

MAKNA ESOTERIS AYAT IBADAH: TAFSIR AL-ISYARI DALAM KITAB *RUH AL-MA'ANI* KARYA AL-ALUSI

Laila Sari Masyhur

Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim, Riau
Email: laila.sari.masyhur@uin-suska.ac.id

Abstract

Al-Alusi's *Ruh Al-Ma'ani* is a book of commentary that combines the external (exoteric) and mental (esoteric) dimensions in the inner verses of the Qur'an. This paper examines the implementing of Isyari approach in his magnum opus (*Ruh al-Maani*) with references to the interpretation of worship verses. First of all, the author describes the theorizing of isyari approach in understanding the meaning content of the verses of the Qur'an. Then, the author describes the topography of the verses which are interpreted Isyari in the book of *Ruh al-Ma'ani*. The presentation then focuses on discussing the practice of interpretation using the Isyari method in the book of *Ruh al-Ma'ani* with references verses related to prayer, fasting, zakat and hajj. The article ends with a conclusion that emphasizes the view that al-Alusi's interpretation of the verses of worship using the Isyari method as done by al-Alusi is not in a position that contradicts the outer and inner dimensions of these verses.

Keywords: Al-Qur'an, al-Isyari approach, Al-Alusi

Abstract

Ruh Al-Ma'ani karya al-Alusi merupakan salah satu kitab tafsir yang mengkombinasikan dimensi zahir (eksoteris) dan batin (esoteris) dalam penafsiran ayat-ayat al-Qur'an. Tulisan ini membahas praktek tafsir Isyari dalam Kitab *Ruh al-Ma'ani* dengan referensi penafsiran ayat-ayat ibadah. Pertama-tama penulis memaparkan teoritisasi tafsir isyari sebagai salah satu pendekatan dalam memahami kandungan makna ayat-ayat al-Qur'an. Kemudian penulis memaparkan topografi ayat-ayat al-Qur'an yang ditafsirkan secara Isyari dalam kitab *Ruh al-Ma'ani*. Pemaparan kemudian berfokus membahas praktik penafsiran

dengan metode Isyari dalam kitab *Ruh al-Ma'ani* terhadap ayat-ayat yang berkaitan dengan ibadah shalat, puasa, zakat dan haji. Tulisan diakhiri dengan kesimpulan yang mempertegas pandangan bahwa penafsiran al-Alusi terhadap ayat-ayat ibadah dengan metode Isyari sebagaimana dilakukan al-Alusi tidak pada posisi yang mempertentangkan antara dimensi zahir dan batin ayat-ayat tersebut.

Keywords: Al-Qur'an, Tafsir al-Isyari, Al-Alusi

Pendahuluan

Tulisan berikut membahas praktek metode tafsir Isyari dalam kitab *Ruh Ma'ani* karya Syihabuddin Abu Thana' Al-Alusi dengan referensi penafsiran ayat-ayat ibadah shalat, puasa, zakat dan haji. Pembahasan bertujuan menjelaskan metode penafsiran Isyari sekaligus menunjukkan bahwa metode Isyari tidak pada posisi yang mempertentangkan dimensi esoteris dan eksoteris ayat al-Qur'an (Rustom, 2005). Tulisan berargumen bahwa pendekatan al-Isyari justru merupakan upaya mendamaikan aspek eksoteris dan esoteris ayat-ayat al-Qur'an (Pinto, 2017), (Sands, 2003), (2006).

Al-Alusi merupakan salah satu penafsir penting awal abad XIX M. Al-Alusi dibesarkan di Baghdad ketika kota yang pernah menjadi pusat pemerintahan dinasti Abbasiyah ini berada di bawah kekuasaan dinasti Utsmani. Berlatar-belakang tarikat Naqshabandi, al-Alusi tumbuh dalam bayang-bayang teologi Salafi Wahabi yang memang lagi berkembang pesat pada masanya. Al-Alusi tercatat sebagai penganut mazhab Hanafi kendati dia juga mempraktikkan mazhab Syafi'i. Percampuran latar-belakang sosio-keagamaan seperti ini turut mempengaruhi penafsirannya terhadap al-Qur'an: menafsirkan secara eksoteris sekaligus esoteris. Sebagaimana dikatakan sejumlah ahli, penafsiran al-Qur'an tidak dapat dilepaskan dari konteks dimana mufasirnya hidup (Berg, 1995), (Saeed, 2006), (Yusof, 1997).

Tulisan disajikan dengan sistematika berikut. Pertama-tama dipaparkan diskursus tafsir Isyari sebagai salah satu metode penafsiran al-Qur'an. Kemudian saya akan menyajikan tinjauan umum soal al-Alusi dan kitab tafsirnya. Pembahasan meliputi paparan biografi sosial-intelektual, metode yang ditempuh dalam menafsirkan al-Qur'an, serta topografi tafsir Isyari dalam kitab *Ruh al-Ma'ani*. Bahasan selanjutnya menelusuri penafsiran Isyari al-Alusi terhadap ayat-ayat shalat, puasa, zakat dan haji. Tulisan diakhiri kesimpulan yang menegaskan kontribusi al-Alusi dalam mempromosikan keselarasan dimensi esoteris dan eksoteris al-Qur'an.

Al-Qur'an dan Diskursus Tafsir Isyari

Beragam definisi diajukan para ahli untuk menjelaskan maksud tafsir Isyari (Brigaglia, 2009), (Rustom, 2005). Untuk mempersingkat perbincangan, saya memilih mengutip definisi al-Dzahabi dan al-Sabuni. Menurut Al-Dzahabi, tafsir Isyari merupakan upaya menjelaskan kandungan al-Qur'an dengan menakwilkan ayat-ayatnya sesuai dengan isyarat yang tersirat dibalik yang tersurat tanpa mengingkari arti zahir ayat bersangkutan (Al-Dzahabi, 2000: 261). Sementara menurut Al-Sabuni, tafsir Isyari adalah 'penakwilan ayat-ayat al-Qur'an secara berbeda dari arti zahirnya karena adanya isyarat tersembunyi yang hanya mampu dilihat sebagian ulama (*ulul 'ilmi*) atau orang arif yang penglihatan hatinya diterangi oleh Allah (Al-Sabuni, 1985: 171).

Definisi di atas memperlihatkan beberapa hal. *Pertama*, mufassir Isyari sejatinya mengakui sepenuhnya makna zahir suatu ayat. Hanya saja, mereka melihat simbol-simbol dibalik arti zahir tersebut yang kemudian dijadikan dasar mengemukakan makna Isyari ayat bersangkutan. Karenanya, biasanya selain menjelaskan makna eksoteris suatu ayat, mufassir Isyari juga makna esoteris suatu ayat (Wahab, 2019). *Kedua*, tafsir Isyari identik dengan tasawuf (AB, 13M), (Arsad, 2018), (Wahid, 2010). Para penafsir Isyari ini biasanya berlatar-belakang sufi, terlepas kategori sufistik yang ditekuninya. Latar belakang sufistik ini dalam banyak hal mempengaruhi penafsirannya terhadap al-Qur'an (Madid, 2018). *Ketiga*, tafsir Isyari memiliki keterhubungan yang kuat dengan takwil. Tapi berbeda dengan takwil yang secara generik berarti mengalihkan dari makna zahir ke makna yang lain (batin) karena alasan tertentu, tafsir Isyari justru mengakui kedua versi pemaknaan baik zahir maupun batin (Wahab, 2019), (Zainuddin, 2019).

Kitab tafsir yang bercorak Isyari menurut al-Dzahabi tidak banyak jumlahnya. Al-Dzahabi hanya menyebutkan lima buah tafsir yang bercorak Isyari, yakni (1) *Tafsir al-Qur'an al-Karim*, karya al-Tustari (200 H – 283 H); (2) *Haqaiq al-Tafsir* karya al-Sulami (330 H – 412 H); (3) *Ara'is al-Bayan fi Haqaiq al-Qur'an*, oleh Abu Muhammad al-Syirazi al-Sufi (w. 666 H); (4) al-Ta'wilat al-Najmiyah, oleh Najm al-Din Dayah (w. 654 H) bersama 'Ala al-Daulah al-Simnani (659 H – 736 H); dan (5) Tafsir Ibn 'Arabi (Ta'wilat al-Qasyani) oleh Abd al-Razaq al-Qasyani (w. 730 H) (Al-Dzahabi, 2000). Baharuddin memasukkan kitab Lataif al-Isyarat (Tafsir Sufi al-Kamil li al-Qur'an al-Karim) karya al-Qusyairi (376 H – 465 H) sebagai tafsir al-Qur'an yang bercorak Isyari (Baharuddin, 2002: 113).

Sangat mungkin jumlah kitab tafsir Isyari lebih dari enam (Baharuddin, 2002). Hanya saja kecenderungan ulama untuk mengkhususkan penafsiran al-Qur'an dengan metode Isyari tampaknya memang mengalami penurunan setelah abad ke tujuh hijriah. Kitab tafsir yang akan menjadi fokus pembahasan tulisan ini, yakni kitab *Ruh al-Ma'ani*, misalnya, tidak sepenuhnya memfokuskan pada tafsir Isyari. Kitab ini mengkombinasikan dimensi esoteris (makna batin) dan eksoteris (makna zahir) dalam

menafsirkan al-Qur'an. Sebagaimana diperlihatkan dalam pembahasan bagian lainnya dalam tulisan ini, ayat-ayat yang ditafsirkan secara Isyari jumlahnya cukup sedikit. Ini tentu saja berbeda dengan tren penafsiran al-Qur'an secara zahir yang mengalami perkembangan pesat dan terus berkelanjutan hingga masa sekarang (Al-Dzahabi, 2000). Pada masa modern hampir tidak ada karya baru mufasir yang secara khusus menerapkan tafsir isyari dalam memahami al-Qur'an. Penggunaan pendekatan isyari hanya dilakukan terhadap ayat-ayat tertentu saja.

Para ulama berbeda pandangan dalam menilai otoritas tafsir Isyari untuk mengekstraksi kandungan makna al-Qur'an. Sedikitnya pandangan mereka dapat dikelompokkan menjadi tiga macam, yakni menolak, menerima bersyarat dan menerima sepenuhnya. Ibn al-Salah (577 H – 643 H), dan Saad al-Din al-Taftazani (1322 M – 1390 M) merupakan beberapa ulama yang menolak penafsiran al-Qur'an secara Isyari. Ibn Ata' Allah al-Sakandari (1259 – 1309 M) dan Ibn Arabi (1165 M – 1240 M) merupakan diantara ulama yang tidak hanya menerima, melainkan juga menafsirkan al-Qur'an dengan pendekatan Isyari. Adapun al-Dzahabi dan Hasan Abbas Zaki saat menyampaikan kata pengantar dalam kitab *al-Lataif al-Isyarat* karya al-Qusairy bahwa tafsir Isyari dapat diterima sejauh penafsirnya merupakan ulama sufi yang memenuhi syarat-syarat untuk menafsirkan al-Qur'an secara Isyari. Karenanya, Zaki lebih lanjut mengatakan tafsir Isyari merupakan monopoli ulama sufi (Baharuddin, 2002).

Al-Dzahabi mengusulkan setidaknya empat syarat agar tafsir Isyari dapat diterima, (1) tidak bertentangan dengan makna zahir ayat; (2) memiliki *syahid al-syar'i* (saksi hukum) yang mendukung penafsiran tersebut; (3) tidak bertentangan antara syar'i maupun aqli; dan (4) penafsirnya tidak menolak arti zahir ayat bersangkutan (Al-Dzahabi, 2000), (Mahrani, 2017: 54). Bila dicermati, persyaratan yang diajukan al-Dzahabi ini sesungguhnya amat sulit diterapkan untuk mengukur kelayakan tafsir Isyari untuk diterima atau ditolak. Sebab, sejauh ini, penafsiran al-Qur'an, baik yang dilakukan secara Isyari maupun zahir merupakan bersifat zhanni. Tidak ada yang bisa memastikan bahwa suatu tafsir tertentu sebagai sesuatu yang paling dikehendaki Allah. Terlebih apabila hal ini diberlakukan untuk menilai penafsiran yang dilakukan kaum sufi yang seringkali melihat al-Qur'an dari perspektif sufistiknya (Ishak, 2017).

Karenanya, al-Alusi keberatan apabila persyaratan umum yang diterapkan kepada seorang mufasir diberlakukan pula terhadap kaum sufi (Alba, 2010), (Husna, 2020), (Yamin, 2017), (Yusran, 2019). Menurutnya, apabila para ulama tafsir memiliki otoritas merumuskan persyaratan untuk menafsirkan al-Qur'an, para ulama sufi sesungguhnya memiliki otoritas yang sama. Terlebih para ulama sufi sesungguhnya merupakan *ahlu Allah* (orang-orang yang sangat dekat dengan Allah) (Baharuddin, 2002). Sejalan dengan al-Alusi, Hasan Zaki mengatakan seorang sufi menafsirkan al-Qur'an

berdasarkan pengetahuan yang ditangkap oleh hatinya, bukan semata nalarnya. Hati, demikian Hasan Zaki menjelaskan, dalam hal ini bukanlah sepotong daging yang ada di dalam tubuh seseorang, melainkan merupakan *latifah al-nuraniyyah al-rabbaniyyah* (suatu potensi yang halus dan bersifat cahaya ketuhanan) (Baharuddin, 2002).

Banyak orang membedakan tafsir Isyari dengan tafsir Batini. Tafsir Batini seringkali dinisbahkan dengan kelompok Syi'ah Ja'fari yang menolak makna zahir ayat al-Qur'an. Kelompok ini kendati mengakui bahwa al-Qur'an memiliki arti zahir dan arti batin, tetapi mempercayai bahwa yang dikehendaki al-Qur'an hanyalah semata arti batin. Ini berbeda dengan tafsir Isyari yang mengakomodasi kedua dimensi zahir dan batin pemaknaan al-Qur'an. Selain itu, berbeda dengan tafsir batini yang dinisbahkan dengan ulama Syi'ah Ja'fari, tafsir Isyari dinisbahkan kepada ulama sufi (Mufid, 2020). Untuk menelusuri lebih mendalam perjalinan antara sufisme dan tafsir Isyari, paparan selanjutnya difokuskan mengurai latar belakang al-Alusi dan metodologi penafsirannya dalam kitab tafsir *Ruh al-Ma'ani*.

Al-Alusi dan Kitab *Ruh al-Ma'ani*

1. Biografi Sosio-Intelektual

Al-Alusi lahir pada 14 Sa'ban 1217 H, dan wafat pada 1270 H saat berusia 57 tahun. Nama lengkapnya Abu al-Tsana Syahabuddin al-Sayyid Affandi al-Alusi. Ayahnya bernama al-Sayyid Abdullah Afandi (w 1246 H/1830 M), salah seorang ulama besar di Baghdad. Ibunya bernama, meninggal ketika al-Alusi masih kecil. Menurut Muhsin Abdul Hamid, silsilah keluarga al-Alusi dari pihak ayahnya, sampai kepada Husain ibn Ali Ibn Abi Thalib, sementara silsilah keluarga dari pihak keluarga ibunya sampai kepada Hasan ibn Ali ibn Abi Thalib. Ini artinya, baik dari garis ayah maupun ibu, al-Alusi merupakan keturunan Nabi Muhammad dari garis Aisyah (Nafi, 2002: 465–494).

Tidak banyak informasi mengenai latar belakang pendidikan formal al-Alusi. Al-Alusi dilaporkan berguru dari seorang syeikh ke syeikh yang lain untuk menimba ilmu pengetahuan. Pengetahun dalam bidang bahasa arab, fiqh, hadis dan mantiq yang diterima langsung dari ayahnya sudah dianggap memadai sebelum dia berumur sepuluh tahun (Al-Hamid, 1968: 58–59). Disamping menimba ilmu dari ayahnya sendiri, al-Alusi berguru kepada beberapa ulama lain seperti Syeikh Ali al-Suwaidi (w. 1237 H) dan Syeikh Khalid al-Naqsabandy (w. 1242 H). Abbas al-Azzawi menyebutkan lima belas orang guru al-Alusi selain ayahnya sendiri (Al-Hamid, 1968). Muhsin Abd Hamid menyebut dua belas orang guru, dimana tujuh diantara tidak disebutkan al-Azzawi (Al-Azzawy, 1954: 13–15). Al-Alusi tidak hanya menimba ilmu dari ulama di Baghdad, tapi juga ulama di luar Baghdad. Berdasarkan pengakuan al-Alusi, Syeikh Khalid al-Naqsabandy merupakan salah seorang gurunya yang banyak mempengaruhi pemikirannya.

Sahabuddin menyebut al-Alusi sebagai salah satu ulama yang produktif pada masanya. Sedikitnya ditemukan tiga puluh buah judul tulisan yang oleh Sahabuddin dinisbatkan kepada al-Alusi. Karyanya yang paling fenomenal adalah *Kitab Ruh al-Ma'ani* yang menjadi fokus utama tulisan ini. Muhsin Abdul Hamid mencatat al-Alusi sedikitnya menulis dua puluh judul tulisan, baik dalam bentuk risalah pendek maupun tulisan yang panjang. Namun, selain *Ruh al-Ma'ani*, tulisan al-Alusi tampaknya tidak banyak yang sampai ke tangan kita. Selain karena tulisannya banyak yang masih hanya berbentuk manuskrip, beberapa tulisan lainnya memang tidak dapat lagi diakses (Al-Hamid, 1968). Bagaimanapun hal ini mengindikasikan bahwa al-Alusi merupakan ulama besar pada masanya. Dia tidak hanya dikenal sebagai seorang mufasir melainkan pula ulama yang menguasai pelbagai disiplin keilmuan seperti hadis, sastra, dan fiqih.

Setelah menelusuri karier akademik al-Alusi, agaknya penting melihat konteks sosial-politik yang mengitari kehidupan tokoh ini. Seperti diketahui, al-Alusi hidup di Baghdad, salah satu wilayah kekuasaan kesultanan Turki Usmani. Baghdad pada masa al-Alusi mengalami pergolakan politik, hal ini ditandai dengan pergantian para wazir Baghdad yang sebagian besar terjadi melalui intrik-intrik politik. Al-Alusi tidak bisa menghindari sama sekali dari dampak pergolakan politik tersebut. Dia bahkan pernah dipenjara selama satu setengah tahun akibat tuduhan mendukung upaya Dawud Pasya untuk menggulingkan kekuasaan wazir Ali Ridha Pasya. Tetapi seorang teman al-Alusi berhasil meyakinkan penguasa bahwa dirinya tidak terlibat dalam gerakan tersebut sehingga al-Alusi pada akhirnya dipercaya memegang jabatan sebagai mufti mazhab Hanafiyah di Baghdad.

Di luar jabatan sebagai mufti, al-Alusi juga dipercaya memimpin perguruan *Marjaniyyah*, sebuah lembaga pendidikan bergengsi pada masanya. Tetapi ketika Muhammad Najib Pasya menggantikan Ali Ridha Pasya, al-Alusi dicopot kedua jabatan tersebut. Al-Alusi merasakan pencopotan dirinya dari jabatannya karena tuduhan yang tidak benar. Dia mencoba mengadu kepada Khalifah Turki Usmani di Istanbul atas kezaliman politik atas dirinya. Namun, dalam perjalanan pulang dari Istanbul, al-Alusi jatuh sakit dan meninggal dunia (Husna, 2020).

2. *Ruh al-Ma'ani* dan Metode Tafsir Isyari

Ruh al-Ma'ani merupakan salah satu karya monumental di bidang tafsir. Ide penulisan kitab ini, sebagaimana pengakuannya dalam mukaddimah *Ruh al-Ma'ani*, bermula dari mimpinya seakan-akan mendapat petunjuk dari Allah untuk mempertemukan langit dan bumi. Dalam mimpi tersebut tangan kanannya diangkat ke atas, sementara tangan kiri di arahkan ke bumi. Dalam keadaan demikian, dia terbangun dari mimpi. Dia mena'birkan mimpinya sebagai petunjuk agar dirinya mengarang kitab tafsir yang mempertemukan dimensi zahir dan batin al-Qur'an. Peristiwa tersebut terjadi pada 1252 H,

saat berusia tiga puluh empat tahun. Pada tahun itu pula Al-Alusi mulai mengarang kitab tafsir yang kemudian diberi nama *Ruh al-Ma'ani* (Yusran, 2019).

Ruh al-Ma'ani berusaha merangkum kitab tafsir sebelumnya, misalnya tafsir Ibn 'Atiyah, tafsir Ibn Hayyan, tafsir al-Kassyaf, tafsir Abi al-Suud, tafsir al-Baidhawi, tafsir Mafatih al-Ghaib dan lain sebagainya. Membaca *Ruh al-Ma'ani*, orang bisa dengan mudah mengidentifikasi sumber kutipan al-Alusi. Misalnya, ketika mengutip pandangan Abi al-Suud dia menyebutkan '*qaala syeikh al-Islam*'; untuk al-Baidhawi menggunakan ungkapan '*qaala al-Qadi*'; atau untuk mengutip al-Razi menggunakan istilah '*qaala al-Imam*'. Al-Alusi berusaha menempatkan dirinya secara netral ketika mengutip tafsir-tafsir tersebut untuk selanjutnya mengkritisnya dan mengemukakan pandangan sendiri tanpa terpengaruh salah satunya.

Metode penafsiran al-Alusi Qur'an relatif serupa dengan mayoritas mufassir, yakni menggunakan metode tahlili (Akbar, 2005), (Al-Faruqi, 1962), (Lestari, 2015), (Subir, 2009). Menurut Faizah Ali Syibromalisi dan Jauhar Azizy, langkah-langkah al-Alusi secara terperinci adalah sebagaimana berikut (Syibromalisi & Jauhar Azizy, 2011: 42):

1. *Menafsirkan dengan memulai pada penamaan surah.* Al-Alusi menafsirkan al-Qur'an dengan mengikuti sistematika ayat dan surat dalam al-Qur'an. Setiap memulai menafsirkan al-Qur'an, al-Alusi menjelaskan penamaan surat dan status ayat al-Qur'an tersebut, seperti penamaan surat al-Baqarah. Al-Alusi menjelaskan penamaan surah yang disepakati dan yang masyhur dengan didukung oleh hadis, dalam hal ini al-Alusi sering merujuk pada hadis Ibn Mas'ud (Al-Alusi, n.d.-a: 101).

2. *Menyebutkan pendapat para ulama dalam penamaan suatu surah al-Quran serta perbedaan yang ada.* Ketika membahas surat al-Fatihah, al-Alusi mengemukakan perbedaan pandangan di kalangan ulama tentang status surah tersebut, Makkiyah atau Madaniyah. Mayoritas ulama mengatakan bahwa surah tersebut termasuk Makkiyah, dengan bersandar pada periwayatan Ali, Ibn Abbas, Al-Qatadah, dan kebanyakan sahabat. Tetapi riwayat dari Mujahid mengkategorikannya sebagai surah Madaniyah. Sebagian di sisi lain terdapat pula pandangan yang mengatakan sebagian ayat dalam surah tersebut Makkiyah sementara sebagian lainnya Madaniyah (Al-Alusi, n.d.-a).

3. *Menyebutkan keutamaan surah dan kekhususannya.* Ketika menjelaskan keutamaan surah al-Baqarah, al-Alusi mengatakan bahwa surah ini merupakan surah yang paling utama karena di dalamnya mengandung hukum-hukum yang tidak ditemukan pada surah yang lain. Untuk memperkuat pandangannya ini, al-Alusi mengemukakan sebuah hadis gharib yang disandarkan kepada Nabi.

4. *Penafsiran al-Qur'an ayat demi ayat dan kalimat demi kalimat.* Penafsiran al-Alusi secara keseluruhan sesuai dengan sistematika al-Qur'an. Al-Alusi menafsirkan ayat demi ayat, kalimat demi kalimat dengan mengambil salah satunya dengan bersumber dari al-Qur'an sendiri, yaitu penafsiran ayat dengan ayat yang lain yang senada, yang dianggap menjelaskan secara langsung kandungan ayat tersebut. Al-Alusi misalnya menafsirkan 'orang-orang yang diberi nikmat' sebagaimana dalam surat al-Fatihah, berdasarkan ayat 69 surat al-Nisa, yaitu para Nabi, para shadiqin, syuhada, dan orang-orang yang salih (Al-Alusi, n.d.-a).

5. *Memperkuat penafsirannya dengan mengutip hadis (jika ada), perkataan sahabat, tabiin, dan pendapat mufasir lain baik salaf maupun khalaf.* Al-Alusi menelusuri hadis untuk menjelaskan makna ayat al-Qur'an. Dia dikenal cukup hati-hati ketika menentukan relevansi hadis dalam menafsirkan suatu ayat. Terhadap suatu ayat tertentu, al-Alusi mengumpulkan beberapa hadis yang dianggap relevan dengan ayat tersebut. Bila mana terjadi pertentangan antar hadis, al-Alusi mendukung hadis yang menurutnya paling kuat. Al-Alusi dikenal selektif dalam menilai hadis. Seringkali dia menolak suatu hadis, sementara ulama lain menerimanya. Pengetahuan hadisnya yang cukup mendalam membuat dia terhindar dari mengutip hadis dha'if, munkar, atau bahkan maudhu'. Salah satu kekuatan tafsir *Ruh al-Ma'ani* adalah selalu menyebutkan kualitas hadis sehingga memudahkan orang menilai ketepatan hadis dalam menjelaskan suatu ayat tertentu.

6. *Menjelaskan suatu ayat berdasarkan gramatikal bahasa, balaghah dan qira'atnya.* Al-Alusi sangat menaruh perhatian terhadap aspek kebahasaan al-Qur'an. Aalah satunya contohnya adalah ketika al-Alusi menafsirkan ayat 46 surat Ali 'Imran: *wayukallimu al-naasa fi al-mahdi wakahla*. Dalam menafsirkan ayat ini al-Alusi menyebut tahapan-tahapan umur manusia sejak dari kandungan sampai tua, dengan membedakan urutan umur untuk laki-laki dan perempuan. Berdasarkan perbedaan ini, al-Alusi mengkritisi pandangan al-Mubarrad (w. 285 H) yang mengatakan huruf pada kata *al-'azmu* adalah perubahan dari huruf *kha* pada kata *al-khazmu*. Menurutnya, kedua kata tersebut berdiri sendiri, dan mempunyai maksud masing-masing, bukan derivasi atau perubahan dari kata yang lain (Al-Alusi, n.d.-h: 90).

7. *Mencantumkan penjelasan tentang munasabah (korelasi) ayat al-Qur'an.* Penggunaan suatu ayat tertentu merupakan dasar utama dalam menafsirkan al-Qur'an. Hal ini karena sejatinya ayat al-Qur'an saling menjelaskan satu sama lain. Strategi al-Alusi menafsirkan ayat al-Qur'an dengan ayat lain terlihat misalnya ketika dirinya menjelaskan makna kata *ihdina* (Qs. al-Fatihah, 1:6) dengan *tsabbatna 'ala al-din* [tetapkanlah kami dalam agama] berdasarkan ayat *rabbana la tazi' qulubana ba'da iz hadaitana* [Tuhan, janganlah Engkau jadikan hati kami condong pada kepada kesesatan sesudah Engkau memberi petunjuk kepada kami] (Qs. Ali 'Imran, 3:8). Contoh lain adalah penafsirannya atas penggalan ayat *Inna rabbi qariibun* [sesungguhnya

Tuhanku dekat] (Qs. Hud, 11:61) dengan maksud *qarib al-Rahmah* [dekat rahmat Allah] berdasarkan firman Allah *inna rahmata Allahi qariibun min al-Muhsinin* [sesungguhnya rahmat Allah amat dekat kepada orang-orang yang berbuat baik].

8. *Menyebutkan asbabul nuzul atau sebab turunnya suatu ayat.* Penyebutan asbabul nuzul suatu ayat dimaksudkan untuk meningkatkan presisi penafsiran suatu ayat. Al-Alusi seringkali tidak hanya menyebutkan suatu riwayat yang menerangkan sebab turunnya ayat. Misalnya ketika al-Alusi menerangkan asbabul nuzul ayat 207 surat al-Baqarah, ia menyebutkan tiga riwayat. Riwayat pertama menjelaskan ayat tersebut turun kepada Suhaib al-Rumi ketika hijrah dari Makkah ke Madinah. Riwayat kedua menerangkan ayat ini turun kepada Zubair dan Miqdad, ketika keduanya menyatakan kesediaan untuk menurunkan Khabib dari atas tiang salib yang diperlakukan penduduk Makkah atas dirinya. Riwayat ketiga menyebutkan ayat tersebut diturunkan kepada Ali Ibn Abi Thalib ketika menggantikan Rasulullah di tempat pembaringannya pada malam hijrahnya. Namun terhadap keragaman riwayat ini biasanya al-Alusi memosisikan diri dengan menegaskan riwayat yang mana yang menurutnya paling unggul.

9. *Menyertakan beberapa syair Arab.* Al-Alusi seringkali mengutip syair-syair Arab dalam menjelaskan tafsir suatu ayat tertentu. Ketika menafsirkan ayat 7 surat al-Fatihah (*sirath al-lazina an'amta alaihim*), al-Alusi mengatakan bahwa nikmat-nikmat Allah bagi orang mukmin adalah dengan kebahagiaan dan keselamatan dari kehancuran, dan mendapatkan hidayah. Untuk memperkuat pandangan ini, al-Alusi menyitir syair Arab (Al-Alusi, n.d.-a).

Prosedur yang dikemukakan di atas di tempuh al-Alusi dalam menafsirkan al-Qur'an dari dimensi makna zahir. Tetapi, sebagaimana terlihat dalam kitab tafsirnya, al-Alusi juga menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an secara Isyari. Hal ini dilakukannya terhadap ayat-ayat tertentu. Al-Alusi juga banyak menggunakan istilah-istilah tasawuf ketika menafsirkan ayat-ayat secara Isyari. Untuk menjelaskan gambaran tafsir Isyari dalam kitab *Ruh al-Ma'ani* pemaparan berikutnya akan berfokus menyoroiti topik tersebut.

3. Topografi Tafsir Isyari dalam Ruh al-Ma'ani

Kekhasan tafsir *Ruh al-Ma'ani* adalah adanya penafsiran ayat-ayat tertentu secara Isyari, selain tentunya menjelaskan dimensi zahir ayat bersangkutan. Biasanya, al-Alusi menafsirkan suatu ayat secara Isyari setelah dirinya merasa cukup dalam menjelaskan arti zahir ayat tersebut. Untuk mengetahui ayat-ayat yang ditafsir secara Isyari, biasanya al-Alusi menggunakan ungkapan-ungkapan tertentu.

Berdasarkan penelitian Sahabuddin (Baharuddin, 2002), ungkapan-ungkapan yang bisa digunakan al-Alusi untuk menunjukkan penafsiran isyarnya antara lain, (1) *wa min baabi al-Isyarah*; (2) *wa min baabi al-Isyarah fi hadz al-ayat*; (3) *wa min baabi al-Isyarah wa al-ta'wil*; (4) *hadza wa min*

baabi al-Isyarah; (5) *wa min al-buthun*; (6) *wa min baabi al-Isyarah fi ba'di ma taqaddama mi al-ayat*; atau ungkapan (7) *al-isyarah al-ijmaliyah fi ba'di al-ayah al-sabiqah*. Terkadang dia juga menggunakan ungkapan *wa min baabi al-Isyarah fi hadza al-qissah*, apabila ayat yang ingin ditafsirkan secara isyari berkaitan dengan kisah.

Pendekatan al-Alusi yang menafsirkan Isyari ayat al-Qur'an setelah terlebih dahulu menjelaskan makna zahir suatu ayat sesungguhnya menegaskan perbedaan dirinya dengan sebagian ulama Syi'ah yang hanya menafsirkan al-Qur'an secara batini. Anggapan yang menyamakan tafsir tafsir Isyari dengan tafsir Batini dibantah al-Alusi. Menurutnya, '*Kelompok batiniyah itu mengingkari arti zahir. Kami terlepas dari perbuatan semacam itu, karena yang demikian itu nyata-nyata perbuatan kekafiran. Yang kami katakana: arti zahir itulah yang dimaksud Allah, namun dibalik arti zahir itu ada arti-arti isyarah yang terkandung di dalamnya tiada batasnya* (Baharuddin, 2002).

Petikan di atas mengindikasikan bahwa al-Alusi tidak menafsirkan semua ayat al-Qur'an ditafsirkan secara Isyari. Menurut Sahabuddin, dari 6.235 ayat al-Qur'an, al-Alusi hanya memilih sekitar seribu tiga ratus delapan-puluh delapan ayat (22,26 persen) yang tersebar di 48 dari 114 surat al-Qur'an (42,10 persen). (Untuk lebih rinci silahkan melihat lampiran tulisan ini). Kecenderungan al-Alusi menafsir ayat-ayat al-Qur'an secara Isyari sedikitnya dapat dikelompokkan menjadi empat macam. Keempat hal tersebut, yakni (1) ayat-ayat *fawatih al-suwar*; (2) ayat-ayat metafisik terutama surga dan neraka; (3) ayat-ayat kauniyah; (4) ayat-ayat kisah; dan (5) ayat-ayat ibadah.

Fawatih suwar maksudnya adalah huruf-huruf *mu'jamah* atau hijaiyah yang terletak pada sebagian awal surat. Huruf-huruf ini sering disebut dengan huruf *muqaththa'ath* (huruf terpotong-potong). Sebanyak 29 surat dari 114 surat dalam al-Qur'an dimulai dengan *huruf muqaththa'ath*. Surat-surat dimaksud adalah (1) al-Baqarah/2; (2) Ali 'Imran/3; (3) al-A'raf/7; (4) Yunus/10; (5) Hud/11; (6) Yusuf/11; (7) al-Ra'd/13; (8) Ibrahim/14; (9) al-Hijr/15; (10) Maryam/19; (11) Thaha/20; (12) al-Syara/26; (13) al-Naml/27; (14) al-Qassas; (15) al-Ankabut/29; (16) al-Rum/30; (17) Luqman/31; (18) al-Sajadah/32; (19) Yasin/36; (20) Sad/38; (21) Ghafir/40; (22) Fussilat/41; (23) al-Syura/42; (24) al-Zukhruf; (25) al-Dukhan/44; (26) al-Jasiyat; (27) al-Ahqaf/46; (28) Qaf/50; dan (29) al-Qalam/68. *Fawatih suwar* terdiri dari 14 macam, yakni (1) *alif-lam-mim*; (2) *alif-lam-ra*; (3) *alif-lam-mim-ra*; (4) *alif-lam-mim-shad*; (5) *kaf-ha'-ya'-ain-shad*; (6) *tha-ha*; (7) *tha-sin*; (8) *tha-sin-mim*; (9) *ya'-sin*; (10) *kha-mim*; (11) *kha-mim-'ain-sin-qaf*; (12) *shad*; (13) *qaf*; dan (14) *nun*. Diantara huruf-huruf tersebut ada yang disebut berulang kali dan ada yang hanya disebut satu kali saja. Yang disebut berulang yakni *alif-lam-mim* (sebanyak enam kali), *kha-mim* (sebanyak enam kali), *alif-lam-ra* (sebanyak lima kali), dan *tha-sin-mim* (sebanyak dua kali), adapun selebihnya disebut masing-masing hanya satu kali (Rahman, F., 1989).

Para ulama tafsir berbeda pandangan dalam menyikapi *fawatih al-suwar*; satu kelompok mengelompokkannya ke dalam hal yang gaib sehingga menolak menafsirkan; sementara kelompok lain mengatakan huruf-huruf *fawatih al-suwar* mengandung makna dan merupakan lapangan ijtihad. Al-Alusi termasuk kelompok kedua. Untuk menafsir *fawatih al-suwar*, al-Alusi sering mengutip uraian Ibn Arabi terutama berkenaan dengan kandungan makna yang terkandung di dalam huruf. Menurutnya, *fawatih al-suwar* merupakan ilmu yang tersembunyi dan rahasia yang tertutup, tidak ada yang mengetahui sesudah Rasulullah kecuali para wali sebagai pewaris rasul (Al-Alusi, n.d.-a).

Ayat-ayat selanjutnya yang menjadi lapangan penafsiran Isyari bagi al-Alusi adalah ayat-ayat yang berkaitan dengan persoalan metafisik terutama penggambaran surga dan neraka. Sikap demikian ini sesungguhnya tidak jauh berbeda dengan kecenderungan mufasir lain yang menafsirkan al-Quran secara isyari (Al-Qasimi, 1951), (Rahman, Y., 2000). Al-Alusi menghubungkan penafsiran tentang surga dengan kondisi tubuh manusia. Misalnya, ketika menafsirkan ayat 23 surat al-Ra'd, al-Alusi menyebut tiga macam surga, yakni *jannah al-zat* (keberadaannya dirasakan oleh *ruh*), *jannah al-sifat* (hanya dirasakan oleh *qalb*), dan *jannah al-af'al* (hanya dinikmati oleh *nafs*). Ketiga macam surga ini juga disebut al-Alusi ketika menafsirkan ayat 122 surat al-Nisa, dan ayat 72 surat al-Taubah (Baharuddin, 2002).

Al-Alusi juga menafsirkan ayat-ayat *kauniyah* dengan menggunakan tafsir Isyari. Ayat-ayat *kauniyah* adalah ayat-ayat yang mengandung dasar-dasar ilmu pengetahuan yang berhubungan dengan alam dan fenomenanya. Teknik penafsiran Isyari terhadap ayat-ayat *kauniyah* dilakukan al-Alusi dengan menafsirkan ayat-ayat dengan konsep-konsep sufistik. Misalnya ketika menafsirkan ayat 164 surat al-Baqarah, al-Alusi mengartikan kata *al-samawat* dengan *Samawat al-Arwah* (langit ruh), kata *ard* diartikan dengan *ard al-nufus* (bumi nafs), kata *al-falaki* diartikan dengan badan (sementara secara bahasa kata ini berarti bahtera), kata *al-bahru* diartikan dengan *bahrul isti'dad* (kesiapan menerima anugerah Allah yang ditetapkan sejak zaman azali, kata *wama anzala Allahu min al-sama'* diartikan dengan apa yang diturunkan Allah dari langit ruh, dan kata *min ma'* dimaksud dengan air ialah ilmu yang dapat menumbuhkan bumi *nafs* setelah matinya disebabkan kebodohan (Al-Alusi, n.d.-b: 37).

Al-Alusi juga menaruh perhatian terhadap ayat-ayat kisah untuk ditafsirkan secara Isyari. Tentu saja hal ini dilakukannya setelah menafsirkan ayat-ayat kisah bersangkutan dengan tafsir zahir. Artinya, al-Alusi tetap mengakui arti zahir suatu ayat kisah. Hanya saja dia menyertakan dimensi Isyari dalam penafsiran ayat kisah tersebut. Kecenderungan penafsiran Isyari al-Alusi terhadap ayat-ayat kisah adalah menafsirkan istilah-istilah kunci dalam ayat berdasarkan idiom-idiom sufistik. Kisah-kisah nabi dan rasul yang ada dalam al-Qur'an, ditafsirkan al-Alusi sebagai metafora pengalaman

sufistik. Sebut saja misalnya ketika dia menafsirkan kisah percintaan antara Nabi Yusuf dengan Zulaikha sebagai kisah percintaan seorang salik (penempuh jalan sufi) terhadap Tuhan saat menampuh perjalanan spritual. Demikian pula ketika al-Alusi menafsirkan kisah nabi Ibrahim dan raja Namrud dalam ayat 258 surat al-Baqarah. Nabi Ibrahim disimbolkan sebagai ruh yang berhadapan dengan *ruh al-ammarah*.

Ayat-ayat lainnya yang ditafsir Isyari oleh al-Alusi adalah ayat yang berkaitan dengan ibadah, baik ibadah shalat, puasa, zakat maupun haji. Seperti halnya penafsiran ayat-ayat kisah dan ayat kauniyah yang ditafsirkan Isyari dari perspektif sufistik, ayat-ayat ibadah juga ditafsirkan dari sudut pandang yang serupa. Demikian pula, al-Alusi mengemukakan dimensi Isyari ayat-ayat ibadah tersebut tentu saja setelah menafsirkan secara batin. Al-Alusi tidak pada posisi yang membantah sedikitpun dimensi zahir pemaknaan ayat-ayat ibadah tersebut. Untuk memperdetail pemahaman mengenai praksis metode tafsir Isyari yang dilakukan al-Alusi, pembahasan berikut berfokus menelusuri penafsiran ayat-ayat ibadah shalat, puasa, zakat, dan haji. Artinya, perbincangan pada sesi berikut hanya akan dibatasi pada penafsiran al-Alusi terhadap ayat-ayat yang berkaitan dengan keempat tema tersebut.

***Ruh al-Ma'ani* dan Tafsir Isyari Ayat Ibadah**

1. Shalat

Banyak ayat berbicara tentang shalat dan kewajiban untuk melaksanakannya (Arsad, 2018), (Ashani, 2020). Salah satunya ayat 238 surat al-Baqarah: '*peliharalah semua shalatmu, dan (peliharalah) shalat al-wusta. Berdirilah untuk Allah (dalam shalatmu) dengan khusu*'. Penulis akan menjelaskan metode penafsiran al-Alusi terhadap ayat ini. Shalat *al-wustha* dalam ayat ini ditafsir al-Alusi sebagai shalat *qalb*, yaitu shalat yang saratnya harus suci dari segala kecenderungan selain Allah (Al-Alusi, n.d.-b).

Berkaitan dengan tafsir Isyari ayat tersebut, al-Alusi membagi juga shalat menjadi lima macam, yaitu (1) shalat *sir* yaitu shalat yang dilakukan dengan menyaksikan maqam ghaib; (2) shalat *nafs*, yaitu dengan cara memadamkan hal-hal yang dapat mengundang keragu-raguan; (3) shalat *qalb*, dengan senantiasa berada dalam penantian akan munculnya cahaya *kasyf* (penyingkapan tabir); (4) shalat *ruh*, yaitu dengan menyaksikan *wasl* (penyatuan dengan Allah); (5) shalat badan yaitu dengan cara memelihara panca indera dan menegakkan ketentuan-ketentuan Allah (Al-Alusi, n.d.-b).

Pembagian serupa juga ditemukan di tempat lain, yaitu ketika al-Alusi menafsirkan ayat 78 surat al-Isra. Hanya saja, nama-nama shalat dalam penafsiran ayat tersebut berbeda dengan yang disebutkan di atas. Kelima macam shalat yang dimaksudkan al-Alusi ketika menafsirkan ayat ini adalah (1) shalat *muwasalah* (penggabungan) dan *munaqat* pada *maqam al-khafi*; (2) shalat *musyahadah* pada *maqam al-ruh*; (3) shalat *munajat* pada *maqam al-*

sirr; (4) shalat *hudur* pada *maqam al-qalb*; dan (5) shalat *muwata'ah* (kepatuhan) dan *naqiyad* (ketundukan) pada *maqam al-nafs* (Al-Alusi, n.d.-f: 192).

Al-Alusi menjelaskan lebih jauh bahwa yang dimaksud '*ghazaq al-lail*' dalam ayat 78 surat al-Isra tersebut adalah terbenamnya malam *nafs*, dan yang dimaksud dengan *qur'an al-fajr* yaitu terbitnya fajar hati. Shalat yang paling halus dan paling tinggi nilainya adalah shalat *al-muwasalah*; yang termulia ialah shalat *syuhud* dan itu pula yang dimaksud dengan shalat Asar; yang paling ringan ialah shalat *sir*, yaitu shalat maghrib; dan yang terberat adalah shalat *nafs*, yaitu shalat Isya, sementara shalat yang menurutnya paling ampuh mengusir syaitan adalah shalat *hudur*, yakni shalat Subuh (Al-Alusi, n.d.-f).

Ketika menafsirkan ayat 45 surat al-Ankabut (*inna shalata tanha 'an fahsa al-munkar*), al-Alusi mengatakan bahwa hakikat shalat ialah menghadirkan hati dalam situasi mengingat dan selalu mengadakan *muraqabah* (mawas diri) dalam situasi berpikir. Zikir dalam shalat mampu mengusir kelalaian yang merupakan bentuk *fahsa*' (perbuatan keji) dan pikir mampu mengenyahkan *khawatir* (suatu bisikan-bisikan jiwa) yang tercela dan merupakan perbuatan munkar. Shalat yang dilakukan dengan betul, menurutnya mampu menyingkap keindahan *alam al-jabarrut* (alam kemaha perkasaan) dan keagungan *alam malakut*, serta memberi kegembiraan dengan menyaksikan cahaya-cahaya yang bersumber dari Allah, ketimbang melihat amal-amal yang diperbuat dan balasannya (Al-Alusi, n.d.-g: 16).

Ketika menafsirkan ayat 4 surat Luqman, Al-Alusi menyebut tiga tingkatan shalat, yaitu shalat *khawas al-khawwas*, *shalat al-khawwas*, dan *shalat 'awam*. Shalat *khawas al-khawwas* adalah menegakkan shalat dengan cara menghadirkan hati untuk berkonsentrasi dan berpaling dari yang selain Allah. Adapun shalat *al-khawwas* dilakukan cukup dengan mengusir bisikan-bisikan yang kotor dan keinginan duniawi, dalam hal ini boleh meminta surga dan semacamnya. Sementara shalat orang awam ialah shalat yang dilaksanakan kebanyakan orang, yakni dalam rangka menjalankannya dari sudut pandang perintah Tuhan semata (*fiqhiyah*) (Al-Alusi, n.d.-h).

Penting dikemukakan bahwa ketika menafsirkan ayat tentang shalat secara Isyari, al-Alusi terlebih dahulu menafsirkannya secara zahir jauh lebih detail dari penafsirannya secara Isyari. Penafsirannya secara Isyari tentang ayat-ayat shalat di atas tidaklah dapat dipahami dalam arti bahwa jenis-jenis shalat tersebut dapat menggantikan atau menggugurkan shalat yang disyari'atkan sebagai rukun Islam kedua. Diskursus tentang shalat dalam perspektif sufistik yang dikemukakan al-Alusi agaknya adalah sebagai suatu usaha untuk meningkatkan kedekatan diri seseorang dengan Allah. Sudah menjadi pengetahuan umum, bahwa berbeda dengan dimensi zahir syariat, pelaksanaan ibadah dalam perspektif sufistik (hakikat) tidak sekedar

melaksanakan perintah Allah, tetapi lebih dari itu adalah merasakah kehadiran Allah dalam diri seseorang. Shalat dalam perspektif tafsir sufistiknya al-Alusi agaknya dapat dipahami dari sudut pandang demikian.

2. Puasa

Ayat-ayat ayat puasa juga mendapat perhatian al-Alusi untuk ditafsirkan secara Isyari. Tentu saja penafsirannya tentang ayat-ayat yang berkaitan dengan puasa dilakukan setelah menafsirkan ayat ini secara zahir. Pemaknaan dimensi eksoteris tentang puasa yang dilakukan al-Alusi tidak berbeda dengan pemaknaan puasa oleh umumnya mufassir. Hanya saja, ketika menafsir ayat-ayat tentang puasa, al-Alusi menambahkan penafsiran Isyari.

Salah satu ayat tentang puasa yang ditafsirkan al-Alusi secara sufistik adalah ayat 184-185 surat al-Baqarah. Puasa menurutnya merupakan ketentuan Tuhan yang diwajibkan untuk menghilangkan kekuasaan potensi sifat kebinatangan pada diri manusia. Mengutip pandangan ulama sufi, Al-Alusi mengatakan puasa merupakan aktivitas menahan diri dari segala bentuk ucapan, perbuatan dan gerak yang tidak berdasarkan yang *al-Haqq* untuk *al-Haqq*. Kata *al-'ayyam al-ma'dudat* dalam ayat tersebut diartikan al-Alusi sebagai hari-hari dalam perspektif dunia yang akan segera berakhir dalam waktu dekat. Ketika menafsirkan ayat ini Al-Alusi mengatakan puasa adalah aktivitas menahan diri selama ada di dunia ini, dan saat berbukanya adalah ketika tiba hari raya yakni hari perjumpaan dengan Allah.

3. Zakat

Ketika menafsirkan ayat 4 surat Luqman, al-Alusi membagi zakat menjadi tiga macam orang yang zakat, yakni *zakat al-akhas*, *zakat al-khas*, dan *zakat al-'awam*. *Zakat al-akhas* yaitu zakat dengan cara menyerahkan wujud kepada Tuhan. Adapun *zakat al-khas* adalah dengan cara menyerahkan seluruh hartanya agar hati mereka bersih dari noda kecintaan terhadap dunia. Sementara zakat orang *awam* yaitu dengan cara menyerahkan hartanya menurut ukuran yang telah ditetapkan syariat dengan tujuan untuk membersihkan jiwa mereka dari sifat kikir (Al-Alusi, n.d.-h).

Paparan di atas memperlihatkan bahwa dilihat dari perspektif zakat, orang yang paling tinggi tingkatannya adalah orang yang zakatnya bukan lagi berupa materi atau harta, tetapi adalah bentuk penyerahan diri (wujud) sepenuhnya kepada Allah. Tingkatan kedua dan ketiga zakatnya masih dalam bentuk harta. Hanya saja, zakat dalam bentuk yang kedua merupakan penyerahan harta secara keseluruhan dan bertujuan untuk membersihkan karatnya hati yang disebabkan oleh cinta dunia. Adapun zakat dalam bentuk yang ketiga adalah pembayaran zakat seperti yang umum dilakukan dengan tujuan untuk membersihkan jiwa dari sifat kikir.

Al-Alusi juga membagi infak menjadi tiga macam, yaitu (1) *al-infaq fi sabilillah*, (2) *al-infaq 'an maqam musyahadah al-sifat*, dan (3) *al-infaq billah*.

Al-infak dalam bentuk yang pertama adalah berinfaq di alam *mulk* pada posisi *tajalli al-af'al*. Infak dalam makna yang kedua adalah infak yang dilakukan untuk mendapatkan ridha Allah. Infak yang ketiga adalah infak pada posisi *maqam syuhud al-zat*, dengan cara menafkahkan segenap *nafs* setelah mensucikannya (Al-Alusi, n.d.-c: 42). Pembagian infak yang dikemukakan al-Alusi ini didasarkan pada pandangan Ibn al-Arabi ketika menafsirkan ayat yang sama (Ibn Araby, 1968: 42). Hal ini memang sebagaimana diketahui, al-Alusi seringkali merujuk pada pandangan ulama sufi terutama Ibn Arabi dalam melakukan penafsiran secara Isyari.

Al-Alusi juga menafsirkan ayat 60 surat al-Taubah tentang penerima zakat dalam bentuk tafsir Isyari. Setelah melakukan pemafsiran secara zahir, al-Alusi mengemukakan perspektif Isyari-nya terhadap delapan *asnaf* para penerima zakat, yakni *al-fuqara*, *al-masakin*, *al-'amilin*, *al-muallafah qulubuhum*, *al-riqab*, *al-gharim*, dan *Ibn sabil*. *Al-fuqara* ditafsirkan al-Alusi sebagai orang-orang yang menanggalkan keinginan hati dan badan mereka dari kedua alam, dunia dan akhirat. *Al-masakin* maksudnya adalah orang-orang yang merasakan ketenangan menuju keindahan *al-uns* (keakraban) dan cahaya *al-quds* (kesucian). Jiwa mereka digambarkan al-Alusi senantiasa berada dalam penghambaan serta hati mereka gaib dalam cahaya *rububiyah*. Selanjutnya *al-'amilin*, ditafsirkan al-Alusi sebagai para *ahli tamkin* diantara kelompok *al-'arifin*, dan ahli istiqamah diantara kelompok *al-muwahhidin* (Al-Alusi, n.d.-e: 141-142).

Adapun *al-muallafah qulubuhum* ditafsirkan al-Alusi sebagai orang-orang yang menempuh perjalanan spiritual demi menemukan cinta Allah melalui kemurnian hati dan kejernihan niat mereka, seraya mengerahkan segala kemampuannya untuk mendapatkan ridha Allah. Mereka ini masih dianggap lemah di mata orang-orang yang berada pada tingkatan yang lebih tinggi dan kuat. Kemudian *al-raqab*, ditafsirkan al-Alusi sebagai orang-orang yang menggadaikan hatinya dengan kelezatan cinta kepada Allah. *Al-Gharimin* adalah orang-orang yang belum dapat menunaikan hak-hak pengetahuannya dalam penghambaan, dan keyakinan mereka belum mampu mencapai hakikat nubuwah. Adapun *fi sabilillah* ditafsirkan sebagai orang-orang yang menambatkan hatinya dalam penyaksian ghaib untuk mengungkap berbagai penyaksian (*musyahadah*). Terakhir, *Ibn sabil* adalah orang-orang yang melakukan perjalanan baik dengan *qalb*, *ruh aql* maupun *nafs* (Al-Alusi, n.d.-e).

4. Haji

Kewajiban menyelenggarakan ibadah haji antara lain terdapat pada ayat 96-97 surat Ali 'Imran. Ketika menafsirkan kedua ayat ini secara Isyari, ada beberapa kata yang menjadi perhatian khusus al-Alusi. *Pertama* adalah kata '*awalu baitin wudlia li al-nas*', yang ditafsirkan sebagai ka'bah yang

merupakan salah satu dari amazahir (penampakan) Allah yang paling besar. *Kedua*, kata ‘*mubarkan*’ diartikan diberkahi karena Allah menghiasinya dengan pakaian yang bersumber dari cahaya zat-Nya. *Ketiga*, kata ‘*hudan*’ (petunjuk), dengan pakaian yang berasal dari sifat-Nya. *Keempat*, kata ‘*fihl ayaatun bayyinatun maqama ibrahima*’, bahwa dimaksud tanda-tanda maqam Ibrahim dalam teks ini adalah *ridha, taslim, inbisat, yaqin, mukasyafah, musyahadah, khullah, dan futuwah*. *Kelima*, kata *al-baitu* diartikan sebagai hati yang hakiki (Al-Alusi, n.d.-d: 30).

Al-Alusi lebih lanjut menjelaskan bahwa yang dimaksud ‘*awalu baitin wudlia li al-nas*’, adalah dada manusia yang berfungsi sebagai tempat ibadah pertama bagi hati hakiki, merupakan tempat termulia di dalam diri manusia, sekaligus merupakan wadah berkumpulnya segala potensi manusia. Adapun *maqama ibrahima* disimbolkan sebagai akal yang menjadi tempat berpijak bagi Ibrahim (ruh) (Al-Alusi, n.d.-d). Penafsiran terhadap ayat-ayat yang berkaitan dengan zakat memperlihatkan upaya al-Alusi menghubungkan antara peristiwa haji dengan tahapan-tahapan atau maqamat dalam dunia sufistik.

Demikian pula ketika menafsirkan ayat 97 surat al-Baqarah. Dalam menafsirkan ayat ini, al-Alusi menakwilkan kata *al-hajj asyhurun ma’lumatum* dengan ‘masa kehidupan di dunia’, atau ‘masa sejak dewasa sampai umur 40 tahun’ (Al-Alusi, n.d.-b). Berdasarkan pemaparan tersebut dapat dipahami bahwa haji yang memiliki waktu-waktu tertentu dalam pelaksanaannya diisyaratkan dan dibawa oleh al-Alusi sebagai masa kehidupan manusia di dunia yang mengharuskan kepadanya agar memelihara diri dari segala hal yang dapat menghalangi perjalanan ruhaninya menuju kepada Allah.

Kesimpulan

Tulisan di atas memperlihatkan bahwa kitab *Ruh al-Ma’ani* karya al-Alusi merupakan salah satu kitab tafsir yang mengkombinasikan dimensi zahir (eksoteris) dan batini (esoteris) dalam penafsiran ayat-ayat al-Qur’an. Al-Alusi menggunakan metode tahlili dalam penafsirannya. Walhasil, prosedur penafsirannya tidak banyak berbeda dengan mufasir lainnya. Lain itu, al-Alusi juga banyak merujuk pada kitab-kitab tafsir terdahulu, selain tentu saja dengan tetap mempertahankan orisinalitas pemikirannya dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur’an. Hanya saja, selain melakukan penafsiran secara zahiri, al-Alusi menambahkan penafsiran Isyari atas ayat-ayat tertentu.

Berdasarkan pembahasan di atas, khususnya ayat-ayat yang berkaitan dengan ibadah, tulisan ini memperlihatkan bahwa penafsiran Isyari yang dilakukan al-Alusi tidak pada posisi yang menegaskan makna zahir ayat bersangkutan. Penafsiran Isyari yang dilakukan al-Alusi dalam rangka membawa ayat-ayat al-Qur’an, setidaknya ayat-ayat yang ditafsirkannya secara Isyari, ke dalam diskursus tasawuf teoritis. Tidak mengherankan apabila dalam melakukan penafsiran Isyari, al-Alusi banyak memperkenalkan

konsep-konsep sufistik dengan menghubungkannya dengan ayat-ayat al-Qur'an.

Apendiks: Topografi Tafsir Isyari Dalam *Ruh Al-Ma'ani*

No m o r	Nama Surat	JML Aya t	JML Aya t Dita fsir Isya ri	Perse ntase	Rincian Ayat-ayat yang Ditafsir Isyari
1	2	3	4	5	6
1.	Al-Fatihah [1]	7	6	85,71	2-7.
2.	Al-Baqarah [2]	286	96	35,31	17, 19-20, 28, 42-43, 55, 57-61, 67, 114-115, 124-132, 134, 153-154, 156-166, 177-178, 180, 185-186, 189-202, 204-210, 213-214, 219, 222, 238-239, 243-261, 265, 267, 284-286.
3.	Ali 'Imran [3]	200	121	60,50	1-4, 6-9, 13-33, 34-55, 59, 61, 64, 67-68, 74-74, 76-77, 79-83, 85-86, 92-93, 96-107, 110-111, 113-120, 123-125, 130-131, 133-134, 135-145, 176-181, 183-187, 189.
4.	Al-Nisa [4]	176	108	61,36	1-6, 22, 26-29, 31-36, 43-60, 62-69, 71-80, 82-86, 92-94, 97-108, 110-119, 122-126, 148, 150-154, 158, 160-163, 165-168, 171-175
5.	Al-Maidah [5]	120	74	61,66	1-3, 6-7, 11-18, 20-24, 26-33, 35-36, 38, 41-42, 48-50, 54-60, 62, 64-68, 82-89, 92-97, 100-106, 109-13, 115-116.
6.	Al-An'am [6]	165	113	68,48	1-4, 8, 12-14, 18-25, 27-28, 30-35, 36, 38-43, 46, 50, 52-55, 59-82, 87-100, 103-110, 112-116, 120-130, 132-134, 141-142, 148-149, 151, 158-165.
7.	Al-A'raf [7]	206	103	50	1-2, 4, 8-13, 16-20, 22-24, 26-27, 29-37, 40-41, 44-50, 52-59, 64, 142-156, 163-172, 175-176, 179-183, 185, 189-190, 194-196, 198-206.

8.	Al-Anfal [8]	75	42	56	1-6, 9-12, 17-30, 33-36, 38-39, 41-43, 47-48, 50, 53, 55-56, 62-63, 72.
9.	Al-Taubah [9]	129	45	34,88	2-3, 21, 25-26, 28, 31, 34, 36, 40-41, 43-46, 55, 59-61, 67-68, 72, 75-78, 81, 88, 91, 100, 102-103, 108, 111-113, 115, 117-119, 122-123, 126, 128-129.
10.	Yunus [10]	109	46	42,20	1-7, 9-10, 12, 19, 21-30, 36-37, 39, 42-45, 47-49, 57-68, 71, 84, 89.
11.	Hud [11]	123	45	36,58	1-3, 5-7, 11-12, 15-18, 25, 27-31, 37-46, 48, 56, 80, 105-108, 112-120, 123.
12.	Yusuf [12]	111	47	42,34	3-5, 7, 16, 18-19, 21, 23, 25-26, 28, 30-33, 38-39, 42, 46, 53, 55, 59, 68-70, 76-77, 79, 81, 83-84, 86-88, 90, 92-94, 96, 98-99, 101, 106, 108, 111.
13.	Al-Ra'd [13]	43	27	62,79	1-8, 10-15, 17-18, 20, 22-24, 28-29, 33, 36, 38-39, 41.
14.	Ibrahim [14]	52	30	57,69	1-5, 7, 10-11, 21, 23, 28, 30, 32-38, 42-44, 48-50, 52.
15.	Al-Hijr [15]	99	30	57,69	3, 6, 9, 16-24, 28, 33-35, 39-40, 42-44, 49-50, 72, 75, 85, 87-88, 98-99.
16.	Al-Isra' [17]	111	41	36,93	1, 8-9, 11-13, 15, 18-21, 23, 26, 29, 34-36, 44-46, 52, 54, 57, 64-65, 70-73, 78-85, 97, 107, 109-111
17.	Al-Kahfi [18]	110	47	42,72	1-3, 6-11, 13, 16-20, 23-26, 28-29, 31, 32-36, 42, 44, 46-49, 51, 54, 65-69, 77-78, 80, 82, 103-104, 110.
18.	Maryam [19]	98	17	17,34	41, 42, 48-49, 51, 53-54, 56-58, 62, 65, 71-72, 75, 93, 96.
19.	Taha [20]	135	48	35,35	1-3, 5, 7, 9-15, 17-18, 20-22, 25-32, 35, 37, 40-41, 43-44, 55, 67-68, 72, 77, 81, 85, 87, 96-97, 105, 107-109, 124.
20.	Al-Anbiya [21]	112	18	16,07	1, 3, 11, 18-19, 26-27, 35, 47, 51, 66, 69, 79, 83, 87-90, 107.
21.	Al-Hajj [22]	78	10	12,82	1-3, 11, 15, 26, 33-36.

22.	Al-Mu'minun [23]	118	13	11,01	1-6, 8-9, 12, 14, 18, 19-20.
23.	Al-Nur [24]	64	19	29,68	2, 3, 11, 22, 26-27, 30-33, 35, 37, 40, 43-45, 47, 62-63.
24.	Al-Furqan [25]	77	24	31,16	7, 20, 23, 31, 34, 43, 45-50, 53, 61, 63-65, 67-68, 72-76.
25.	Al-Naml [27]	93	4	4,30	61, 62, 87-88.
26.	Al-Ankabut [28]	69	12	17,39	1, 10, 17, 26, 29, 41, 43, 45, 49, 56, 60, 69.
27.	Al-Rum [29]	60	11	18,33	1-3, 7, 15, 17, 19, 21, 32-33, 41.
28.	Luqman [30]	34	8	23,52	1, 4, 4, 13, 19-20, 30, 34.
29.	Al-Sajadah [32]	30	2	6,68	24, 30.
30.	Al-Ahzab [33]	73	14	19,17	1, 4-9, 13, 21, 23, 28, 30, 36, 72.
31.	Saba [34]	54	11	20,37	10-14, 18-19, 23, 28, 43, 50.
32.	Fatir [35]	45	12	26,66	1-2, 4, 9-12, 15, 28, 32, 34-35.
33.	Yasin [36]	83	7	8,43	1, 2, 19, 55, 56, 60, 76.
34.	Al-Saffat [37]	182	4	2,19	1-4.
35.	Sad [38]	88	5	5,68	18, 24, 26, 33, 35.
36.	Al-Zumar [39]	75	17	22,66	2-3, 5-6, 9-10, 15-16, 20-23, 29, 32, 60, 73, 75.
37.	Ghafir [40]	85	11	12,94	1, 7, 14-19, 60-61, 64.
38.	Fussilat [41]	54	10	18,51	8-10, 12, 30, 33-34, 40, 44, 53.
39.	Al-Syura [42]	53	14	26,41	7, 11-13, 16, 19, 21-23, 25, 47, 51-53.
40.	Al-Dukhan [44]	59	2	3,38	17, 35.
41.	Muhammad [47]	39	3	7,69	7, 15, 30.
42.	Al-Fatih [48]	29	13	44,82	1-4, 8, 10-12, 15-18, 29.
43.	Al-Hujarat [49]	18	7	38,88	1, 6-7, 9-11, 14.
44.	Al-Zariyat [51]	60	10	16,66	1-4, 7, 15, 18, 49-50, 56.
45.	Al-Tur [52]	49	12	24,48	1-6, 11-12, 18-19, 48-49.
46.	Al-Rahman [55]	78	17	21,79	1-10, 12, 17, 19, 22, 26, 27, 29-30.
47.	Al-Waqiah [56]	97	3	3,09	1, 79, 85.
48.	Al-Jumuah [62]	8	4	54	2-3, 5-6.
	JUMLAH	4.3 19	1.3 88	32,1 3	-

Sumber: Diolah dari Baharuddin HS, *Corak Tafsir Ruh Al-Ma'ani: Telaah Atas Ayat-ayat yang Ditafsir Secara Isyarah*, Disertasi UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2002, h. 174-182, 184-186.

Bibliography

- AB, Z. (13M). Tafsir Isyari dalam Corak Penafsiran Ibnu 'Arabi. *Jurnal Ilmiah Al-Mu'ashirah: Media Kajian Al-Qur'an dan Al-Hadits Multi Perspektif*, 2(2017), 131–143.
- Akbar, A. (2005). Tawaran Hermeneutika Untuk Menafsirkan Al-Qur'an. *Wacana*, 7(1), 50–66.
- Al-Alusi, M. S. A. T. (n.d.-a). *Ruh al-Maani fi Tafsir al-Quran al-Adzim wa al-Sab' al-Masani Vol I*. Beirut: Dar Ihya al-Arabi.
- Al-Alusi, M. S. A. T. (n.d.-b). *Ruh al-Maani fi Tafsir al-Quran al-Adzim wa al-Sab' al-Masani Vol II*. Beirut: Dar Ihya al-Arabi.
- Al-Alusi, M. S. A. T. (n.d.-c). *Ruh al-Maani fi Tafsir al-Quran al-Adzim wa al-Sab' al-Masani Vol III*. Beirut: Dar Ihya al-Arabi.
- Al-Alusi, M. S. A. T. (n.d.-d). *Ruh al-Maani fi Tafsir al-Quran al-Adzim wa al-Sab' al-Masani Vol IV*. Beirut: Dar Ihya al-Arabi.
- Al-Alusi, M. S. A. T. (n.d.-e). *Ruh al-Maani fi Tafsir al-Quran al-Adzim wa al-Sab' al-Masani Vol XI*. Beirut: Dar Ihya al-Arabi.
- Al-Alusi, M. S. A. T. (n.d.-f). *Ruh al-Maani fi Tafsir al-Quran al-Adzim wa al-Sab' al-Masani Vol XV*. Beirut: Dar Ihya al-Arabi.
- Al-Alusi, M. S. A. T. (n.d.-g). *Ruh al-Maani fi Tafsir al-Quran al-Adzim wa al-Sab' al-Masani Vol XX*. Beirut: Dar Ihya al-Arabi.
- Al-Alusi, M. S. A. T. (n.d.-h). *Ruh al-Maani fi Tafsir al-Quran al-Adzim wa al-Sab' al-Masani Vol XXI*. Beirut: Dar Ihya al-Arabi.
- Al-Azzawy, A. (1954). *Zikra Abi al-Sana al-Alusi*. Baghdad: Matba'ah al-Salihyah.
- Al-Dzahabi, M. H. (2000). *Al-Tafsir wa al-Mufasssirun Vol. II*. Kairo: Maktabah al-Wahbah.
- Al-Faruqi, I. R. (1962). Toward a New Methodology for Qur'anic Exegesis. *Islamic Studies*, 1(1), 35–52.
- Al-Hamid, M. A. (1968). *Al-Alusi al-Mufasssirun*. Baghdad: Matba'ah al-Maarif.
- Al-Qasimi, J. (1951). *Mahasin al-Ta'wil fi al-Tafsir al-Qur'an*. Kairo: Isa al-Babi al-Halabi.
- Al-Sabuni. (1985). *Al-Tibyan fi Ulum Al-Quran*. Bairut: Alam al-Kutub.
- Alba, C. (2010). Corak Tafsir Al-Quran Ibnu 'Arabi. *Jurnal Sosioteknologi*, 9(21), 987–1003.
- Arsad, M. (2018). Pendekatan dalam Tafsir (Tafsir Bi Al Matsur, Tafsir Bi Al Ra`yi, Tafsir Bi Al Isyari). *Yurisprudencia: Jurnal Hukum Ekonomi*, 4(2), 147–165. <https://doi.org/10.24952/yurisprudencia.v4i2.1504>
- Ashani, S. (2020). Tafsir Huruf Ba' dalam Basmalah; Pendekatan Tafsir Isyari Najmuddin Al-Kubra. *Al-Ijaz: Jurnal Kewahyuan Islam*, 6(1), 113–127.
- Baharuddin, H. (2002). *Corak Tafsir Ruhul Maani Karya al-Alusi: Telaah atas Ayat-ayat yang Ditafsir Secara Isyarah*. UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta.

- Berg, H. (1995). Ṭabarī's Exegesis of the Qur'ānic Term al-Kitāb. *Journal of American Academy of Religion*, 63(4), 761–774.
- Brigaglia, A. (2009). Learning, Gnosis and Exegesis: Public tafsīr and Sufi Revival in the City of Kano. *Die Welt des Islams*, 49(3/4), 334–366.
- Husna, M. (2020). Aplikasi Metode Tafsir Al Alusi “Ruhul Ma’ani fi Tafsir Al-Qur’an Alazhim wa Sab’il Matsani.” *Rusydiah: Jurnal Pemikiran Islam*, 1(2), 113–125. <https://doi.org/10.35961/rsd.v1i2.205>
- Ibn Araby, M. (1968). *Tafsir al-Quran al-Karim Juz I*. Beirut: Dar al-Yaqzah al-‘Arabiyah.
- Ishak, A. P. (2017). Corak Penafsiran Isyari dalam Tafsir Jema’at Ahmadiyah Qadiyan (Satu Analisa dalam Perspektif Ilmu Tafsir). *Jurnal Ilmiah Al-Mu’ashirah: Media Kajian Al-Qur’an dan Al-Hadits Multi Perspektif*, 13(2), 101–116.
- Lestari, L. (2015). *Musa, Al-Qur’an dan Bible: Pendekatan Intertekstualitas-interkoneksi Muhammad Izzah Darwazah*. Langsa: Zawiyah.
- Madid, I. (2018). Tafsir Sufi; Kajian Atas Konsep Tafsir Dengan Pendekatan Sufi. *Jurnal Wasathiyah*, 2(1), 143–154.
- Mahrani, N. (2017). Tafsir Al-Isyari. *Hikmah*, 14(1), 56–61.
- Mufid, F. (2020). Kritik Epistemologis Tafsir Ishari Ibn ‘Arabi. *Hermeneutik: Jurnal Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir: Jurnal Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir*, 14(1), 114–122. <https://doi.org/10.21043/hermeneutik.v14i1.6837>
- Nafi, B. M. (2002). Abu al-Thana’ al-Alusi: An Alim, Ottoman Mufti, and Exegete of the Qur’an. *International Journal of Middle East Studies*, 34(3), 465–494.
- Pinto, P. G. (2017). Mystical Metaphors: Ritual, Sand Self in Syrian Sufism. *Culture and Religion*, 18(2), 90–109. <https://doi.org/10.1080/14755610.2017.1326957>
- Rahman, F. (1989). *Major Themes of the Qur’an*. Minneapolis: Bibliotheca Islamica.
- Rahman, Y. (2000). Ellipsis in the Qur’an: A Study of Ibn Qutayba’s Ta’wil Mushkil al-Qur’an. In I. J. Boullata (Ed.), *Literary Structures of Religious Meaning in the Qur’an* (hal. 277–291). Britain: Curzon Press.
- Rustom, M. (2005). Forms of Gnosis in Sulamī’s Sufi exegesis of the Fatiha. *Islam and Christian-Muslim Relations*, 16(4), 327–344. <https://doi.org/10.1080/09596410500252509>
- Saeed, A. (2006). *Interpreting the Quran: Towards a Contemporary Approach*. London and New York: Routledge.
- Sands, K. Z. (2003). On the Popularity of Husayn Va’iz-i Kashifi’s Mavāhib-i ‘aliyya: A Persian Commentary on the Qur’an. *Iranian Studies*, 36(4), 469–483. <https://doi.org/10.1080/021086032000139186>
- Sands, K. Z. (2006). *Sufi Commentaries on the Qur’an in Classical Islam*. London and New York: Routledge.
- Subir, M. S. (2009). *Metodologi Tafsir Al-Qur’an Muhammad Izzat Darwazah: Kajian tentang Penafsiran Al-Quran Berdasarkan Tartib Nuzuli (Kronologi*

- Pewahyuan*). UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.
- Syibromalisi, F. A., & Jauhar Azizy. (2011). *Membahas Kitab Tafsir Klasik-Modern*. Jakarta: Lemlit UIN Jakarta.
- Wahab, A. (2019). Tren Sosio-Sufistik Dalam Tafsir Jawa (Pemikiran dan Tren Tafsir Kiai Saleh Darat Semarang Dalam Kitab Faidl al-Rahman). *Rausyan Fikr: Jurnal Studi Ilmu Ushuluddin dan Filsafat*, 15(2), 297–326.
- Wahid, A. (2010). Tafsir Isyari dalam Pandangan Imam Ghazali. *Jurnal Ushuluddin*, 16(2), 123–135.
- Yamin, N. (2017). Itsmun Perspektif Tafsir Isyari. *Al-Dzikra: Jurnal Studi Ilmu al-Qur'an dan al-Hadits*, 11(2), 239–260. <https://doi.org/10.24042/al-dzikra.v11i2.4520>
- Yusof, W. S. W. (1997). *Hamka's Tafsir al-Azhar: Qur'anic Exegesis as a Mirror of Social Change*. Temple University.
- Yusran. (2019). Tafsir dan Takwil dalam Pandangan Al-Alusi. *Tafsere*, 7(1), 1–26.
- Zainuddin. (2019). Damai Menurut Tafsir Isyari. *Jurnal Ilmiah Al-Mu'ashirah: Media Kajian Al-Qur'an dan Al-Hadits Multi Perspektif*, 16(2), 140–146.