskan agar memelihara dirinya dari segala yang dapat menghalangi perjalanan rohaninya menuju kepada kedekatan diri dengan Allah.

Adapun dalam masalah eskatologi, dalam hal ini tentang sorga dan neraka sesungguhnya secara *isyari* tak lain adalah kiasan antara bahagia dan sengsara. Kebahagiaan tertinggi ketika seorang manusia mendapatkan keridaan Allah. Dan kesengsaraan yang sesungguhnya adalah ketika tidak terpenuhinya keinginan nafsu. Dengan kata lain apabila manusia berada dalam keridaan Allah, maka mereka dalam kebahagiaan yang tiada taranya.

Sebaliknya ketika mereka tidak mendapatkan keinginan nafsunya maka mereka dalam kesengsaraan yang tak terperikan pedihnya.

DAFTAR PUSTAKA

- 'Abbas al-Azzawi, *Dzikra Abi ats-Tsana al-Alusy*, (Bagdad ; Mathba'ah ash-Shalihiyyah, 1377H./1954M.).
- 'Abd al-Hayy al-Farmawi, *Muqadidimah fi Tafsir al-Maudhu'i*, (ttp. 1988 M/ 1409 H), cet.ke2.

- Abd al-Hayy ibn 'Abd al-Kabir al-Kattani, *Fahras al-Faharis wa al-Itsbat wa Mu'jam al-Ma'ajim wa al-Masyikhat wa al-Mursalat*, Jilid I, (t.tp., Dar al-'Arab al-Islami, 1402 H/1982 M), cet. ke-2.
- 'Abdul Gafur Mahmud Musthafa Ja'far, *Madaris wa Manahij fi Tafsir al-Alusy*, (Kairo; tp., 1998M), cet. ke 1.
- 'Abd Qadir Husain, *Al-Qur'an wa al-Suwar al-Bayaniyyah*, (Kairo; Dar Nahdah Misr, tt.).
- 'Abd al-Karim, al-Qusyairi, *al-Risalah al-Qusyairiyah*, (Ttp. Mustafa al-Babi al-Halabi, 1379 H/1959 M), cet. ke-2.
- 'Abd al-Wahhab as-Sya'rani, *Kitab al-Mizan*, di-tahqiq oleh Dr. 'Abd ar-Rahman 'Umairah, (Beirut: Alam al-Kitab, 1989).
- Abd ar-Rahman ibn Muhammad ibn Khaldun, *Tarikh Ibn Khaldun*, Juz I, (Beirut; tp., 1399 H.).
- Abu 'Abdillah Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, Juz VI (Ttp. : Dar alMaktabi al-Sya'b, tth.)
- Abu 'Abdillah Muhammad ibn Yazid ibn Majah, *Sunan Ibn Majah*, (Indonesia: Maktabah Dahlan, tth.).
- Abu Bakr al-Kalabazi, *At-Ta'aruf li Mazahib Ahl at-Tasawwuf*, (Kairo; al-Maktabah azZahiriyyah li at-Turas, 1412 H.), cet. ke-3.
- Abu Bakr ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, *al-Wabil as-Sayyib Min al-Kalim al-Tayyib*, (Kairo: alMatba'ah al-Salafiyah, 1400 H), cet. ke-5.
- 'Adil Nuwaihidi, *Mu'jam al-Mufassirin*, jilid II (t.tp. ; Muassasah Nuwaihidi ats-Tsaqafiyyah, 1406 H./1986 M.), cet. II.
- Ahmad al-Hasyimi, *Jawahir al-Balaghah fi al-Ma'ani wal Bayan wa al-Badi'*, (Indonesia; Maktabah Dar Ihya al-Kutub al-'Arabiyyah, 1379 H/1960 M), cet. ke-12.
- Al-Alusi, *Ruh al-Ma'ani*, (Beirut; Dar al-Fikr, t.th.), Jilid I s/d XVI.
- Al-Kalabazi, *at-Ta'arruf li Mazhab Ahl at-Tasawwuf*, (Kairo: al-Maktabah al-Azhariyyah li atTuras, 1412 H/1992 M), cet. ke-3.
- Al-Qattan, *Mabahis fi 'Ulum Alquran*, (Riyad, Mansyurat al-'Asr al-Hadis, 1983).
- Ali Ibn Muhammad al-Jurjani, *Kitab al-Ta'rifat*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. 1408H/1988M).

Amatullah Amstrong, *Sufi Terminologi (Al-Qamus Al-Sufi); The Mystical Language of Islam*, diterjemahkan oleh M.S. Nashrullah dan Ahmad Baiquni dengan judul: *Khazanah Istilah Sufi: Kunci Memasuki Dunia Tasawuf*, (Bandung: Mizan, 1419 H/1998 M), cet. ke-2.

Ar-Ragib al-Asfahani, *Mu'jam Mufradat Alfaz Al-Qur'an*, (Beirut: Dar al-Fikr, tth).

As-Sabuni, *At-Tibyan fi 'Ulum Alquran*, (Beirut: 'Alam al-Kutub, 1405H/1985M).

Hafid Dasuki, et. al., *Ensiklopedi Islam*, (Jakarta ; PT. Ikhtiar Van Hove, 1994), Jilid I, cet. Ke 3.

Hassan Abbas Zaki, *Lataif al-Isyarat*, Jilid I, (Kairo: Dar al-Kitab al-'Arabi li at-Tiba'ah wa an-Nasyr, tth).

Hasan asy-Syarqawy, *Mu'jam Alfaz as-Sufiyah*, (Kairo; Muassasah Mukhtar, 1987 M.), cet. ke-1.

Jalal ad-Din as-Suyuti, *al-Itqan fi 'Ulum Alquran*, Juz II, (Beirut: Dar al-Fikr, 1979).

Kautsar Azhari Noer, *IBN AL-ARABI Wahdat al-Wujud dalam perdebatan*, (Jakarta: Paramadina, 1995).

M. Quraish Shihab, *Membumikan Alquran*, (Bandung : Mizan, 1992), cet. ke-2

Mahmud Syukri al-Alusi, *al-Misk al-Azfar fi Nasyar Mazaya al-Qarn al-Sani 'Asyar wa al-Salis 'Asyar*, (ttp., Dar al-'Ulum, 1402 H/1982M)

Mani' 'Abd al-Halim Mahmud, *Manahij al-Mufasirin*, (Kairo: Dar al-Kutb al-Mishri, 1978), cet. ke-1.

Manna al-Qaththan, *Mabahits fi 'Ulum al-Qur'an*, (Beirut : Muassasah ar-Risalat, 1414 H./1994 m.) cet ke 25.

Muhammad Abu Syuhbah, *al-Isra'iliyyat fi Kutub at-Tafsir*, (Kairo: Maktabah as-Sunnah, 1408 H.), cet. ke-4.

Muhammad 'Abd al-'Azim az-Zarqany, *Manahil al-'Irfan fi 'Ulum al-Qur'an*, Juz II (Beirut; Dar al-fikr; 1996 M.), cet. ke-1.

Muhammad Husain adz-Dzahabi, *at-Tafsir wa al-Mufassirun*, Jilid II, (ttp.: tp., 1396H./1976 M.) cet. ke-2.

Muhammad Ajjaj, *Ulum al-Hadis Ulumuhu wa Mustalahatuhu*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1975).

Muhammad Syafiq Girbal, et. al, *Al-Mausu'ah al-'Arabiyyah al-Muyassarah*, (t.tp. ; Dar asySya'b, 1965).

Muhammad ibn Muhammad al-Husaini, *Ithaf al-Sadah al-Muttaqin bi Syarh Ihya 'Ulum al-Din*, Juz V, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1409H/1989M). cet. ke-1.

Muhsin Abd al-Hamid, *Al-Alusi Mufassiran*, (Bagdad ; Mathba'ah al-Ma'arif, 1388H./1968 H.).

Muhy ad-Din ibn 'Arabi, *Tafsir al-Qur'an al-Karim*, Juz I, (Beirut: Dar al-Yaqzah al'Arabiyyah, 1968).

-----, *al-Futuh al-Makkiyyah*, Jilid IV, (Kairo: al-Maktabah al-'Arabiyyah, 1975).

Nizam ad-Din al-Hasan ibn al-Husain al-Qummi al-Naisaburi, *Garaib al-Qur'an wa Ragaib alFurqan*, Juz II, (Mesir; Makta'ah Mustafa al-Babi al-Halabi, 1381 H/1962 M), cet. ke-1.

Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, (Jakarta ; Paramadina, 1992), cet. ke-1.

Qasim ibn 'Abdillah ibn Amir 'Ali al-Qunawi, *Anis al-Fuqaha'*, Juz I, (Jeddah: Dar al-Wafa, 1406 H), cet. ke-1.

Tim Penyusun, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1990), cet. ke-3.

Tim Penyusun Depag, *Ensiklopedi Islam*, (Jakarta : CV Anda Utama, 1993), Jilid I.

Tim Penyusun IAIN Syahid, *Ensiklopedi Islam Indonesia*, (Jakarta ; Jambatan, 1992).

Umar Ridha Kahhalah, *al-Mustadrak 'ala Mu'jam al-Mu'allimin*, (Beirut: Muassasat ar-Risalah, 1406 H./1986 M.), cet. I.