

TAFSIR DAN TAKWIL DALAM PANDANGAN AL-ALUSI

Yusran

Program Studi Ilmu Al-Quran dan Tafsir
Fakultas Ushuluddin Filsafat dan Politik UIN Alauddin Makassar
Email: ucchang_23@yahoo.com

Abstrak

Artikel ini akan mengulas bagaimana konsep tafsir dan takwil dalam pandangan dan praktek tafsir seorang mufassir yang sekaligus adalah seorang sufi terkenal, yakni al-Imam Abu Sana Syihab al-Din al-Sayyid Mahmud bin Abdullah al-Husain al-Alusi al-Baghdadi. Kitab tafsirnya yang terkenal dianggap sangat mewakili jenis tafsir yang menggunakan metode ra'yi dan isyari, dan dianggap pula sebagai sebuah aplikasi penerapan tafsir yang cukup representatif menunjukkan bagaimana praktik tafsir dan takwil dilakukan secara hirarkis dalam sebuah penafsiran. Dalam tulisan ini akan secara khusus ditunjukkan beberapa contoh penerapan tafsir dan takwil terhadap ayat al-Quran yang terdapat dalam kitab Al-Alusi sebagai bagian dari bangunan struktur teoritik yang dibangun oleh Alusi sejak awal pengkonsepsiannya secara teoritik hingga pembuktiannya dalam aplikasi-praktek penafsirannya.

Kata Kunci: *Tafsir, Takwil, Al Alusi, dan Isyari (isyarat)*

A. PENDAHULUAN

Pengkajian mengenai term *tafsir* dan *takwil* seperti tiada habisnya. Sejak lama kedua term ini telah menjadi perdebatan di kalangan muslim, terkait posisi dan legitimasinya sebagai metode atau cara pandang dalam dunia penafsiran al-Quran.¹ Untuk

¹ Tidak bisa dipungkiri bahwa perdebatan ini tidak hanya sekedar karena pertimbangan yang sifatnya metodis, tetapi juga karena pertimbangan-pertimbangan politis. Nashr Hamid Abu Zaid, *Hermeneutika Inklusif*, terj. Muhammad Mansur dan Khoiran (Yogyakarta: ICIP, 2004), hlm. 282.

memaknai al-Quran, sebagian kelompok muslim hanya membolehkan tafsir saja, dan menolak dengan keras penggunaan ta'wil. Mereka menyebut takwil tidak lain adalah metode yang sangat menyesatkan, sebagaimana sesatnya para pelaku takwil. Sebagian kelompok muslim lain, menganggap bahwa tafsir dan takwil pada dasarnya sama saja. maka keduanya dapat diterima dan tidak usah diperdebatkan lagi. Seorang muslim diperbolehkan untuk memilih atau menggunakan salah satu di antaranya, tergantung pada selera pengetahuan yang dimilikinya. Dan sebagian kelompok lain menganggap bahwa kedua term tersebut pada dasarnya memang berbeda secara metodik, namun keduanya adalah satu kesatuan yang tidak bisa dipisahkan dan saling mendukung ketika suatu upaya pemaknaan terhadap al-Quran ingin disempurnakan oleh seorang penafsir.²

Tidak dapat dipungkiri bahwa debat pengetahuan ini tidak bisa dilepaskan dari situasi politik dan kekuasaan dunia Islam selama ini. Dalam situasi tersebutlah jurang dikotomik antara keduanya semakin 'senjang' dan menjadi bukan sekedar debat pengetahuan belaka, tetapi juga telah menjadi suatu debat politik dan kekuasaan. Untuk membuktikannya, paling tidak kita dapat melihatnya dari fakta bahwa ternyata term tafsir menjadi lebih dikenal dan populer di kalangan muslim selama ini karena ia lebih sering menjadi term penafsiran kelompok otoritas (mayoritas) atau penguasa. Berbeda dengan term takwil yang lebih dikenal sebagai term penafsiran kelompok oposisi, ia lebih sering menjadi metode yang tidak populer, tenggelam dan hilang dari diskursus kajian Islam, serta tidak luput dari tuduhan sesat menyesatkan. Takwil selalu dianggap 'rawan'

² Beberapa kelompok ini dijelaskan dalam Nashr Hamid Abu Zaid, *Kritik Wacana Arab ...* Dua kelompok jenis berfikir ini selalu bersebrangan dalam sejarah pemikiran dunia Islam. Ini diwakili oleh kelompok fiqih dan kelompok sufi. Selanjutnya merambah kepada keilmuan tafsir yang berkembang dalam masing-masing kelompok. Terbukanya teks untuk didekati oleh subyektifitas-subyektifitas penafsir membuat tafsir dan ta'wil harus lebih banyak berhati-hati dari *talwin* atau ideologisasi. Misalnya konsepsi ta'wil yang diharapkan mampu mengeluarkan makna dari korpus pemahaman "tafsir" (yang katanya tertutup) kemudian *malah* berubah menjadi ideologisasi (pemahaman yang juga akhirnya tertutup).

karena lebih sering memberi peluang munculnya makna-makna yang 'liar', di luar keumuman, bersifat alternative (berbeda dengan pemahaman mayoritas) dan bahkan seringkali bersebrangan dengan makna dari pihak penguasa.

Pada abad ke-19 M terdapat seorang sufi yang merasa resah dengan perdebatan ini dan merasa harus ikut berupaya mencairkannya yakni mempersempit jurang dikotomik antara keduanya, agar menjadi tidak selalu 'senjang' dalam diskursus penafsiran dunia muslim saat itu. Beliau adalah al-Alusi, dengan karya tafsirnya yang terkenal *Tafsir Ruh al-Ma'ani*. Melalui karya tafsirnya tersebut, beliau hadir dalam bentuk tafsir berbeda, yang lain dari pada yang lain. Di sana beliau melakukan proses pemaknaan yang mencampuradukkan atau memadukan secara apik antara metode tafsir dan takwil. Beliau juga berusaha menyelaraskan penjelasan yang selama ini dianggap tidak masuk akal dengan penjelasan yang rasional, atau memadukan yang dianggap ilmiah dan yang dianggap tidak ilmiah. Hal tersebut menjadikan al-Alusi menjadi sosok yang menarik. Oleh karena itu penulis merasa penting untuk menelusuri bagaimana sebenarnya pandangan al-Alusi tentang al-Quran, serta bentuk perdamaian antara tafsir dan takwil (secara metodik dan aplikasinya) dalam kitab tafsirnya tersebut.

B. BIOGRAFI DAN SETTING HISTORIS SINGKAT AL-ALUSI

Nama lengkapnya adalah al-Imam Abu Sana Syihab al-Din al-Sayyid Mahmud bin Abdullah al-Husain al-Alusi al-Baghdadi. Beliau lebih populer disebut dengan nama al-Alusi. Beliau hidup pada abad 13 Hijriah atau pada abad 19 Masehi, bertepatan dengan masa dinasti kerajaan Mamluk dan masa Daulah Utsmaniyah yang menguasai Irak secara otoriter.³ Terlahir pada tanggal 14 *syaban*

³ Irak adalah bagian dari propinsi Utsmaniyah, yang pada abad 18 dan 19 menderita akibat berkurangnya pengaruh Istanbul dan akibat letak geografisnya yang di pusat empat pertemuan historis besar. Yaitu Gerakan Wahhabiyah, Iran Syiah, Suria Raya dan Turki patron Baghdad. Lihat John L. Esposito, *Ensiklopedi Oxpord Dunia Islam Modern*, Jilid II (Bandung: Mizan, 1995) hlm. 325.

1217 H di sebuah Desa bernama *Alus*;⁴ sebuah pulau yang terletak di tengah pusat kota. Daerah ini berada di antara kota Syam dan Baghdad, yang sekaligus merupakan daerah tempat asal kakek dan keluarga besar Alusi.⁵ Dia putra dari Syekh Abdullah Shalahuddin, seorang pengajar di Perguruan Tinggi *al-Hadharah al-Adhamiyyah*.⁶ Dia termasuk beruntung karena terdidik sejak awal dari keluarga yang dikenal alim, taqwa dan *wara'*, keluarga yang menjunjung tinggi aktifitas zuhud, tasawwuf dan keilmuan.⁷

Dari sisi keilmuan suasana kehidupan dunia muslim pada abad ini penuh dengan ambiguisitas dan sedang mengalami kemunduran besar-besaran.⁸ Meskipun pada saat itu terlihat banyak karya-karya keilmuan dari pemikir-pemikir muslim yang bermunculan, namun karya tersebut lebih banyak ketinggalan dalam urusan-urusan kemajuan keilmuan dan peradaban dunia saat itu. Di wilayah tempat berkembangnya al-Alusi, banyak sekali ilmuwan dan sastrawan yang belomba menciptakan karya, namun ternyata itu dilakukan hanya demi meraih simpatik, jabatan atau kepentingan pragmatis lainnya dibandingkan untuk membicarakan perkembangan keilmuan yang sebenarnya.

Al-Alusi memutuskan untuk tidak mengikuti kecendrungan ini.⁹ Dia tidak ingin bermuka dua. Dalam hal berkeilmuan dia

⁴ Nama al-Alusi dinisbatkan kepada sebuah nama desa bernama "Alus" ini. Lihat Muhammad al-Sayyid Jibriil, *Madkhal Manahij al-Mufasssirin* (Kairo: ar-Risalah, 1987) hlm. 20. Jiga Lihat Al-Alamah Abu Syihabuddin Mahmud al-Husain al-Alusi, *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Quran al-Azhim wa Sab'ul Matsani*, Jilid I (Beirut: Dar Fikr, 1392 M) hlm. 3 (selanjutnya pengarang kitab ini disebut al-Alusi saja)

⁵ Al-Alusi, *Ruh al Ma'ani.....*, Jilid I, hlm. 171

⁶ Nama lembaga pendidikan ini diambil sebagai penyebutan dari pendiri perguruan tersebut, yaitu Imam A'dham Abu Hanifah.

⁷ Mahmud al-Said al-Thantawi, *Manhaj al-Alusi fi Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Quran al-Adzim wa Sab'ul al-Matsani*, (Mesir: al-Majlis al-Ala li as-Syu'un al-Islamiyah, 1989) hlm. 25

⁸ Terjadi stagnasi pemikiran, sebab adanya kungkungan dan sikap penguasa yang penuh kontrol berlebihan terhadap kreativitas, pemikiran dan organisasi masyarakatnya. Masyarakat hidup di bawah tekanan otoritas kebenaran penguasa, baik secara politik maupun keilmuan.

⁹ Harun Nastion menyebut bahwa al-Alusi sebagai salah satu dari pembaharu-pembaharu Muslim yang lahir abad 19, selain dari Rifa'ah Tantawi di

memilih selalu berkarya dan tetap hidup zuhud, yang penting berkecukupan dan tidak hidup miskin. Bukannya anti pada kehidupan dunia, tetapi bagi al-Alusi, seseorang mengekang kepentingan duniawi bukan berarti menjadi lemah dalam menantang kehidupan duniawi. Buktinya, di tengah kehidupan zuhudnya beliau tetap dapat melaksanakan haji sebanyak dua kali.¹⁰ Beliau juga menikah dengan seorang putri; putri dari Hasan al-Asy'ari (seorang pemilik dan penulis kitab-kitab fiqih Hanafi)¹¹

Kepedulian al-Alusi terhadap persoalan-persoalan keilmuan sangat besar. Para muridnya merasakan betul segenap kebaikan dan keluhuran budi pekerti tersebut. Yang menarik, jika biasanya murid yang melayani guru, fenomena al-Alusi malah terbalik, sang guru yang melayani muridnya. Untuk para muridnya, al-Alusi menyediakan berbagai macam fasilitas, seperti makanan dan pakaian secukupnya. Bahkan seringkali dengan tidak segan-segan beliau mempersilahkan muridnya singgah dan tidur di rumahnya. Melihat kondisi semacam inilah, az-Zahabi lalu mengatakan bahwa pantas jika al-Alusi dikenal di kawasan Irak sebagai pemerhati pendidikan yang sangat berbudi luhur dan mulia. Perhatiannya yang tulus selalu dia tunjukkan kepada siapa saja yang haus akan ilmu pengetahuan.

Dalam bidang teologi beliau disebut-sebut sebagai penganut salafi¹² (*salafi i'tiqadi*). Sedangkan untuk urusan mazhab fiqihnya beliau berpijak pada mazhab Hanafi. Khusus dalam persoalan fiqih ibadah, beliau lebih banyak mengikuti mazhab Syafi'i. Pilihan mazhab fiqihnya tersebut (hanafian) kemudian menjadi semakin jelas ketika

Mesir, Khayr al-din di Tunis. Lihat Harun Nasution, *Pembaharuan Dalam Islam: Sejarah Pemikiran Dan Gerakan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), hlm. 42-50

¹⁰ Mahmud al-Said ath-Thantawi, *Manhaj al-Alusi*....hlm. 26

¹¹ Mahmud al-Said ath-Thantawi, *Manhaj al-Alusi*....hlm. 27

¹² Salaf mengandung pengertian kronologis. Bahwa orang-orang salaf yang dimaksud adalah yang hidup pada zaman lebih awal, dalam hal ini adalah sahabat dan tabi'in. Akidah salaf mempunyai metode berfikir khusus dalam memahami ayat-ayat yang berkaitan dengan akidah *islamiyah*, terutama pada ayat *mutasyabih*, yang menggambarkan seakan Allah menyerupai makhluknya. Mereka tidak mau terjebak pada akidah *mujjasinah*, yang meyakini Tuhan sama dengan makhluknya. Lihat, Badri Yatim (ed), *Ensiklopedi Mini: Sejarah Dan Kebudayaan Islam, Cet I* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1996), hlm. 119-120

beliau berusia 31 tahun. Pada usia ini beliau menyatakan secara resmi bahwa dirinya menjadi salah satu pengikut resmi fatwa mazhab Hanafi. Bersamaan dengan itu, atas rekomendasi Perdana Menteri Ali Ridha Basya, beliau kemudian dinobatkan sebagai Rektor lembaga pendidikan *al-Mirjaniyyah*. Sebuah jabatan yang membutuhkan sosok semacam al-Alusi, yang cerdas dari sisi keilmuan dan luhur dari sisi akhlaknya.¹³ Selanjutnya pada tahun 1263 H beliau mendapat lagi amanah mulia, yaitu menjadi *Mufti* atau penasihat di kota Baghdad.

Karya-karyanya

Al-Alusi termasuk pemikir muslim yang produktif dalam menghasilkan karya tulis.¹⁴ Ini disebabkan talentanya yang *mumpuni* dalam berbagai macam aspek. Dia seorang sastrawan, mufassir, memiliki daya kritis yang tajam, kuat hafalannya, dan senang memunculkan tesa dari buah pena dan pemikirannya.¹⁵ Sejak umur 25 tahun beliau berhasil menyelesaikan 22 buah kitab. Ini mungkin karena beliau sangat menghargai waktu. Baginya, cara untuk menghargai waktu adalah dengan menulis buku. Dalam *Muqaddimah* Ruh al-Ma'ani beliau menulis.

“sejak aku membuang jimat-jimat dan aku lilitkan surban dikepalaku, aku selalu belajar untuk menyingkap rahasia al-Quran yang tersembunyi dan menghisap keharuman hakikatnya. Aku tidak banyak tidur untuk memahami bahasanya. Tidak banyak bergaul dengan kaumku agar dapat kutemukan mutiaranya. Aku tidak sering tidur malam untuk memikirkan kitab ini. Sementara teman-temanku yang lain,

¹³ Lihat Saiful Amin Ghofur, *Profil Para Mufassir al-Quran* (Yogyakarta: Pustaka Insani Madani, 2008), hlm. 122

¹⁴ Tidak salah beliau juga digelar sebagai Hujatul Udaba dan sebagai rujukan para ulama pada zamannya. Lihat Abdul Mustaqim, “Studi Tafsir Ruh al-Ma’ani karya al-Alusi; Sebuah Eksposisi Metodologi dan Aplikasi Penafsiran”, *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu al-Quran dan Hadis*, Vol. V, 2004, hlm. 17

¹⁵ Ali Hasan al-Arid, *Sejarah Dan Metodologi Tafsir*, terj. Ahmad Akram (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1973), hlm. 269

sebayaku, bermain dan bersenda gurau, aku terus saja demikian tadi. Sampai aku menemukan hakikat dan kedalaman dari al-Quran".¹⁶

Adapun karya-karya berupa kitab yang ditulis oleh al-Alusi¹⁷

1. *Ruh al-Ma'ani*¹⁸
2. *Kitab al-Ajwibah al-'Iraqiyah 'an al-Ashilah al-Iraniyyah*¹⁹
3. *An-Nafahat al-Qudsiyyah*
4. *Kasyf al-Turras an al-Gurrah*
5. *Al-Ajwibah al-'Iraqiyyah an al-Ashilah al-Lahuriyyah*
6. *Nahj al-Salamah ila Mabahis al-Imamah*
7. *Nazhat al-Albab wa Garaib al-Ightirab fi al-Zihab wa al-Iqamah wa al-Iyyab*
8. *Nasywat al-Syumul fi al-Safar ila Istambul*
9. *Nasywat al-Madain fi al-A'udah ila Madinat as-Salam*
10. *Al-Maqamat*
11. *Bulugh al-Maram*
12. *Al-Taraz Mazhab*
13. *Dan lain-lain*

C. LATAR BELAKANG, METODE DAN CORAK KITAB RUH AL-MA'ANI.

Al Alusi menceritakan latar belakang penulisan tafsirnya

¹⁶ Al-Alusi, *Ruh al-Ma'ani*...hlm. 6

¹⁷ Beberapa tokoh menyebutkan kitab al-Alusi dalam jumlah yang berbeda-beda. Mungkin karena, sebagaimana az-Zahabi katakan, kitab-kitab al-Alusi banyak yang tidak sampai ketangan kita. Ini sungguh sangat disayangkan.. padahalal beiau adalah tokoh besar dengan pengetahuan luas.

¹⁸ Berupa Ensiklopedi ilmiah yang berisi bantahan-bantahan bagi orang yang sesat, masalah fiqh dengan menguatkan pemahaman mazhab Hanafi, asbabun nuzul ayat, paparan dari pendapat-pendapat ulama terutama al-Razi yang kemudian diberi kritikan bahkan terkadang kecaman, dan tentang materi tasaawuf dan kalam. Lihat Al-Alusi, *Ruh al-Ma'ani*.....Jilid I, hlm 6

¹⁹ Sebanyak 30 persoalan sulit mengenai tafsir, fiqh, kalam, pergerakan, ilmu pasti dan pertanyaan-pertanyaan dari ulama iran yang ingin melemahkan Baghdad kala itu. Lihat Al-Alusi, *Ruh al-Ma'ani*...Jilid I, hlm. 6

dalam *Muqaddimah* kitab tafsir *Ruh al-Ma'ani fi al-Tafsir al-Quran al-Azhim wa al-Sab'ul al-Matsani*:²⁰

"Pada beberapa malam jum'at di bulan Rajab tahun 1252 H, aku bermimpi yang aku yakini bahwa itu bukan mimpi kosong (bunga tidur) atau khayalan semata. Aku melihat Allah menyuruhku melintasi langit dan bumi, maka aku mengangkat tanganku ke langit dan menurunkan tangan yang satunya lagi ke tempat air (menyentuh air), lalu aku terbangun dari tidurku dan merasa takjub akan mimpiku itu. Kemudian aku mencari arti mimpiku itu dan aku menemukan pada beberapa informasi bahwa mimpi itu adalah isyarat bagiku untuk menulis tafsir al-Quran."

Dari beberapa penelitian dapat diketahui bahwa metode yang dipakai Al-Alusi dalam menulis tafsir *Ruh al-Ma'ani* adalah *tahlili*.²¹ Kitab-kitab yang menjadi rujukannya adalah kitab-kitab tafsir yang bermetodologi sama, seperti *al-Kasyyaf* karya Zamakhsyari (538 H) dan *Mafatih al-Gaib* karya Fakhru Razi (606 H). Al-Alusi membangun persesuaian pola pikir dengan penafsir-penafsir yang dia kutip. Pada Fakhru Razi misalnya, walaupun Al-Alusi mengkritiknya dalam banyak hal, namun beliau sangat menghormatinya dan meminjam pendapatnya untuk banyak hal. Hal ini dilakukan dalam rangka menerapkan niat baik dalam berkeilmuan. Bahwa seseorang harus tetap obyektif (*netral*) di sela kekritisannya dan kebebasan pikirannya. Jika memang sebuah argumentasi benar dan harus didukung, mengapa harus mencari-cari alasan untuk menjejar kesalahannya.

Terlihat bahwa sumber (*mashadir*) penafsiran al-Alusi dalam

²⁰ Al-Alusi, *Ruh al-Ma'ani*...Jilid I, hlm. 6

²¹ *Manhaj tahlili* adalah suatu metode tafsir yang menjelaskan kandungan ayat-ayat al-Quran dari seluruh aspeknya. Penafsir memulainya dengan menyusun sesuai dengan urutan ayat dalam mushaf, mengemukakan arti kosa kata, munasabah, asbab nuzul serta dalil-dalil yang mendukung. Ini dipopulerkan oleh Farmawi dalam empat manhaj tafsirnya. Manhaj tahlili, maudhui, muqaran, ijtimai. Baca Abd al-Hayy al-Farmawi, *Metode Tafsir Maudhui: Sebuah Pengantar*, terj. Suryan A. Jamrah (Jakarta: Grafindo Persada, 1994), ham. 11-40

kitab ini adalah *riwayat* dan *ra'yu*. Keduanya dipadukan atau digunakan secara bersama-sama, ditambah dengan perspektif sufistik atau *isyari*.²² Artinya, penafsiran ayat al-Quran dijelaskan dengan menggunakan riwayat dari Nabi atau sahabat atau bahkan tabi'in terkait dengan penafsiran ayat tertentu. Bersamaan dengan itu beliau juga mengandalkan ijtihad untuk menyeleksi riwayat-riwayat tersebut. Upaya ijtihad ini yang kemudian dilengkapi dengan suatu kepekaan atas *isyarat* yang terkandung di dalam ayat al-Quran dan *isyarat* yang berada di luar teks al-Quran (konteks zamannya). Dengan cara inilah, sehingga al-Alusi dianggap dapat menemukan kebenaran yang dapat dipertanggungjawabkan pada zaman dimana penafsirannya tersebut muncul.

Corak penafsiran al-Alusi memiliki gaya yang berbeda dan bernilai lebih dibandingkan dengan corak-corak penafsiran lain. Dalam penjelasan tafsirnya seringkali beliau memulainya dengan penafsiran secara rasional-logis, kemudian melanjutkannya dengan penjelasan berdasarkan pendapat ulama atau riwayat yang *shahih*. Atau kadangkala menafsirkan ayat dengan terlebih dahulu membuat deskripsi eksoteris kemudian diteruskan dengan penelusuran terhadap makna esoteriknya. Gaya semacam inilah, yang dari eksoteris ke esoteris,²³ atau makna lapisan luar kepada makna lapisan lebih dalam, yang kemudian menjadi ciri khas paling dominan dalam corak penafsiran al-Alusi.²⁴

Perbedaan cara dan corak penafsiran ini yang akhirnya membuat tafsir al-Alusi disebut sebagai tafsir intuitif (lebih dikenal dengan sebutan tafsir *isyari*). Bentuk tafsir *isyari* ini yang selanjutnya

²² Abdul Mustaqim, "Studi Tafsir Ruh...", hlm. 18

²³ Dikotomi antara eksoteris dan esoteris, literalis dan rasional, dalam Islam (juga agama-agama lain) selama berabad-abad lestari dan bahkan terkadang harus memaksa perang fisik antar keduanya. Dikisahkan dalam Mazhab tafsir bahwa al-Tabari pernah mengalami penderitaan akibat mengomentari penafsiran yang sangat literalis pada ayat yang menceritakan tentang duduknya Tuhan di atas Arsy bersama para nabi di akhirat nanti dengan mengatakan bahwa mustahil hal itu bisa terjadi, dengan siar "Maha suci Allah yang tidak mempunyai rekan dan Arsi-Nya tidak ada teman duduk". Lihat Tor Andree, *Die Person Muhammedes in Lehre und Glanhen seiner*, (Gemeinde: Stockhlohm, 1918), hlm. 271.

²⁴ Lihat al-Alusi, *Ruh al-Ma'ani...*, hlm. 5

menjadi instrument baru dalam perkembangan ilmu tafsir dunia muslim. Metode ini dianggap menjadi efek dan konsekuensi logis, atau kadang juga dianggap kebijakan terbaik secara keilmuan untuk mengakomodir, perkembangan penafsiran dari kalangan sufi, dimana tidak dapat digolongkan secara pasti ke dalam atau antara tafsir *bil-ra'yi* atau tafsir *bil-ma'tsur*. Maka melalui klasifikasi baru inilah secara tidak langsung, keilmuan Islam pada umumnya dan keilmuan tafsir pada khususnya semakin mengakui keberadaan ungkapan-ungkapan batin sebagai salah satu bentuk dari sebuah "ilmu".²⁵

Karakter Al-Alusi ini, mirip dengan al-Ghazali ketika memecahkan persoalan agama, yaitu menggunakan dunia intuitif di beberapa bagian keilmuannya dengan tanpa sedikitpun meninggalkan kekuatan logika.²⁶ Oleh karena itu beberapa pemikir kemudian berbeda-beda dalam melihat karakter al-Alusi. Sebagian pemikir merasa 'tidak pas' jika corak tafsir al-Alusi disebut *sufi-isyari*. Menurut az-Zahabi, tafsir *Ruh al-Ma'ani* bukanlah tafsir *isyari*, tetapi lebih pantas dimasukkan ke dalam tafsir *bil-ra'yi mahmud* (tafsir berdasar ijtihad yang terpuji).²⁷ Demikian juga dengan Ahmad Syarbasyi²⁸, Subhi al-Shalih dan beberapa pemikir muslim lain, menyatakan bahwa tafsir al-Alusi lebih banyak bercorak *ra'yu*. Porsi *isyari* dalam kitab ini relative lebih sedikit jika dibandingkan dengan corak lain, seperti pemanfaatan riwayat (*ma'tsur*) dan ijtihad (*ra'yu*). Imam Ali as-Shabuni juga menyatakan hal yang sama, bahwa al-Alusi memang memberi perhatian kepada tafsir gaya *isyari*, tetapi dapat dianggap sebagai rujukan handal bagi tafsir *bil-riwayah*, *bil-ra'yi* dan sekaligus juga *isyari*. Menurut Ali as-Shabuni lagi, al-Alusi sangat sering melakukan kritik pada riwayat yang tidak sah (*israiliyyat*)

²⁵ Nasruddin Baidan, *Rekonstruksi Ilmu Tafsir* (Jakarta: Dhana Bakti Prima Yasa, 2002)...hlm. 61

²⁶ Nurcholis majid memaparkan bahwa pikiran al-Alusi sejalan dengan al-Ghazali, yaitu memiliki alur logika yang paling orisinil di alam pikiran umat manusia. Lihat, Nurcholis Madjid, *Islam Doktrin Peradaban: sebuah Telaah Kritis Tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemoderenan* (Jakarta: Paramadina, 1992), hlm. 279

²⁷ Al-Zahabi, *Tafsir....*, hlm. 361

²⁸ Ahmas Syurbasyi, *Studi Tentang Sejarah Perkembangan Tafsir Al-Quran Al-Karim* (Jakarta: Kalam Mulia, 1999) 122

dan ganjil, yang berasal dari dominasi Yahudi dan Nasrani. Ini menunjukkan kualitas ijtihad al-Alusi.²⁹

D. PANDANGAN AL-ALUSI TENTANG TAFSIR DAN TAKWIL

Agar lebih mudah memahami bagaimana pandangan al-Alusi tentang tafsir dan takwil, terlebih dahulu kita harus melihat bagaimana pandangan al-Alusi terhadap status ontologis al-Quran. Pengetahuan ini dapat menjadi pengantar metodologis bagi kita untuk memahami peta pengetahuan tafsir al-Alusi, terutama terkait dengan penggunaan term tafsir dan takwil serta isyari.

Al-Quran bagi al-Alusi adalah *kalamullah* yang bukan makhluk.³⁰ Statement ini memunculkan perdebatan, manakah *kalamullah* (kalam Allah) yang dimaksud “bukan makhluk”? dan manakah *kalamullah* yang dilafadzkan oleh manusia “yang berbentuk makhluk”. Secara panjang lebar al-Alusi mengulas status ontologis ini dalam *mukaddimah* kitab tafsirnya. Beliau menjelaskannya dengan mengambil analogi ‘kalam manusia’. Menurutnya *kalamullah* (al-Quran) sebagaimana kalam manusia berada pada dua bagian ontologis (atau dua bagian makna),³¹ yakni kalam yang keluar dari mulutnya dan yang tersembunyi dalam dirinya (hatinya). Sama halnya dalam kasus nabi ketika berkata-kata, dari mulutnya kemudian tercipta al-Quran (makhluk), namun al-Quran atau wahyu tersebut tetap berstatus “*sirrun*” di dalam diri Muhammad.³²

Status ontologis inilah, yakni adanya aspek zahir dan bathin pada wujud al-Quran, yang menjadi dasar utama pada penggunaan

²⁹ Oleh Komaruddin Hidayat, tafsir *Ruh al-Ma’ani* dikategorikan juga sebagai *bil-ra’yi*. Menurut pandangannya, tafsir al-Alusi memiliki kekuatan nalar tinggi dan adaptasi besar terhadap beragam keilmuan yang berkembang di dunia Islam saat itu, ketika berkaitan penafsiran teks-teks zahir dan isyarat-isyarat (tersembunyi-ilmiah) dalam al-Quran itu sendiri. Menurutnya, hal ini mirip dengan yang dilakukan aliran Mu’tazilah. Yaitu menangkap pemahaman tidak hanya secara tekstual, melainkan dengan terus menggali substansi pesan al-Quran yang bersifat rasional dan universal ke lumbung ayat yang paling dalam. Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutika* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 191

³⁰ al-Alusi, *Ruh al-Ma’ani...*, Jilid I, hlm. 10

³¹ al-Alusi, *Ruh al-Ma’ani...*, Jilid I, hlm. 10

³² al-Alusi, *Ruh al-Ma’ani...*, Jilid I, hlm. 10

term dan metode tafsir dan takwil dalam pemikiran tafsir al-Alusi. secara sederhana, tafsir digunakan untuk melihat aspek zahir dari al-Quran dan takwil untuk melihat aspek bathin al-Quran. Untuk dapat melihat secara lebih mendalam pandangan tersebut kita dapat melihat penjelasan al-Alusi dalam muqaddimah kitabnya.

Dalam *muqaddimah*-nya beliau terlebih dahulu mengutip pendapat beberapa ulama terdahulu. Misalnya Abu 'Ubaidah yang menyatakan bahwa tafsir dan takwil sebenarnya adalah sama saja. Atau al-Raghib yang mengatakan bahwa tafsir lebih umum digunakan untuk menjelaskan kosa-kata al-Quran dalam segala hal, sedangkan takwil lebih khusus digunakan untuk ayat-ayat yang berbau ketuhanan saja. Al-Alusi juga mengutip al-Maturidi yang mengatakan, tafsir mengacu kepada ayat-ayat yang bersifat *qath'i* dan takwil kepada selainnya. Selain itu beliau mengutip juga pendapat yang mengatakan bahwa tafsir berhubungan dengan *riwayat* dan ta'wil dengan *dirayat*. Setelah itu beliau kemudian memberikan penjelasan tentang pandangannya secara pribadi mengenai tafsir dan takwil.

Jika selama ini membaca penafsiran-penafsiran al-Alusi dalam kitab *ruh al-Ma'ani*, sepintas ada kesan bahwa di mata al-Alusi, takwil (yang di dalamnya mengandalkan pengetahuan *isyarat*) lebih 'mulia' dibandingkan tafsir. Tidaklah demikian. Bagi al-Alusi, tafsir sama pentingnya dengan takwil. Hanya saja tafsir memang hanya berlaku di level kulit (makna) saja sedangkan takwil di level makna yang lebih dalam atau inti. Tetapi harus dicatat, bahwa bagi al-Alusi takwil tidak akan bisa berlangsung jika tanpa didahului oleh tafsir. Artinya meskipun berada di level kulit (makna), tafsir juga sangat penting dalam pandangan al-Alusi. Bagi al-Alusi, *ra'yu* yang utuh dalam 'tafsir' menjadi penting karena dapat membantu dalam; *pertama*, ilmu bahasa dan syarahnya. *Kedua*, hukum bahasa yang terambil dari nahwu. *Ketiga*, ilmu bayani, *ma'ani* dan *badi'*. *Keempat*, menjelaskan yang *mujmal*, *asbab nuzul*, *naskh mansukh* yang terambil dari hadis. *Kelima*, untuk menjelaskan *mujmal* dan *mukhassas*, *mutlaq muqayyad*, dan halal-haram yang terambil dari Ushul Fiqih. *Keenam*, penjelasan ketuhanan dan kenabian pada persoalan kalam/lafadz dan *terakhir* tentang ilmu *qiraat*.

Yang menjadikan takwil dan tafsir sebagai unsur penting dalam

kitab *Ruh al-Ma'ani* adalah sebuah hadis yang mengatakan “ لكل اية طهر و لكل حرف حد و لكل حد مطلع ”. Kesan bahwa al-Alusi lebih mementingkan takwil mungkin karena dalam penelusuran makna batin al-Quran, beliau menjadikannya sebagai wacana tersendiri yang cukup signifikan dalam pemikirannya. Hal ini tidak lepas dari pengaruh aliran tasawwuf yang mengalir dalam pemikirannya.³³ Menurut al-Alusi sudah seharusnya seorang mufassir menggunakan langkah sufistik untuk mempertajam kemampuan tafsirnya. Langkah *salik* ini yang kemudian secara serta merta dapat men“dekat”kan seorang mufassir pada term takwil, yang selanjutnya mendekatkannya kepada pengetahuan makna batin dari ayat-ayat al-Quran itu sendiri. Menurut al-Alusi, tafsir tidak cukup bagi seorang penafsir, karena hanya akan memberikan pengetahuan teks yang berhenti pada makna zahirnya saja. Mereka membutuhkan takwil – dengan bekal *salik-tasawwuf* – sebab dengannya seseorang bisa mendapatkan pengetahuan batin al-Quran, yakni meloncat lebih jauh ke dalam makna al-Quran, menuju makna tersembunyi di mana di sana ada suara Tuhan yang sebenarnya.

Pada proses ‘meloncat’ inilah, yakni meloncat dari *tafsir* menuju *takwil*, al-Ausi kemudian mengidentikkannya pada term *isyari*.³⁴ Bagi al-Alusi isyarat yang dengannya takwil kemudian dapat

³³ Menurut Faudah, para penganut kedua aliran ini mendekati Al-Qur'an dengan cara yang berbeda. Karena itu, produk atau hasil penafsirannya pun relatif berbeda. Ia kemudian membedakan keduanya dengan istilah tafsir *sufi nazhari* dan *tafsir sufi isyari*. Tafsir *sufi nazhari* adalah produk sufi teoritis (mungkin bisa juga disebut filosofis) seperti Ibn Arabi. Sedangkan tafsir *sufi isyari* adalah produk sufi praktis seperti Imam al-Naysaburi, al-Tustari, al-Alusi dan Abu Abdurrahman al-Sulami. Mahmud Basuni Faudah, *Tafsir-Tafsir Al-Qur'an Perkenalan dengan Metode Tafsir* (Bandung: Penerbit Pustaka, 1987). hlm. 222.

³⁴ Al-Jahiz berpendapat bahwa bahasa yang mengikat tradisi manusia bukanlah satu-satunya alat penjelas bagi watak manusia. Menurutnya, *isyarat* dan konvensi juga merupakan unsur penting untuk menjelaskan sesuatu. *Isyarat* ialah bentuk fisik yang secara kasat mata dapat terlihat dan sekaligus sebagai tanda yang diperantarai oleh perkataan dan diikat oleh makna pelafalan. Pada konteks ini - saat perkataan dilepaskan dari makna-makna pelafalan yang mengikatnya- keduanya (bentuk fisik dan tanda yang diperantarai oleh *lafadz*) masih bisa dipahami dalam bentuknya masing-masing. Sedangkan konvensi yang dimaksud oleh Al-Jahiz adalah permissalan gerakan jemari yang lembut ketika menunjukkan suatu makna mengenai sesuatu yang disepakati. Pada derajat konvensi atau permissalan ini menunjukkan

digunakan, menjadi puncak dari seluruh pengetahuan al-Quran. Isyarat menjadi sebuah tanda bagi upaya sungguh-sungguh seorang mufassir untuk menyambungkan pengetahuan dirinya kepada pengetahuan tentang Tuhannya. Isyarat sekaligus menjadi tanda bahwa tidak mungkin mengingkari pengetahuan makna zahir (tafsir) hanya karena keinginan untuk segera menemukan makna batin (takwil), karena 'isyarat' tersebut berada di antara keduanya (makna zahir dan makna batin). Oleh karena itu tidak salah jika keberadaan (i) makna zahir dengan ilmu tafsir sebagai perangkatnya (ilmu riwayat, ilmu bahasa dan akal) dan (ii) keberadaan makna batin dengan kedalaman batin (aspek tasawwuf) serta (iii) isyarat yang berada di antara keduanya, menjadi tanda bahwa dalam pemikiran tafsir al-Alusi, tafsir (ma'tsur-bayani), takwil (isyari-irfani), dan isyarat (rakyu-burhani) menjadi satu kesatuan sangat padu dan tidak boleh dipisahkan antara satu dengan yang lainnya.

E. CONTOH PENAFSIRAN AL-ALUSI

Berikut adalah contoh penafsiran al-Alusi yang mungkin dapat menunjukkan bagaimana tafsir, takwil serta isyarat digunakan dalam proses penafsirannya. Ialah penafsirannya pada surat al-An'am: 1.

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ

Artinya: “Segala puji bagi Allah yang telah menciptakan langit dan bumi, serta mengadakan gelap dan juga terang.”

Al-Alusi berkata: maksud dari kata *as-samaa* (langit) dalam ayat tersebut adalah ruh dan hati, sedangkan *al-Ardhu* (bumi) adalah tubuh atau jasad. Maksud dari kegelapan (*dhulumat*) adalah hasrat

pada kita tentang penegasan batas bahasa sebagai kerangka dan gambaran tentang suatu kebenaran. Ikatan antara sistem bahasa, logika pengetahuan, dan kemampuan (kekuasaan) manusia hanyalah sebagai “pendahuluan” dan embrio bagi manusia untuk menuju makna yang lebih dalam. Pengetahuan tentang Tuhan yang sangat berbeda dari kosmos dan pengetahuan tentang hikmah, adalah dua hal yang hanya akan didapatkan lewat perenungan.

atau keinginan-keinginan batil pada jasad sedangkan cahaya (*nur*) adalah ilham pada hati. Beliau juga mengutip pendapat bahwa yang dimaksud dengan kegelapan (*dhulumat*) adalah perbuatan-perbuatan jasmani, dan cahaya (*nur*) adalah perbuatan-perbuatan hati. Hal ini kemudian dihubungkan dengan ayat selanjutnya pada firman Allah (al-An'am : 2 dan 3) yang artinya (*Dialah yang ada di langit dan di bumi*) yakni tentang langit sebagai alam yang tertinggi dan bumi sebagai alam yang terbawah. (*Dia mengetahui apa yang kamu rahasiakan*; adalah alam ruh atau alam gaib, dan maksud dari (*dan mengetahui apa yang kamu tampakkan*) adalah alam jasmani atau alam kesaksian.³⁵ Penafsiran ini sengaja kami paparkan untuk menunjukkan bagaimana perspektif *isyari* memainkan peran dalam penafsiran al-Alusi.

Perspektif *isyari* dalam penafsiran al-Alusi tidak selalu memberi kesan mistis (sebab memang tidak demikian), tetapi juga memuat unsur *riwayat* dan akal. Untuk membuktikannya berikut adalah contoh penafsirannya tentang kata *du'a* pada surah mu'min: 60:

دَاخِرِينَ وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ

Artinya: *Dan Tuhanmu berfirman: "Berdoalah kepada-Ku, niscaya akan Kuperkenankan bagimu. Sesungguhnya orang-orang yang menyombongkan diri dari menyembah-Ku akan masuk neraka Jahannam dalam keadaan hina dina."*

Al-Alusi menafsirkan ayat ini dengan mengutip beberapa pendapat ulama. Dari riwayat Ibnu Abbas, Dahak, Mujahid, dan ulama lainnya, ayat ini bermakna: *beribadahlah kepadaKu maka Aku akan memberikan pahala kepadamu*. Menurut as-Sauri, meninggalkan perbuatan dosa adalah termasuk do'a, karena doa dengan lisan adalah sekedar ekspresi dari keinginan yang ada dalam hati yang diwujudkan dalam perbuatan. Berdoa dapat dianggap benar jika

sesuai dengan cara (mengabulkan)nya dan meninggalkan segala hal yang bertentangan dengan proses pengabulan doa tersebut. Barang siapa yang meninggalkan dosa maka berarti secara langsung dia telah meminta “kebenaran” atas doa (yang di-lisan-kannya). Perbuatan adalah bentuk doa (kebenaran) yang pasti diperkenankan. Barangsiapa berdoa tanpa meninggalkan dosa maka tidak ada pengabulan atas doanya. Karena sebenarnya dia tidak meminta kepada Allah walau dia telah berdoa sebanyak 1000 kali.

Dengan kata lain meninggalkan ‘dosa’ adalah ibadah sekaligus doa. Dan dosa yang dimaksud adalah sebagaimana yang diungkapkan dalam kalimat terakhir dari ayat ini (*الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي*) “*orang yang menyombongkan diri dari menyembahKu*”).

Lebih lanjut, menurut riwayat al-Saudi, doa dalam ayat tersebut bisa juga bermakna meminta. Dengan kata lain maksud ayat tersebut: *mintalah kepadaku niscaya Aku akan memberimu*. Maka yang dimaksudkan dari kata “ *الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي* ” adalah yang menyombongkan diri dari berdoa – atau tidak “meminta” kepadaku. Adapun ancaman yang ditujukan kepada orang-orang yang menyombongkan diri dari doa, adalah akan di”cap” sebagai pelaku perbuatan sesat dan melampaui batas. Karena orang-orang mukmin selalu merendahkan hati dihadapan Allah dan setia dalam setiap langkah kepadaNya. Artinya, doa itu termasuk di dalamnya “ketaatan”, karena ibadah juga berarti taat. Karena doa yang dimaksudkan di sini adalah ibadah, maka yang yang tidak melakukannya (ibadah) adalah berarti ia telah sombong (untuk meminta).³⁶

Ada pendapat lain, tentang orang yang tidak berdoa kepada Allah. Bahwa dalam hal ini mereka tidak berdoa tetapi tidak dengan maksud untuk menyombongkan diri. Beberapa kalangan berpendapat bahwa hal tersebut boleh saja tetapi tetap dianggap tindakan yang tidak baik. Karena dalam hadis Rasulullah: “*barang siapa yang tidak berdoa kepada Allah maka Allah akan marah kepadanya*” (hadis riwayat Ibn Abi Syaibah dan al-Hakim dari Abu

³⁶ Jilid XII, hlm. 123

Hurairah). Orang yang tidak berdoa (secara lisan meminta sesuatu kepada Tuhan) tetapi dengan tidak bermaksud menyombongkan diri tersebut tetap dianggap telah berbuat baik (*muhsin*) sebagaimana yang diungkapkan dalam salah satu riwayat bahwa nabi Ibrahim tidaklah berdoa ketika dia dilemparkan ke dalam api, dia hanya berkata: “*pengetahuan Allah akan keadaanku membuatku tidak perlu meminta kepadaNya*”. Dengan kata lain dia tidak berdoa karena menganggap bahwa Allah lebih mengetahui keadaannya.³⁷ Penafsiran al-Alusi terhadap surah al-Mu'min; 60 ini mengindaksikan bagaimana peran riwayat dalam penafsirannya yang berseiringan dengan kemampuan akal nya guna menemukan penjelasan-penjelasan di dalamnya.

Kemudian terakhir penulis ingin menunjukkan bagaimana al-Alusi coba memberi penafsiran atas ayat-ayat yang dianggap *mutasyabih*. Contoh semacam ini penting, untuk melihat bagaimana takwil dalam penafsirana al-Alusi digunakan. Berangkat dari kutipan Askin Wijaya yang mengatakan bahwa pada satu fase sejarah pemikiran ulum al-Quran, takwil dan tafsir terlihat selalu didikotomikan berdasarkan defenisi ayat muhkam dan mutasyabih. Tafsir diperuntukkan untuk yang muhkam dan takwil untuk yang mutasyabih. Meskipun dikotomi semacam ini sebenarnya adalah kecelakaan pemikiran dalam khazanah tafsir dunia Islam, tetapi tidak ada salahnya melihat dikotomi semacam ini dalam pemikiran tafsir dan takwil al-Alusi.

Dapat kita lihat bagaimana al-Alusi mencoba memberikan penafsiran terhadap ayat *fawatiihusurah* sebagai ayat mutasyabih,³⁸ yangmana sebagian orang menganggap maknanya hanya dapat diketahui oleh Allah saja. al-Alusi terlihat selalu berupaya memberikan sejumlah penafsiran terhadap ayat-ayat semacam ini. Seperti pada surat al-Baqarah: 1.

Dalam permulaan surat al-Baqarah kata “*الم*” terdiri dari tiga

³⁷ Jilid XII, hlm. 124

³⁸ Thabathabai, “Misteri Huruf-Huruf Muqaththa’ah dalam al-Quran, *al-Hikmah*, edisi V, 1992, hlm. 14

huruf yang masing-masing melambangkan satu makna khusus. *Alif* sebagai isyarat *hakikat*; yaitu akhir dari tujuan sekaligus awal segala sesuatu. Isyarat ini dilihat dari huruf *alif*, bahwa huruf ini adalah huruf yang pertama kali keluar dari mulut. Tempat asal kemunculan bunyinya di bagian paling bawah tempat munculnya bunyi huruf-huruf hijaiyah. Tempat bunyinya itu lebih dekat dengan hati sebagai sumber ketaqwaan. Dan Huruf *Mim* adalah isyarat *syari'at*, yaitu bentuk luar dari aktifitas ibadah. Bunyinya terletak pada bagian luar mulut yaitu bibir. Sedangkan *lam* sebagai isyarat dari *thariqat*, yang merupakan penghubung antara awal dan akhir. Tempat bunyinya ada di tengah mulut, antara tempat bunyi *alif* dan *mim* tadi. Maknanya adalah bahwa setiap pembicaraan, baik yang awal, pertengahan sampai akhir; selayaknya untuk selalu dikaitkan dengan kuasa Allah.³⁹

Untuk kesempatan lain al-Alusi juga sepakat dengan pentakwilan yang dilakukan Ibnu Abbas terhadap awal surat al-Baqarah ini. Bahwa *alif* adalah isyarat atas Allah, *Lam* isyarat bagi malaikat Jibril dan *Mim* adalah isyarat bagi Muhammad. Ini sekedar ingin menegaskan kebenaran bahwa al-Quran diturunkan oleh Allah kepada Muhammad melalui malaikat Jibril.⁴⁰

F. KESIMPULAN

Ada beberapa kesimpulan dalam tulisan ini.

1. Secara ontologis, al-Quran bagi al-Alusi adalah bukan makhluk. Walaupun terdiri dari lafaz *zhahir* namun pada hakikatnya dia adalah sesuatu yang menyatu dengan Allah. "al-Quran" bukanlah

³⁹ Jilid I, hlm 101

⁴⁰ Jilid I, hlm 102. Keterbatasan persepsi indrawi dan sistem bahasa untuk mengkomunikasikan hasrat ilahi yang mengalir pada benda-benda atau teks suci membuat "malaikat dari dunia tengah" mengambil peran penting. Di dunia tengah inilah inspirasi kenabian dan visi teofanik muncul untuk membacakan wahyu Tuhan kepada akal. Dunia malaikat ini adalah dunia simbol dan dunia pengetahuan simbolik yang pernah dijelajahi oleh Ibnu 'Arabi sejak usia mudanya. Pada situasi inilah akal dituntun oleh cahaya malaikat *par excellence* menuju pemaknaan jiwa kemudian bertemu dengan alam rohaniah.

sekedar pada lafadz-tekstual tersebut. Di baliknya terdapat kebenaran dan cahaya Tuhan yang merupakan hakikat dari al-Quran dan Tuhan itu sendiri. Maka untuk mengetahui kebenaran dan mendapatkan cahayanya, bukan semata lewat penafsiran yang berhenti pada pengetahuan tekstual saja, tetapi juga lewat pemahaman dan perenungan yang dapat mengantarkan seseorang kepada pengetahuan al-Quran (yang) sesungguhnya.

2. *Tafsir* dan *takwil* dalam pemikiran al-Alusi tidak didikotomikan dalam cara pandang ideologis-mazhabi dan politis-ekstrimis. Baginya, kedua term tersebut merupakan tahapan-tahapan pemaknaan. *Tafsir* merupakan langkah awal bagi proses pemaknaan, yaitu untuk membuka makna eksoteris, dengan bantuan riwayat-riwayat dan akal (ilmu pendukung). Dan *takwil* kemudian digunakan setelah itu untuk membuka makna esoteris, berupa isyarat suci tentang pengetahuan dari Tuhan.
3. Isyarat merupakan term penting dalam tafsir al-Alusi, tetapi bukan berarti tafsir al-Alusi serta merta dapat disebut tafsir *isyari*. Malah sangat mungkin untuk disebut sebagai tafsir *ra'yu*, walaupun tidak juga sepenuhnya benar. Sebab jika dicermati, yang dominan dalam penafsiran al-Alusi adalah ijtihad. Dan sepertinya takwil dalam pengertian modern-lah (yang tidak selalu dalam pengertian mistis) yang dominan dalam penafsiran al-Alusi.

DAFTAR PUSTAKA

- Abd al-Hayy al-Farmawi, *Metode Tafsir Maudhui: Sebuah Pengantar*, terj. Suryan A. Jamrah (Jakarta: Grafindo Persada, 1994)
- Abdul Madjid Abdul Salam, *al-Muhtasib Ijtihad al-Tafasiri fi al-ashr al-Hadis* (Beirut: Dar al-Fikr, 1973)
- Abdul Mustaqim, "Studi Tafsir Ruh al-Ma'ani karya al-Alusi; Sebuah Eksposisi Metodologi dan Aplikasi Penafsiran", *Junal Studi Ilmu-Ilmu al-Quran dan Hadis*, Vol. V, 2004,

- Ahmas Syurbasyi, *Studi Tentang Sejarah Perkembangan Tafsir Al-Quran Al-Karim* (Jakarta: Kalam Mulia, 1999)
- Al-Alamah Abu Syihabuddin Mahmud al-Husain al-Alusi, *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Quran al-Azhim wa Sab'ul Matsani*, Jilid I (Beirut: Dar Fikr, 1392 M)
- Ali Hasan al-Arid, *Sejarah Dan Metodologi Tafsir*, terj. Ahmad Akram (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1973)
- Badri Yatim (ed), *Ensiklopedi Mini: Sejarah Dan Kebudayaan Islam*, Cet I (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1996)
- Harun Nasution, *Pembaharuan Dalam Islam: Sejarah Pemikiran Dan Gerakan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992)
- Ilham B Saenong, *Hermeneutika Pembebasan; Metododlogi Penafsiran al-Qur'an Menurut Hassan Hanafi* (Jakarta: Teraju, 2002)
- John L. Esposito, *Ensiklopedi Oxpord Dunia Islam Modern*, Jilid II (Bandung: Mizan, 1995)
- Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutika* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996)
- Mahmud al-Said al-Thantawi, *Manhaj al-Alusi fi Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Quran al-Adzim wa Sab'ul al-Matsani*, (Mesir: al-Majlis al-Ala li as-Syu'un al-Islamiyah, 1989)
- Mahmud Basuni Faudah, *Tafsir-Tafsir Al-Qur'an Perkenalan dengan Metode Tafsir* (Bandung: Penerbit Pustaka, 1987).
- Muhammad al-Sayyid Jibril, *Madkhal Manahij al-Mufasssirin* (Kairo: ar-Risalah, 1987)
- Muhammad Husei az-Zahabi, *Israilliyyat Dalam Tafsir dan Hadis*, terj. Didin Hafidhuddin (Bogor: Pustaka Lentera antara Nusa, 1993)
- Nashr Hamid Abu Zaid, *Hermeneutika Inklusif*, terj. Muhammad Mansur dan Khoiran (Yogyakarta: ICIP, 2004)
- Nasruddin Baidan, *Rekonstruksi Ilmu Tafsir* (Jakarta: Dhana Bakti

Prima Yasa, 2002

Nurcholis Madjid, *Islam Doktrin Peradaban: sebuah Telaah Kritis Tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemoderenan* (Jakarta: Paramadina, 1992)

Saiful Amin Ghofur, *Profil Para Mufassir al-Quran* (Yogyakarta: Pustaka Insani Madani, 2008)

Thabathabai, "Misteri Huruf-Huruf Muqaththa'ah dalam al-Quran, *al-Hikmah*, edisi V, 1992

Tor Andree, *Die Person Muhammedes in Lehre und Glanhen seiner*, (Gemeinde: Stockhlom, 1918)