Commentary: Journal of Hadith Studies
Vol. 01 No. 01 October 2026, page 130-146
e-ISSN: xxxx-xxxx

VALIDITAS *SYARAH ISYĀRĪ* : ANALISIS KITAB HADIS *BAḤR AL-FAWĀID* KARYA ABŪ BAKR AL-KALĀBĀŻĪ

Faisal Rojihisawal,[1] Randi Alipullah,[2] Abdul Haqqi[3]
[1]Pendidikan Kader Ulama Masjid Istiqlal (PKU-MI)
[2]Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah, Jakarta
[3]Pendidikan Kader Ulama Masjid Istiqlal (PKU-MI)
Email:
[1]faisalrojihisawal@gmail.com
[2]randialiefullah@gmail.com
[3]abdulhaqqi285@gmail.com

Article History: accepted: 23-10-2026; **published:** 31-10-2026

Abstract

This study analyzes the validity of syarah isyārī (esoteric interpretation) in the hadith book Baḥr al-Fawāid by Abū Bakr al-Kalābāżī , using Muhammad Husein al-Żahabī's theory of tafsir isyārī. The research addresses the historical debate between exoteric (ẓāhir) and esoteric (bāṭin) approaches in interpreting religious texts, particularly hadith, which remains contested among scholars and Sufi practitioners. Baḥr al-Fawāid is chosen for its unique integration of rigorous hadith transmission with Sufi hermeneutics, yet it has been understudied academically. A qualitative descriptive-analytical method was employed through library research, with primary data from Baḥr al-Fawāid and secondary data from al-Żahabī 's theoretical works and classical Sufi literature. The analysis combines two approaches: (1) descriptive, to identify patterns of syarah isyārī, and (2) analytical, to evaluate validity based on al-Żahabī 's criteria: alignment with literal meaning, linguistic and sharia consistency, avoidance of absolutism, and adherence to Islamic creed. Findings reveal that al-Kalābāżī's commentaries meet all criteria. For example, in interpreting the hadith on poverty (narrated by Anas ibn Mālik), he acknowledges the literal meaning of material deprivation but expands it to emphasize intellectual poverty as a spiritual threat, supported by Quranic evidence (Qur'an 39:9) and another hadith (Bukhari). Another case, the hadith "beautify the Quran with your voices" (narrated by Al-Barrā' ibn 'Āzib), links voice (aṣwāt) to heart-centered devotion, aligning with Sufi concepts without neglecting textual meaning. Analysis of six hadith samples demonstrates methodological rigor in integrating textual and spiritual dimensions. This study validates syarah isyārī in Baḥr al-Fawāid and counters critiques of esoteric subjectivity. The research enriches discourse on Sufi hadith hermeneutics and invites future comparative studies across Sufi literature.

Keywords: *syarah isyārī; validity; Baḥr al-Fawāid; al-Kalābāżī ; Sufi exegesis*

Pendahuluan

Interpretasi hadis melalui pendekatan esoteris (*isyārī*) dalam tradisi tasawuf telah memicu perdebatan panjang antara kalangan sufi dan ulama hadis konvensional, hal ini tidak jauh berbada dengan penafsiran al-Qur'an yang

menggunakan *isyārī* sebagai pijakan penafsirannya, seperti al-Tustarī, al–Sulamī, al-Syirāzī dan masih banyak yang lainnya (al-Żahabī , 1970, 346). Tidak hanya berhenti pada ulama konvensional, banyak juga ulama-ulama kontemporer yang menentangnya sekalipun tidak sedikit di antara mereka yang menerimanya dengan berbagai argumen dan syarat. Fenomena ini merefleksikan fakta sosial di mana polarisasi antara eksoterisme (*ẓāhir*) dan esoterisme (*bāṭin*) dalam pemahaman teks keagamaan masih menjadi isu aktual, terutama di masyarakat Muslim yang menghadapi dinamika hermeneutika modern. sebagaimana Abduh yang menolak tafsir *isyārī* dari Ibn 'Arabī, karena dianggap menyimpang dari ajaran Allah Swt dan kitab suci (Munawwar, 2020).

Adapun beberapa peneliti telah melakukan penelitian yang berkaitan dengan judul penelitian ini diantaranya adalah Muhammad Awfa Munawwar (2020) dalam *Al-Isnad: Journal of Indonesian Hadith Studies.* Ia mengkaji riwayat tentang keutamaan surat Yāsin sebagaimana dicantumkan oleh al-Qurṭubī dalam tafsirnya. Melalui penelitiannya, Munawwar menemukan sembilan hadis terkait keutamaan surat Yāsin, namun karena masalah pengulangan, fokusnya hanya pada tiga hadis saja. Dari ketiga hadis tersebut Munawwar menyimpulkan bahwa sanadnya tergolong *ḍa'īf* (lemah) meski tidak sampai pada tingkat *mauḍū'* (palsu), sementara sebagian besar matannya *ṣaḥīḥ* sehingga masih dapat dijadikan acuan dalam konteks *faḍā'il al-'amāl*. Dengan demikian, studi ini menegaskan bahwa meski sanad-hadis keutamaan surat Yāsin dalam karya al-Qurṭubi lemah, namun isi pesan spiritualnya tetap valid untuk dipraktikkan oleh umat Islam.

Ari Fauzi Rahman (2020) dalam naskah akademik tesisnya mengkritisi penggunaan hadis dalam kitab tasawuf *al-Ta'aɾruf li-Maẓhab Ahl al-Taṣawwuf* karya Abū Bakr al-Kalābāżī (Rahman, 2020). Ia menyoroti polemik antara ulama hadis dan tasawuf terkait penggunaan riwayat *ḍa'īf* atau *mauḍū'* tanpa merujuk sumber secara jelas. Hasil penelitiannya menunjukkan bahwa, berbeda dengan praktik mistik seperti *liqā al-Nabi* atau *kasyf*, al-Kalābāżī berupaya memasukkan terutama hadis-hadis *ṣaḥīh* ke dalam kitabnya (meski terkadang dengan redaksi yang diubah tanpa mengubah makna). Rahman juga menemukan beberapa hadis *ḍa'īf* dalam *Al-Ta'aɾruf*, namun al-Kalābāżī menoleransinya melalui teori Qadir Hasan (*ḍa'īf al-isnād, ṣaḥīh al-matan*) karena mayoritas hadis tersebut tidak bertentangan dengan syariat maupun hadis *ṣaḥīh* lainnya yang lebih kuat.

Muchammad Syarif Hidayatullah dan Lukman Hakim (2021) dalam *Jurnal Samawat* membandingkan teori pengetahuan '*irfāni* versi Abid al-Jabiri dengan teori tafsir sufi Husain al-Żahabī (Hidayatullah & Hakim, 2021). Mereka menggambarkan bahwa teori *irfāni* menekankan proses nalar yang dipandu *ilhām* dan *kasyf*, sehingga dengan cara tersebut, seseorang mampu menemukan hakekat batin (esoteris) di balik teks lahir al-Qur'an melalui pencerahan langsung dari Tuhan. Sementara itu, teori tafsir sufi yang memandang ayat-ayat Al-Qur'an secara mistik lebih menyoroti kandungan batiniah yang sulit dijangkau nalar biasa. Hidayatullah dan Hakim menyimpulkan bahwa kedua teori tersebut sama-sama menitikberatkan pemaknaan

batin (esoteris) al-Qur'an, meski teori '*irfāni* jarang dikaji bersama teori-teori lain sehingga studi komparatif semacam ini masih terbatas.

Aik Iksan Anshori (2012) membahas konsep *tafsir isyārī* sebagai metode hermeneutika sufistik melalui studi tafsir mistik Syaikh 'Abd al-Qādir al-Jīlanī (Anshori, 2012). Anshori menekankan bahwa tafsir *isyārī* menyeimbangkan makna *ẓāhir* dan *bāṭin* secara moderat. Misalnya, al-Jīlani menggunakan kisah Nabi Musa dan Khidir sebagai simbol relasi syariat (dimensi lahir) dan hakikat (dimensi batin) dalam al-Qur'an. Pendekatan ini dirancang agar menyatu secara ortodoks; batin disucikan tanpa menyalahi syariat. Anshori memperlihatkan bahwa tafsir al-Jīlani bersifat moderat dan beretika: menolak ekstrimisme sufi meski sangat menekankan makna esoterik, sehingga membangun hermeneutika sufistik yang seimbang.

Buku *Validitas Tafsir Sufistik* karya Muhamad Zaenal Muttaqin (2015) mengkaji tafsir *Rūḥ al-Bayān* karya Ismā'il Haqqi menggunakan teori tafsir *isyārī* dari al-Żahabi (Muttaqin, 2015). Penulis menilai tafsir tersebut sah secara metodologis karena tetap menjaga makna dzahir, memiliki dasar syar'i, dan tidak bertentangan dengan prinsip syariat. Kajian ini berfokus pada ayat-ayat al-Qur'an bertema ubudiyyah dan metafisika tasawuf. Adapun *gap* penelitian saya terletak pada objek yang berbeda, yaitu menilai validitas *syarah isyārī* terhadap hadis dalam *Baḥr al-Fawāid*, bukan tafsir ayat, namun sama-sama menggunakan teori al-Żahabi sebagai alat uji.

Meskipun kelima kajian di atas membahas berbagai aspek tafsir dan hadis dalam perspektif tasawuf mulai dari tafsir al-Qurṭubī atas surat *Yāsin*, evaluasi kualitas hadis dalam *Al-Ta'arruf* al-Kalābāżī, perbandingan teori tafsir sufi, hingga hermeneutika tafsir sufistik al-Jīlani belum ada yang mengkhususkan diri pada validitas syarah *isyārī* atas kitab hadits *Baḥr al-Fawāid* karangan al-Kalābāżī dengan menggunakan kerangka teori *isyari* dari al-Żahabi.

Penelitian berjudul *"Validitas Syarah Isyārī pada Kitab Hadis Baḥr al-Fawāid karya al-Kalābāżī"* dilakukan dengan tujuan untuk mengisi kekosongan pada kajian tersebut dengan cara menelaah keabsahan interpretasi batin (*syarḥ isyārī*) dalam komentar teks hadis tersebut berdasarkan teori *isyārī* al-Żahabi. Pendekatan baru ini berbeda dari studi-studi sebelumnya dalam hal objek kajian *Baḥr al-Fawāid* dan kerangka teoritis menggunakan pendekatan teori *isyārī* al-Żahabi, sehingga menambah dimensi penelitian yang belum terjamah dalam literatur sebelumnya.

Metode Penelitian

Penelitian ini dilakukan dengan menggunakan metode kepustakaan (library research), yaitu dengan menghimpun dan mengkaji berbagai literatur yang relevan untuk memahami serta menganalisis bentuk dan validitas syarah *isyārī* yang terdapat dalam kitab *Baḥr al-Fawāid* karya Abū Bakr al-Kalābāżī. Penelitian ini bersifat kualitatif dan menggunakan pendekatan deskriptif-analitis yang bertujuan untuk menggambarkan secara sistematis bentuk-bentuk syarah *isyārī* dalam kitab tersebut dan menganalisisnya menggunakan teori tafsir *isyārī* sebagaimana dirumuskan oleh al-Żahabi sebagai pisau analisis dalam penelitian.

Dalam penelitian ini, pendekatan deskriptif digunakan untuk menjelaskan secara rinci bagaimana al-Kalābāżī memaknai hadis-hadis dalam kitabnya melalui

pendekatan batin atau simbolik (*isyārī*). Sementara itu, pendekatan analitis digunakan untuk menilai sejauh mana penafsiran tersebut dapat dianggap valid menurut standar yang telah ditetapkan oleh al-Żahabi. Dalam karya *Al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, al-Żahabi memberikan beberapa kriteria untuk menilai validitas penafsiran *isyārī,* antara lain bahwa tafsir atau syarah tersebut tidak boleh bertentangan dengan makna lahir teks, harus memiliki dasar dalam bahasa dan syariat, tidak boleh mengklaim kebenaran tunggal, serta tidak boleh menyimpang dari prinsip akidah Islam (adz-Dzahabī , 1970, 2. 48).

Data dalam penelitian ini bersumber dari teks utama yaitu *Baḥr al-Fawāid*, yang merupakan kumpulan syarah hadis dengan pendekatan sufistik. Di dalamnya banyak ditemukan penafsiran-penafsiran yang tidak terbatas pada makna lahir, tetapi lebih mengarah kepada makna batiniah atau simbolik yang khas dalam tradisi tasawuf. Selain itu, penelitian ini juga menggunakan berbagai sumber sekunder yang mendukung seperti buku-buku tentang tafsir *isyārī*, kitab-kitab klasik tentang tasawuf, serta literatur yang membahas metodologi al-Żahabi dalam memahami tafsir, khususnya yang berkaitan dengan penilaian terhadap corak penafsiran *isyārī*.

Pengumpulan data dilakukan dengan cara membaca, mencatat, dan mengklasifikasikan bagian-bagian dari *Baḥr al-Fawāid* yang memuat penafsiran *isyārī* terhadap hadis. Setelah itu, data tersebut dianalisis menggunakan pendekatan isi (content analysis), yaitu dengan mengamati struktur makna, simbolisme, dan kedalaman spiritual dalam syarah yang diberikan. Analisis ini juga mencakup pembandingan antara syarah tersebut dengan kriteria tafsir *isyārī* yang valid menurut al-Żahabi.

Dengan pendekatan ini, penelitian diharapkan mampu memberikan gambaran yang utuh mengenai karakteristik syarah *isyārī* dalam kitab *Baḥr al-Fawāid* dan sekaligus menilai sejauh mana bentuk syarah tersebut dapat diterima sebagai bagian dari tafsir sufistik yang sahih secara metodologis. Pada penelitian ini akan dilakukan penguraian yang dimulai dari menjelaskan permasalahan yang melatar belakangi, biografi al-Kalābāżī dan karyanya, menjelaskan hal yang berkaitan dengan tafsir *isyārī,* lalu kemudian menjelaskan beberapa sampel *syarah isyārī* yang diambil dari kitab al-Kalābāżī, dan dilakukan analisis terhadap sampel tersebut sehingga sampai pada tahap pengambilan kesimpulan.

Hasil dan Diskusi

A. Biografi dan karyanya

Imam Abū Bakr Muḥammad ibn Ibrāhīm al-Kalābāżī, seorang ulama abad ke-4 Hijriah (w. 380 H/990 M). Al-Kalābāżī memiliki nama lengkap Muḥammad ibn Ibrāhim ibn Ya'qūb ibn Yūsuf ibn Kaśīr ibn Ḥātim ibn 'Abd al-Raḥmān al-Bukhārī al-Kalābāżī. Secara geografis, kalabad sendiri adalah sebuah lokasi yang sebenarnya terdapat di dua kota; Bukhara dan Naisabur (Yaqut ibn Abdullah al-Hamawi, 1977, 4. 472). Akan tetapi, nisbat Kalabad dalam tokoh yang sedang dibahas ini ialah lokasi yang berada di kota pertama. Di sana, ia dikenal sebagai tokoh multidisiplin yang menguasai hadis dan tasawuf. Meski catatan tentang kelahiran dan masa kecilnya terbatas, reputasinya terpancar melalui putrinya, Umm al-Qāsim yang disebut Ibn Khayr dalam *al-Fihrist* sebagai periwayat kitab *Ma'ānī al-Akhbār* dari sang ayah.

Nisbat "al-Kalābāżī" merujuk pada daerah Kalabad di Bukhara, Asia Tengah, menandakan akar geografisnya yang erat dengan pusat keilmuan Islam masa itu. Meski sumber-sumber awal tidak banyak menyinggung riwayat hidupnya, karya-karyanya menjadi jendela untuk memahami jejak intelektualnya.

Al-Kalābāżī menempuh tradisi *riḥlah* (perjalanan ilmiah) sebagaimana lazimnya ulama klasik. Dari analisis kitab *Maʿānī al-Akhbār*, diketahui ia pernah belajar di kota Rayy: sebuah pusat ilmu dekat Naisabur, Iran. Di sana, ia belajar kepada Muḥammad ibn Haymawayh al-Rāzī, seorang ahli hadis terkemuka (Ismāʿīl Bāshā al-Baghdādī, 1951, 3. 54). Ia juga meriwayatkan ilmu di Samarkan, kota legendaris di Jalur Sutra, dari Abū Jaʿfar Muḥammad ibn Muḥammad al-Baghdādī. Perjalanan ini tidak hanya memperluas wawasannya, tetapi juga menjalin jaringan intelektual yang menghubungkan Persia dengan Transoxiana, wilayah yang kala itu menjadi melting pot budaya dan keilmuan.

Dalam proses menimba ilmu, al-Kalābāżī berguru kepada lebih dari 80 syaikh. Tiga nama menonjol di antaranya adalah Aḥmad ibn Sahl, yang disebutnya dalam enam riwayat, Aḥmad ibn ʿAbd Allāh al-Rāḍī al-Harawī, yang dirujuk 25 kali, dan Aḥmad ibn ʿAlī ibn ʿAmr, disebut empat kali dalam karyanya (al-Mawṣilī, 1423, 9). Interaksi dengan para guru dari beragam disiplin ini membentuk fondasi pemikirannya terutama dalam menggabungkan ketelitian periwayatan hadis dengan kedalaman analisis tasawuf. Kecenderungannya pada spiritualitas tercermin dalam magnum opusnya, Kitab *al-Taʿarruf li-Maẓhab Ahl al-Taṣawwuf*, sebuah ensiklopedia tasawuf yang oleh Ḥājjī Khalīfah dijuluki kunci untuk memahami tasawuf, sebagaimana dia mengatakan *"law la al-Ta'arruf ma 'urifa al-tasawwuf",* yang artinya jikalau tanpa *al-Ta'arruf* maka tasawuf tidak akan dikenal. Karya ini, yang ditulis dengan gaya sistematis, memadukan doktrin *maḥabbah* (cinta ilahi), *tawakkal,* dan *maʿrifah*, sambil menekankan keselarasan antara syariat dan hakikat.

Selain *al-Taʿarruf*, al-Kalābāżī meninggalkan sejumlah karya penting seperti *Ḥusn al-Taṣarruf,* syarah atas kitab tasawufnya sendiri dan *Maʿānī al-Akhbār*, sebuah analisis mendalam tentang makna hadis yang menjadi bukti kepakarannya dalam ilmu riwayat. Dalam kitab terakhir ini, ia menunjukkan ketelitian akademisnya dengan menyertakan sanad lengkap, konteks geografis, dan referensi guru-gurunya. Misalnya, ia kerap mencatat lokasi periwayatan seperti "di Rayy" atau "di Samarqand", sebuah praktik yang tidak hanya menjamin otentisitas, tetapi juga menjadi petunjuk historis bagi peneliti masa kini (Ismāʿīl Bāshā al-Baghdādī, 1951, 54). Pendekatan ini mencerminkan integritasnya sebagai ahli hadis yang menghormati tradisi transmisi ilmu.

Kontribusinya dalam tasawuf Sunni tidak terbatas pada teori. Melalui *al-Taʿarruf*, ia berhasil memosisikan tasawuf sebagai disiplin yang selaras dengan ortodoksi Islam, merujuk pada praktik generasi salaf dan menghindari ekstremisme. Karyanya menjadi rujukan utama bagi sufi generasi berikutnya seperti al-Qusyairī dan al-Hujwīrī, yang mengadopsi kerangka berpikirnya tentang keseimbangan antara syariat dan hakikat. Pemikiran ini tidak hanya bertahan dalam literatur klasik, tetapi juga tetap relevan dalam diskusi kontemporer tentang spiritualitas Islam (al-Mawṣilī, 1423, 11).

Warisan al-Kalābāżī melampaui batas zaman dan geografi. Karyanya *al-Ta'arruf* masih dipelajari di pesantren hingga universitas global, sementara *Ma'ānī al-Akhbār* menjadi bukti abadi ketokohannya dalam ilmu hadis (al-Mawṣilī, 1423, 11). Meski sebagian karyanya seperti *Syaraf al-Faqr 'alā al-Ghinā* (tentang keutamaan zuhud) dan *al-Arba'īn* (kumpulan 40 hadis) kurang terdokumentasi dengan baik, namun pengaruhnya dalam membentuk tradisi keilmuan Islam di Asia Tengah tak terbantahkan. Riwayat hidupnya, meski tersamar oleh waktu, tetap menjadi saksi dinamika intelektual yang mengglobal di abad pertengahan, di mana para ulama menjalin jaringan melintasi gurun dan pegunungan untuk menegakkan menara ilmu. Kitab *Baḥr al-Fawāid bi Ma'ānī al-Akhbār* disusun oleh al-Kalābāżī sebagai kumpulan hadis berikut sanadnya yang masing-msasing dibahas secara rinci. Al-Kalābāżī menjelaskan setiap hadis dengan menyertakan dalil lain, baik itu al-Qurán, hadis atau kalam ulama sesuai makna yang terkandung. Ia tidak membagi bab tersendiri untuk penjelasan satu per satu, melainkan menyajikan langsung teks hadis dan menjelaskannya dengan hadis-hadis lain yang relevan.

Al-Kalābāżī tidak menukil pendapat ulama perihal makna, melainkan langsung menganalisis hadis dengan merujuk kepada hadis-hadis lain. Sebagai contoh, ketika menjumpai hadis panjang, ia akan memecahnya dalam beberapa segmen bermakna. Pendekatan ini membuat pembaca mengikuti alur tafsiran sebagai "kumpulan makna" (معاني الأخبار) dan memusatkan fokus pada pesan moral-spiritual hadis tersebut. Sebagai contoh konkret, al-Kalābāżī membahas hadis tentang cinta Allah SWT yang sangat sufistik. Dalam kitabnya terdapat riwayat:

قال رسول الله: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى إِذَا أَحَبَّ عَبْدًا أَظَلَّهُ جِبْرِيلُ فَيُحِبُّهُ، ثُمَّ يَأْمُرُ جِبْرِيلَ فَيُحِبُّهُ، ثُمَّ يُوَضَعُ مَحَبَّتُهُ فِي مَنْ يَشَاءُ.

Artinya, *"Sesungguhnya jika Allah SWT mencintai seorang hamba, Dia mendatangkan Jibril untuk mencintainya, lalu Allah memerintahkan Jibril agar mencintainya pula, dan lalu cinta-Nya itu ditempatkan dalam siapa saja yang Dia kehendaki"*.

Al-Kalābāżī lalu menceritakan tafsiran hadis di atas sebagai berikut:

هذا معنى الحديث: صفة المحبة وهي الجبل... فيكون ذلك إيذانًا في المحبة منه... كما ذكر الله الحجارة وأخبر أن منها ما يتفجر منه الأنهار .

Ia membandingkan cinta Allah itu seperti "dimensi gunung": suatu lambang yang menunjukan betapa dahsyat cinta itu (sebagaimana dalam al-Qur'an Allah berfirman tentang batu-batu yang bisa terbelah memancarkan air). Pendekatan ini menunjukkan bahwa ia tidak sekadar meriwayatkan teks, melainkan menafsirkan metaforis agar pembaca merasakan keagungan cinta ilahi.

Penjelasan tentang metodologi pensyarahan dalam kitab *Baḥr al-Fawāid* akan dituliskan dalam tabel di bawah ini:

No	Langkah Metodologis	Deskripsi
1	**Penyebutan Teks Hadis**	al-Kalābāżī selalu membuka setiap pembahasan dengan mencantumkan hadis secara lengkap, baik dengan sanad atau tanpa sanad. Ini adalah bentuk penghormatan terhadap sumber utama Islam.
2	**Pemaknaan *Ẓāhir* (eksoterik)**	Ia menjelaskan terlebih dahulu makna *ẓāhir* hadis, sebagaimana dipahami oleh ulama syarh biasa, sebagai fondasi sebelum masuk ke ranah batin.
3	**Pemaknaan *Bāṭin* (esoterik)**	al-Kalābāżī kemudian menyampaikan takwil sufistik. Di sini, lafaz-lafaz hadis ditafsirkan secara metaforis atau simbolik untuk menunjukkan makna ruhani.
4	**Penguatan dengan Teori Sufi**	Ia sering mengutip pandangan sufi seperti Junaid al-Baghdadi, Saḥl al-Tustarī, atau Abu Yazid al-Busṭāmī, untuk menegaskan takwilnya.
5	**Kaitan dengan *Maqām* dan *Aḥwāl***	Hadis dikaitkan dengan *maqāmāt* (tingkatan spiritual) dan *aḥwāl* (kondisi ruhani) untuk menunjukkan bahwa hadis itu memiliki relevansi langsung dengan perjalanan ruhani seorang salik (penempuh jalan spiritual).
6	**Simpulan Rohani**	Setiap syarh biasanya ditutup dengan hikmah atau simpulan *isyārī* yang mengarahkan pembaca pada kesadaran ruhani dan makrifat kepada Allah.

Tabel di atas adalah gambaran dan penjelasan ringkas bagaimana metodologi penulisan yang diterapkan oleh al-Kalābāżī dalam kitab hadisnya *Baḥr al-Fawāid* atau yang dikenal pula dengan *Ma'ānī al-Akhbār.* Al-Kalābāżī secara konsisten menulis dalam kitabnya dengan susunan yang sama dari hadis yang pertama hingga hadis terakhir. Al-Kalābāżī memulai tulisannya dengan menuliskan hadis utamanya, kemudian mensyarahi dengan mencantumkan dalil-dalil yang berkaitan dengan analisisnya.

B. Validitas Tafsir atau Syarah *Isyārī*

Kemunculan tafsir *isyārī* pada abad ke-2 Hijriah telah memberikan warna baru dalam kelimuwan Islam. Hal ini terus berakar hingga kemunculan ilmu tasawuf yang sekaligus menjadi kecenderungan dari tafsir *Isyārī* (Putri & Muttaqin, 2024, 69). Dalam tradisi tasawuf, terdapat keyakinan bahwa melalui proses *riyāḍah* (latihan spiritual) yang dilakukan secara konsisten dan penuh kesungguhan, seorang sufi dapat mencapai tingkat ketersingkapan ruhani atau *kasyf* yang memungkinkan dirinya menangkap isyarat-isyarat ilahiah tersembunyi di balik lafaz-lafaz al-Qur'an. Menurut pandangan ini, pengetahuan tersebut merupakan limpahan langsung dari dimensi gaib berupa *ma'rifat subḥānī* yang terpatri dalam hati sebagai hasil dari pencerahan ruhani. Penafsiran yang demikian dikenal sebagai tafsir *isyārī*, yaitu bentuk penafsiran yang mencoba menggali makna batin al-Qur'an secara simbolik, melampaui makna dzahir namun tidak menafikannya.

Beberapa ulama memberikan definisi berbeda terkait konsep tafsir *isyārī*. Misalnya, menurut al-Żahabī, tafsir *isyārī* merupakan bentuk penafsiran terhadap al-

Qur'an yang tidak semata-mata berpegang pada makna literal atau tekstual yang tersurat dalam redaksi ayat. Sebaliknya, ia dilakukan melalui pendekatan batiniah dengan menangkap isyarat-isyarat tersembunyi atau *al-ishārāt al-khafiyyah* yang diyakini tersirat dalam teks suci. Penafsiran semacam ini banyak dikembangkan oleh para tokoh sufi yang meyakini bahwa teks al-Qur'an tidak hanya mengandung makna lahiriah yang dapat dijangkau oleh akal rasional semata, tetapi juga mengandung lapisan-lapisan makna spiritual yang hanya bisa ditangkap melalui intuisi ruhani dan pengalaman kasyf (al-Żahabī, 1970, 264).

Penjelasan di atas secara fundamen menjelaskan bahwa al-Qur'an mengandung dua lapisan makna, yaitu *ẓāhir* (eksoteris) dan *bāṭin* (esoteris). Makna *ẓāhir* adalah makna yang dapat dipahami melalui pendekatan semantik dalam bahasa Arab yang lugas dan jelas, sebagaimana al-Qur'an diturunkan dengan *lisān 'arabiy mubīn*. Adapun makna *bāṭin* merujuk pada maksud ilahi yang tersembunyi di balik struktur lafaz yang tidak mudah dipahami kecuali oleh hati yang dibersihkan dan diberi cahaya ilahi (*nūr*) oleh Allah Swt. Dalam konteks ini, tafsir *isyārī* adalah upaya memahami aspek batin tersebut melalui isyarat maknawi yang dalam, seringkali bersifat simbolik dan ditangkap oleh para ahli suluk atau sufi (al-Żahabī , 1970, 265).

Namun demikian, al-Żahabī menegaskan bahwa penafsiran batin tersebut tidak boleh lepas dari kendali metodologi ilmiah yang benar. Ia menyebut bahwa makna batin tidak cukup hanya berdasarkan ilham atau rasa spiritual, tetapi harus memenuhi dua syarat utama agar dapat diterima secara ilmiah dan syar'i. *Pertama*, makna tersebut harus sesuai dengan kaidah kebahasaan Arab, tidak boleh bertentangan dengan makna literal atau gramatikal yang telah ditetapkan. *Kedua*, makna batin itu harus memiliki *syāhid* atau ayat pendukung yang sejenis, sehingga maknanya tidak berdiri sendiri secara spekulatif. Tanpa dua syarat ini, maka tafsir tersebut hanya akan menjadi klaim batin subjektif yang tidak sah disandarkan pada wahyu (al-Żahabī , 1970, 266).

Lebih lanjut, al-Żahabī mengingatkan bahwa menisbatkan makna ke dalam al-Qur'an tanpa dasar bahasa dan tanpa dukungan tekstual adalah bentuk penyimpangan tafsir yang berbahaya. Hal ini dapat termasuk ke dalam kategori *al-qawl 'ala Allāh bi ghair 'ilm* (berkata atas nama Allah tanpa ilmu) yang dilarang keras dalam al-Qur'an. Karena itu, beliau bersikap moderat; tidak menolak tafsir *isyārī* secara mutlak, tetapi juga tidak menerimanya secara bebas. Tafsir *isyārī* yang taat pada kaidah bahasa dan syariat tetap bisa menjadi bagian dari kekayaan penafsiran Islam, sedangkan tafsir yang liar dan tidak terkendali wajib ditolak secara ilmiah maupun akidah.

Penjelasan di atas juga selaras dengan pendapat Ṣubḥi al-Ṣāliḥ yang menjelaskan bahwa tafsir *isyārī* adalah penafsiran yang mentakwilkan ayat-ayat al-Qur'an bukan berdasarkan makna lahir semata, melainkan dengan pendekatan spiritual sufistik. Tafsir ini berupaya mengungkap isyarat-isyarat maknawi di balik struktur literal teks, dengan melibatkan dimensi tasawuf sebagai alat pendekatan. Sementara itu, ulama dalam jalur tasawuf praktis menambahkan bahwa tafsir *isyārī* adalah bentuk penakwilan al-Qur'an dengan makna batin yang hanya dapat ditangkap oleh mereka yang sedang menjalani suluk; yakni perjalanan ruhani menuju kedekatan dengan Allah Swt. Namun demikian, pendekatan ini tetap membuka

kemungkinan untuk mengintegrasikan antara makna dzahir dan makna batin, sehingga tafsir tidak menjadi eksklusif atau subjektif semata.

Dalam perspektif Manna Khalīl al-Qaṭṭān, setiap ayat al-Qur'an mengandung dua aspek: makna *ẓāhir* dan makna *bāṭin*. Makna *ẓāhir* adalah makna yang segera tampak dan mudah ditangkap oleh akal melalui penalaran kebahasaan biasa. Sedangkan makna *bāṭin* adalah makna yang tersembunyi dan simbolik, yang hanya bisa diakses oleh mereka yang memiliki keluhuran spiritual dan kedalaman ruhani, yaitu kalangan ahli suluk (Qattan, 1971, 309).

Selaras dengan itu, Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī dalam *al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'ān* menyatakan bahwa tafsir *isyārī* adalah penafsiran yang berbeda dari makna lahiriah ayat, karena didasarkan pada petunjuk-petunjuk batin yang hanya diketahui oleh segelintir orang yang mengenal Allah Swt. Mereka adalah orang-orang yang memiliki keluhuran akhlak, jiwa yang terlatih melalui *mujahādah*, dan senantiasa mendapat limpahan cahaya ilahi yang memungkinkan mereka menangkap rahasia terdalam dari al-Qur'an. Dengan kemampuan inilah, mereka mampu menggabungkan antara makna tersurat dan makna tersirat, sehingga tafsir yang mereka hasilkan tidak keluar dari koridor kesatuan makna Qur'ani, tetapi justru memperkaya pemahaman keagamaan dengan kedalaman ruhani (Muhammad Ali Ash-Shabuni, 2011, p. 171).

Tafsir *isyārī* dengan demikian bukan sekadar permainan simbolik yang liar. Ia adalah sebuah metode penyingkapan makna spiritual yang dijalankan dengan prinsip kehati-hatian dan kedalaman batin. Namun dalam perkembangan tradisi tasawuf, pendekatan ini tidak hanya digunakan untuk memahami ayat-ayat al-Qur'an, tetapi berevolusi menjadi metode penjelasan terhadap hadis yang dikenal sebagai *syarḥ isyārī*. Seperti halnya tafsir *isyārī* menangkap makna batin ayat melalui simbol dan isyarat, syarḥ *isyārī* berusaha mengungkap kedalaman makna hadis yang tersembunyi di balik redaksi lahir.

Metode ini tumbuh dari keyakinan para sufi bahwa teks hadis juga mengandung cahaya ilahiah yang dapat disingkap oleh hati yang suci melalui suluk dan *mujahādah*. Maka, *syarḥ isyārī* menjadi lanjutan alami dari tafsir *isyārī*, namun dengan objek kajian yang berbeda. Meski demikian, *syarḥ isyārī* tetap diikat oleh kaidah bahasa dan prinsip syariat, sebagaimana diingatkan oleh ulama seperti al-Żahabī. Dengan demikian, *syarḥ isyārī* dapat dipahami sebagai bentuk perluasan dari tafsir *isyārī* dalam konteks hadis yang memperkaya makna teks tanpa mengabaikan makna dzahirnya serta menunjukkan kontribusi khas tasawuf dalam tradisi keilmuan Islam.

C. Validitas Hadis-Hadis *Isyārī* dalam Kitab *Baḥr al-Fawāid*

Al-Kalābāżī adalah salah satu ulama yang memberikan perhatian khusus terhadap kajian penafsiran Al-Qur'an, beliau memiliki peran terhadap kajian tafsir sufi, dimana diantara beberapa kitab yang ditulisnya selalu berkaitan dengan makna-makna kesufian atau makna esoteris. Pemaknaan ini adalah suatu pemaknaan yang mengangkat pemaknaan tersembunyi atau *Isyārī.*

Kitab *Baḥr al-Fawāid* menjadi salah satu kitab hadis yang ditulis oleh al-Kalābāżī dimana beliau memberikan syarah-syarah *isyārī* dari beberapa hadis yang dikutipnya, diantaranya adalah sebagai berikut :

١. حَدَّثَنَا أَبُو جَعْفَرٍ مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ قَالَ: ح أَبُو نُعَيْمٍ عَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ عَدِيٍّ قَالَ: ح أَحْمَدُ بْنُ يَحْيَى الصُّوفِيُّ قَالَ: ح زَيْدُ بْنُ الْحُبَابِ قَالَ: ح سُفْيَانُ الثَّوْرِيُّ، عَنْ حَجَّاجِ بْنِ فَرَافِصَةَ، عَنْ يَزِيدَ الرَّقَاشِيِّ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «كَادَ الْفَقْرُ أَنْ يَكُونَ كُفْرًا، وَكَادَ الْحَسَدُ يَغْلِبُ الْقَدَرَ.

Telah menceritakan kepada kami Abū Ja'far Muḥammad ibn Ja'far, dia berkata: Telah menceritakan kepada kami Abū Nu'aym 'Abd al-Malik ibn Muḥammad ibn 'Adī, dia berkata: Telah menceritakan kepada kami Aḥmad ibn Yaḥyā al-Ṣūfī, dia berkata: Telah menceritakan kepada kami Zaid ibn al-Ḥubāb, dia berkata: Telah menceritakan kepada kami Sufyān al-Ṡawrī, dari Ḥajjāj bin Farāfiṣah, dari Yazīd ar-Raqāsyī, dari Anas bin Mālik raḍiyallāhu 'anhu, dia berkata: Rasulullah ṣallallāhu 'alaihi wa sallam bersabda: "Hampir-hampir kefakiran (kemiskinan) itu menjadi kekufuran, dan hampir-hampir iri hati mengalahkan takdir. (Hadis ini terdapat di dalam beberapa kitab yaitu *Baḥr al-Fawāid, Mu'jam al-aushath, ḥilyat al-auliyā).*

Hadis ini memiliki makna dzahir yaitu kefakiran dapat menjadikan seseorang menjadi kafir, dan seterusnya. Al-Kalābāżī memberikan keterangan khusus pada kata *al-faqru,* dimana ia mengartikannya dengan makna fakir ilmu (alkalabadzi, 2008, 56). Maknanya adalah kefakiran karena harta dunia tidak akan menjadi satu-satunya alasan seseorang menjadi kafir dan berpaling. Akan tetapi, fakir ilmu adalah satu sebab yang sangat besar dan sangat bahaya yang dapat membuat seseorang menjadi kafir.

Dalam sebuah riwayat yang singkat namun penuh makna, Rasulullah mengingatkan umatnya tentang dua ancaman besar: kefakiran dan kedengkian. Secara literal, sabda beliau, *"Hampir saja kefakiran menjadi kekufuran, dan hampir kedengkian mengalahkan takdir"*, menggambarkan betapa dekatnya jurang antara kemiskinan material dengan kekufuran serta betapa hasad dapat mendorong manusia melawan ketetapan Allah Swt. Namun, di balik makna dzahir yang tegas ini, tersimpan lapisan hikmah yang lebih dalam sebuah pesan spiritual yang hanya terkuak melalui kacamata tafsir i*syārī,* sebagaimana diurai oleh ulama Sufi seperti Al-Kalābādzī, namun tetap sesuai dengan prinsip kehati-hatian yang kemudian ditawarkan oleh Imam al-Żahabī.

Kefakiran, dalam pandangan dzahir, sering dimaknai sebagai kekurangan harta dunia. Rasulullah Saw sendiri menggambarkannya sebagai "hampir menjadi kekufuran", sebab kemiskinan bisa menjadi ujian berat yang menggerus kesabaran, bahkan membuat seseorang mempertanyakan keadilan Allah Swt. Sejarah menunjukkan bahwa banyak orang yang tergelincir ke dalam kekufuran karena tekanan ekonomi seperti menyekutukan Allah Swt demi mencari rezeki atau mengutuk takdir-Nya. Namun, al-Kalābāżī, seperti dikutip dalam kitabnya, menawarkan sudut pandang lain. Ia melihat kefakiran yang lebih berbahaya bukanlah fakir harta, melainkan fakir ilmu. Kebodohan agama, ketidaktahuan akan hakikat iman, dan kegagalan memahami sunnatullah, menurutnya, adalah akar kekufuran yang sebenarnya. Sebab, orang yang miskin ilmu bagai berjalan dalam kegelapan. ia mudah terjerumus ke dalam syirik atau menyimpang dari akidah tanpa menyadarinya.

Di sini, teori *isyārī* Imam al-Żahabī memberikan peringatan bahwa penafsiran batin tidak boleh menafikan makna dzahir. Kefakiran harta tetaplah ancaman nyata, tetapi kefakiran ilmu adalah bahaya yang lebih bahaya. Al-Qur'an sendiri menegaskan, *"Apakah sama orang-orang yang mengetahui dengan orang-orang yang tidak mengetahui?"* (QS. Az-Zumar: [39]:9). Ilmu adalah cahaya yang menjaga iman, sementara kebodohan adalah kegelapan yang membuka pintu bagi segala bentuk kesesatan. Rasulullah Saw pun bersabda, *"Barangsiapa dikehendaki baik oleh Allah Swt, Dia akan pahamkan agama"* (HR. Bukhari). Dengan demikian, tafsir *isyārī* al-Kalābāżī tidak bertentangan dengan makna literal hadis, melainkan mempertegas bahwa ancaman terbesar bukanlah kemiskinan materi, melainkan kemiskinan jiwa akibat kebodohan. Penafsiran *isyārī* al-Kalābāżī dalam hadis ini dapat dikatakan valid dengan teori yang ada.

٢. حَدَّثَنَا عِصْمَةُ بْنُ مَحْمُودِ بْنِ مُحَمَّدٍ الْكِنْدِيُّ أَبُو مُحَمَّدٍ، قَالَ: ح إِبْرَاهِيمُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ قَالَ: ح مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ قَالَ: ح قَيْسُ بْنُ رَبِيعٍ، عَنْ أَبِيهِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْسَجَةَ، عَنِ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: زَيِّنُوا الْقُرْآنَ بِأَصْوَاتِكُمْ

Telah menceritakan kepada kami 'Iṣmah ibn Maḥmud ibn Muḥammad al-Kindī Abū Muḥammad, dia berkata: Telah menceritakan kepada kami Ibrāhīm ibn Ismā'īl, dia berkata: Telah menceritakan kepada kami Muḥammad ibn Bassyār, dia berkata: Telah menceritakan kepada kami Qays bin Rabī', dari ayahnya 'Abdurrahman ibn 'Ausajah, dari Al-Barā' ibn 'Āzib raḍiyallāhu 'anhu, dia berkata: Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda: "Hiasilah Al-Qur'an dengan suara kalian". (hadis ini terdapat dalam kitab Baḥr al-Fawāid, sunan Abī dāwud, sunan ibn Mājah, musnad Aḥmad, dan sunan Sugra).

Secara dzahir, hadis ini dapat dipahami bahwa Rasulullah Saw memerintahkan kita untuk menghiasi atau memperindah suara dan bacaan kita ketika sedang membaca Al-Qur'an. Al-Kalābāżī setuju dengan hal tersebut, tetapi dia memberikan tambahan bahwa dari kata *aṣwāt* tidak hanya berarti suara, tetapi juga rasa takut kepada Allah Swt (al-Kalābāżī , 2008, 59).

Maknanya adalah al-Kalābāżī mengingatkan bahwa harusnya seorang muslim dan mukmin ketika membaca al-Qur'an hendaknya dia menghadirkan rasa takut, rasa syukur atas nikmat, dan rasa takjub akan kebesaran Allah Swt sehingga hatinya ikut hadir membaca Al-Qur'an. Ketenangan, kekhusyukan menjadi bagian dari rasa takut yang dimaksud. Hal ini tentunya sejalan dengan apa yang telah dijelaskan dalam Q.S. ar-Ra'd [13]:28 "bahwa dengan mengingat Allah Swt hati menjadi tentram" membaca al-Qurán adalah bagian dari berdzikir dan mengingat Allah Swt. Maka, menghiasinya dengan rasa takut dan khusyuk adalah hal yang dianjurkan.

Hadis ini dapat dipahami secara jelas bahwa yang dimaksud adalah memperindah suara ketika membaca al-Qurán. Al-Kalābāżī tidak menghilangkan pemahaman tersebut. Ia tetap menerimanya. Namun, hal tersebut adalah bagian eksternal manusia yang dimana jika dipahami tidak semua orang memiliki suara yang bagus untuk diperdengarkan. Sehingga al-Kalābāżī sebagai tokoh sufi memberikan pemahan yang dalam dengan memberikan makna *aṣwāt* adalah suara hati atau rasa takut kepada Allah Swt.

Pemaknaan yang ditawarkan oleh al-Kalābāżī didukung oleh hadis yang mengatakan bahwa “orang yang paling bagus suaranya dalam baca al-Qurán adalah dia yang ketika membaca al-Qurán kamu mengiranya dia takut kepada Allah Swt” (HR. at-Thabrani). hal ini tentunya berkaitan dengan kejiwaan seseorang yang dimana ketika rasa takut itu muncul dalam hati seseorang maka akan meningkatkan ketakwaan pada dirinya.

Pensyarahan *isyārī* yang dilakukan al-Kalābāżī pada hadis ini tidak menyalahi aturan pada pensyarahan *isyārī* yang ditetapkan oleh al-Żahabī. Justru, pensyarahan ini menambahkan penjelasan yang lebih mendalam terhadap hadis tersebut. Dapat disimpulkan bahwa pensyarahan ini valid dengan ketentuan yang telah ditetapkan.

٣. حَدَّثَنَا أَبُو عَمْرٍو الْحُسَيْنُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحَسَنِ الْعَطَّارُ، قَالَ: ح عَبْدِ اللَّهِ بْنُ أَبِي مَسَرَّةَ قَالَ: ح يَحْيَى بْنُ مُحَمَّدٍ الْحَارِثِيُّ قَالَ: ح عَبْدُ الْعَزِيزِ مُحَمَّدُ بْنُ أُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُنْكَدِرِ، عَنْ جَابِرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَأَى قَوْمًا يَقْرَءُونَ الْقُرْآنَ فِي الْمَسْجِدِ، فَقَالَ: «اقْرَءُوا الْقُرْآنَ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَ قَوْمٌ يُقِيمُونَهُ إِقَامَةَ الْقِدْحِ يَتَعَجَّلُونَهُ، وَلَا يَتَأَجَّلُونَه

Telah menceritakan kepada kami Abū 'Amr al-Ḥusain ibn ‘Ali ibn al-Ḥasan Al-'Aṭṭār, dia berkata: Telah menceritakan kepada kami Abdullah ibn Abī Musarrah, dia berkata: Telah menceritakan kepada kami Yaḥya ibn Muḥammad al-Ḥārisī, dia berkata: Telah menceritakan kepada kami Abdul ‘Azīz Muḥammad ibn Usāmah ibn Zaid, dari Muḥammad ibn Al-Munkadir, dari Jābir ibn Abdullah raḍiyallāhu 'anhu, bahwa Nabi shallallahu ‘alaihi wa sallam melihat suatu kaum yang membaca Al-Qur’an di masjid, lalu beliau bersabda: "Bacalah Al-Qur’an sebelum datang suatu kaum yang membacanya (hanya) seperti meluruskan anak panah. Mereka menyegerakannya (tanpa tadabur) dan tidak memperlambatnya (tanpa menghayati)." (Hadis ini terdapat dalam kitab Baḥr al-Fawāid, Musnad Ahmad, Sunan Abi Dawud)

Secara literal, hadis ini mengecam kebiasaan membaca al-Qur’an secara terburu-buru, tanpa memperhatikan tajwid, tadabbur, atau adab. Perumpamaan menuang air dari wadah (**إقامة القدح**) menggambarkan sikap mekanis. bacaan al-Qur’an dianggap sekadar rutinitas yang harus diselesaikan cepat, layaknya air yang dituang tanpa diresapi. Rasulullah mengingatkan bahwa kelak akan muncul orang-orang yang kehilangan ruh dalam berinteraksi dengan kitab Allah. Mereka hanya mengejar kuantitas bacaan, bukan kualitas penghayatan.

Dalam hadis ini terdapat dua kata penting yang dijelaskan oleh al-Kalābāżī secara esoterik dimana beliu tidak menerjemahkan kata *yata’ajjalūn* (dengan ‘ain) dan *yata`ajjalūn* (dengan hamzah). Makna literalnya adalah teburu-buru dan dengan tenang. Akan tetapi, al-Kalābāżīmemberikan penjelasan bahwa kata *yata’ajjal* (terburu-buru) dapat diartikan dengan mengejar duniawi, seperti pangkat, jabatan, harta, dan lain sebagainya. Sedangkan kata *yata`ajjal* (tenang) beliau memaknainya sebagai pengejaran terhadap hal-hal yang bersifat keuntugan akhirat seperti pahala, dan lain sebagainya.(alkalabadzi, 2008, 61)

Maknanya adalah rasul memberikan anjuran hendaknya ketika membaca al-Qur’an tidak terburu-buru atau hanya mengharapkan keuntungan duniawi saja yang dapat menyebabkan seseorang akan merugi di akhiratnya. Bacalah al-Qur’an dengan

mengharapkan pahala dan ridho Allah Swt, serta keuntungan Akhirat lainnya dimana dengan begitu seseorang akan membaca dengan hati-hati, dengan tenang dan membaca dengan keilmuan.

Pemaknaan al-Kalābāżī yang dilakukan secara *isyārī* membantu memberikan pemahaman bahwa manusia hendaknya selalu mengharapkan hal-hal jangka panjang seperti kebaikan akhirat, tidak hanya berhenti pada keinginan duniawi saja. Tentunya hal ini tidak menyalahi syariat dan akal sehat. Ia dapat diterima secara filosofis dan sesuai dengan tuntunan yang ada di dalam Al-Qurán. Sehingga pensyarahan ini dapat diterima dan valid.

٤. قَالَ: حَدَّثَنَا حَاتِمُ بْنُ عَقِيلٍ، قَالَ: ح يَحْيَى بْنُ إِسْمَاعِيلَ قَالَ: ح يَحْيَى الْحِمَّانِيُّ قَالَ: ح إِسْحَاقُ وَهُوَ حَازِمُ بْنُ الْحُسَيْنِ الْحُمَيْسِيُّ، وَفِي بَعْضِ النُّسَخِ: الْحُمَسِيُّ، عَنْ يَزِيدَ الرَّقَاشِيِّ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَا مِنْ قَلْبِ آدَمِيٍّ إِلَّا وَهُوَ بَيْنَ أُصْبُعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، فَإِذَا شَاءَ أَنْ يُثَبِّتَهُ ثَبَّتَهُ، وَإِذَا شَاءَ أَنْ يُقَلِّبَهُ قَلَّبَهُ، وَإِنَّمَا مَثَلُ الْقَلْبِ كَمَثَلِ رِيشَةٍ بِأَرْضٍ فَلَاةٍ فِي رِيحٍ عَاصِفٍ، تُقَلِّبُهَا الرِّيَاحُ.

Telah menceritakan kepada kami Ḥātim ibn 'Aqīl, dia berkata: Telah menceritakan kepada kami Yaḥya ibn Ismā'īl, dia berkata: Telah menceritakan kepada kami Yaḥya al-Ḥimmānī, dia berkata: Telah menceritakan kepada kami Isḥāq - yaitu Ḥāzim ibn al-Ḥusain al-Ḥumaisi, (dalam sebagian naskah: al-Ḥumasi), dari Yazīd ar-Raqāsyī, dari Anas ibn Mālik raḍiyallahu 'anhu, Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda: "Tidak ada satu pun hati manusia kecuali ia berada di antara dua jari dari jari-jemari Allah 'Azza wa Jalla. Jika Dia berkehendak untuk menetapkannya (pada kebenaran), Dia akan menetapkannya. Dan jika Dia berkehendak untuk memalingkannya (dari kebenaran), Dia akan memalingkannya. Sesungguhnya perumpamaan hati itu seperti bulu di tanah lapang yang diterpa angin kencang, yang diterbangkan ke sana kemari oleh angin". (Hadis ini terdapat pada kitab Baḥr al-Fawāid, Musnad Aḥmad, dan *Sunan kubro).*

Pada hadis yang diriwayatkan oleh sahabat Anas ibn Mālik di atas, dijelaskan bahwa hati seseorang itu berada diantara 2 jarinya Allah Swt. Seandainya dipahami secara dzahir saja, maka akan menimbulkan banyak tanggapan yang negatif. Oleh sebab itu, Al-Kalābādzī memberikan perhatian dan pengertian khusus pada kata أُصْبُعَيْنِ bahwa kata tersebut bukanlah jari secara dzahir. Hal ini sangat jelas bahwa tidak ada sesuatu apapun yang menyerupai Allah Swt. Maka, makna dari kata *aṣobi'* atau *aṣbu'ain* adalah keimanan seseorang, penyerahan diri seseorang terhadap Allah Swt. Namun dalam makna lain dikatakan bahwa makna *aṣbu'ain* disandarkan pada dua sifat Allah Swt, yaitu *al-faḍl* dan *al-'adl*.(al-Kalābāżī, 2008, 122)

Pemahaman yang ditawarkan al-Kalābāżī dalam memaknai hadis ini sangat visioner. Ia memberikan pemahaman yang menghindari manusia salah paham terhadap kata dua jari tuhan atau tangan tuhan yang nantinya akan berujung kepada menyamakan pencipta dengan makhluknya. Tafsir seperti ini sebenarnya sudah dilakukan dan maklum oleh para mufassir klasik dan kontemporer. Sebagai sebuah contoh, ketika disebutkan ayat tentang *yadullah* atau tangan tuhan, sebagian mufassir seperti al-Ṭabarī, Quraisy shihab, dan yang lainnya memaknai dengan kekuasaan

tuhan. Dengan demikian, penafsiran yang dilakukan oleh al-Kalābāżī dengan seperti ini dapat diterima dan tidak ada unsur menyalahi syariat dan akal.

٥. حَدَّثَنَا حَاتِمٌ، قَالَ: ح يَحْيَى قَالَ: ح يَحْيَى قَالَ: ح هُشَيْمٌ قَالَ: ح عُمَرُ بْنُ أَبِي سَلَمَةَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: أَيَّامُ التَّشْرِيقِ أَيَّامُ أَكْلٍ وَشُرْبٍ وَذِكْرٍ، أَوْ ذِكْرِ اللَّهِ

Telah menceritakan kepada kami Ḥātim, dia berkata: Telah menceritakan kepada kami Yaḥya, dia berkata: Telah menceritakan kepada kami Yaḥya, dia berkata: Telah menceritakan kepada kami Husyaim, dia berkata: Telah menceritakan kepada kami 'Umar ibn Abī Salamah, dari ayahnya, dari Abu Hurairah, Nabi bersabda:"Hari-hari tasyriq adalah hari-hari untuk makan, minum, dan berzikir (khususnya zikir kepada Allah). (Hadis ini terdapat pada kitab Baḥr al-Fawāid, Sunan Ibn mājah, dan Musnad Aḥmad).

Al-Kalābāżī memberikan keterangan pada hadis di atas bahwa badan itu terdiri dari dua unsur yaitu Jasad dan ruh. Keduanya dapat tumbuh dengan memberinya makan. Pada hadis di atas disebutkan bahwa hari tasyriq adalah harinya makan dan minum dan dzikir kepada Allah. Hal ini dijelaskan bahwa makan dan minum adalah usaha manusia untuk berkembang dan mengembangkan jasadnya. Sedangkan untuk makanan ruh, manusia butuh berdzikir kepada Allah (al-Kalābāżī, 2008, 184)

Maknanya adalah bahwa makan dan minum pada hadis di atas tidak hanya tertuju pada makanan lahiriah saja tetapi makanan juga untuk ruhnya, yaitu dzikir kepada Allah. Al-Kalābāżī merujuk pada konsep keseimbangan antara kebutuhan fisik dan spiritual yang tertuang dalam Al-Qur'an, seperti firman Allah Swt.

وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا ...

> *Dan, carilah pada apa yang telah dianugerahkan Allah kepadamu (pahala) negeri akhirat, tetapi janganlah kamu lupakan bagianmu di dunia...* (Q.S. al-Qashash [28]:77)

Ayat ini menegaskan pentingnya memenuhi hak duniawi tanpa melupakan tujuan akhirat yang menjadi landasan bagi penafsiran bahwa makan-minum dan dzikir adalah dua sisi dari ibadah yang utuh. Metafora "makanan ruh" dalam penjelasan al-Kalābāżī tidak melanggar prinsip *isyārī*. Dzikir, sebagai praktik yang secara eksplisit dianjurkan dalam syariat, memang berfungsi menguatkan hubungan hamba dengan Penciptanya layaknya nutrisi bagi jiwa. Penafsiran ini juga tidak mengaburkan makna asli hadis, melainkan menawarkan perspektif tambahan yang memadukan dimensi lahir dan batin.

Meski demikian, sebagian mungkin mempertanyakan keabsahan menghubungkan "makanan" secara literal dengan kebutuhan spiritual. Namun, al-Kalābāżī membangun argumennya di atas fondasi ajaran Islam yang holistik, di mana ibadah fisik dan penyucian hati saling melengkapi. Ia tidak menciptakan makna baru, tetapi mengajak untuk merenungi kesatuan antara amalan dzahir dan hakikat batin. Dengan demikian, penafsirannya tetap berada dalam koridor yang diakui oleh para ahli tafsir, termasuk al-Żahabī , yang melihat *isyārī* sebagai sarana untuk menggali

kedalaman makna tanpa melangkahi batas teks. Penafsiran ini dapat dinilai valid dan sesuai dengan apa yang disyaratkan oleh al-Żahabī sebagai penafsiran *isyārī.*

٦. حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنِ ابْنِ عَجْلَانَ قَالَ سَمِعْتُ أَبِي عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (تَنَامُ عَيْنِي وَلَا يَنَامُ قَلْبِي)

Telah menceritakan kepada kami Yaḥya dari Ibn 'Ajlān, dia berkata aku mendengar bapakku dari Abū Hurairah berkata, Rasulullah Saw bersabda "Mataku tidur, tetapi hatiku tidak" (hadis ini terdapat pada kitab *Baḥr al-Fawāid, Ṣaḥīh al-Bukhāri, Musnad Aḥmad*).

Salah satu hadis yang dikutip oleh al-Kalābāżī adalah hadis yang menjelaskan tentang tidurnya Nabi Saw, yakni bahwa ketika ia tertidur hanya matanya saja yang tertidur sedangkan hatinya tetap terjaga . Menurut al-Kalābāżī, tidur adalah suatu kegiatan yang di dalamnya terdapat bahaya. Hal ini melihat bahwa tidur dapat melalaikan seseorang dari sesuatu; tidak dapat melawan dan mengetahui musuh dan lain-lainnya. Sehingga, hadis ini menjelaskan bahwa rasul dihimpun oleh dua sifat: *insiyyah* dan *ilāhiyyah*. Kata *'aini* adalah sifat yang diberikan kepada Rasulullah yang berupa sifat kemanusiaan dan dimiliki oleh semua manusia pada umunya. Sedangkan kata *qalb* dikaitkan kepada sifat ketuhanan; sebuah sifat khusus yang diberikan oleh Allah kepada semua para nabi-nabinya. Penting untuk dicatat bahwa keistimewaan seperti hati yang tidak tidur dan tidak luput dari apapun tidak serta merta menyamakan sifat Nabi dengan Tuhan secara mutlak. Hal dapat dikategorikan sebagai sifat keistimewaan dari Allah karena para nabi dianggap sebagai perantara antara Tuhan dan umat manusia. Oleh karena itu, mereka harus selalu terjaga dan *ma'ṣūm* (al-Kalābāżī, 2008, 299)

Secara syariat, hadis yang membahas tentang tidur Nabi ini menegaskan bahwa secara jasad rasul itu adalah sama seperti manusia biasa. Adapun perbedaanya terletak pada sisi ruhaninya, yakni hati Nabi yang tidak tidur, atau dalam arti lain hati Nabi selalu berdzikir mengingat Allah. Hal ini karena sifat ilaihi yang terhimpun pada hati Nabi sebagai penjaganya dari keburukan dan ketiadaan mengingat Allah. Hal ini sejalan pula dengan ayat Kursi atau Q.S. al-Baqarah [2]: 255 yang menjelaskan bahwa "Allah tidak tidur". Sehingga siapapun yang terkait dengan sifat ilahi di dalam dirinya, maka ia tidak akan luput dari pada mengingat Tuhannya, sekalipun dalam keadaan tertidur. Bagi sebagian orang, tidur adalah suatu kelemahan yang dapat mencelakainya dan meluputkannya dari mengingat Tuhan. Dengan tidur, seseorang bahkan luput dari dirinya sendiri, terlebih lagi terhadap Tuhannya. Sehingga, dapat dipahami bahwa al-Kalābāżī memberikan pensyarahannya tanpa melanggar aturan *isyārī* yang telah dijelaskan oleh al-Żahabī. Ia mensyarahinya dengan dzahir lalu menambahkan pula pemahaman secara batin.

Al-Kalābāżī, melalui hadis-hadis yang disusunnya, menginginkan bahwa setiap orang seharusnya tidak hanya memahami teks secara dzahir saja. Dia membuka pemahaman yang menyatukan antara makna dzahir dan makna batin. Dalam kitabnya ini, dia memadukan kajian hadis dengan pengaruh sufistik. Sampel hadis-hadis yang telah dijelaskan di atas dapat memberikan kesimpulan bahwa al-Kalābāżī menghimpun dan mensyarahi hadis dengan pemahaman *isyārī.* Tetapi, ia

juga tidak terlepas dari makna-makna aslinya, tetap dalam koridor syariat, dan logis-filosofis. Dengan begitu, sampel ini dapat menjadi bukti bahwa tafsir *isyārī*nya dapat diterima dan sesuai dengan apa yang disyaratkan oleh al-Żahabī.

Simpulan

Tafsir *isyārī* menjadi penafsiran yang memunculkan berbagai perdebatan. Tafsir *isyārī* tidak selalu menjadi tafsir yang subjektif dan spekulasi. Hal tersebut dapat divalidasi melalu berbagai metode, salah satunya adalah metode yang ditawarkan oleh al-Żahabī untuk memvalidasi melalui kecocokan dengan syariat, akal, bahasa dan sesuai dengan makna aslinya. Setelah melakukan analisis terhadap data-data hadis yang diambil, dapat disimpulkan bahwa al-Kalābāżī selalu menggunakan pensyarahan *isyārī* untuk menjelaskan setiap hadis yang diambilnya. Tetapi, penafsirannya selalu dilandasi dengan pendukung-pendukung lainnya. Ia tetap menjaga makna asli dari teks, mencantumkan dalil lain, dan memberikan hasil analisisnya. Al-Kalābāżī dalam *Baḥr al-Fawāid* menyusun kitabnya dengan susunan metodologi yang ia rancang dengan menyatukan antara ilmu hadis yang dzahir dan memberikan pemahaman sufistik di dalamya. Pensyarahan sufistik yang dilakukannya tervalidasi dan sesuai dengan penafsiran *isyārī* yang disyaratkan oleh al-Żahabī .

Studi ini membuka ruang penelitian baru pada kajian hadis, baik dalam keilmuan, pensyarahan, terlebih dalam corak-corak pensyarahannya, terutama dalam ruang pensyarahan sufistik. Untuk lebih lanjut, dibutuhkan kajian perbandingan lintas karya untuk melihat sejauh mana pendekatan *isyārī* berkembang dan diterima dalam wacana perkembangan ilmu hadis.

Referensi

Anshori, A. I. (2012). *Tafsir Ishari: Pendekatan Hermeneutika Sufistik Tafsir Shaikh 'Abd al-Qadir al-Jilani*. repository.uinjkt.ac.id. https://repository.uinjkt.ac.id/dspace/handle/123456789/50051

Hidayatullah, M. S., & Hakim, L. (2021). Konstruksi Teori Irfani Abid Al Jabiri Dengan Teori Tafsir Sufi Husain Az Zahabi (Studi Komparatif). *Samawat: Journal Of …*. https://ejournal.badrussholeh.ac.id/index.php/samawat/article/view/257

Ismāʻīl Bāṣā al-Baghdādī. (1951). *Hadiyat al-ʻĀrifīn: Asmā' al-Mu'allifīn wa Āthār al-Muṣannifīn* (Cetakan ke-3). Maktabat al-Islāmīyah al-Jaʻfariyah.

al-Kalābāżī, A. B. ibn A. I., & al-Mawṣilī, ʻIṣām Ḥāṭim Jamīl. (1423). *Al-ikhbār Bi fawā'id al-Akhbār al-Musammā Bi-Baḥr al-Fawā'id "Maʻānī al-Akhbār."* Universitas Umm al-Qurā, Makkah al-Mukarramah.

al-Kalābāżī, A. B. M. bin al-F. bin I. bin Y. (2008). *Baḥr al-Fawā'id*. Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.

Muḥammad 'Ali Al-Ṣabuni. (2011). *Al-Tibyan dalam Ilmu al-Tanzil* (Cetakan baru yang diperbaiki dan ditambah). Maktabah Al-Ghazali untuk Percetakan dan Penerbitan.

Munawwar, M. A. (2020). HADITS KEUTAMAAN SURAT YASIIN DALAM TAFSIR AL-QURTHUBI. *AL ISNAD: Journal of Indonesian Hadith Studies*. http://jurnal.idaqu.ac.id/index.php/al-isnad/article/view/25

Muttaqin, M. Z. (n.d.). VALIDITAS TAFSIR SUFISTIK: Kajian atas Tafsir Ruh al-Bayan Karya Isma 'il Haqqi. *Repository.Uinjkt.Ac.Id*. https://repository.uinjkt.ac.id/dspace/handle/123456789/49232

Putri, A. R. P., & Muttaqin, M. (2024). MENGULIK SEJARAH PERKEMBANGAN TAFSIR ISYARI DAN PANDANGAN PARA ULAMA. *AR-ROSYAD: Jurnal Keislaman Dan Sosial Humaniora*. http://jurnal.iaih.ac.id/index.php/Ar-Rosyad/article/view/955

Qattan, M. (1971). *Mabahits fi 'Ulum al-Qur'an*. Maktabah Wahbah.

Rahman, A. F. (2020). *Kritik terhadap hadis-hadis dalam Kitab Al-Ta'aruf Li Madhab Ahl Al-Tasawwuf karya* Abū Bakr al-Kalābāżī. digilib.uinsgd.ac.id. https://digilib.uinsgd.ac.id/33688/

Yaqut ibn Abdullah al-Hamawi. (1977). *Mu'jam al-Buldan*. Dar Ṣādir.

al-Żahabī. (1970). *At-Tafsir wa Al-Mufassirun* (2nd ed.). Maktabah Wahbah.