BAB II

GAMBARAN UMUM INTERPRETASI ISHÂRÎ ATAS ḤADÎTH NABI

A. Definisi Interpretasi *Ishârî* atas Ḥadîth Nabi Saw.

Interpretasi secara bahasa dapat diartikan sebagai pandangan teoritis terhadap sesuatu; pemberian kesan, pendapat, atau pandangan berdasarkan pada teori terhadap sesuatu; tafsiran. Menginterpretasikan berarti menafsirkan.[1]

Interpretasi (*interpretastion*) yang dimaksud dalam penelitian tesis ini adalah sebagai terjemahan dari istilah Arab "*tafsîr*" (تفسير)[2] atau "*ta'wîl*" (تأويل)[3] yang dalam konteks ḥadîth Nabi Saw. juga populer dengan sebutan "*sharḥ*" (شرح), "*fiqh*" (فقه), dan "*ma'ânî*" (معاني),[4] yang secara sederhana dapat didefinisikan sebagai usaha memahami, menafsirkan, mengungkap dan menjabarkan kandungan matan ḥadîth, baik berupa hukum maupun adab[5] berdasarkan kaidah bahasa Arab dan dasar-dasar syariat menurut kapasitas kemampuan manusia.[6] Kata

---

[1] Tim Redaksi, *Kamus Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008), 595.

[2] Istilah "*tafsîr al-ḥadîth*" banyak diungkapkan oleh para penulis *sharḥ* dalam karya-karya *sharḥ* mereka, seperti Ibn al-Jawzî, al-Nawawî, al-'Asqalânî, dan lain-lain. Lihat: 'Abd al-Raḥmân Ibn al-Jawzî, *Kashf al-Mushkil min Ḥadîth al-Ṣaḥîḥayn*, Editor: 'Alî Husayn al-Bawwâb (Riyad: Dar al-Watan, tth), ttc., 1/86; 170; 255; 2/232; 500; 4/133; Al-Nawawî, *al-Minhâj Sharḥ Ṣaḥîḥ Muslim bin al-Ḥajjâj* (Beirut: Dâr Iḥyâ' al-Turâth al-'Arabî, 1392), cet. II, 6/114; 117; Al-'Asqalânî, *Fatḥ al-Bârî*, 1/213; 2/38; 3/295; 10/550; 12/340.

[3] Rohi Baalbaki, *Al-Mawrid; A Modern Arabic-English Dictionary* (Beirut: Dâr al-'Ilm li al-Malâyîn, 1995), cet. VII, 348. Istilah "*ta'wîl al-ḥadîth*" banyak digunakan oleh para penulis *sharḥ* dalam karya-karya *sharḥ* mereka, seperti al-Khaṭṭâbî, al-Nawawî, al-'Asqalânî, dan lain-lain. Lihat: Abu Sulayman al-Khaṭṭâbî, *Ma'âlim al-Sunan* (Aleppo: al-Matba'ah al-'Ilmiyyah, 1932), cet., I, 1/293; 3/77, 119; 4/325; Al-Nawawî, *al-Minhâj Sharḥ Ṣaḥîḥ Muslim bin al-Ḥajjâj*, 2/50, 54, 61, 108; 6/71, 159; 8/129; 10/140; 13/117; Al-'Asqalânî, *Fatḥ al-Bârî*, 1/120; 2/32; 3/37, 152, 298; 4/186; 5/179; 6/89, 202; 10/13, 43, 394; 12/60, 80; 13/269.

[4] Bâzmûl, *'Ilm Sharḥ al-Ḥadîth wa Rawâfid al-Baḥth Fîh*, 477.

[5] Al-Sakhâwî, *Fatḥ al-Mughîth bi Sharḥ Alfiyyat al-Ḥadîth*, Editor: 'Alî Husayn 'Alî (Mesir: Maktabat al-Sunnah, 2003), cet. I, 4/36.

[6] Al-Qinnawjî, *Abjad al-'Ulûm* (Beirut: Dâr Ibn Ḥazm, 2002), cet. I, 423.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

“interpretasi” yang umum sengaja dipilih untuk menghindari polemik peristilahan yang mungkin terjadi dalam ranah terminologisnya.[7]

Sementara *ishârî* (إشاري), secara etimologis merupakan bentuk nisbah pada *ishârah* (إشارة), nomina yang diturunkan dengan fleksi dari verba *ashâra-yushîru* (أشار- يشير) yang berarti memberi isyarat dengan tangannya (أشار إليه بيده), memberi tahu (أشار به), menasihati dan menunjukkan jalan yang benar (أشار عليه). Maka, secara etimologis, *ishârah* bisa bermakna tanda, petunjuk, isyarat, dan sinyal.[8]

Dalam al-Qur’ân, *ishârah* dan turunannya hanya muncul di satu tempat, yaitu dalam kisah Maryam yang menemui kaumnya dengan membawa bayinya, Isa As.:

فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا.

> Maka Maryam menunjuk kepada anaknya. Mereka berkata: “Bagaimana kami akan berbicara dengan anak kecil yang masih dalam ayunan?”[9]

Isyarat dalam ayat di atas konkret *(ḥissiyah)*. Bisa dengan menggunakan telapak tangan, kepala, atau media lainnya.[10]

Secara terminologis, *ishârah* memiliki ragam definisi. Ibn al-Qayyim mendefinisikannya:

الإشارات هي المعاني التي تشير إلى الحقيقة من بعد، ومن وراء حجاب، وهي تارة تكون من مسموع، وتارة تكون من مرئي، وتارة تكون من معقول، وقد تكون من الحواس

---

[7] Sementara ulama ada yang mengatakan bahwa interprerasi *ishârî* bukanlah tafsir dan bukan pula takwil. Namun tidak lain hanyalah makna samar yang dihasilkan melalui jalan *ishârah* karena adanya relasi antara makna zahir dan makna batin. Namun menurut Zayn, sebagaimana disimpulkannya dari al-Qushayrî, boleh saja menyebut makna *ishârî* yang dihasilkan oleh para ulama sufi sebagai tafsir atau takwil namun dalam pengertian etimologisnya, bukan terminologis. Lihat: Zayn, *al-Ma'ânî al-Ishârîyyah fi al-Sunnah al-Nabawiyyah*, 71.
[8] Aḥmad Warson, *Kamus Arab-Indonesia Al-Munawwir* (Surabaya: Pustaka Progresif, 1997), 750.
[9] QS. Maryam: 29.
[10] Zayn, *al-Ma'ânî al-Ishârîyyah fi al-Sunnah al-Nabawiyyah*, 59.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

كلها. فالإشارات: من جنس الأدلة والأعلام. وسببها: صفاء يحصل بالجمعية، فيلطف به الحس والذهن، فيستيقظ لإدراك أمور لطيفة، لا يكشف حس غيره وفهمه عن إدراكها.

Isharât adalah makna-makna yang menunjukkan kepada suatu hakikat dari jauh dan dari belakang tabir. Terkadang berasal dari sesuatu yang didengar, dilihat, dinalar dan dari semua indra. *Isharât* sejenis petunjuk dan tanda. Sebabnya adalah kesucian yang dihasilkan oleh *jam'iyyah* (berhimpunnya tekad untuk menghadap Allâh)[11]. Rasa dan akal menjadi halus dan ia pun bangkit untuk mengetahui perkara-perkara yang halus yang tidak dimengerti oleh rasa dan pemahaman orang lain.[12]

Sementara itu, dari sekian definisi yang diungkapkan oleh para ulama, Zayn mengompromikannya dalam sebuah definisi yang dibuatnya:

دلالة اللفظ الوارد في النص الشرعي على معنى خفي يظهر لأرباب السلوك والتصوف يمكن الجمع بينه وبين الظاهر المراد.

Penunjukan lafaz yang terdapat pada teks syariat atas makna samar yang tampak bagi para ahli suluk dan tasawuf yang mungkin untuk dikompromikan dengan makna zahir yang dikehendaki.[13]

Ada tiga unsur yang terdapat dalam definisi di atas: *Pertama*, adanya indikasi dalam teks suci sebagai makna zahir yang menunjukkan atas makna *ishârî* yang dipahami oleh seorang interpreter dari balik teks tersebut. *Kedua*, *ishârah* tersebut hanya ditangkap oleh kalangan tertentu. Dalam hal ini adalah sufi yang menghimpun antara ilmu pengetahuan dan rasa takut kepada Allâh Swt. *Ketiga*, dapat dikompromikan antara makna zahir dan makna batin (*ishârî*).[14]

Dengan demikian, interpretasi *ishârî* atas ḥadîth Nabi dapat didefinisikan – sebagaimana tafsir *ishârî* al-Qur'ân- sebagai berikut:

---

[11] 'Abd al-Razzâq al-Kâshânî, *Mu'jam Iṣṭilâhât al-Ṣûfiyyah* (Kairo: Dâr al-Manar, 1992), cet. I, 67.
[12] Ibn Qayyim al-Jawziyah, *Madârij al-Sâlikîn Bayna Manâzil Iyyâka Na'bud wa Iyyâka Nasta'în*, Editor: Muḥammad al-Muʿtasim bi Allâh al-Baghdâdî (Beirut: Dâr al-Kitab al-'Arabi, 1996), cet. III, 2/389.
[13] Zayn, *al-Ma'ânî al-Ishârîyyah fi al-Sunnah al-Nabawiyyah*, 60.
[14] *Ibid.*, 60.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

تأويل الحديث النبوي على خلاف ظاهره؛ لإشارات خفية تظهر لبعض أولي العلم، أو تظهر للعارفين بالله من أرباب السلوك والمجاهدة للنفس ممن نور الله بصائرهم، فأدركوا أسرار الحديث النبوي، أو انقدحت في أذهانهم بعض المعاني الدقيقة بواسطة الإلهام الإلهي، أو الفتح الرباني مع إمكان الجمع بينها وبين الظاهر المراد من الحديث النبوي.

Pentakwilan ḥadîth Nabi dengan selain makna zahirnya karena adanya sinyal-sinyal (*ishârât*) samar yang tampak bagi sebagian ahli ilmu, atau ahli makrifat, dari kalangan ahli suluk dan *mujâhadah* yang hatinya diterangi oleh Allâh. Mereka pun dapat memahami rahasia-rahasia ḥadîth Nabi, atau tersingkap dalam benak mereka sebagian makna samar melalui perantara ilham Ilahi atau *fatḥ Rabbânî*. *Ishârât* itu dapat dikompromikan dengan makna zahir yang dimaksud oleh ḥadîth.[15]

Pencapaian makna batin dalam interpretasi *ishârî* yang dipraktikkan oleh kaum sufi haruslah melalui pemahaman makna zahir. Tanpa memahami makna zahir, makna batin tidak akan dicapai. Kalaupun bisa dicapai, dapat berisiko bertentangan dengan makna zahir yang dipahami secara konvensional. Al-Ghazâlî menyatakan:

> "Tidak mungkin mencapai makna batin sebelum benar-benar memahami makna zahir. Orang yang mengklaim memahami rahasia-rahasia al-Qur'ân dan tidak memahami betul tafsiran zahirnya ibarat orang yang mengklaim mencapai ruang tengah rumah sebelum melalui pintunya. Atau seperti orang yang mengklaim mengerti maksud-maksud ucapan orang-orang Turki sementara ia tidak paham bahasa Turki."[16]

Oleh karena itu, makna *ishârî* yang dikenal di kalangan sufi dan para ulama rabani adalah satu dari ketiga unsur utamanya (*rukûn*), yaitu:

Pertama, *mushîr*, yakni sinyal (*dalâlah*) yang tampak pada redaksi ḥadîth. Ini yang disebut dengan pemahaman zahir, atau bisa juga disebut denotasi.

Kedua, *mushâr ilayh*, pemahaman yang dipahami melalui sinyal *mushîr*. Ini yang disebut dengan pemahaman batin, atau bisa juga disebut konotasi.

---

[15] Senada dengan definisi tafsir *ishârî* yang dikemukakan oleh al-Ṣâbûnî. Lihat: Muḥammad 'Alî al-Ṣâbûnî, *al-Tibyân fî 'Ulûm al-Qur'ân* (Pakistan: Maktabah al-Bushrâ, 2011), 115.
[16] Al-Ghazâlî, *Iḥyâ' 'Ulûm al-Dîn*, 11/291.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ketiga, 'alâqah râbiṭah baynahumâ (relasi pengikat antara denotasi dan konotasi). Relasi ini merupakan sesuatu yang terbetik dalam benak seorang interpreter yang berupa hubungan antara makna zahir sebuah teks suci dengan makna yang dipahami olehnya ketika menadaburkannya. Pemahaman batin yang ditangkap oleh seorang interpreter sangat berpotensi berbeda dengan apa yang ditangkap oleh interpreter lainnya, karena perbedaan kondisi dan tingkatan spiritualitas, serta karunia Allâh pada mereka.[17]

B. Relasi Interpretasi *Ishârî* dengan Tasawuf

Kaum sufi atau ahli tasawuf[18] akan selalu terpikir pertama kali setiap kali disebut interpretasi *ishârî*, baik atas al-Qur'ân maupun ḥadîth Nabi Saw., seolah telah identik dengan mereka meskipun faktanya para ulama lainnya juga melakukan penafsiran teks suci dengan *ishârah* tersebut.[19]

Ada banyak ayat al-Qur'ân[20] dan ḥadîth Nabi yang mendorong bersikap zuhud dan taat kepada Allâh secara total dan melarang mendurhakai-Nya, serta lengkap dengan iming-iming[21] dan ancamannya.[22] Semua bentuk motivasi, iming-iming dan ancaman itu menjadi faktor muncul dan berkembangnya sikap zuhud dan usaha mendekatkan diri kepada Allâh Swt. Maka diriwayatkanlah bahwa Nabi

---

[17] Zayn, *al-Ma'ânî al-Ishârîyyah fi al-Sunnah al-Nabawiyyah*, 62.
[18] Terjadi perbedaan pendapat yang luas terkait akar istilah tersebut. Secara sederhana, al-Munâwî mendefinisikannya sebagai "menetapi adab syariat zahir lalu menjalarlah hukumnya dari zahir ke batin, dan menetapi adab batin lalu menjalarlah hukumnya dari batin ke lahir," atau, "komitmen terhadap perjanjian kemudian lenyap (*fanâ'*) dari dunia," atau, "perjanjian yang tidak pernah terlepas dan kesungguhan yang tidak pernah tertolak." Lihat: Al-Munâwî, *al-Tawqîf 'alâ Muhimmât al-Ta'ârîf* (Kairo: 'Âlam al-Kutub, 1990), cet. I, 99. Lihat juga: 'Alî bin Muḥammad al-Jurjânî, *Kitâb al-Ta'rîfât* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983), cet. I, 59.
[19] *Ibid*., 46.
[20] Seperti QS. *Al-Muzzammil*: 8, al-Anfal: 45, *al-Aḥzâb*: 35, dan lain sebagainya.
[21] Seperti QS. *Al-Ḥijr*: 45.
[22] Seperti QS. *Al-Naba'*: 21.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

melaksanakan salat malam dengan sangat panjang hingga kedua kaki mulianya membengkak sebagai bentuk syukur kepada-Nya.[23]

Para sahabat pun belajar dari Nabi, mengikuti langkahnya dalam hal hidup zuhud dan totalitas penghambaan kepada Allâh. Mereka dapat menangkap sinyal di balik zahir teks-teks suci lalu menginterpretasikannya menurut *ishârât* tersebut melalui ilham (intuisi ilahiah) dan firasat yang Allâh anugerahkan pada mereka. Apa yang mereka rasakan dan lakukan itu lalu dialami oleh generasi setelahnya, *tâbi'în* dan para ulama berikutnya. Maka dari kalangan mereka itulah lahir para ulama tafsir *ishârî* yang terilhami untuk menguak makna-makna tersirat yang membantu kehidupan rohani dan mengobati jiwa yang haus akan nilai-nilai akhlaki.[24]

Ada banyak dalil, baik al-Qur'ân maupun ḥadîth, yang menunjukkan bahwa Allâh menganugerahi sebagian hamba terpilih-Nya akan ilmu pengetahuan melalui firasat yang benar (*firâsah ṣâdiqah*), seperti ḥadîth:

عن أبي سعيد الخدري، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله، ثم قرأ: {إن في ذلك لآيات للمتوسمين}.

Dari Abi Sa'îd al-Khudrî, Rasulullah Saw. bersabda: "Takutlah akan firasat orang beriman, karena ia melihat dengan cahaya Allâh." Nabi lalu membaca ayat: "*Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda (kekuasaan Allâh) bagi orang-orang yang memperhatikan tanda-tanda.*[25]"[26]

Dalam konteks *firâsah ṣâdiqah* yang Allâh anugerahkan kepada sebagian hamba terpilih-Nya, Ibn Taymiyyah (w. 728 H) mengakui adanya sebagian

[23] Lihat: Al-Bukhârî, *Ṣaḥîḥ Al-Bukhârî*, no. 1130, 2/50.
[24] Zayn, *al-Ma'ânî al-Ishârîyyah fi al-Sunnah al-Nabawiyyah*, 47.
[25] QS. *Al-Ḥijr*: 75.
[26] Al-Tirmidhî, *Sunan al-Tirmidhî*, Editor: Bashshar 'Awwad Ma'ruf (Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1998), ttc., no. 3127, 5/149.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mereka yang Allâh berikan anugerah untuk memahami ḥadîth Nabi dengan mengimaninya secara benar, melaksanakan ketaatan, tunduk dan mengikuti ajaran Rasulullah Saw. Yang demikian itu diiringi oleh ketinggian intelektualitas dan spiritualitasnya yang mewujud dalam anugerah ketersingkapan (*mukâshafah*). Mereka adalah orang yang paling tajam analisis dan analoginya dan paling akurat mimpi dan *kashaf*-nya.[27]

Oleh karena itu, interpretasi *ishârî* tidak melalui ilmu dan pembuktian konvensional, dan tidak pula melalui terkaan dan dugaan. Akan tetapi merupakan ketersingkapan (*kashf*) yang Allâh anugerahkan ke dalam hati hamba-Nya sehingga ia dapat melihat perkara-perkara yang tidak terlihat oleh manusia lainnya.[28] Dan oleh karena itu pula, proses pengajaran-pembelajaran dalam interpretasi *ishârî* adalah pengajaran *rabbânî*; Allâh langsung yang menuangkan ilmu tersebut ke dalam hati hamba terpilih-Nya tanpa melalui usaha dan proses belajar dan berfikir konvensional.[29] Pengajaran tersebut dinamakan *ladunnî* dan materi ilmunya disebut *mukâshafah* yang menurut al-Munâwî berarti kehadiran penjelasan tanpa harus merenungi pembuktian.[30]

Memang, tidak dipungkiri bahwa kesalehan seseorang sangat mempengaruhi pemahamannya terhadap al-Qur'ân maupun ḥadîth. Semakin saleh dan warak, semakin dekat terhadap pemahaman yang dikehendaki oleh syariat. Bila jiwa telah bersih dari selera (nafsu) dan murni hanya untuk Allâh, maka

---

[27] Aḥmad bin 'Abd al-Ḥalim Ibn Taymiyyah, *Majmû' al-Fatâwâ*, Editor: 'Abd al-Raḥmân bin Muḥammad bin Qasim (Saudi Arabia: Majma' al-Malik Fahd, 1995), ttc., 4/85.
[28] Zayn, *al-Ma'ânî al-Ishârîyyah fî al-Sunnah al-Nabawiyyah*, 47. Lihat: Ibn al-Qayyim, *Madârij al-Sâlikîn Bayna Manâzil Iyyâka Na'bud wa Iyyâka Nasta'în*, 3/211.
[29] Lihat: QS. *Al-Kahf*: 65.
[30] Al-Munâwî, *al-Tawqîf 'alâ Muhimmât al-Ta'ârîf*, 312.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Allâh akan menganugerahinya ilmu dan makna melalui intuisi dan tuangan ilahiah.[31]

Hal tersebut juga diakui oleh Ibn al-Qayyim secara terus terang bahwa salah satu sebab utama kompetensi seseorang untuk melahirkan makna-makna *ishârî* di balik teks adalah kebersihan hatinya berkat ketakwaannya. Menurutnya, makna *ishârî* menunjukkan kepada suatu hakikat dari jauh dan dari belakang tabir. Bisa melalui pendengaran, penglihatan, penalaran maupun indera lainnya. *Ishârah* adalah sejenis bukti dan tanda. Penyebabnya adalah kesucian yang diperoleh berkat kedekatan dengan-Nya. Kesucian itu menghaluskan indera dan pikiran sehingga dapat memahami berbagai perkara yang halus.[32]

Karenanya, tidak heran jika interpretasi *ishârî* atas satu teks suci bervariasi antara satu orang dengan yang lain sebab perbedaan jenjang dan tingkatan spiritualitas mereka. Al-Ṭûsî (w. 378 H) mengakui bahwa simpulan-simpulan ahli *ishârah* juga cenderung berbeda-beda, sebagaimana terjadi pada aliran penafsiran ahli zahir lainnya. Bedanya, penafsiran ahli zahir membawa kepada klaim "keliru" dan "salah". Sementara perbedaan interpretasi ahli *ishârah* tidak membawa kepada batas itu, karena hanya merupakan keutamaan, keindahan, kemuliaan, *aḥwâl*, akhlak, *maqâmât* dan derajat.[33] Sementara itu, perbedaan interpretasi

---

[31] Saʿd al-Dîn Masʿûd al-Taftâzânî, *Sharḥ al-'Aqâid al-Nasafiyyah*, Editor: Aḥmad Ḥijâzî al-Saqqâ (Kairo: Maktabah al-Kulliyyat al-Azhariyyah, 1408), 41.

[32] Ibn al-Qayyim, *Madârij al-Sâlikîn Bayna Manâzil Iyyâka Na'bud wa Iyyâka Nasta'în*, 2/389.

[33] Abû Naṣr al-Sarrâj Al-Ṭûsî, *al-Luma'* (Mesir: Dâr al-Kutub al-Hadîthah, 1380 H), 150. Menurut Yusrî Rushdî Jabr al-Hasanî, Mursyid Tarekat Yusriyyah Ṣiddîqiyyah Ṣhâdhiliyyah dan Pengampu Kajian *Kutub Sittah* di Masjid al-Ashrâf, Muqattam, Mesir, perbedaan pendapat di kalangan kaum sufi merupakan keluasan dalam makna. Sebab prinsip mereka adalah kemandirian. Seorang sufi mengutarakan apa yang tersirat dalam sanubarinya dan apa yang dialaminya, bukan mengekor pada selainnya. Karenanya, kesepakatan para sufi dalam konteks ini justeru merupakan suatu kerusakan (*fasâd*) (Yusrî Rushdî Jabr al-Hasanî, *khataman* kitab *al-I'lâm bi anna al-Taṣawwuf min Sharî'at al-Islâm* karya Abd Allâh bin al-Ṣiddîq al-Ghummârî. Jakarta: Zawiyah Arraudhah, 28 Januari 2017).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ishârî terhadap teks syariat di kalangan ahli *ishârah* juga terjadi disebabkan oleh perbedaan dimensi tempat dan waktu.[34] Namun semua perbedaan itu adalah baik. Masing-masing mereka menafsirkan sesuai dengan situasi dan kondisi yang relevan.[35] Di sinilah wujud perbedaan sebagai rahmat Tuhan.

Dengan demikian, jelaslah relasi antara interpretasi *ishârî* dengan tasawuf. Mereka yang mendapatkan anugerah tersebut adalah orang-orang yang mempraktikkan hidup zuhud dan menempuh jalan Rasulullah Saw., yang pada abad kedua Hijri dikenal sebagai kaum sufi (*mutaṣawwifah*). Mereka yang total dalam ibadah dan penyucian jiwa, ajaran, pemikiran dan pola hidup mereka terkenal luas tanpa disangsikan lagi.[36]

C. Varian Interpretasi Sufi atas Ḥadîth Nabi

Zayn membagi interpretasi sufi kepada dua macam untuk kemudian menjelaskan bagian yang diterima oleh para ulama masa-masa awal, seperti al-Junayd dan al-Basṭâmî, berdasarkan standar al-Qur'ân dan ḥadîth dan bagian yang tidak mereka terima yang hanya merupakan klaim dari sebagian kaum sufi yang

[34] Dasar perbedaan mereka, menurut Zayn, adalah rasa (*dhawq*) yang dilatari oleh kondisi dan waktu di mana mereka hidup. Bukan berdasarkan hukum, nalar, logika, kaidah bahasa, yang dihukumi soal benar-salah seperti umumnya penafsir dari kalangan ahli zahir. Namun hal ini sejauh penafsiran ahli *ishârah* sesuai dengan syariat Islam dalam banyak *naṣṣ*-nya. Lihat: Zayn, *al-Ma'ânî al-Ishâriyyah fî al-Sunnah al-Nabawiyyah*, 37.
[35] Al-Ṭûsî, *al-Luma'*, 152.
[36] Zayn, *al-Ma'ânî al-Ishârîyyah fi al-Sunnah al-Nabawiyyah*, 50. Walau bagaimana pun, setiap pengkaji yang betul-betul mendalami interpretasi *ishârî* kaum sufi, pasti merasa bahwa setiap konsep dalam tasawuf sunni, dari yang kecil hingga yang besar, pasti memiliki dasarnya dalam al-Qur'ân dan ḥadîth, bukan sebagai pemikiran asing yang diimpor dari aliran luar sebagaimana dituduhkan oleh sementara orang secara tidak proporsional. Lihat: *Ibid.*, 54.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menyimpang dari *manhaj* moderat dan seimbang. Kedua macam diatas penting dibedakan agar tidak terjadi generalisasi yang berakibat fatal.[37]

1. Dua Macam Interpretasi Sufi

Interpretasi sufistik ada dua: (1) *Ishârî*, disebut juga *fayḍî* (intuitif) dan (2) *naẓarî* (teoritis). Yang pertama, *ishârî* atau *fayḍî*, diterima oleh para ulama rabani dan kaum sufi. Sementara yang kedua ditolak karena adanya penyimpangan di dalamnya. Interpretasi sufi *naẓarî* ini muncul dari mereka yang mengaku sufi tapi sebenarnya bukan sufi.

a. *Ishârî* atau *Fayḍî*

Interpretasi *ishârî* atau *fayḍî* bersandar terlebih dahulu kepada zahir teks dan mengakuinya, lalu menangkap adanya sinyal yang mengisyaratkan kepada makna-makna tersirat di baliknya. Namun demikian, makna-makna tersirat ini tidak menampilkan suatu aliran ideologis tertentu, akidah Bâṭiniyyah, kepentingan politis, maupun tujuan duniawi. Ia tidak lain merupakan hasil dari *mujâhadah*, *riyâḍah* dan *aḥwâl*.[38]

Menurut Al-Taftâzânî, pendapat dan pernyataan para ulama bahwa teks syariat harus dipahami menurut zahirnya tidak berarti menegasikan adanya sinyal yang menunjukkan kepada makna-makna implisit di baliknya yang tampak bagi kaum sufi. Dalam pada itu, *ishârah-ishârah* tersebut mungkin untuk

---

[37] Setiap disiplin ilmu ada penyusupnya. Karenanya, seorang ilmuan selain berkewajiban menjelaskan basis dan metode sebuah disiplin ilmu yang dibidanginya, ia juga harus bisa mengungkap hakikat para tokoh yang menisbahkan diri kepada keilmuan itu sehingga dapat diketahui apakah mereka benar-benar menjadi bagian darinya yang memang kompeten, corak lain, ataukah penyusup yang justeru akan meruntuhkan konstruk keilmuan tersebut. Ini penting untuk dilakukan. Di sini pentingnya klasifikasi interpretasi *ishârî* atas teks suci. Lihat: Zayn, *al-Ma'ânî al-Ishârîyyah fi al-Sunnah al-Nabawiyyah*, 91-92.

[38] *Ibid.*, 92.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dikompromikan dengan makna zahir yang dimaksud. Hal tersebut merupakan kesempurnaan pemahaman dan kemurnian iman.[39]

Para ulama rabani menemukan ruang yang luas dalam teks suci untuk mengekspresikan pemahaman mereka. Makna-makna redaksi teks tersebut sangatlah luas, tidak terbatas dan terhitung, tidak akan habis di saat samudera surut. Di situlah terdapat ruang luas bagi para *ahli dhawq*[40] dan *wijdân*[41] untuk mengungkap sinyal tersirat di balik teks-teks tersebut sesuai kapasitas pengetahuan dan kemampuan mereka. Dari situ, mereka mengeluarkan makna-makna yang tidak terpikir oleh kita bahwa orang Arab menghendakinya ketika mengungkapkannya. Maka benarlah apa yang dinyatakan oleh para ulama rabani bahwa teks suci tidak terbatas petunjuknya (*ghayr maḥdûd al-dalâlah*), tidak bisa dijangkau secara sempurna. Dalam konteks makna al-Qur'ân, Sahal al-Tustarî menyatakan:

> "Andai seseorang diberi seribu pemahaman dari satu huruf al-Qur'ân, tidaklah mencapai totalitas pemahaman yang Allâh letakkan dalam satu ayat al-Qur'ân. Sebab al-Qur'ân adalah kalam Allâh dan kalam-Nya adalah sifat bagi-Nya. Maka sebagaimana tidak ada akhir bagi Allâh, tidak ada akhir pula untuk memahami kalam-Nya. Mereka hanyalah memahami menurut kadar pemahaman yang Allâh anugerahkan bagi para kekasih-Nya."[42]

Oleh karena itu, para ulama rabani memandang bahwa teks syariat mesti dipahami menurut makna zahirnya, namun pada waktu yang sama mengandung *ishârah* tersirat yang menunjukkan makna-makna halus yang tampak bagi kalangan tertentu. Mereka menyebut makna-makna yang dihasilkan

---

[39] Al-Taftâzânî, *Sharḥ al-'Aqâid al-Nasafiyyah*, 149.

[40] *Dhawq*, menurut kaum sufi, adalah sebutan bagi cahaya *'irfânî* yang dihujamkan oleh Allâh dengan *tajallî*-Nya dalam hati-hati para wali-Nya. Dengan cahaya itulah mereka mampu membedakan antara yang hak dan batil tanpa harus mengutipnya dari kitab dan semacamnya. *Dhawq* menurut Ibn 'Arabî adalah dasar pertama *tajallî* keilahian. Lihat: Al-Munâwî, *al-Tawqîf 'alâ Muhimmât al-Ta'ârîf*, 172.

[41] *Wijdân* adalah perasaan batin dengan sesuatu yang ada padanya. Lihat: *Ibid.*, 334.

[42] Al-Tustari, *Tafsîr al-Tustarî*, 98.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

(*mustanbaṭah*) oleh seorang sufi ketika menadaburkan wahyu itu dengan sebutan *"ishârah"*,[43] dan interpretasi dengan kecenderungan tersebut disebut interpretasi *ishârî*.

b. *Naẓarî* (Teoritis)

Interpretasi sufi *naẓarî* ini dilakukan oleh sebagian orang yang mengikuti jalan kaum sufi namun masih terpengaruh kuat oleh filsafat. Mereka mengira telah melakukan sesuatu yang baik seperti yang dilakukan oleh kaum sufi, namun sebenarnya sangatlah jauh.[44] Jenis *naẓarî* ini biasa diartikan sebagai "interpretasi yang berbasiskan dasar-dasar filsafat yang mereka warisi dari para ahlinya, lalu mereka ingin membawa teori-teori tersebut dalam menafsirkan al-Qur'ân dan ḥadîth."[45]

Memang, sebagian dari mereka yang mengklaim sebagai bagian dari kaum sufi membangun tasawufnya di atas wacana dan ajaran teoritis-falsafi. Hal itu mendorong mereka menyesuaikan interpretasinya atas teks suci dengan teori dan ajaran filsafat mereka. Namun demikian, tidak cukup mudah menemukan kesesuaian yang gamblang antara teori dan ajaran filsafat yang mereka adopsi dari para filsuf dengan teks syariat. Teks-teks syariat, baik dari al-Qur'ân maupun ḥadîth, hadir untuk memberi petunjuk kepada manusia, bukan untuk menjustifikasi sebuah teori pemaknaan konotatif yang jauh dari kewahyuannya, bahkan terkadang bertentangan dengan spirit agama dan nalar logika. Sayangnya, mereka berikeras untuk tetap melakukannya, memaksakan ayat al-Qur'ân atau

[43] Zayn, *al-Maʿânî al-Ishârîyyah fi al-Sunnah al-Nabawiyyah*, 94.
[44] *Ibid.*, 94.
[45] Jaʿfar al-Subḥânî, *al-Manâhij al-Tafsîriyyah* (Irân: Mu'assasat al-Imam al-Ṣâdiq, 1422), cet. II, 126.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ḥadîth untuk mendasarinya. Tak heran jika kemudian interpretasi mereka menyimpang dan keluar dari maksud *naṣṣ* itu sendiri.[46]

Salah satu contoh interpretasi sufi *naẓarî* atas ḥadîth Nabi adalah terkait ḥadîth Jibril yang bertanya kepada Nabi tentang *iḥsân*, lalu Nabi menjawab:

أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك.

> Engkau menyembah Allâh seolah-olah engkau melihat-Nya. Jika engkau tidak melihat-Nya, sesungguhnya Dia melihatmu.[47]

Mengulas ḥadîth di atas, Ibn Ḥajar berujar:

> "Sebagian kaum sufi ekstrem menakwilkan ḥadîth itu dengan tanpa ilmu dengan mengatakan: 'Di dalam ḥadîth ini terdapat *ishârah* kepada maqam *maḥw* (terhapus) dan *fanâ'* (tiada/lenyap). Kira-kiranya: فإن لم تكن (jika engkau tidak ada). Artinya: فإن لم تصر شيئا وفنيت عن نفسك حتى كأنك ليس بموجود فإنك حينئذ تراه (jika engkau tidak menjadi sesuatu dan *fanâ'* dari nafsumu sehingga seolah-olah engkau tidak ada, maka ketika itulah engkau melihat-Nya)'."[48]

Sementara itu, makna ḥadîth di atas menurut al-Nawawî adalah pesan untuk menjaga adab berupa kekhusyukan, keikhlasan ibadah dan kekosongan hati. Bahwa *iḥsân* adalah usahamu memperbaiki dan menyempurnakan ibadah kepada Allâh sekalipun engkau tidak melihat-Nya, karena, yakinilah, Dia senantiasa melihatmu.[49]

Makna yang dihadirkan oleh mereka yang dikutip oleh Ibn Ḥajar tersebut tidak memiliki relasi antara *mushâr* dan *mushâr ilayh*. Ia semata-mata terbangun di atas filsafat logika, di mana ke-*fanâ'*-an sesuatu meniscayakan ketiadaan eksistensinya. Selain itu, tidak ada pula relasi antara *mushîr* (beribadah secara baik dengan khusyuk, khuduk dan ikhlas) dan *mushâr ilayh* (*fanâ'* dan terhapus). Selain bahwa pemaknaan demikian membawa kepada *ittiḥâd* yang didalami oleh

---

[46] Al-Dhahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn*, 2/340.
[47] HR. Al-Bukhârî dari Abû Hurayrah Ra. Lihat: Al-Bukhârî, *Ṣaḥîḥ al-Bukhârî*, no. 50, 1/19.
[48] Al-'Asqalânî, *Fatḥ al-Bârî*, 1/120.
[49] Al-Nawawî, *al-Minhâj Sharḥ Ṣaḥîḥ Muslim bin al-Ḥajjâj*, 1/157-158.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

para filsuf, juga bertentangan dengan kaidah kebahasaan (Arab). Ibn Ḥajar menyatakan bahwa interpretasi yang demikian menunjukkan kebodohan mereka akan kaidah bahasa Arab. Menurutnya, andai apa yang mereka asumsikan benar, tentu kata تراه dalam ḥadîth tersebut ditulis tanpa *Âlif* (تره), sebab dalam dugaan mereka kata tersebut secara gramatikal sebagai *jawâb al-sharṭ* yang *majzûm*. Sementara dari sekian jalur periwayatan ḥadîth tersebut tidak satu pun yang tanpa *Âlif*. Kalaupun berdalih bahwa ungkapan tersebut tidak mengikuti kaidah bahasa konvensional sesuai *qiyâs*, juga tertolak karena tidak ada kondisi darurat yang menuntutnya.[50] Selain itu, andai asumsi mereka benar, tentu tidak akan ada ungkapan فإنه يراك, karena tidak ada hubungannya dengan ungkapan sebelumnya. Takwilan mereka itu juga runtuh oleh sejumlah riwayat lainnya yang menggunakan redaksi berbeda, seperti riwayat Kahmas فإنك إن لا تراه فأنه يراك,[51] atau riwayat Sulaymân al-Taymî. Objek negasi adalah penglihatan, bukan eksistensi yang melahirkan interpretasi semacam di atas. Dalam riwayat Abû Fawrah, juga dalam riwayat Anas dan Ibn ‘Abbâs: فإن لم تره فإنه يراك. Kesemuanya meruntuhkan interpretasi asumtif-teoritis (*naẓarî*) mereka dalam hal ini.[52]

Selain kedua jenis di atas, terdapat pula jenis interpretasi sufi ketiga, yakni apa yang disebut sebagai interpretasi simbolis (*ramzî*). Interpretasi *ramzî* ini oleh sementara pengkaji dianggap sebagai bagian dari interpretasi *ishârî*. Mereka mendefinisikannya sebagai interpretasi yang bersandar pada suatu metode demi mencapai suatu pengetahuan. Dasar metode tersebut berupa naluri, rasa dan

---

[50] Memang, ada pendapat yang membolehkan *jawâb al-sharṭ* di-*rafa'*-kan, seperti pendapat Jamâl al-Dîn bin Mâlik. Namun pendapatnya ini bertentangan dengan mayoritas ahli *naḥw*. Lihat: Zayn, *al-Ma'ânî al-Ishârîyyah fi al-Sunnah al-Nabawiyyah*, 98.
[51] Ibn Majah, *Sunan Ibn Mâjah*, no. 63, 1/24, 25; Muslim, *Ṣaḥîḥ Muslim*, no. 5, 1/39.
[52] Al-‘Asqalânî, *Fatḥ al-Bârî*, 1/120.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kenaikan dalam *maqâmât* hingga seorang alim atau penempuh jalan tasawuf naik ke *maqâm 'irfân*. Pada tahap itu, melimpahlah padanya rahasia-rahasia ilmu dan makrifat, bahkan lebih jauh daripada itu. Penafsiran mereka tidak terikat oleh kaidah apapun. Karenanya, penafsiran-penafsiran mereka sangat bervariasi dan tidak terbatas sesuai dengan *maqâm*, naluri dan rasa sang interpreter.[53]

Dengan demikian, interpretasi *ramzî* ini tampak sama dengan interpretasi Bâṭiniyyah dari sisi pengalihan makna teks dari zahir teksnya dengan keyakinan bahwa makna zahir tersebut bukan yang dimaksudkan oleh teks tersebut. Di sisi lain, penafsiran ini berbeda dengan interpretasi *naẓarî* dari sisi terenyahkannya basis ilmiah dalam interpretasi *ramzî* dan hanya berdasarkan naluri dan rasa, di saat interpretasi *naẓarî* berdiri di atas basis ilmiah-falsafi. Interpretasi *ramzî* juga berbeda dengan interpretasi *ishârî* atau *fayḍî* dalam hal dipertimbangkannya makna zahir terlebih dahulu sebelum makna batin dalam interpretasi *ishârî-fayḍî*.

Dalam pada itu, pemisahan interpretasi *ramzî* sebagai jenis tersendiri tidaklah tepat. Sebenarnya ia masih menjadi bagian dari interpretasi (*ta'wîlat*) Bâṭiniyyah. Hal ini sebagaimana dipahami dari penjelasan Al-Ghazâlî terkait tradisi interpretasi Bâṭiniyyah yang mengalihkan teks-teks syariat dari makna zahirnya kepada ranah Bâṭiniyyah yang jauh dari logika. Ini, menurut Al-Ghazâlî, haram dan sangat berbahaya.[54]

Dari paparan di atas, bisa disimpulkan perbedaan di antara keduanya: ***Pertama***, makna *naẓarî* berdiri di atas basis ilmiah yang ternalar oleh seorang praktisi tasawuf terlebih dahulu, kemudian diaplikasikan dalam

[53] Zayn, *al-Ma'ânî al-Ishârîyyah fi al-Sunnah al-Nabawiyyah*, 98.
[54] *Ibid.*, 99-100.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menginterpretasikan teks suci. Sementara itu, makna *ishârî* tidak terfokus pada, dan bertolak dari, basis ilmiah, melainkan pada *majhûdât al-nafs* (jihad melawan hawa nafsu) dan menghiasinya dengan amal mulia, menyucikan hati dari segala belenggu hingga sampai pada tahap di mana *ishârah* di balik teks tersingkap padanya.

Kedua, interpretasi *naẓarî* memonopoli maksud teks. Artinya, ia memandang bahwa hanya ia yang dikehendaki oleh teks dan bukan yang lain. Sementara interpretasi *ishârî* tidak memonopoli maksud teks. Ia tidak mengklaim bahwa ia adalah satu-satunya makna yang benar dan dimaksud. Bahkan mengakui adanya makna zahir teks yang terlebih dahulu dipahami oleh logika sebelum menyelami makna batin-*ishârî*-nya.

Ketiga, interpretasi *naẓarî* memalingkan teks suci dari makna zahirnya demi teori falsafi yang menjadi basisnya.[55]

Di sini juga dapat disimpulkan perbedaan antara interpretasi *ishârî* dengan interpretasi Bâṭiniyyah: ***Pertama***, interpretasi *ishârî* tidak menolak makna zahir teks al-Qur'ân ataupun ḥadîth, bahkan mengakui, menetapkan dan mendukungnya. Interpretasi *ishârî* harus memahami dan mengakui makna zahir terlebih dahulu lalu dari makna zahir tersebut tergalilah makna yang baru, makna batin, yang hanya diketahui oleh orang-orang tertentu. Sementara Bâṭiniyyah tidak mengambil makna zahir, bahkan tidak mengakuinya sama sekali sebagai makna

[55] Al-Dhahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn*, 2/352.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang dikehendaki oleh ḥadîth, dan hanya mengakui makna batin sebagai satu-satunya yang dimaksud oleh ḥadîth.[56]

Kedua, interpretasi *ishârî* tidak memuat kepentingan dan tujuan tertentu yang bersifat aliran keagamaan, politis maupun teologis yang mendasari interpretasi tersebut. Interpretasi *ishârî* tidak lain merupakan tuntutan rohani dan tarbawi untuk mendidik ruh; membersihkannya dari berbagai noda dan menghiasinya dengan akhlak mulia. Dalam hal ini jelas berbeda dengan interpretasi kaum Bâṭiniyyah yang terkadang didorong oleh kepentingan ideologis dan politis tertentu yang terkadang tidak berhubungan sama sekali dengan teks syariat.[57]

Ketiga, pendapat bahwa al-Qur'ân dan ḥadîth memiliki dua sisi makna, zahir dan batin, dikuatkan oleh dalil-dalil syariat dari al-Qur'ân maupun ḥadîth itu sendiri. Oleh karena itu, interpretasi *ishârî* digunakan oleh para ulama sejak masa awal hingga belakangan. Berbeda dengan interpretasi Bâṭiniyyah yang tidak memiliki landasan syariat karena tidak mengakui makna zahir dan hanya mengakui makna batin saja.[58]

---

[56] Al-Zarqani berkata: "Dari sini, diketahuilah perbedaan antara interpretasi sufi yang disebut dengan interpretasi *ishârî* dengan interpretasi kaum Bâṭiniyyah-Ateis. Kaum sufi tidak mencegah penghendakan makna zahir, bahkan mendorongnya. 'Harus makna zahir terlebih dahulu!' kata mereka. Karena orang yang mengklaim dapat memahami rahasia-rahasia al-Qur'ân namun tidak mengakui makna zahirnya, seperti mengklaim sampai ke tengah ruangan rumah sebelum melewati pintunya. Sedangkan kaum Bâṭiniyyah mengatakan bahwa makna zahir tidak dikehendaki sama sekali. Yang dikehendaki hanyalah makna batinnya." Lihat: Al-Zarqani, *Manahil al-'Irfan fi 'Ulûm al-Qur'ân*, 2/79.

[57] Tujuan kaum Bâṭiniyyah, menurut al-Taftâzânî, adalah penafian syariat secara total (*ilḥâd*), yakni kecenderungan untuk berpaling dari Islam. Sementara interpretasi kaum sufi berasal dari kesempurnaan iman dan kemurnian *'irfân*. Lihat: al-Taftâzânî, *Sharḥ al-'Aqâid al-Nasafiyyah*, 106. Lihat juga: Al-Zarqani, *Manahil al-'Irfan fi 'Ulûm al-Qur'ân*, 2/79.

[58] Zayn, *al-Ma'ânî al-Ishârîyyah fi al-Sunnah al-Nabawiyyah*, 117.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

2. Tiga Konteks Interpretasi *Ishârî*

Interpretasi *ishârî* yang valid, menurut Ibn ‘Âshûr, ada tiga aspek konteks:

Pertama, interpretasi *ishârî* dalam konteks perumpamaan (*tamthîl*) karena adanya kondisi yang menyerupai makna tersebut. Seperti interpretasi atas ayat:

وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَى فِي خَرَابِهَا.

> Dan siapakah yang lebih aniaya daripada orang yang menghalang-halangi menyebut nama Allâh dalam masjid-masjid-Nya, dan berusaha untuk merobohkannya?[59]

Ayat di atas mengandung sinyal (*ishârah*) yang menunjukkan kepada hati. Sebab hati merupakan tempat bagi ketundukan (*khuḍû'*) kepada Allâh Swt. Dengan hati Allâh dikenal. Hati bersujud kepada-Nya. Mencegah hati dari zikir kepada Allâh berarti menghalanginya (*ḥaylûlah*) dari pengetahuan-pengetahuan laduni. “وسعى في خرابها” (dan berusaha merobohkannya) dengan mengeruhkannya dengan kefanatikan dan dominasi nafsu. Di sini, kondisi orang yang tidak menyucikan jiwanya dengan makrifat dan mencegah hatinya untuk dimasuki sifat-sifat kesempurnaan yang timbul dari makrifat itu, diperumpamakan dengan kondisi orang yang mencegah masjid-masjid untuk disebut nama Allâh di dalamnya. Menyebutkan ayat di atas dalam kondisi demikian seolah menyebutkan peribahasa (perumpamaan).[60]

Contoh ḥadîth dalam hal ini adalah interpretasi atas ḥadîth:

عن معاذ بن جبل قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «استعينوا على إنجاح الحوائج بالكتمان، فإن كل ذي نعمة محسود».

---

[59] QS. *Al-Baqarah*: 114.

[60] Muḥammad al-Tahir Ibn ‘Âshûr, *al-Taḥrîr wa al-Tanwîr* (Tunis: al-Dâr al-Tûnisiyyah, 1984), ttc., 1/35.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> Dari Muʿâdh bin Jabal, Rasulullah Saw. bersabda: "Minta tolonglah kepada Allâh untuk menyukseskan kebutuhan kalian dengan cara menyembunyikannya, karena setiap yang mendapat nikmat itu didengki."[61]

Dari ḥadîth di atas Ibn ʻAjîbah menjabarkan bahwa apabila seorang penempuh jalan menuju Allâh mengalami kondisi rohani yang menyalahi kebiasaan, janganlah ia mengumumkannya kepada orang lain. Karena hal itu bisa mengurangi keikhlasan dan bisa dirasuki ria yang kemudian menjadi sebab kecelakaan.[62] Interpretasi Ibn ʻAjîbah di atas merupakan interpretasi batin-*ishârî*. Makna zahirnya adalah petunjuk untuk merahasiakan hajat dari orang lain dan fokus memohon pertolongan kepada Allâh untuk mewujudkannya. Karena orang yang menampakkan hajatnya rawan dihasud oleh orang lain.[63]

Relasi antara *mushîr* (makna zahir/denotatif) dan *mushâr ilayh* (makna batin/konotatif) dalam interpretasi *ishârî* atas ḥadîth di atas adalah berupa kesaling-serupaan, yakni memohon pertolongan kepada Allâh dan tidak menoleh kepada selain-Nya dalam memenuhi kebutuhan-kebutuhan dunia maupun akhirat, agar keimanan seorang muslim kepada-Nya tidak melemah. Oleh karena itu, sebagaimana seseorang dituntut untuk menyembunyikan hajatnya, ia juga dituntut untuk menyembunyikan kekeramatan dan perkara supra natural yang dialaminya. Ini berlaku sebagai perumpamaan dalam konteks orang yang yakin dan percaya sepenuhnya kepada Allâh, serta tidak bergantung kepada sesama makhluk.[64]

Kedua, Interpretasi *ishârî* dalam konteks optimisme (*tafâul*). Sebuah ungkapan boleh terdengar oleh telinga dengan suatu makna, namun bukan makna

---

[61] Al-Ṭabrânî, *al-Muʿjam al-Awsaṭ*, no. 2455, 3/55.
[62] Aḥmad bin ʻAjîbah al-Ḥasanî, *Îqâẓ al-Himam fî Sharḥ al-Ḥikam* (Kairo: Dâr al-Maʿârif, tth), ttc., 187.
[63] Al-Munâwî, *Fayḍ al-Qadîr*, 3/623.
[64] Zayn, *al-Maʿânî al-Ishârîyyah fi al-Sunnah al-Nabawiyyah*, 126-127.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

itu yang dimaksudkannya. Ini bagian dari proses beralihnya pikiran pendengar kepada sesuatu yang lebih penting menurutnya dan tersirat dalam benaknya. Dalam hal ini, salah satu contohnya adalah interpretasi atas ḥadîth:

عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: «السفر قطعة من العذاب، يمنع أحدكم طعامه وشرابه ونومه، فإذا قضى نهمته، فليعجل إلى أهله»

Dari Abû Hurayrah Ra., Nabi Saw. bersabda: "Perjalanan adalah sepotong siksa; mencegah salah seorang kalian untuk makan, minum dan tidur. Apabila ia telah memenuhi hajatnya, segeralah pulang ke keluarganya."[65]

Perjalanan (*safar*) dalam ḥadîth di atas menurut al-Mustaghânamî (w. 1353 H) memiliki dua arti: (1) Perjalanan fisik (*ashbâh*) dan (2) perjalanan ruh (*arwâḥ*). Perjalanan kaum sufi adalah dari ciptaan kepada Pencipta. Sementara perjalanan selain mereka adalah dari ciptaan kepada ciptaan yang lain. Namun sabda Nabi, "Perjalanan adalah sepotong siksa," dimaknai secara khusus oleh al-Mustaghânamî sebagai perjalanan ruh yang penuh risiko.[66]

Terdapat relasi kuat antara kedua makna zahir dan batin di atas, yakni bahwa kedua jenis *safar* tersebut harus meninggalkan keluarga dan negeri, serta tidak beristirahat. Ini aspek keserupaannya.[67] Dari ḥadîth di atas, al-Mustaghânamî tampak mengambil makna yang ditangkap oleh pikirannya dan dianggapnya paling urgen, yakni hakikat perjalanan dari dunia yang fana menuju akhirat yang baka, serta bersiap menghadap Allâh Swt. Perjalanan ini tentu banyak bahaya, siksa dan tantangannya yang hanya ditangkap oleh akal-akal sehat.[68]

---

[65] Al-Bukhârî, *Ṣaḥîḥ Al-Bukhârî*, no. 1804, 3/8.
[66] Abû al-'Abbas Aḥmad bin 'Alawiyyah al-Mustaghânamî, *al-Minaḥ al-Quddûsiyyah fî Sharḥ al-Murshid al-Mu'în bi Ṭarîq al-Ṣûfiyyah* (Beirut: Dâr Ibn Zaydûn, tth), cet. I, 141; 143.
[67] Al-'Asqalânî, *Fatḥ al-Bârî*, 3/623.
[68] Zayn, *al-Ma'ânî al-Ishârîyyah fi al-Sunnah al-Nabawiyyah*, 128.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ketiga, interpretasi *ishârî* sebagai bentuk pengambilan pelajaran, nasihat dan hikmah. Kaum sufi selalu berusaha menguak pesan, nasihat dan pelajaran di balik peristiwa. Mereka selalu mengambil dan memanfaatkan hikmah di balik segala hal, terlebih teks syariat yang tentu mereka akan merenunginya dan mengambil mauizah darinya. Seperti ketika menafsirkan ayat:

فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ فَأَخَذْنَاهُ أَخْذًا وَبِيلًا.

Maka Fir'aun mendurhakai Rasul itu, lalu Kami siksa dia dengan siksaan yang berat.[69]

Mereka mengambil pelajaran bahwa hati yang tidak menjalankan ajaran rasul pada akhirnya akan mendapatkan siksa. Sebagaimana kayu yang sudah tidak lagi berbuah hanya layak dibakar api, hati yang tidak berbuah pun hanya pantas dibakar api neraka.[70]

Jenis ketiga ini tampaknya merupakan jenis yang paling banyak contoh praktisnya. Sebab mayoritas interpretasi *ishârî* kaum sufi memang dalam konteks mengambil pelajaran dan nasihat sesuai dengan apa yang terbesit dalam nurani dan hati mereka.[71] Contoh dalam ḥadîth adalah:

عن عائشة: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إن أحب الأعمال إلى الله أدومها وإن قل».

Dari Aishah Ra., Nabi Saw. bersabda: "Amal perbuatan yang paling Allâh cintai adalah yang paling kontinyu meskipun sedikit."[72]

Menurut Ibn 'Ajîbah, maksud "amal" dalam ḥadîth di atas adalah melaksanakan ritual ibadah dan mengagungkan Tuhan, bukan dalam rangka

---

[69] QS. *Al-Muzzammil*: 16.
[70] Ibn 'Âshûr, *al-Taḥrîr wa al-Tanwir*, 1/36.
[71] Zayn, *al-Ma'ânî al-Ishârîyyah fi al-Sunnah al-Nabawiyyah*, 129.
[72] Al-Bukhârî, *Ṣaḥîḥ Al-Bukhârî*, no. 6464, 8/98.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mencari *aḥwâl* dan *maqâmât*, karena hal itu justeru menciderai keikhlasan bagi ahli tauhid yang istimewa.[73]

Saat pertama kali membaca ḥadîth di atas, pemahaman zahir yang segera ternalar oleh akal adalah bahwa Nabi Saw. diutus untuk memberi kemudahan kepada umatnya dan tidak memberatkan dalam melaksanakan amal saleh agar mereka dapat melaksanakannya secara kontinyu.[74] Namun kemudian Ibn ‘Ajîbah menginterpretasikannya melampaui makna zahirnya. Yakni bahwa hakikat amal saleh adalah: Mengagungkan (*ta'ẓîm*) Allâh Swt. Pemaknaan ini mengandung hikmah, yakni agar seorang penempuh jalan menuju Allâh tidak mengalami kebosanan dalam perjalanan yang ditempuhnya. Karena yang dinilai dari sebuah amal adalah kualitasnya (mengagungkan Allâh), bukan kuantitasnya. Di sinilah pelajaran dan pesan yang disingkap oleh Ibn ‘Ajîbah. Relasi antara kedua makna di atas adalah kontinyuitas dalam beramal dengan tujuan pengagungan Allâh Swt.[75]

Inilah tiga konteks interpretasi *ishârî* yang valid dan dipraktikkan oleh kaum sufi dalam menafsirkan al-Qur’ân ataupun men-*sharḥ* ḥadîth Nabi Saw. Secara praktis, interpretasi mereka jarang keluar dari ketiga konteks di atas. Karenanya, menurut Zayn, persoalan ini perlu terus dikaji demi tidak terjadinya praktik interpretasi yang keliru[76] namun diklaim sebagai interpretasi *ishârî* yang valid dan legal. Karena itu pula, Ibn ‘Âshûr menyatakan bahwa penisbahan

---

[73] Bahkan terkadang *ḥâl* menjadi sebab terhijabnya orang yang merasa nyaman dengannya. Karenanya, sebagian sufi berkata: “Takutlah akan manisnya ketaatan karena ia adalah racun yang mematikan bagi orang yang hanya berhenti di situ. Maka janganlah menjadi budak *ḥâl*, tetapi jadilah hamba Tuhan yang menganugerahkan *ḥâl*!” Lihat: Ibn ‘Ajîbah, *Îqâẓ al-Himam fî Sharḥ al-Ḥikam*, 468-469.
[74] Al-‘Asqalânî, *Fatḥ al-Bârî*, 11/300.
[75] Zayn, *al-Ma'ânî al-Ishârîyyah fi al-Sunnah al-Nabawiyyah*, 129.
[76] *Ibid.*, 130.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

"*ishârah*" kepada ayat al-Qur'ân –dan juga ḥadîth- merupakan penisbatan yang sifatnya majazi, tidak hakiki. Hal itu karena adanya *ishârah* tersebut hanya diketahui oleh orang-orang tertentu yang akal dan jiwanya berada dalam konteks di atas. Pada saat teks suci mencerahkan perenungan dan nalar mereka sehingga menemukan *ishârah-ishârah* dalam tiga kondisi di atas, pada saat itulah mereka menisbahkan *ishârah* tersebut kepada teks suci yang mereka tadaburkan itu. Dengan demikian, setiap *ishârah* yang keluar dan melampaui ketiga konteks tersebut, maka interpretasi-*ishârî* itu mendekati apa yang dilakukan oleh kaum Bâṭiniyyah sedikit demi sedikit, untuk kemudian mencapainya.[77]

D. Validitas Interpretasi *Ishârî* atas Ḥadîth Nabi

a. Pandangan Ulama tentang Interpretasi *Ishârî*

Banyak metode yang dapat digunakan untuk memahami teks suci. Sebagian disepakati kebenarannya, sebagian yang lain diperselisihkan. Hanya saja, karena interpretasi *ishârî* tidak memiliki ketentuan dan kaidah tertulis selain berupa relasi antara makna zahir dan batin, padahal masih terdapat ketentuan lainnya yang juga harus menjadi pertimbangan, maka terjadilah perselisihan di kalangan para ulama tentang keabsahannya dalam memahami teks suci. Hal itu tidak lain hanya sebagai respon antisipatif-preventif mereka terhadap adanya penyusupan ke dalam ruang interpretasi *ishârî* tanpa kompetensi sehingga justeru menyimpang. Namun demikian, para ahli lintas generasi telah menampakkan penerimaannya terhadap interpretasi *ishârî* ini dalam batas terpenuhinya syarat-syarat dan kriterianya.

[77] Ibn 'Âshûr, *al-Taḥrîr wa al-Tanwir*, 1/36.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pandangan para ulama tentang interpretasi *ishârî* bisa dikelompokkan menjadi dua:

Pertama, kalangan yang membolehkan. Para ulama dalam kelompok pertama ini memandang bolehnya pemaknaan *ishârî* atas teks suci. Mereka memiliki kriteria khusus yang mereka syaratkan untuk pembolehannya. Hanya saja sebagian mereka mengungkapkan persyaratan itu secara terus terang dan sebagian yang lain tidak mengungkapkannya karena telah maklum bagi kalangan mereka. Intinya, pembolehan mereka terikat dengan kaidah dan persyaratan tertentu.

Di antara yang termasuk dalam kelompok ini adalah para sahabat Nabi Saw., termasuk para sahabat senior seperti Abû Bakar dan ‘Umar –*raḍiya Allâh ‘anhumâ*.

Pemaknaan *ishârî* Abû Bakar tampak saat memahami ḥadîth:

عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم جلس على المنبر فقال: «إن عبدا خيره الله بين أن يؤتيه من زهرة الدنيا ما شاء، وبين ما عنده، فاختار ما عنده» فبكى أبو بكر وقال: فديناك بآبائنا وأمهاتنا، فعجبنا له، وقال الناس: انظروا إلى هذا الشيخ، يخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم عن عبد خيره الله بين أن يؤتيه من زهرة الدنيا، وبين ما عنده، وهو يقول: فديناك بآبائنا وأمهاتنا، فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم هو المخير، وكان أبو بكر هو أعلمنا به.

Dari Abî Saʿîd al-Khudrî Ra., Rasulullah Saw. duduk di atas mimbar dan bersabda, “Seorang hamba diberi pilihan oleh Allâh antara diberi kenikmatan dunia sekehendaknya dan diberi sesuatu di sisi-Nya, lalu hamba itu memilih sesuatu yang ada di sisi-Nya.” Maka Abû Bakar pun menangis dan berkata, “Kami menebusmu dengan ayah dan ibu kami.” Kami pun takjub dengannya, dan orang-orang berkata, “Lihatlah kepada orang tua (Abû Bakar) ini. Rasulullah mengabarkan tentang seorang hamba yang diberi pilihan oleh Allâh antara kenikmatan dunia dan sesuatu yang ada di sisi-Nya, dan Abû Bakar justeru berkata, “Kami menebusmu dengan ayah dan ibu kami.” Rasulullah

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

itulah hamba yang diberi pilihan. Abû Bakar lah yang memberi tahu kami tentang itu.[78]

Abû Bakar memahami dari ḥadîth di atas secara *ishârî* bahwa Nabi Saw. telah mendekati ajalnya. Apa yang dimaksud dengan memilih sesuatu yang ada di sisi-Nya adalah memilih untuk bertemu dengan-Nya.

'Umar juga memahami ḥadîth Nabi Saw. secara *ishârî*, seperti ketika turunnya ayat:

الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا.

Telah kusempurnakan untuk kamu agamamu, dan telah Ku-cukupkan kepadamu nikmat-Ku, dan telah Ku-ridai Islam itu jadi agama bagimu.[79]

Umar memahami ayat di atas secara *ishârî* bahwa ajal Rasulullah Saw. telah dekat, sebagaimana dalam riwayat:

عن هارون بن عنترة، عن أبيه قال: لما نزلت: {اليوم أكملت لكم دينكم}، وذلك يوم الحج الأكبر، بكى عمر، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: «ما يبكيك؟» قال: أبكاني أنّا كنا في زيادة من ديننا، فأما إذ كمل، فإنه لم يكمل شيء إلا نقص! فقال: «صدقت».

Dari Hârûn bin 'Antarah, dari ayahnya, ia berkata, "Setelah turun QS. *Al-Mâidah*: 3, yaitu pada hari Haji Akbar, 'Umar menangis. Nabi bertanya, 'Apa yang membuatmu menangis?' 'Umar menjawab, 'Aku menangis karena dulunya agama kita semakin bertambah. Kala agama itu telah sempurna, pastilah ada yang berkurang di balik kesempurnaan itu.' Nabi bersabda: 'Engkau benar'."[80]

Selain Abû Bakar dan 'Umar, ada sejumlah sahabat besar lainnya yang juga melakukan pemaknaan *ishârî* atas teks suci, seperti Ibn 'Abbâs yang menafsirkan QS. *Al-Naṣr*: 1 sebagai sinyal akan meninggalnya Nabi Saw. dan Abû Umâmah yang menafsirkan orang-orang yang berpaling (*zâghû*) dalam QS.

---

[78] Al-Bukhârî, *Ṣaḥîḥ Al-Bukhârî*, no. 3904, 5/57.
[79] QS. *Al-Mâidah*: 3.
[80] Abû Ja'far al-Ṭabarî, *Jâmi' al-Bayân fî Ta'wîl al-Qur'ân*, Editor: Aḥmad Muḥammad Shâkir (Beirut: Muassasat al-Risâlah, 2000), cet. I, 8/81.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Al-Ṣaff: 5 sebagai Khawârij.[81] Ini menunjukkan bahwa secara praktis, interpretasi *ishârî* atas teks suci, al-Qur'ân maupun ḥadîth, telah dilakukan oleh para sahabat besar Nabi Saw.

Interpretasi *ishârî* atas teks suci terus dilakukan oleh para ulama pasca para sahabat. Sejumlah nama dikenal sebagai yang pernah melakukan interpretasi *ishârî*, antara lain: Sahal al-Tustarî, Abû Naṣr al-Sarrâj al-Ṭûsî, al-Kalâbâdhî, Al-Ghazâlî, Ibn al-'Arabî al-Mâlikî, Ibn al-Ṣalâḥ, Ibn 'Aṭâ' Allâh al-Sakandarî, Ibn Taymiyah, Ibn al-Qayyim, Ibn Kathîr, Saʿd al-Dîn al-Taftâzânî, Al-Shâṭibî, al-Zarkashî, Ibn Ḥajar al-'Asqalânî, al-Suyûtî, Waliyy Allâh al-Dihlawî, Murtaḍâ al-Zabîdî, Ibn 'Ajîbah, al-Alusî, al-Zarqânî, Muḥammad al-Ṭâhir Ibn 'Âshûr, Muḥammad Husayn al-Dhahabî, Abû al-Fadl al-Ghummârî,[82] dan lain-lain.

Kedua, para ulama yang tidak membolehkan. Sebagian ulama lain memilih jalan pelarangan interpretasi *ishârî* sebagai bentuk sikap preventif dari terjadinya sikap mempermainkan teks syariat dengan segala argumentasinya. Di antara nama-nama yang terkenal dengan pilihan sikapnya ini adalah: Abû al-Faraj Ibn al-Jawzî dan Ibn al-Athîr dari kalangan ulama klasik dan Muṣṭafâ Sâdiq al-Râfiʿî dan Subḥî al-Ṣâliḥ dari kalangan tokoh ulama kontemporer.[83]

Selain itu, ada sebagian tokoh ulama yang pernyataannya tentang interpretasi *ishârî* sekilas dipahami sebagai pelarangan, namun kemudian

[81] Zayn, *al-Ma'ânî al-Ishârîyyah fî al-Sunnah al-Nabawiyyah*, 134-135.
[82] *Ibid.*, 135-149.
[83] *Ibid.*, 151-155.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dijelaskan oleh tokoh lainnya sebagai bukan merupakan larangan. Di antara mereka adalah Abû al-Ḥasan al-Wâḥidî dan al-Nasafî.[84]

Tidak cukup ruang untuk memaparkan, terlebih mendiskusikan, argumentasi-argumentasi masing-masing kelompok di atas dalam penelitian ini. Hanya bisa disimpulkan dari apa yang ditulis Zayn dalam bukunya bahwa yang unggul adalah kelompok yang membolehkan interpretasi *ishârî* baik atas teks al-Qur'ân maupun ḥadîth Nabi Saw. yang merepresentasikan pandangan mayoritas (*jumhur*) ulama. Kekuatan dan keunggulan argumentasi mereka setidaknya terlihat dalam beberapa hal berikut:

1- Ada sejumlah riwayat dari para sahabat bahwa teks syariat mengandung banyak makna, dan tidak semua makna-makna tersebut diambil dari redaksi lafaznya, namun juga dari proses penggalian (*istinbâṭ*) melalui pertimbangan (*i'tibâr*) dan analogi (*qiyâs*). 'Alî kw. berkata:

لو شئت لأوقرت لكم من تفسير سورة الفاتحة سبعين وقرا.

Andai aku mau, sungguh aku muatkan untuk kalian dari tafsir surah *al-Fâtiḥaḥ* 70 muatan unta.[85]

Abû al-Dardâ' r.a. berkata:

إنك لن تفقه كل الفقه حتى ترى للقرآن وجوها.

Engkau tidak akan benar-benar paham sampai engkau melihat banyak sisi pada al-Qur'ân.[86]

---

[84] *Ibid.*, 156-157.
[85] Al-Munâwî, *Fayḍ al-Qadîr*, 1/69.
[86] Al-Suyûṭî, *al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Editor: Muḥammad Abû al-Fadl Ibrahim (Mesir: al-Hay'ah al-Misriyyah al-'Ammah li al-Kitab, 1974), ttc., 2/145.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ibn ‘Abbâs berkata:

إن القرآن ذو شجون وفنون وظهور وبطون لا تنقضي عجائبه ولا تبلغ غايته فمن أوغل فيه برفق نجا ومن أوغل فيه بعنف هوى أخبار وأمثال وحلال وحرام وناسخ ومنسوخ ومحكم ومتشابه وظهر وبطن فظهره التلاوة وبطنه التأويل فجالسوا به العلماء وجانبوا به السفهاء.

Sungguh al-Qur’ân memiliki banyak cabang, macam, zahir dan batin. Keajaibannya tidak habis-habis, puncaknya tidak dicapai. Siapa yang menyelaminya perlahan selamat, dan yang menyelaminya dengan keras terjatuh. Ada cerita, peribahasa, halal-haram, *nâsikh-mansûkh*, *muḥkam-mutashâbih*, dan zahir-batin. Zahirnya adalah bacaan dan batinnya adalah takwil. Maka pelajarilah al-Qur’ân bersama ulama dan jauhilah dengannya orang-orang bodoh.[87]

Ibn Masʿûd berkata:

من أراد خير الأولين والآخرين فليثور القرآن، فإن فيه خير الأولين والآخرين.

Siapa yang menginginkan ilmu orang-orang terdahulu dan kemudian, telitilah al-Qur’ân karena di dalamnya terdapat kebaikan orang-orang terdahulu dan kemudian.[88]

2- Para praktisi interpretasi *ishârî* pada umumnya memiliki basis keilmuan yang kokoh, sehingga interpretasi *ishârî* mereka tidak melampaui rambu-rambu syariat.

3- Makna-makna *ishârî* yang dihasilkan bukan merupakan teori-teori yang terlebih dahulu ada sebelum teks syariat. Tidak pula interpretasi *ishârî* tersebut menggugurkan makna zahir yang segera dipahami. Dalam interpretasi *ishârî* tersebut tidak terdapat hal-hal yang membuatnya terlarang seperti yang dilakukan kaum Bâṭiniyyah dan interpretasi simbolis-teoritis (*ramzî-naẓarî*).

---

[87] Al-Suyûṭî, *al-Itqân fî ‘Ulûm al-Qur’ân*, 4/226.

[88] Al-Ṭabrânî, *al-Mu'jam al-Kabîr*, Editor: Ḥamdî ‘Abd al-Majîd al-Salafî (Kairo: Maktabat Ibn Taymiyyah, tth), cet. II, no. 8664, 9/135; 136. Lihat: Al-Bayhaqi, *Shu'ab al-Îmân*, Editor: ‘Abd al-‘Ali ‘Abd al-Hamid (Riyad: Maktabat al-Rushd, 2003), cet. I, no. 1808, 3/347. Para perawi salah satu sanad Al-Ṭabrânî, menurut al-Haythami, adalah para perawi *Ṣaḥîḥ*. Lihat: ‘Ali bin Abi Bakr al-Haythamî, *Majma' al-Zawâid wa Manba' al-Fawâid*, Editor: Hisam al-Dîn al-Qudsî (Kairo: Maktabat al-Qudsî, 1994), ttc., no. 11667, 7/165.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

4- Wahyu dengan kedua jenisnya, *matluw* (al-Qur'ân) dan *ghayr matluw* (ḥadîth), adalah sumber bagi setiap pemahaman dan pengetahuan, serta relevan untuk setiap tempat dan zaman.[89] Kepada keduanya, semua ulama dari berbagai disiplin merujuk dan berpedoman; ahli *qirâ'ât*, ahli *naḥw*, ahli *tafsîr*, ahli *uṣûl*, ahli *kalâm*, ahli *fiqh*, ahli *bayân*, para penceramah, para penasihat, dan lain-lain, termasuk para ulama rabani dan sufi, berdasarkan kriteria-kriteria penggalian hukum sesuai dengan dasar-dasar syariat.[90]

b. Kriteria Validitas Interpretasi *Ishârî*

Interpretasi *ishârî* dapat diterima dalam arti valid dan legal-*shar'î* menurut kalangan yang membolehkannya setelah terpenuhinya beberapa persyaratan dan kriteria berikut:

1- Dikuatkan oleh dalil syariat yang lain.

Interpretasi *ishârî* yang dilakukan atas teks suci haruslah dikonfirmasi oleh teks-teks syariat yang lain. Jika tidak, maka tidak bisa diterima. Hal itu karena syariat Islam menghukumi segala perbuatan, perkataan dan tujuan (*maqâṣid*). Artinya, segala perbuatan, perkataan dan pemahaman seseorang haruslah ditimbang dengan neraca syariat dalam banyak *naṣṣ*-nya. Karena itulah al-Junayd berkata, "Ilmu kami (tasawuf) terikat oleh kitab dan sunnah."[91]

Oleh karena itu, para sufi dan ulama rabani melakukan interpretasi *ishârî* atas teks suci tidak lain untuk memahami dan memahamkan isi kandungannya dan

[89] Lihat: QS. *Al-An'âm*: 38, *al-Naḥl*: 89, dan *al-Hashr*: 7.
[90] Zayn, *al-Ma'ânî al-Ishârîyyah fî al-Sunnah al-Nabawiyyah*, 202-204.
[91] Abû Nu'aym al-Aṣbahânî, *Ḥilyat al-Awliyâ' wa Ṭabaqât al-Aṣfiyâ'* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1409), 10/255.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mengamalkannya sehingga seorang muslim dapat mencapai tahap pengamalan ajaran agama dengan penuh keyakinan dan kekuatan iman. Maka konsekuensi interpretasi *ishârî* ini adalah konsekuensi ijtihad. Ia merupakan pemahaman istinbati yang tidak mengklaim dan memonopoli kebenaran.[92]

Ibn al-Qayyim menyebut pemahaman *ishârî* yang dialami oleh kaum sufi sebagai cahaya-cahaya (*anwâr*). Menurutnya, cahaya-cahaya itu memancar pada mereka sebagai buah keimanan, interaksi hati dan *aḥwâl* yang benar (*ṣâdiqah*). Pemahaman *ishârî* yang disebutnya sebagai cahaya itu memberi pemahaman yang bersifat asumtif, bukan definitif. Ketika pemahaman *ishârî* yang muncul itu ditakar dengan hukum syariat, kitab dan sunnah, dan terkonfirmasi oleh keduanya, maka interpretasi *ishârî* itu benar dan valid. Namun jika tidak, maka tidak valid dan tidak bisa diterima.[93]

2- Interpretasi *ishârî* tidak menyalahi teks syariat.

Segala bentuk interpretasi, penafsiran dan pemahaman yang menyalahi *naṣṣ* syariat yang lain adalah ditolak. Jika tidak begitu, maka setiap orang bisa menafsirkan dan memahami teks suci dan mengklaimnya sebagai pemaknaan *ishârî* dengan tanpa didukung –bahkan bertentangan dengan- dalil syariat. Menurut Zayn, kriteria kedua ini seringkali tidak disebutkan oleh para pakar karena telah tercakup dalam kriteria yang pertama. Namun Zayn memilih menyebutnya sebagai penegasan akan urgensi hal ini, sebagaimana telah dinyatakan al-Shâṭibî sebelumnya. "Jika interpretasi *ishârî* ini tidak didukung oleh sebuah dalil di tempat yang lain, atau terdapat dalil yang menentangnya, maka

[92] Zayn, *al-Ma'ânî al-Ishârîyyah fi al-Sunnah al-Nabawiyyah*, 206.
[93] *Ibid.*, 207. Lihat: Ibn al-Qayyim, *Madârij al-Sâlikîn Bayna Manâzil Iyyâka Na'bud wa Iyyâka Nasta'în*, 3/81.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

interpretasi *ishârî* tersebut termasuk klaim palsu atas al-Qur'ân (dan ḥadîth). Sementara klaim semata itu tidaklah diterima menurut kesepakatan para ulama."[94]

3- Makna *ishârî* harus selaras dengan makna zahir.

Makna batin yang dipahami dari ḥadîth haruslah selaras dan sesuai dengan makna zahirnya. Perlu ditegaskan kembali bahwa makna batin hanyalah sebagai tambahan makna baru yang menyokong makna zahir, tidak menempati posisinya dan tidak pula memonopolinya. Makna batin hanyalah suatu sinyal (*ishârah*) yang dipahami oleh orang yang dianugerahi keterbukaan (*futûḥ*) mata hati oleh Allâh Swt. untuk melihat makna-makna tersirat di balik zahir teks tanpa adanya pertentangan dengan ajaran syariat. Termasuk bagian dari kesesuaian makna batin dengan makna zahir adalah tidak adanya pertentangan dengan tuntutan kaidah bahasa Arab. Jika justeru bertentangan, maka interpretasi *ishârî* semacam itu tidak bisa diterima. Hal itu wajar, sebab al-Qur'ân dan ḥadîth bebahasa Arab, sehingga pemaknaan atas keduanya tidak bisa dilepaskan dari kaidah bahasa di mana keduanya diturunkan dengan menggunakan bahasa tersebut, terlebih bahwa lafaz teks menjadi perantara utama untuk mencapai suatu makna.

Di sini, menurut Zayn, terdapat perbedaan antara pengkaji klasik dan kontemporer. Sebagian pengkaji kontemporer menjadikan kriteria tidak adanya pertentangan dengan bahasa Arab ini sebagai kriteria tersendiri, di saat para pengkaji sebelumnya memasukkannya sebagai bagian dari kriteria tidak adanya pertentangan dengan makna zahir.[95] Hal itu karena makna zahir tidak bisa

[94] Ibrâhîm bin Mûsâ Al-Shâṭibî, *al-Muwâfaqât*, Editor: Abû 'Ubaydah Mashhûr (Kairo: Dâr Ibn 'Affân, 1997), cet. I, 4/232.
[95] Seperti yang dilakukan Al-Shâṭibî yang menggabungkan persyaratan kesesuaian makna *ishârî* dengan kaidah bahasa Arab menjadi satu syarat. Lihat: Al-Shâṭibî, *al-Muwafaqat*, 4/232.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

diterima tanpa adanya kesesuaian dengan bahasa Arab. Jika demikian, makna batin pun lebih tidak bisa diterima, sebab makna batin terbangun di atas makna zahir.[96]

Kriteria ketiga ini merupakan kriteria terpenting yang karenanya para ulama memasukkan kriteria ini ke dalam definisi interpretasi *ishârî*, yakni potensi berkompromi antara makna *ishârî* dengan makna zahir yang dimaksud. Potensi berkompromi itu tidak akan pernah terjadi kecuali dengan adanya relasi yang mengikat antara makna *ishârî* dengan makna zahir yang ditunjukkan oleh bahasa Arab sebagai bahasa wahyu. Oleh karena itu, pemahaman bahasa Arab dalam konteks ini menjadi niscaya.[97]

4- Makna *ishârî* tidak jauh dari makna zahirnya seperti penakwilan kaum Bâṭiniyyah.

Makna *ishârî* tidak dapat diterima apabila terlalu jauh dari makna zahirnya, tidak berelasi dengan lafaznya, tidak diterima oleh logika, sepertihalnya takwilan kaum Bâṭiniyyah, tafsir teoritis (*naẓarî*), dan interpretasi-interpretasi lainnya yang berdiri di atas teori-teori filsafat. Yang semacam ini tidak bisa diterima sebagai makna-makna yang sesuai dengan apa yang dimaksud oleh Allâh dan rasul-Nya. Sebab pemaknaan yang demikian merupakan pemaknaan teks syariat dengan sesuatu yang tidak dikandungnya. Ia tak lebih dari sekedar rekaan dan dugaan semata.[98]

---

[96] Zayn, *al-Ma'ânî al-Ishârîyyah fi al-Sunnah al-Nabawiyyah*, 208.
[97] Nur al-Dîn 'Itr, *'Ulûm al-Qur'ân* (Damaskus: Matba'ah al-Sabah, 1414), cet. I, 97.
[98] Al-Dhahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn*, 2/259.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kaum Bâṭiniyyah menundukkan teks suci terhadap pemikiran-pemikiran mereka yang tersimpan dalam benaknya dan jauh dari zahir teksnya, serta keluar dari maksudnya yang mendasar. Bagi mereka, segala material yang terdapat di alam nyata memiliki kembaran yang serupa dengannya di alam rohani. Ketika, misalnya, al-Qur'ân membicarakan tentang kisah musa dan perseteruannya dengan Fir'aun, kaum Bâṭiniyyah segera membawa kisah tersebut untuk dipahami dalam alam rohani, yakni hati dan jiwa serta perseteruan di antara keduanya. Jadi sebenarnya ide penafsiran tersebut telah tersedia sebelum memulai melakukan penafsiran atas teks suci. Maka tentu ini menyimpang, tidak sesuai dengan zahir teks, dan merupakan pendapat yang tercela.[99] Contoh lainnya yang juga sering diangkat oleh para pengkaji adalah penafsiran mereka atas firman Allâh Swt.:

وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ.

Sesungguhnya Allâh benar-benar beserta orang-orang yang berbuat baik.[100]

Mereka menjadikan kata "لمع" sebagai kata kerja lampau (*fi'l mâḍî*) yang berarti menyinari/ mencerahkan (*aḍâ'a*) dan "المحسنين" sebagai objeknya (*maf'ûl*). Ini merupakan penyimpangan dalam menakwilkan teks suci; jauh dari apa yang ditunjukkan oleh lafaznya.[101]

Kriteria keempat ini merupakan penegasan atas kriteria ketiga. Sebagian pengkaji tidak menjadikannya sebagai kriteria tersendiri dan mencukupkan pada penyebutan kriteria ketiga saja.[102]

---

[99] Zayn, *al-Ma'ânî al-Ishârîyyah fi al-Sunnah al-Nabawiyyah*, 209.
[100] QS. *Al-'Ankabût*: 69.
[101] Al-Dhahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufassirûn*, 2/280. Lihat: Zayn, *al-Ma'ânî al-Ishârîyyah fi al-Sunnah al-Nabawiyyah*, 209.
[102] Zayn, *al-Ma'ânî al-Ishârîyyah fi al-Sunnah al-Nabawiyyah*, 209.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

5- Tidak ada klaim dan monopoli kebenaran.

Interpretasi *ishârî* terlebih dahulu haruslah mengakui makna zahir teks suci yang diinterpretasikan. Tidak boleh ada klaim bahwa makna *ishârî* itulah satu-satunya makna yang benar dan dikehendaki oleh teks tersebut tanpa mengakui kebenaran makna zahirnya. Mengabaikan dan tidak mengakui makna zahir dapat mengeluarkan interpretasi atas teks suci begitu jauh dari makna zahirnya hingga menyimpang dari kebenaran. Ini dapat memberi ruang luas bagi para penafsu untuk mendistorsi pemahaman dan penafsiran atas teks suci. Urgensi persoalan ini membuat sebagian pengkaji membuat kriteria keenam yang sebenarnya masih semakna dengan yang kelima ini, yaitu: "Menjelaskan makna zahir teks terlebih dahulu, lalu menjelaskan makna *ishârî*, sehingga selamat dari aliran kebatinan dan takwilan-takwilan mereka."[103]

Dalam hal ini, Aḥmad Zarrûq berujar:

> "Pandangan kaum sufi lebih khusus daripada pandangan ahli tafsir dan ahli fikih ḥadîth yang masing-masing keduanya hanya mempertimbangkan hukum dan makna. Sementara kaum sufi lebih dari itu mencari *ishârah* setelah menetapkan (makna zahir) yang ditetapkan oleh ahli tafsir dan ahli fikih ḥadîth. Jika tidak, maka ia seorang Bâṭinî yang keluar dari syariat, apalagi tasawuf. *Wa Allâhu A'lam*."[104]

Kriteria ini ditegaskan oleh Al-Ghazâlî:

> "Siapa yang tidak menguasai zahir penafsiran dan terburu-buru menyimpulkan (*istinbâṭ*) makna-makna dengan pemahaman bahasa Arab semata, maka banyak salahnya dan tergolong penafsir yang berdasarkan pendapat (*ra'y*). Proses periwayatan (*naql wa simâ'*) haruslah diaplikasikan dalam zahir penafsiran terlebih dahulu untuk menghindari letak-letak kesalahan, kemudian setelah itu pemahaman dan penyimpulan meluas. Hal-hal garib yang hanya bisa dipahami melalui periwayatan itu banyak.. Diketahuilah bahwa tidak boleh meremehkan pelajaran tafsir zahir terlebih dahulu. Pemahaman makna batin tidak mungkin dicapai sebelum menguasai makna zahir. Orang yang mengklaim memahami

[103] *Ibid.*, 210.
[104] Abû al-'Abbâs Aḥmad Zarrûq al-Fâsî, *Qawâ'id al-Taṣawwuf wa Shawâhid al-Ta'arruf* (Sharjah: al-Markaz al-'Arabi li al-Kitab, tth), ttc., 105.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

rahasia-rahasian al-Qur'ân namun tidak menguasai tafsir zahir tak ubahnya orang yang mengklaim mencapai tengah rumah sebelum melewati pintunya."[105]

6- Interpretasi *ishârî* tidak ambigu dan membingungkan.

Kriteria keenam ini pada dasarnya merupakan buah dan konsekuensi dari terpenuhinya kelima kriteria di atas. Artinya, interpretasi *ishârî* atas teks suci jika dilakukan dengan berdasarkan kelima kaidah dan kriteria yang di sebut di atas bisa dipastikan bahwa pemahaman yang diperoleh terkait teks yang diinterpretasikan itu tidak akan menimbulkan ambiguitas dan keresahan karena, misalnya, menyimpang dari ajaran dan pemahaman keislaman normatif. Justeru interpretasi *ishârî* bisa membantu mengingatkan dan memotifasi untuk beramal, serta mendekatkan kepada Allâh Swt. Oleh karena itu, interpretasi *ishârî* yang rancu dan kaluar dari kaidahnya diharamkan oleh syariat.[106] Dalam hal ini, Al-Ghazâlî mencela interpretasi yang tidak dipahami dan membingungkan, seperti apa yang dalam istilah tasawuf disebut dengan *shatḥ*.[107] Al-Ghazâlî menyatakan:

"Boleh jadi (*shataḥât*) itu dipahami oleh dirinya sendiri namun ia tidak mampu memahamkannya kepada orang lain dan mengungkapkannya dengan ungkapan yang menyatakan isi hatinya sebab minimnya pengalaman keilmuannya dan tidak pernah mempelajari metode pengungkapan makna dengan lafaz-lafaz yang indah. Jenis perkataan yang seperti ini tidak ada gunanya, bahkan mengacaukan hati, mencengangkan nalar dan membingungkan pikiran. Atau membawa kepada pemahaman makna-makna yang tidak dimaksudkan, sehingga masing-masing memahami sesuai tuntutan hawa nafsu. Padahal Nabi telah bersabda, 'tidaklah salah seorang kalian menyampaikan kepada suatu kaum informasi yang tidak mereka pahami kecuali pastilah menjadi fitnah atas

[105] Al-Ghazâlî, *Iḥyâ' 'Ulûm al-Dîn*, 1/291.
[106] Zayn, *al-Ma'ânî al-Ishârîyyah fi al-Sunnah al-Nabawiyyah*, 209. Lihat: al-Zarqani, *Manahil al-'Irfan fi 'Ulûm* al-Qur'ân, 2/90.
[107] S*haṭḥ* adalah ungkapan aneh-nyeleneh yang tidak dipahami dan tidak memberi faedah. Atau dipahami oleh yang bersangkutan, namun tidak dapat memberikan pemahaman kepada lawan bicaranya/pembaca dengan menggunakan ungkapan yang merepresentasikan apa yang ada dalam hatinya disebabkan oleh minimnya pengetahuannya tentang metode pengungkapan. Maka yang demikian hanyalah merisaukan hati dan membingungkan akal pikiran. Lihat: Al-Munâwî, *Fayḍ al-Qadîr*, 5/427. Lihat juga: Al-Ghazâlî, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, 1/36.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mereka.'[108] Beliau juga bersabda, 'bicarakanlah kepada orang lain sesuatu yang mereka ketahui dan tinggalkan sesuatu yang mereka ingkari. Apakah kalian mau Allâh dan rasul-Nya didustakan?!'[109] Ini dalam konteks substansi yang dipahami oleh pembicara, namun tidak mampu dijangkau oleh nalar pendengar. Lalu bagaimana dengan substansi yang tidak dipahami oleh penuturnya sendiri? Tidak halal menyampaikan sesuatu yang hanya dipahami oleh penuturnya tapi tidak dimengerti oleh pendengarnya!"[110]

Lima kriteria interpretasi *ishârî* yang disebut di awal disepakati oleh para ulama. Kelimanya berfungsi mengawal interpretasi *ishârî* yang dilakukan oleh seorang interpreter untuk tidak terjebak dalam penafsiran yang jauh dari makna zahirnya dan penakwilan kebatinan yang rancu, serta penyimpangan dalam memahami teks-teks syariat. Dengan kelima kriteria itu pula menjadi teranglah jalan bagi tumbuhnya inspirasi menguak makna-makna yang benar melalui ungkapan-ungkapan yang mudah dimengerti. Kelima kriteria di atas saling melengkapi satu sama lain. Sementara kriteria keenam merupakan hasil dan buah dari terpenuhinya kelima kriteria sebelumnya, yakni tidak terjadi ambiguitas hingga menimbulkan kerancuan pada pendengar. Kriteria keenam ini pun sebenarnya bisa masuk dalam kriteria keempat, yaitu bahwa makna-makna yang jauh dari jangkauan nalar dan makna zahir teks justeru menimbulkan kebingungan dan kerancuan.[111]

---

[108] Menurut al-'Irâqî, ḥadîth ini diriwayatkan oleh al-'Uqaylî dalam *al-Ḍu'afâ'*, Ibn al-Sunnî dan Abû Nuʿaym dalam *al-Riyâ'* dari ḥadîth Ibn 'Abbâs dengan sanad *da'îf*. Sementara riwayat Muslim dalam mukadimah *Ṣaḥîḥ*-nya *mawqûf* kepada Ibn Masʿûd. Lihat: Al-'Irâqî, *al-Mughnî 'an Ḥaml al-Asfâr fî al-Asfâr fî Takhrîj Mâ fî al-Iḥyâ' min al-Akhbâr*, dicetak bersama kitab *Iḥyâ' 'Ulûm al-Dîn* karya Al-Ghazâlî, 1/36.

[109] Menurut al-'Irâqî, ḥadîth ini diriwayatkan oleh Al-Bukhârî *mawqûf* atas 'Alî. Namun al-Daylamî me-*marfû'*-kannya dalam kitab *Musnad al-Firdaws* dari Abî Nuʿaym. Lihat: *Ibid*., 1/36. Terdapat perbedaan redaksional dalam *Ṣaḥîḥ* Al-Bukhârî: حدثوا الناس، بما يعرفون أتحبون أن يكذب، الله ورسوله. Lihat: Al-Bukhârî, *Ṣaḥîḥ Al-Bukhârî*, no. 127, 1/37.

[110] Al-Ghazâlî, *Iḥyâ' 'Ulûm al-Dîn*, 1/36.

[111] Zayn, *al-Ma'ânî al-Ishârîyyah fi al-Sunnah al-Nabawiyyah*, 212.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kriteria-kriteria di atas jika dirinci sebagai berikut:

1- Makna *ishârî* harus didukung oleh dalil *shar'î*.
2- Makna *ishârî* tidak menyalahi *naṣṣ* syariat.
3- Makna *ishârî* harus sesuai dengan makna zahir.
4- Makna *ishârî* harus sesuai dengan kaidah bahasa Arab.
5- Antara makna *ishârî* dan makna zahir harus ada relasi yang mengikat.
6- Makna *ishârî* tidak terlalu jauh seperti takwilan kaum Bâṭiniyyah.
7- Tidak diklaim bahwa makna *ishârî* adalah satu-satunya yang dimaksud tanpa mengakui makna zahir.
8- Menjelaskan makna tekstual terlebih dahulu, lalu menjelaskan makna *ishârî*-nya.
9- Makna *ishârî* tidak boleh membuat rancu pendengar.

Beberapa kriteria ini jika terealisasi dalam sebuah interpretasi *ishârî* atas ḥadîth Nabi Saw., maka interpretasi *ishârî* tersebut boleh diambil dan juga boleh ditinggalkan. Ia hanya bersifat inferensial dan emosional yang tidak berdasarkan kaidah usul fikih. Tidak lain berfungsi memotivasi jiwa untuk berakhlak mulia dan bersikap zuhud berdasarkan kaidah-kaidah *shar'î* dan metode rabani-nabawi.[112]

Salah satu contoh interpretasi *ishârî* yang tidak memenuhi persyaratan dan kriteria di atas adalah interpretasi atas ḥadîth Dajjâl yang dalam satu riwayat disifatkan oleh Nabi Saw. sebagai sosok yang buta mata kanannya.[113] Ḥadîth ini kemudian oleh sementara orang diintrepretasikan sebagai peradaban Barat yang

[112] *Ibid.*, 212.
[113] Lihat: Al-Bukhârî, *Ṣaḥîḥ Al-Bukhârî*, no. 4402, 5/176.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

berkuasa pada saat ini. Yaitu peradaban yang buta sebelah matanya sebagaimana pada sifat Dajjâl. Peradaban Barat hanya melihat kehidupan dan kemanusiaan dengan satu mata; materialisme semata.[114] Interpretasi ini jelas telah menyimpang dari kebenaran dengan indikasi menyalahi *naṣṣ* syariat yang lain. Riwayat ḥadîth tentang Dajjâl sangatlah banyak, bahkan al-Kattânî menggolongkannya sebagai ḥadîth mutawatir.[115] Ḥadîth tentang Dajjâl dengan banyak riwayatnya itu menyatakan dengan jelas bahwa Dajjâl adalah jenis manusia yang datang-pergi, keluar-masuk, membujuk-mengintimidasi, dan seterusnya. Deskripsi ke-manusia-an semacam itulah yang dinyatakan secara jelas oleh banyak riwayat ḥadîth. Sehingga pemaknaan atasnya sebagai peradaban Barat adalah merupakan penakwilan yang jauh dan menyalahi *naṣṣ* syariat, selain megabaikan makna zahir *naṣṣ* yang dapat segera dinalar secara langsung pada saat membacanya. Kalaupun semua redaksi ḥadîth tersebut mau dianggap sebagai ungkapan majaz, juga tidak bisa diterima karena tidak adanya indikasi (*qarînah*) dan argumentasi yang memadai.[116]

E. Contoh Interpretasi *Ishârî* atas Ḥadîth Nabi Lintas Generasi

Sebagaimana diungkap di muka, interpretasi *ishârî* atas ḥadîth Nabi secara praktis telah ada sejak abad pertama Hijri, yakni pada masa sahabat Nabi Saw. Dalam bukunya yang diangkat dari Disertasinya, Zayn menyebutkan contoh-contoh praktis-aplikatif interpretasi *ishârî* atas ḥadîth Nabi sejak abad pertama

[114] Yûsuf al-Qaraḍâwî, *Kayf Nataʿâmal maʿa al-Sunnah al-Nabawiyyah* (Mesir: Dâr al-Wafa', 1990), cet. III, 169.
[115] Muḥammad bin Jaʿfar al-Kattânî, *Naẓm al-Mutanâthir min al-Ḥadîth al-Mutawâtir*, Editor: Sharaf Hijâzî (Mesir: Dâr al-Kutub al-Salafiyyah, tth), 229.
[116] Zayn, *al-Maʿânî al-Ishârîyyah fi al-Sunnah al-Nabawiyyah*, 213.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

hingga abad lima belas Hijri dalam lima pasal. Masing-masing pasal memuat contoh-contoh interpretasi *ishârî* para ulama dalam tiga abad.[117]

Dari abad pertama, Abû Bakar tercatat sebagai sahabat Nabi yang melakukan interpretasi *ishârî* atas ḥadîth yang diterimanya dari Nabi Saw., yaitu terkait ḥadîth tentang hamba yang diberi pilihan oleh Allâh Swt. sebagaimana telah dikemukakan dalam uraian sebelumnya.

Dari abad kedua, ʻAbd Allâh bin al-Mubârak (w. 181 H) melakukan interpretasi *ishârî* atas ḥadîth:

عن سلمان، قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «رباط يوم وليلة خير من صيام شهر وقيامه، وإن مات جرى عليه عمله الذي كان يعمله، وأجري عليه رزقه، وأمن الفتان».

Dari Salmân, ia berkata: Aku mendengar Rasulullah Saw. bersabda: "Menjaga markas militer sehari dan semalam lebih baik daripada puasa dan salat sebulan. Jika ia mati, amal baiknya yang pernah dilakukanya terus mengalir dan rezekinya diberikan, serta aman dari siksa neraka."[118]

Ibn al-Mubârak ketika ditanya tentang maksud *"ribâṭ"*, ia menjawab:

رابط بنفسك على الحق حتى تقيمها على الحق، فذلك أفضل الرباط.

Kekanglah dirimu atas kebenaran sampai engkau mendirikannya di atas kebenaran. Itulah sebaik-baik *ribâṭ*.[119]

Pada dasarnya, makna zahir *ribâṭ* yang tersebut dalam sejumlah ḥadîth jihad adalah menetapi sebuah tangsi yang membatasi antara pasukan Islam dan kaum kafir dalam situasi perang. Aktivitas menetapi tangsi itu tidak lain untuk berjaga-jaga jika sewaktu-waktu ada serangan dari pihak musuh.[120]

---

[117] *Ibid.*, 215.
[118] Muslim, *Ṣaḥîḥ Muslim*, no. 1913, 3/1520. Lihat: Al-Nawawî, *al-Minhâj Sharḥ Ṣaḥîḥ Muslim bin al-Ḥajjâj*, 13/61.
[119] Abû Nuʿaym al-Aṣbahânî, *Ḥilyat al-Awliyâ' wa Ṭabaqât al-Aṣfiyâ'*, 8/171.
[120] Al-ʻAsqalânî, *Fatḥ al-Bârî*, 1/121.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Jadi, makna denotatif ḥadîth di atas adalah penyebutan *ribâṭ* yang berarti menjaga dan menetapi tempat/tangsi kaum muslimin dari serangan pasukan kafir. Sementara makna konotatif/*ishârî* yang diinterpretasikan oleh Ibn al-Mubârak adalah bahwa seorang muslim haruslah senantiasa menjaga dan menetapi dirinya di atas kebenaran untuk mendirikannya di atas kebenaran dan petunjuk.[121] Relasi yang mengikat kedua makna itu adalah relasi antara menetapi tangsi dan menetapkan diri di atas kebenaran dan kebaikan. Kesesuaiannya adalah dalam hal konsisten dan komitmen (*mulâzamah*). Karena makna asal *ribâṭ* adalah mengekang (*ḥabs*),[122] seolah mengekang dirinya untuk berbuat taat.[123]

Dari abad keempat, ada Abû Bakar al-Shiblî (w. 334 H) yang juga tercatat sebagai tokoh sufi yang melakukan interpretasi *ishârî* atas ḥadîth-ḥadîth Nabi Saw. Di antara ḥadîth yang diinterpretasikan secara *ishârî* olehnya adalah:

عن المقدام بن معديكرب الزبيدي، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: «ما كسب الرجل كسبا أطيب من عمل يده.

Dari al-Miqdâm bin Maʿdîkarib al-Zubaydî, dari Rasulullah Saw., beliau bersabda: "Tidaklah seorang melakukan suatu usaha yang lebih baik daripada pekerjaan tangannya."[124]

Saat ditanya tentang makna ḥadîth ini, al-Shiblî mengatakan:

إذا كان الليل فخذ ماء، وتهيا للصلاة، وصل ما شئت، ومد يدك، وسل الله، فذلك كسب يمينك.

---

[121] Di sini, penulis menyangsikan ungkapan Ibn al-Mubârak dalam *Ḥilyah* yang dinilai oleh Zayn sebagai interpretasi *ishârî* atas ḥadîth *ribâṭ* dalam riwayat Muslim. Pasalnya, dalam *Ḥilyah*, ungkapan Ibn al-Mubârak itu tidak dalam konteks menafsirkan ḥadîth apapun. Tatapi dalam konteks menjawab pertanyaan seseorang tentang makna *ribâṭ* yang belum tentu *ribâṭ* yang dimaksud adalah *ribâṭ* yang tersebut dalam ḥadîth.

[122] Majmaʿ al-Lughah al-ʿArabiyyah bi al-Qâhirah, *al-Muʿjam al-Wasîṭ* (Kairo: Maktabah al-Shurûq al-Dawliyyah, 2004), cet. IV, 323.

[123] Al-Nawawî, *al-Minhâj Sharḥ Ṣaḥîḥ Muslim bin al-Ḥajjâj*, 3/141.

[124] Ibn Mâjah, *Sunan Ibn Mâjah*, no. 2138, 2/723.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Bila malam tiba, ambillah air, bersiaplah untuk salat, salatlah sekehendakmu, tengadahkanlah tanganmu dan mohonlah kepada Allâh. Itulah usaha tangan kananmu.[125]

Ḥadîth di atas mendorong seorang muslim untuk mengonsumsi makanan halal yang berasal dari hasil kerjanya sendiri, bukan dari hasil meminta kepada orang lain.[126] Makna zahir ḥadîth ini adalah anjuran untuk mandiri dan bekerja, dan bahwa sebaik-baik yang diusahakan oleh seorang muslim adalah yang dikerjakan oleh tangannya sendiri. Sedangkan makna *ishârî* yang diinterpretasikan oleh al-Shiblî adalah bahwa salah satu perbuatan baik seorang muslim yang dikerjakan oleh tangannya sendiri adalah berupa ibadah malam di saat orang lain terpejam dan penengadahan tangan kepada Allâh dalam untaian permohonan. Relasi keduanya adalah pada aspek perbuatan baik itu sendiri yang dilakukan olehnya. Berusaha mencari nafkah untuk memberi makan diri dan keluarganya pada makna zahirnya, dan berusaha beribadah malam untuk mendapat keutamaan dan pahala pada makna *ishârî*-nya.[127]

Abû ‘Alî al-Daqqâq (w. 405 H) tercatat sebagai tokoh yang melakukan interpretasi *ishârî* atas ḥadîth Nabi dari abad kelima Hijri. Salah satu ḥadîth yang diinterpretasikannya adalah:

عن أبي الدرداء، عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: «حبك الشيء يعمي ويصم».

Dari Abû al-Dardâ’, dari Nabi Saw., beliau bersabda: “Cintamu pada sesuatu membutakan dan menulikan.”[128]

Abû ‘Alî al-Daqqâq menginterpretasikan ḥadîth di atas dengan pernyataannya:

---

[125] Ibn al-Mulaqqin al-Miṣrî, *Tabaqât al-Awliyâ’*, Editor: Nur al-Dîn (Kairo: Maktabah al-Khanji, 1994), cet. II, 205.
[126] Badr al-Dîn al-‘Aynî, *‘Umdat al-Qârî Sharḥ Ṣaḥîḥ al-Bukhârî* (Beirut: Dâr Iḥyâ’ al-Turâth al-‘Arabî, tth), 9/50.
[127] Zayn, *al-Ma’ânî al-Ishârîyyah fi al-Sunnah al-Nabawiyyah*, 249.
[128] Abû Dawud, *Sunan Abi Dawud*, no. 5130, 4/334.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

يعمى عن الغير غيرة وعن المحبوب هيبة.

Membutakan dari selain-Nya karena cemburu dan dari Sang Kekasih karena segan.[129]

Ḥadîth di atas menunjukkan bahwa ada cinta yang membuat pemiliknya buta dari melihat jalan kebenaran dan tuli dari mendengar petunjuk. Ḥadîth tersebut melarang sikap mencintai sesuatu yang tidak seharusnya dicintai secara berlebihan.[130] Jadi, makna zahir (*mushîr*) atau denotatif ḥadîth ini adalah adanya cinta yang membutakan dan menulikan pemiliknya dari melihat dan mendengar kebenaran dan petunjuk sebab tenggelam dalam kebatilan cinta. Sedangkan makna *ishârî* (*mushâr ilayh*) atau konotatif yang dipahami oleh al-Daqqâq adalah bahwa cinta yang tulus kepada Tuhan dapat membutakan pemiliknya dari melihat selain-Nya karena cemburu dan memalingkan dari melihat-Nya karena segan dan mengagungkan. Relasi antara kedua makna itu adalah peralihan. Secara zahir, pemilik cinta yang tercela teralihkan dari jalan kebenaran. Secara *ishârî*, pemilik cinta yang terpuji teralihkan dari melirik selain Kekasihnya karena cemburu dan dari Sang Kekasih karena segan.[131]

Dari abad keenam muncul nama Al-Ghazâlî sebagai salah seorang tokoh tasawuf yang melakukan interpretasi *ishârî* atas ḥadîth-ḥadîth Nabi Saw. Salah satunya adalah interpretasinya atas ḥadîth:

عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «الدنيا سجن المؤمن، وجنة الكافر».

Dari Abû Hirayrah Ra., dari Nabi Saw., beliau bersabda: “Dunia adalah penjara bagi orang mukmin dan surga bagi orang kafir.”[132]

---

[129] Al-Qushayrî, *al-Risâlah al-Qushayriyyah*, 2/490.
[130] Al-Munâwî, *Fayḍ al-Qadîr*, 3/372.
[131] Zayn, *al-Ma'ânî al-Ishârîyyah fi al-Sunnah al-Nabawiyyah*, 257.
[132] Muslim, *Ṣaḥîḥ Muslim*, no. 2956, 4/2272.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Menurut Al-Ghazâlî, orang kafir adalah setiap orang yang berpaling dari Allâh Swt. dan hanya menginginkan dan menyukai kehidupan dunia. Sedangkan orang mukmin adalah setiap orang yang hatinya terputus dari dunia dan sangat ingin keluar darinya. Kekafiran ada yang nampak, ada yang samar. Syirik samar terjadi dengan kadar kecintaan hati terhadap dunia. Seorang yang mutlak bertawḥîd adalah orang yang hanya mencintai Allâh Yang Maha Esa.[133]

Sementara itu, maksud kafir dalam zahir ḥadîth di atas adalah orang yang tidak beriman kepada Allâh dan para Nabi. Kebalikan mukmin.[134] Setiap orang mukmin terpenjara di dunia; terlarang untuk menikmati syahwat yang diharamkan. Selain itu, ia juga dibebani untuk melaksanakan ketaatan yang berat menurut kemampuannya. Karenanya, bila sudah mati, ia pun beristirahat darinya dan berbalik kepada kenikmatan abadi yang Allâh persiapkan untuknya. Sementara orang kafir hanya bisa menikmatinya di dunia dengan kadar yang sedikit, dan ketika sudah mati mendapatkan siksaan dan kecelakaan abadi.[135]

Makna zahir yang ditunjukkan oleh ḥadîth di atas (*mushîr*) adalah bahwa dunia merupakan tempat cobaan bak penjara bagi orang yang beriman. Sebab di dalamnya seorang mukmin terikat untuk meninggalkan hal-hal yang diharamkan. Sementara bagi orang kafir dunia ibarat surga, sebab ia bisa menikmati dan melakukan segala yang diinginkannya tanpa terikat oleh apapun. Sementara makna *ishârî* ḥadîth di atas adalah bahwa istilah "*kâfir*" bisa juga mencakup orang beriman yang melampaui batas dalam mencintai dunia, sebab ia kafir terhadap

[133] Al-Ghazâlî, *Iḥyâ' 'Ulûm al-Dîn*, 4/130.
[134] Zayn, *al-Ma'ânî al-Ishârîyyah fi al-Sunnah al-Nabawiyyah*, 265.
[135] Al-Nawawî, *al-Minhâj Sharḥ Ṣaḥîḥ Muslim bin al-Ḥajjâj*, 18/93.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

nikmat Allâh; tidak menggunakannya untuk ketaatan sebagai bentuk syukur.[136] Berbeda dengan mukmin hakiki yang hanya melihat dan berharap rida Allâh Swt., bukan dunia dan syahwatnya. Relasi antara kedua makna tersebut adalah sifat keberpalingan. Kafir hakiki berpaling dari mengimani Allâh dan rasul-Nya, sementara kafir majazi tidak keluar dari wilayah keimanan namun berpaling dari mencari rida-Nya demi kenikmatan dunia.[137]

Ibn 'Aṭâ' Allâh al-Sakandarî (w. 709 H) termasuk yang tercatat sebagai tokoh sufi yang melakukan interpretasi *ishârî* atas ḥadîth Nabi Saw. dari abad kedelapan Hijri. Salah satu ḥadîth yang diinterpretasikan olehnya adalah:

إن الله وتر، يحب الوتر.

Sungguh Allâh itu ganjil (tunggal) dan menyukai yang ganjil.[138]

Ḥadîth ini menegaskan bahwa Allâh Esa, Tunggal, tidak ada sekutu dan bandingan baginya. Bahwa Allâh menyukai sesuatu yang ganjil menunjukkan diutamakannya jumlah ganjil dalam ibadah dan ketaatan. Karenanya, jumlah salat lima waktu, bersuci tiga kali, tawaf tujuh kali, sa'i tujuh kali, hari *tashrîq* tiga hari, dan lain sebagainya. Ḥadîth di atas menunjukkan kesunahan mengganjilkan kebaikan. Ada pula yang memaknai bahwa ḥadîth tersebut menunjukkan kesunahan salat Witir.[139] Jadi makna zahir yang ditunjukkan oleh ḥadîth tersebut (*mushîr*) adalah bahwa Allâh Swt. Tuhan Yang Maha Esa dan Tunggal dalam zat, perbuatan dan sifat-Nya. Tidak ada sekutu bagi-Nya. Allâh menyukai hitungan ganjil dalam berbagai amal ibadah.

---

[136] Lihat: QS. *Ibrâhîm*: 7.
[137] Zayn, *al-Ma'ânî al-Ishârîyyah fi al-Sunnah al-Nabawiyyah*, 266.
[138] HR. Muslim. Lihat: Muslim, *Ṣaḥîḥ Muslim*, no. 2677, 4/2062.
[139] Al-'Asqalânî, *Fatḥ al-Bârî*, 11/227.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sementara makna *ishârî*-nya (*mushâr ilayh*) adalah apa yang diinterpretasikan oleh Ibn ‘Aṭâ’ Allâh al-Sakandarî bahwa Allâh Tuhan Yang Maha Esa dan Tunggal menyukai hati hamba-Nya yang memiliki tujuan tunggal, yakni hanya bertujuan memperoleh rida-Nya semata. Di dalam hatinya tidak ada sesuatu selain Dia. Karenanya, Allâh mengaruniakan kepadanya kebaikan dan anugerah. Relasi antara keduanya adalah kesepakatan kedua makna tersebut dalam hal hitungan ganjil/tunggal. Sebagaimana Allâh menyukai hitungan ganjil dalam ibadah, Dia juga menyukai tujuan tunggal hamba-Nya dalam beribadah yakni semata-mata mencari rida-Nya.[140]

Ibn Ḥajar al-‘Asqalânî (w. 852 H) termasuh ahli ḥadîth yang melakukan interpretasi *ishârî* atas ḥadîth Nabi dari abad kesembilan. Salah satu ḥadîth yang diinterpretasikan secara *ishârî* olehnya adalah ḥadîth:

عن أبي هريرة، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن الله قال: من عادى لي وليا فقد آذنته بالحرب، وما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إلي مما افترضت عليه، وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته: كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، وإن سألني لأعطينه، ولئن استعاذني لأعيذنه، وما ترددت عن شيء أنا فاعله ترددي عن نفس المؤمن، يكره الموت وأنا أكره مساءته.

Dari Abû Hurayrah, Nabi Saw. bersabda: “Allâh Swt. berfirman: ‘Siapa yang memusuhi wali-Ku, Aku umumkan perang terhadapnya. Tidaklah seorang hamba-Ku mendekatkan diri kepada-Ku dengan sesuatu yang lebih Aku sukai daripada sesuatu yang Aku wajibkan kepadanya. Tidaklah seorang hamba-Ku mendekatkan diri kepadaku dengan ibadah-ibadah sunah hingga Aku mencintainya. Apabila Aku telah mencintainya, maka Aku menjadi pendengarannya yang ia gunakan mendengar, penglihatannya yang ia gunakan melihat, tangannya yang ia gunakan menggenggam dan kakinya yang ia gunakan berjalan. Jika ia meminta kepada-Ku, sungguh Aku akan memberinya. Jika ia memohon perlindungan kepada-Ku, sungguh Aku akan melindunginya.

[140] Zayn, *al-Ma'ânî al-Ishârîyyah fi al-Sunnah al-Nabawiyyah*, 299.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Aku selalu pelan mencabut nyawa seorang mukmin; ia tidak menyukai kematian sementara Aku tidak ingin menyakitinya.[141]

Saat mengulas ḥadîth di atas, Ibn Ḥajar al-'Asqalânî mengutip pendapat ulama sebelumnya bahwa tidak satu anggota tubuh pun yang bergerak kecuali karena Allâh, dengan kekuatan Allâh dan untuk Allâh Swt.[142] Sementara persoalan pendengaran, penglihatan dan tangan yang dinisbahkan kepada seorang wali merupakan bentuk ungkapan majaz dan kiasan, menggambarkan pertolongan Allâh atas hamba-Nya, bahkan diungkapkan dengan menempatkan diri-Nya pada posisi alat yang digunakan oleh wali-Nya. Allâh memberi *tawfîq* dan petunjuk kepada wali-Nya untuk beramal dengan menggunakan anggota-anggota badan di atas dan memeliharanya dari digunakan dalam perkara yang diharamkan-Nya.[143]

Makna zahir yang ditunjukkan oleh ḥadîth tersebut (*mushîr*) adalah pertolongan Allâh terhadap wali-Nya. Allâh memelihara anggota badannya dari melakukan hal-hal yang menyalahi perintah-Nya. Sementara makna *ishârî*-nya (*mushâr ilayh*) adalah anjuran agar seorang muslim tidak bergerak sedikitpun, tidak melangkah selangkahpun, kecuali bertujuan untuk mencari rida Allâh dan menyesuaikan kehendak-Nya dalam menaati dan beribadah kepada-Nya. Relasi antara kedua makna di atas adalah bahwa keduanya bersepakat dalam hal bertujuan kebaikan dan mencari rida Allâh. Seorang hamba yang saleh ialah yang ditolong dan dibantu oleh Allâh untuk berbuat kebaikan, dan seorang muslim haruslah berniat mencari rida Allâh dalam setiap gerakan yang dilakukannya.[144]

---

[141] Al-Bukhârî, *Ṣaḥîḥ al-Bukhârî*, no. 6502, 8/105.
[142] Al-'Asqalânî, *Fatḥ al-Bârî*, 11/344.
[143] *Ibid.*, 11/344.
[144] Zayn, *al-Ma'ânî al-Ishârîyyah fi al-Sunnah al-Nabawiyyah*, 308.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Nama ‘Abd Allâh bin ‘Alawî al-Haddâd (w. 1132 H) tercatat sebagai salah seorang yang melakukan interpretasi *ishârî* atas ḥadîth Nabi pada abad kedua belas Hijri. Salah satu contohnya interpretasi *ishârî*-nya atas ḥadîth:

عن عمر بن الخطاب، قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم، يقول: «من احتكر على المسلمين طعامهم، ضربه الله بالجذام والإفلاس».

> Dari ‘Umar bin al-Khaṭṭâb berkata: Aku mendengar Rasulullah Saw. bersabda: “Siapa yang menimbun makanan kaum muslimin, Allâh akan menimpakan padanya penyakit kusta dan kebangkrutan.”[145]

Dalam mengulas ḥadîth di atas, al-Ḥaddâd melihat bahwa boleh jadi kusta yang dimaksud adalah sejenis penyakit fisik atau hilangnya keberkahan. Karena *judhâm* berarti *maḥq* (hilang). Artinya, ia mengalami kehilangan dan kebangkrutan dalam hal dunia dan agama. Karena biasanya, orang yang melakukan itu pasti jatuh miskin sebelum meninggal dunia.[146]

Ḥadîth di atas menunjukkan pengharaman menimbun makanan kaum muslimin dengan cara memborongnya dan menjualnya kembali dengan harga yang melambung pada saat barang tersebut mahal karena sangat dibutuhkan. Ancaman bagi pelakunya adalah terkena penyakit kusta di tubuhnya dan mengalami kebangkrutan. Karena ia melakukan itu untuk kepentingan tubuh dan hartanya.[147] Ini adalah makna yang ditunjukkan oleh zahir ḥadîth di atas (*mushîr*). Sementara makna *ishârî*-nya (*mushâr ilayh*) adalah kebangkrutan seorang penimbun dalam masalah agamanya sebab ia membuat kaum muslimin melarat. Relasi antara kedua makna tersebut adalah sifat yang dimiliki keduanya, yaitu “bangkrut”. Penimbunan berakibat kebangkrutan pelakunya dalam hartanya,

---

[145] Ibn Mâjah, *Sunan Ibn Mâjah*, no. 2155, 2/729.
[146] Zayn Ibrahim bin Sumayth Bâʿalawî, *al-Fuyûḍât al-Rabbâniyyah min Anfâs al-Sâdat al-‘Alawiyyah fî al-Âyât al-Qur’âniyyah wa al-Aḥâdîth al-Nabawiyyah* (Tarim: Dâr al-‘Ilm wa al-Daʿwah, 1427), cet. II, 164.
[147] Al-Munâwî, *Fayḍ al-Qadîr*, 6/35.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

demikian pula dalam agamanya. Seolah orang yang menimbun makanan pokok kaum muslimin, mereka telah bangkrut dan kehilangan agamanya.[148]

Dari abad keempat belas Hijri, tercatat nama Aḥmad bin Musṭafâ al-Mustaghânamî (w. 1353 H) sebagai salah seorang yang melakukan interpretasi *ishârî* atas ḥadîth-ḥadîth Nabi yang di antaranya adalah:

عن سعيد بن رافع بن خديج، عن أبيه، عن جده، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «التمسوا الجار قبل الدار والرفيق قبل الطريق».

Dari Saʿîd bin Râfiʿ bin Khadîj, Rasulullah Saw. bersabda: "Carilah tetangga sebelum rumah. Carilah pendamping sebelum jalan."[149]

Terkait perintah mencari pendamping sebelum jalan, al-Mustaghânamî menginterpretasikannya sebagai perintah untuk mencari seorang guru yang dapat dijadikan panduan dalam melakukan perjalanan menuju Allâh Swt. Adanya guru pembimbing dapat menyelamatkan seorang penempuh jalan menuju Allâh dari mengikuti hawa nafsunya. Mengikuti nafsu dan tanpa petunjuk guru dapat menjerumuskan ke dalam kecelakaan karena tidak ada yang mendampinginya. Jika dalam berjalan dari satu tempat ke tempat yang lain saja dianjurkan mencari pendamping terlebih dahulu, apalagi perjalanan dari satu tingkat ke tingkat yang lain, dari satu tahap ke tahap yang lain, menuju Allâh Swt.[150]

Ḥadîth di atas menunjukkan anjuran memilih pendamping sebelum memulai perjalanan, karena dengan begitu akan terasa tenang dan hilanglah ketakutan.[151] Makna yang ditunjukkan oleh zahir ḥadîth di atas (*mushîr*) adalah kesunahan memilih pendamping dalam perjalanan untuk membantu

---

[148] Zayn, *al-Maʿânî al-Ishârîyyah fi al-Sunnah al-Nabawiyyah*, 342.
[149] Al-Ṭabrânî, *al-Muʿjam al-Kabîr*, no. 4379, 4/268.
[150] Al-Mustaghânamî, *al-Minaḥ al-Qudsiyyah fî Sharḥ al-Murshid al-Muʿîn bi Ṭarîq al-Ṣûfiyyah*, 90.
[151] Al-Munâwî, *Fayḍ al-Qadîr*, 2/156.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menghilangkan dan menjauhkan bahaya dan rintangan dalam perjalanan. Sedangkan makna *ishârî*-nya (*mushâr ilayh*) adalah mencari seorang guru pemandu perjalanan menuju Allâh Swt. Ia mengenalkan tentang syariat Allâh terkait ibadah dan muamalah, mengenalkan tentang nafsu dan celanya, sehingga tidak mengalami kecelakaan. Relasi antara kedua makna tersebut adalah dalam hal terwujudnya keselamatan. Seorang musafir memilih pendamping dalam perjalanannya, begitupun seorang muslim memilih guru yang membimbingnya menuju Allâh dengan segala keteladanan akhlak dan pengajarannya. Kedua jenis pendamping tersebut menyebabkan keselamatan dalam kedua perjalanan tersebut.[152]

Pada abad kelima belas hijri, Muḥammad Mutawallî al-Shaʿrâwî dikenal sebagai seorang tokoh yang banyak melakukan interpretasi *ishârî*, baik atas al-Qur'ân maupun ḥadîth. Di antara ḥadîth yang diinterpretasikannya secara *ishârî* adalah:

عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان.

> Dari Abû Saʿîd al-Khudrî Ra., Nabi Saw. bersabda: "Siapa di antara kalian yang melihat suatu kemungkaran, maka ubahlah dengan tangannya. Jika tidak bisa, dengan lisannya. Jika tidak mampu, dengan hatinya. Dan itulah selemah-lemah iman."[153]

Tentang mengubah kemungkaran dengan hati, Al-Shaʿrâwi memandang bahwa hal itu mewujud dalam bentuk tindakan seorang mukmin yang memutus hubungan dengan pelaku kemungkaran. Jika setiap orang bersikap tidak ramah terhadap setiap pelaku kemungkaran, tentu ia akan tergugah. Karenanya,

---

[152] Zayn, *al-Maʿânî al-Ishârîyyah fi al-Sunnah al-Nabawiyyah*, 373-374
[153] Muslim, *Ṣaḥîḥ Muslim*, no. 78, 1/69.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mengubah kemungkaran dengan hati adalah dengan bentuk sikap dan perilaku zahir yang mengekspresikan isi hatinya. Dengan begitu, seorang pelaku kemungkaran merasa terisolir dari lingkungannya.

Makna zahir ungkapan "jika tidak bisa, maka ubahlah dengan hatinya" dalam ḥadîth di atas adalah perasaan hati yang tidak menyukai pelaku kemungkaran. Hal ini memang tidak bisa mengubah dan menghilangkan kemungkaran, tapi hanya itulah yang ia mampu sebagai bentuk pengingkaran minimal.[154] Jadi, makna yang ditunjukkan oleh zahir ḥadîth (*mushîr*) adalah pencegahan kemungkaran dengan usaha minimal dalam bentuk ketidaksukaan terhadap pelaku kemungkaran. Ini dalam batas kemampuan orang yang imannya paling lemah. Sementara makna *ishârî*-nya adalah pemutusan hubungan dengan pelaku kemungkaran melalui sikap dan perilaku zahir yang mengekspresikan ketidaksukaan yang terdapat di dalam hatinya. Relasi antara kedua makna tersebut adalah "ketidaksukaan". Seorang muslim mengingkari dengan hatinya dan tidak rela dengan kemungkaran yang dilakukan. Demikian pula ia harus menunjukkan ketidakrelaan hatinya itu dalam bentuk sikap berpaling dan memutus hubungan dengan pelaku kemungkaran.[155]

[154] Al-Nawawî, *al-Minhâj Sharḥ Ṣaḥîḥ Muslim bin al-Ḥajjâj*, 2/25.
[155] Zayn, *al-Ma'ânî al-Ishârîyyah fi al-Sunnah al-Nabawiyyah*, 382-383

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id