

BAB II

TEORI ISYARI DAN TEORI TAZKIYATUN NAFS

A. Teori Isyari

1. Pengertian Isyari

Isyari adalah bentuk penafsiran al-Qur'an yang berupaya menyingkap makna-makna batin yang tersirat di balik teks, dengan berlandaskan pada isyarat atau petunjuk spiritual yang hanya dapat dipahami oleh orang-orang yang memiliki kedekatan ruhani dengan Allah. Secara etimologis, istilah *isyari* berasal dari kata *asyara–yusyiru–isyaratan* yang berarti isyarat atau petunjuk, dan memiliki keterkaitan makna dengan istilah *al-dalil* yang mengandung arti tanda, sinyal, atau petunjuk menuju kebenaran. Secara terminologis, isyari dipahami sebagai penakwilan terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang melampaui makna lahiriah, dengan mempertimbangkan dimensi batin yang hanya dapat diungkap melalui intuisi spiritual dan pengalaman keagamaan yang mendalam. Isyari tidak hanya berfokus pada aspek kebahasaan, tetapi juga memperdalam makna batiniah dalam proses pemberian wahyu maupun ilham.²⁶

Isyari merupakan hasil dari tradisi para ahli yang beraliran tasawuf. Corak tafsir ini berupaya menyingkap dimensi makna batiniah al-Qur'an yang tersembunyi di balik teks, sehingga digunakan untuk mencari isyarat tersembunyi pada ayat al-Qur'an yang masih tersirat. Dalam pandangan para sufi, setiap ayat al-Qur'an memiliki lapisan makna yang tidak dapat dijangkau semata-mata oleh penalaran rasional, melainkan harus disertai dengan penyucian jiwa dan latihan spiritual yang mendalam. Melalui proses tersebut, diyakini

²⁶ Abdul Basit and Fuad Nawawi, "Epistemologi Tafsir Isyari," Jurnal Al-Fath 13, no. 1 (2019).

dapat mencapai tingkat kasyf, yakni terbukanya tabir makna hakiki yang diilhamkan langsung oleh Allah kepada hamba pilihan-Nya. Keseimbangan antara makna lahiriah dan makna batiniah dalam memahami al-Qur'an harus tetap dijaga agar tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip hukum syariat. Hal ini dikarenakan pemahaman terhadap dimensi batin suatu ayat tidak mungkin dicapai tanpa memahami makna zahirnya terlebih dahulu.²⁷

Isyari menurut syekh al-Alusi dalam kitab *Rūḥ al-Ma'āni* merupakan bentuk pemahaman al-Qur'an yang tidak hanya berhenti pada makna lahir (zahir), tetapi juga menggali makna batin (batin) yang tersirat melalui isyarat-isyarat yang ditangkap oleh hati yang bersih dan jiwa yang telah mencapai kedalaman spiritual. Al-Alusi tidak menolak keberadaan isyari, bahkan mengakuinya sebagai bagian dari kekayaan khazanah penafsiran, selama tetap memenuhi kriteria-kriteria tertentu. Dalam pandangannya, makna isyari bukanlah hasil spekulasi bebas, melainkan ilham yang muncul dari kedalaman penghayatan terhadap al-Qur'an, yang sejalan dengan prinsip-prinsip syariat dan tidak bertentangan dengan makna zahir ayat, dipahami sebagai pelengkap, bukan pengganti makna zahir.²⁸

Menurut pendapat al-Dzahabi, isyari merupakan bentuk pemahaman yang dilakukan melalui penakwilan ayat-ayat al-Qur'an dengan makna yang tidak sejalan dengan pemahaman lahiriah, tetapi diperoleh melalui jalan tertentu untuk mengetahui isyarat tersembunyi dan hanya dapat ditangkap oleh para pelaku

²⁷ Ahmad Atabik, "Pendekatan Isyārī dalam Penafsiran Al-Qur'an," *Hermeneutik: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* Vol. 9, No. 1 (2015): 101–103.

²⁸ Syihab al-Din al-Alusi, *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm wa al-Sab' al-Mathānī*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.), jil. 1, hlm. 25.

sāluk (pengamal tasawuf). Hal tersebut lahir dari ketekunan dalam menjalankan praktik *riyāḍah* (pembiasaan) secara konsisten, yang pada akhirnya memungkinkan seorang sufi memperoleh limpahan pengetahuan dan ilham dari Allah SWT sebagai bentuk karunia-Nya. Ada kaitkannya dengan para sufi yang biasa digunakan untuk menafsirkan al-Qur'an berdasarkan pengetahuan dan ilham ke dalam hati mereka, sehingga menghasilkan pemahaman terhadap makna ayat.²⁹

Menurut imam al-Ghazali, isyari merupakan bentuk penakwilan terhadap ayat-ayat al-Qur'an yang tidak hanya berlandaskan pada makna lahiriah, tetapi juga pada suara hati nurani yang telah ditempuh, sebelumnya telah memahami makna zahir ayat tersebut. Pola ini sejalan dengan pandangan Ibn 'Abbas yang menyatakan bahwa "al-Qur'an memiliki berbagai lapisan makna, baik lahir maupun batin, yang keajaibannya tidak akan pernah habis dan kedalamannya tidak akan pernah terjangkau sepenuhnya. Siapa pun yang menempuh pemahaman terhadap al-Qur'an dengan penuh kehati-hatian akan mendapatkan keselamatan, sedangkan mereka yang memahami secara tergesa-gesa tanpa bimbingan ilmu akan berisiko terjumuk pada kesalahan".³⁰

Sebagian ulama memahami al-Qur'an dengan berlandaskan pada makna yang diperoleh melalui isyarat *zihniyyah* atau intuisi batin. Secara umum, isyarat terbagi menjadi dua jenis, yaitu isyarat *hissiyyah* dan isyarat *zihniyyah*. Isyarat *hissiyyah* merujuk pada tanda-tanda yang dapat ditangkap oleh pancaindra, seperti pergantian siang dan malam, sedangkan isyarat *zihniyyah* mengacu pada

²⁹ Hermansyah, "Mengenal Tafsir Isyari Sebuah Tafsir Bercorak Tasawuf", El-Hikmah: Jurnal Ilmu Dakwah dan Komunikasi 32, no. 2 (2021): 12.

³⁰ Abd Wahid, "Tafsir Isyari dalam Pandangan Imam Ghazali," Jurnal Ushuluddin XVI, no. 2 (Juli 2010): 124–125.

pemahaman mendalam terhadap makna yang tersirat dalam suatu ungkapan, apabila dijelaskan secara langsung akan memerlukan pemahaman yang panjang dan mendalam, seperti keesaan Allah.³¹ Dalam konteks isyari, kedua bentuk isyarat tersebut memiliki peranan penting. Pertama, terdapat isyarat halus yang hanya dapat dipahami oleh orang-orang yang memiliki ketakwaan, keikhlasan, dan kedalaman ilmu, yakni mereka yang membaca al-Qur'an dengan kejernihan spiritual. Melalui jenis isyarat inilah lahir corak penafsiran isyari. Kedua, terdapat isyarat yang nyata yang termuat dalam ayat-ayat *kauniyyah* (tanda-tanda alam), yang menjadi dasar lahirnya tafsir 'ilmi.³²

Metode isyari sebenarnya telah dikenal sejak masa para ulama terdahulu, meskipun hanya sebagian kecil dari mereka yang menerapkannya dalam penafsiran al-Qur'an. Para ulama memperbolehkan penggunaan metode ini dengan beberapa ketentuan. Pertama, penafsiran tersebut tidak boleh bertentangan *ta'ārudh* (pertentangan) atau *mukhālafah* (pemahaman kebalikan) dengan makna lahiriah atau makna tekstual ayat al-Qur'an. Kedua, penafsiran tersebut harus didukung oleh dalil syara' lainnya. Ketiga, hasil penafsirannya tidak boleh bertentangan dengan prinsip-prinsip syariat maupun akal sehat (*rasio*). Keempat, penafsiran tidak boleh mengklaim bahwa makna isyari merupakan satu-satunya tafsir yang dimaksud oleh al-Qur'an, melainkan harus terlebih dahulu memahami makna lahir ayat. Apabila seluruh syarat tersebut terpenuhi, maka metode tafsir isyari dapat diterima sebagai pendekatan tafsir

³¹ Muhammad Ihsan & Lukman Nol Hakim, "Identifikasi Corak Isyari dalam Tafsir Sufi", *Izzatuna: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir* 4, no. 1 (2023): 45–46.

³² Septiawadi, "Simbolisasi Alam Semesta Dalam Ajaran Tasawuf (Perspektif Penafsiran Isyari)", *Al-Dzikra: Jurnal Studi Ilmu al-Qur'an dan al-Hadits* 12, no. 2 (2022): 150–151.

yang sah. Sebaliknya, jika tidak memenuhi ketentuan tersebut, maka hasil penafsiran isyari dianggap tidak dapat diterima dan tertolak.³³

2. Sejarah Perkembangan Tafsir Isyari

a. Periode Klasik (Abad ke- 2H/8M – 7H/13M)

Periode klasik merupakan pembentukan dan perkembangan tafsir isyari dalam tradisi sufistik. Dimulai sejak abad ke-2 Hijriyah, ketika kecenderungan penafsiran bercorak batin mulai tampak, meskipun istilah tasawuf belum dikenal secara formal. Para tokohnya lebih dikenal sebagai golongan zuhud dan wara' yang menitikberatkan pembinaan moral serta penyucian jiwa.³⁴

Pada tahap awal, penafsiran isyari masih berbentuk ungkapan-ungkapan spiritual individual. Di antara tokoh yang sering disebut adalah Fudail bin Iyad, yang memahami ayat tidak hanya pada makna lahiriah, tetapi juga pada pesan moral dan spiritualnya. Misalnya, larangan membunuh diri dipahami sebagai larangan untuk lalai terhadap keselamatan ruhani. Demikian pula Sufyan Uyainah yang mengaitkan kesombongan dalam QS. al-A'raf [8]:146 dengan terhalangnya seseorang dari pemahaman terhadap Al-Qur'an.

سَاَصْرَفُ عَنْ اِيْتِي الدِّينِ يَتَكَبَّرُونَ فِي الْاَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَإِنْ يَرَوْا كُلَّ آيَةٍ لَا يُؤْمِنُوهَا
وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا وَإِنْ يَرَوْا سَبِيلَ الْغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ
كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ ﴿١٤٦﴾

Artinya: “Aku akan memalingkan orang-orang yang menyombongkan diri di bumi tanpa alasan yang benar dari tanda-tanda

³³ Khaerul Asfar, “Tafsir Sufistik (Al-Isyari) Perspektif Teoretis,” Al-Wajid: Jurnal Ilmu Al-Quran dan Tafsir 1, no. 1 (2020): hlm 37.

³⁴ M. Abdul Mujib, “Sejarah Perkembangan Tafsir Isyari dalam Tradisi Sufistik”, Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an dan Hadis 19, no. 2 (2018): 233–235.

(kekuasaan-Ku). Jika mereka melihat semua tanda-tanda itu, mereka tetap tidak mau beriman padanya. Jika mereka melihat jalan kebenaran, mereka tetap tidak mau menempuhnya. (Sebaliknya,) jika mereka melihat jalan kesesatan, mereka menempuhnya. Demikian itu adalah karena mereka mendustakan ayat-ayat Kami dan mereka selalu lengah terhadapnya.”

Ayat tersebut menjelaskan bahwa Allah akan memalingkan hati orang-orang yang sombong dari memahami dan menerima ayat-ayat-Nya. Kesombongan yang dimaksud adalah sikap merasa diri lebih tinggi, menolak kebenaran, dan tidak tunduk kepada petunjuk Allah tanpa alasan yang benar. Pemalingan yang dimaksud, bukan berarti Allah berlaku zalim, melainkan sebagai balasan (*jazā'*) atas sikap mereka sendiri yang menutup diri dari kebenaran.³⁵

Penafsiran seperti ayat diatas menunjukkan bahwa makna batin sangat memerlukan kedalaman pemahaman wahyu, dan tidak bisa difahami secara langsung (*dzahir*) saja.³⁶

Beberapa riwayat tafsir isyari juga dinisbatkan kepada Jafar al-Sadiq, meskipun sebagian ulama, termasuk Ibn Taymiyyah, mempersoalkan kebenaran sanadnya. Sementara itu, pandangan Hasan al-Basri sering dinilai memiliki kecenderungan spiritual yang kuat dan mendekati corak isyari.

Memasuki akhir abad ke-2 dan awal abad ke-3 H, tasawuf mulai berkembang lebih sistematis sebagai jalan spiritual. Riwayat tafsir bercorak sufistik tersebar melalui tokoh-tokoh seperti al-Haris al-Muhasibi dan Zun Nun al-Misri. Pada paruh kedua abad ke-3 H, ketika tasawuf telah diakui

³⁵ Al-Qurtubi, *Al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, Juz 7 (Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1964), hlm. 284.

³⁶ Nur Kholis, “Corak Penafsiran Sufistik pada Masa Awal Islam,” *Jurnal Ushuluddin* 25, no. 1 (2017): 78–80.

sebagai disiplin keilmuan, tafsir isyari mulai ditulis lebih terstruktur. Tokoh penting pada fase ini adalah Sahl al-Tustari, yang karya tafsirnya sering disebut sebagai pelopor tafsir isyari, meskipun belum mencakup keseluruhan al-Qur'an. Selain itu, al-Junaid al-Baghdadi dan Abu Bakar al-Shibli turut memperkuat corak penafsiran sufistik pada masa tersebut.

Tahap kodifikasi semakin tampak melalui karya Abd al-Rahman al-Sulami berjudul *Haqa'iq al-Tafsir*, yang menghimpun berbagai riwayat dan pendapat sufi sebelumnya. Meskipun belum menafsirkan seluruh ayat secara lengkap, karya ini menjadi pijakan penting dalam perkembangan tafsir sufistik. Perkembangan metodologis yang lebih matang terlihat dalam kitab tafsir *Lata'if al-Isyarat* karya Abdul Karim al-Qusyairi. Dalam karya ini, penafsiran dilakukan secara lebih sistematis dan menyeluruh, serta memadukan dimensi zahir dan batin, sehingga tafsir isyari mencapai bentuk yang relatif utuh.³⁷

Memasuki abad ke-5 H hingga ke-7 H, tafsir sufistik menunjukkan dinamika yang lebih beragam. Muncul tiga ragam utama. Pertama, tafsir sufistik moderat yang tetap merujuk pada hadis, sahabat, serta memperhatikan aspek kebahasaan dan asbabun nuzulnya. Karya yang termasuk dalam kategori ini antara lain *al-Kasyf wa al-Bayān* karya Abu Ishaq al-Salabi dan karya Syihabuddin al-Suhrawardi.

³⁷ A Ridlwan Nasir, "*Tasawuf dan Perkembangan Tafsir Isyari Abad Ketiga Hijriyah*", *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam* 6, no. 2 (2016): 214–218.

Kedua, tafsir yang sangat dipengaruhi oleh pemikiran Abd al-Rahman al-Sulami, seperti karya Abu Sabit al-Dailami dan Ruzbihan al-Sirazi, yang lebih menonjolkan makna simbolik dan hakikat batin ayat.

Ketiga, tafsir sufistik berbahasa Persia, seperti karya al-Maybudi. Hal ini menunjukkan bahwa tafsir isyari tidak hanya berkembang di dunia Arab, tetapi juga meluas secara kultural dan geografis.³⁸

Sebagai contoh penafsiran isyari pada periode ini, Abdul Karim al-Qusyairi dalam menafsirkan QS. al-Baqarah [2]: 14.

وَإِذَا لَفِئَتِ الدِّينِ أَمْنُوا قَالُوا أَمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤُونَ ﴿١٤﴾

Artinya: “Apabila mereka berjumpa dengan orang yang beriman, mereka berkata, “Kami telah beriman.” Akan tetapi apabila mereka menyendiri dengan setan-setan (para pemimpin) mereka, mereka berkata, “Sesungguhnya kami bersama kamu, kami hanya pengolok-olok.”

Penafsiran ayat tersebut tidak hanya membahas kemunafikan secara historis, tetapi juga memaknainya sebagai simbol kesombongan dan keterikatan pada dunia. “Orang yang terpedaya oleh kemewahan duniawi dipandang mengalami kefakiran dalam akhirat, meskipun secara lahir tampak mulia”. Penafsiran tersebut menunjukkan bahwa ayat al-Qur’an memiliki kondisi batin manusia sepanjang zaman.³⁹

Periode klasik (abad ke 2 H/8 M hingga ke-7 H/13 M) dapat dipahami sebagai masa proses terbentuk serta berkembangnya tafsir isyari. Periode ini menjadi langkah awal menuju karya tafsir yang sistematis, metodologis, dan

³⁸ Hermansyah. “Sejarah Perkembangan Munculnya Tafsir Ishari Dan Contoh-Contoh Penafsirannya”, El-Hikmah: Jurnal Ilmu Dakwah Dan Komunikasi 17, no. 8 (2022):102–25.

³⁹ Luthfi Maulana, “Penafsiran QS al-Baqarah:14 dalam Tafsir Lata’if al-Isyarat”, Al-Fanar: Jurnal Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir 3, no. 1 (2020): 67–70..

tersebar luas, sehingga menjadi fondasi kokoh bagi perkembangan tafsir sufistik pada periode selanjutnya.

b. Periode Pertengahan (Abad ke-7H/ 13M – 12H/18M)

Periode pertengahan dalam perkembangan tafsir sufistik ditandai dengan proses pematangan metodologis sekaligus perluasan pengaruhnya ke berbagai wilayah dunia islam. Pada rentang abad ke-7 H sampai 12 H, tafsir isyari tidak lagi berkembang secara individual, melainkan telah membentuk sebuah kumpulan atau tradisi yang memiliki karakter dan sistem pemikiran tersendiri.

Pada fase ketiga (abad ke-7 H/13 M – 8 H/14 M), muncul dua tokoh sentral yang sangat berpengaruh, yaitu Najmuddin al-Kubra dan Muhyiddin Ibn Arabi. Najmuddin al-Kubra melalui karyanya al-Ta'wilat al-Najmiyyah fi al-Tafsir al-Ishari al-Sufi meletakkan dasar tafsir bercorak spiritual-simbolik dalam tradisi Kubrawiyyah. Dari pemikirannya lahir madzhab Kubrawiyyun yang kemudian dikembangkan oleh para pengikutnya, seperti Nizamuddin Hasan al-Naisaburi dalam karyanya Gharaib al-Qur'an wa Raghaib al-Furqan. Pendekatan ini menekankan bahwa ayat al-Qur'an mengandung makna batin yang berkaitan dengan perjalanan ruhani dan proses tazkiyatun nafs.

Sebagai contoh, ketika menafsirkan QS. al-Taubah [9]: 123

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً وَعَلِمُوا أَنَّ
اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ ﴿١٢٣﴾

Artinya: “Wahai orang-orang yang beriman, perangilah orang-orang kafir di sekitarmu dan hendaklah mereka merasakan sikap tegas darimu. Ketahuilah bahwa Allah beserta orang-orang yang bertakwa”

Ayat tersebut membahas tentang perintah memerangi orang-orang kafir, Najmuddin al-Kubra memaknainya sebagai perintah untuk memerangi hawa nafsu. Baginya, jihad utama adalah perjuangan batin untuk menundukkan syahwat dan membersihkan hati, karena nafsu merupakan penghalang antara hamba dan Allah.⁴⁰

Sementara itu, Ibn ‘Arabi melalui karyanya al-Futuhat al-Makkiyah dan Fusus al-Hikam membangun kerangka tafsir yang filosofis. Penafsirannya berkaitan erat dengan konsep ontologis seperti kesatuan wujud, sehingga coraknya lebih simbolik dan mendalam secara batiniah. Pemikirannya kemudian melahirkan madzhab tafsir tersendiri yang berpengaruh luas, termasuk kepada tokoh seperti Ibn Barrajan al-Andalusi melalui karya al-Irsyad fi Tafsir al-Qur’an. Tafsir sufistik telah memiliki sistem konseptual yang relatif mapan dan terstruktur.

Memasuki abad ke-9 H/15 M – 12 H/18 M, tafsir sufistik mengalami perkembangan, khususnya di wilayah India dan Turki pada masa Dinasti Timurid dan Turki Usmani. Beberapa karya penting yang lahir pada masa ini antara lain tafsir Multaqat karya Khawajah Bandah Nawaz dan Mawahib ‘Aliyah karya Kamaluddin Husain al-Kasyifi.

Salah satu karya monumental pada periode ini adalah Ruh al-Bayan karya Ismail Haqqi Bursevi. Tafsir ini memadukan dimensi zahir dan batin secara seimbang. Dalam penyusunannya, Bursevi merujuk pada tradisi Kubrawiyyun serta mengutip puisi-puisi sufistik Persia karya Hafiz, Saadi

⁴⁰ Khaerul Asfar, “Tafsir Sufistik (Al-Isyari) Perspektif Teoretis,” *Al-Wajid: Jurnal Ilmu Al-Quran dan Tafsir* 1, no. 1 (2020): hlm. 1–12, <https://doi.org/10.30863/alwajid.v1i1.742>.

Shirazi, Jalaluddin Rumi, dan Fariduddin Attar. Hal ini menunjukkan adanya integrasi antara tafsir, tasawuf, dan sastra spiritual dalam khazanah keilmuan islam.⁴¹

Menariknya, pengaruh tafsir isyari pada periode ini tidak terbatas pada kalangan sufi saja, tetapi juga menyentuh mufassir yang dikenal rasional dan fikih. Fakhruddin al-Razi dalam Mafatih al-Ghaib terkadang memberikan sentuhan spiritual dalam penafsirannya, meskipun tetap membatasi agar tidak menyimpang dari kaidah bahasa dan ushul fikih. Demikian yang dilakukan oleh al-Qurtubi dalam al-Jami' li Ahkam al-Qur'an, al-Baidawi dalam Anwar al-Tanzil, serta Abu Hayyan al-Andalusi dalam al-Bahr al-Muhit, yang pada beberapa bagian mengemukakan penafsiran bernuansa isyari dengan tetap menjaga kesesuaian dengan makna zahir dan prinsip syariat. Bahkan tokoh yang dikenal kritis terhadap tasawuf seperti Ibn Qayyim al-Jawziyya pun menggunakan pendekatan isyari dalam menjelaskan bahaya keterikatan hati kepada selain Allah, dengan tetap mensyaratkan keselarasan dengan nash dan kaidah syariat agama.⁴²

Periode pertengahan ini dapat dipahami sebagai masa pematapan sekaligus perkembangan tafsir sufistik, merupakan tahap pembentukan dan penguatan madrasah dan penyebaran luas. Tafsir isyari menjadi bagian dari tradisi pemikiran islam yang menggunkan disiplin bahasa, fikih, dan teologi.

⁴¹ Fitria Ulva, "Isti'arah Tamthiliyah Dalam Tafsir Kitab Ruh Al-Bayan Karya Isma'il Haqqi," *Ta'wiluna: Jurnal Ilmu Al-Qur'an, Tafsir dan Pemikiran Islam* 3, no. 2 (2022): hlm. 215–235. <https://doi.org/10.58401/takwiluna.v3i2.756>.

⁴² Eni Zulaiha, Muhammad Yahya, dan Muhammad Ihsan, "Argumentasi Eksistensial Tafsir Sufi," *Jurnal Iman dan Spiritualitas* 2, no. 3 (2023): hlm. 15–18. <https://doi.org/10.15575/jis.v2i3.18317>.

c. Periode Modern (Abad ke- 13H/19M - Sekarang)

Memasuki periode setelah abad ke-8 H, tafsir isyari mengalami transformasi yang cukup signifikan. Jika pada periode sebelumnya tafsir sufistik cenderung berdiri secara mandiri dan dominan dalam corak spiritual secara simbolik, maka pada periode ini muncul kecenderungan tafsir zahiri dan tafsir isyari. Seorang mufassir terlebih dahulu menafsirkan ayat berdasarkan pendekatan riwayat (*bi al-ma'sūr*) dan analisis rasional (*bi al-ra'yi*), kemudian melengkapinya dengan penjelasan isyari sebagaimana dipahami oleh para sufi. Karya-karya tafsir pada periode ini merupakan gabungan tiga metode sekaligus: *bi al-ma'sūr*, *bi al-ra'yi*, dan *isyārī*.⁴³

Pada periode akhir ini, terjadi pematangan melalui berbagai pendekatan, namun justru tampak adanya penurunan tafsir bercorak sufistik. Beberapa karya penting yang lahir pada periode ini antara lain *al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd* karya Ibn 'Ajibah, *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm wa Sab'al-Masānī* karya al-Alusi, *Bayān al-Sa'ādah fī Maqāmāt al-'Ibādah* karya Sultan 'Ali Syah, serta *Bayān al-Ma'ānī 'alā Ḥasab Tartīb al-Nuzūl* karya 'Abd al-Qadir Mulla Huwaisy. Karya-karya tersebut menunjukkan bahwa tafsir sufistik tetap memiliki perkembangan yang cukup pesat, meskipun tidak lagi menjadi arus utama dalam penafsiran modern.⁴⁴

Salah satu contoh penafsiran isyari pada periode ini dapat dilihat dalam penafsiran Ibn 'Ajibah terhadap QS. al-Isra' [17]: 36–37.

⁴³ Khaerul Asfar, “*Tafsir Sufistik (Al-Isyari) Perspektif Teoretis*”, Al-Wajid: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir 1, no. 1 (2020): <https://doi.org/10.30863/alwajid.v1i1.742>.

⁴⁴ Ahmad Khafif Dzakiyuddin dan Adi Bimantara, “*Dimensi Isyari dalam Tafsir Ruhul Ma'ani Karya Al-Alusi*,” Jurnal Pendidikan Tambusai 8, no. 1 (2024).

وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا
 ﴿٣٦﴾ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَنْ تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَلَنْ تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولًا ﴿٣٧﴾

Artinya: "Janganlah engkau mengikuti sesuatu yang tidak kauketahui. Sesungguhnya pendengaran, penglihatan, dan hati nurani, semua itu akan diminta pertanggungjawabannya." "Dan janganlah engkau berjalan di bumi ini dengan sombong karena sesungguhnya engkau tidak akan dapat menembus bumi dan tidak akan mampu menjulang setinggi gunung."

Dalam menafsirkan ayat tersebut, ia tidak hanya memahami larangan mengikuti sesuatu tanpa ilmu dan larangan bersikap sombong, tetapi juga memaknainya sebagai isyarat kondisi batin manusia. Hati yang bersih akan bergetar, khusyuk, dan tunduk ketika mendengar firman Allah, sedangkan hati yang kotor akan menjauh dan tidak mampu menerima kebenaran. Penafsiran ini menunjukkan bagaimana dimensi spiritual dijadikan sebagai lapisan makna batin yang melengkapi makna ayat.⁴⁵

Secara historis, tafsir sufistik telah mengalami pertumbuhan sejak periode klasik (abad ke-4 H/10 M) sampai sekarang. Pada masa kontemporer, corak tafsir sufistik relatif jarang dikembangkan oleh mufasssir modern. Salah satu faktor penyebabnya adalah munculnya hal-hal negatif terhadap istilah “sufi” yang sering diartikan dengan penyimpangan teologis atau praktik yang dianggap tidak sejalan dengan syariat.⁴⁶

Keberadaan tafsir sufistik tidak sepenuhnya hilang. Beberapa pandangan menyebutkan bahwa selama tradisi tasawuf masih hidup dan

⁴⁵ Moh. Azwar Hairul, “Dimensi Sufistik-Filosofis Ibnu Ajibah Dalam *Tafsir al-Bahr al-Madid fi Tafsir al-Qur’an al-Majid*,” *Farabi: Jurnal Ilmu Pengetahuan dan Kebudayaan Islam* 18, no. 2 (2021): 156–177, <https://doi.org/10.30603/jf.v18i2.2998>.

⁴⁶ Muhammad Ihsan dan Lukman Nol Hakim, “Identifikasi Corak Isyari dalam Tafsir Sufi,” *Izzatuna: Jurnal Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir* 4, no. 1 (2023): <https://doi.org/10.62109/ijiat.v4i1.39>.

masih ada mufassir yang memiliki kecenderungan spiritual mendalam, maka tafsir isyari akan tetap digunakan. Di era digital, sebagaimana dicatat oleh Alan Godlas, perkembangan internet justru membuka ruang baru bagi penyebaran pemikiran tasawuf dan tafsir sufistik melalui berbagai portal daring. Hal ini menunjukkan bahwa meskipun secara akademik formal corak isyari tidak lagi dominan, secara kultural dan spiritual ia tetap memiliki ruang dalam khazanah pemikiran islam.

Adapun keengganan mufassir modern untuk mengembangkan tafsir bercorak isyari secara dapat disebabkan oleh beberapa hal. Pertama, karena karya-karya tafsir isyari klasik telah banyak dicetak dan dianggap cukup mewakili corak tersebut. Kedua, adanya kekhawatiran bahwa pendekatan isyari berpotensi memunculkan subjektif yang sulit difahami. Ketiga, perubahan intelektual umat islam modern yang lebih rasional, empiris, dan turut memengaruhi kecenderungan penafsiran. Akibatnya, corak isyari tidak lagi menjadi pilihan utama dalam produksi tafsir kontemporer, meskipun tetap diakui sebagai bagian dari sejarah dan kekayaan metodologi tafsir al-Qur'an.⁴⁷

3. Syarat Isyari

Pemahaman terhadap al-Qur'an yang dilakukan oleh para mufasir berkisar pada tiga hal pokok, yakni: Pertama, mengenai lafadz (menguraikan lafadz), yaitu sebagaimana yang dilakukan oleh ulama-ulama muta'akhkhirin (ulama modern). Kedua, tentang makna, pendekatan yang ditempuh oleh kaum salaf dengan

⁴⁷ Eni Zulaiha, Muhammad Yahya, & Muhammad Ihsan. "Argumentasi Eksistensial Tafsir Sufi." *Jurnal Iman dan Spiritualitas* 2, no. 3 (2023). <https://doi.org/10.15575/jis.v2i3.183>.

menekankan kandungan makna ayat berdasarkan riwayat dan pemahaman para sahabat serta tabi'in. Ketiga, isyarat yaitu yang ditempuh oleh mayoritas ahli sufi yang berupaya menggali makna batin atau isyarat spiritual yang terkandung di balik makna zahir ayat.⁴⁸

Al-Alusi menekankan bahwa isyari hanya dapat diterima apabila memenuhi beberapa syarat penting, di antaranya: tidak bertentangan dengan makna zahir ayat, memiliki dasar yang dapat diterima dalam bahasa Arab atau syariat, tidak menyalahi dalil syar'i yang qath'i, serta tidak mengklaim bahwa makna isyari tersebut sebagai satu-satunya makna yang dimaksud oleh ayat. Ia berusaha menjaga keseimbangan antara hukum (aturan fikih) dengan pengalaman spiritual. Pendekatan ini menunjukkan bahwa al-Alusi berada pada posisi moderat tidak menolak tasawuf, tetapi juga tidak menerima penafsiran batin yang berlebihan atau menyimpang. Ia bahkan mengkritik sebagian kalangan sufi yang menafsirkan ayat secara simbolik tanpa landasan yang kuat, karena hal tersebut berpotensi mengarah pada tafsir bi al-ra'yi yang tercela.

Dalam menafsirkan al-Alusi sering menghadirkan penafsiran isyari setelah terlebih dahulu menjelaskan makna zahir ayat. Hal ini menunjukkan bahwa baginya, pemahaman lahir merupakan fondasi utama sebelum memasuki dimensi batin. Misalnya, dalam beberapa ayat yang berkaitan dengan konsep tauhid, tawakal, dan penyucian jiwa (*tazkiyatun nafs*), ia memberikan isyarat bahwa makna terdalam dari ayat tersebut berkaitan dengan perjalanan spiritual manusia menuju Allah. Namun, ia tetap menegaskan bahwa penafsiran semacam itu

⁴⁸ Muhammad Arsad, "Pendekatan dalam Tafsir (*Tafsir Bi al-Matsur; Tafsir Bi al-Ra'yi, Tafsir Bi al-Isyari*)," *Yurisprudencia: Jurnal Hukum Ekonomi* 4, no. 2 (2018): 1–12, DOI:10.24952/yurisprudencia. v 4i2.1504.

bersifat tambahan (*ziyādah al-ma‘nā*), bukan makna utama yang menggantikan zahir ayat. Pendekatan ini, berhasil memadukan antara metode tafsir klasik berbasis riwayat dan dirayah dengan nuansa sufistik yang tetap terkendali.

Secara keseluruhan, konsep isyari menurut al-Alusi mencerminkan sikap kehati-hatian ilmiah sekaligus keterbukaan terhadap dimensi spiritual al-Qur'an. Ia mengakui bahwa al-Qur'an memiliki lapisan makna yang luas, tetapi tetap menegaskan pentingnya menjaga makna zahir sebagai pijakan utama. Penafsiran secara isyari dalam perspektif al-Alusi dapat dipahami sebagai upaya memperkaya pemahaman al-Qur'an melalui pendekatan spiritual yang tetap berada dalam syariat dan kaidah keilmuan.⁴⁹

Pada dasarnya isyari tidak serta-merta ditolak dalam tradisi keilmuan islam. Apabila memenuhi persyaratan-persyaratan sebagai berikut: Pertama, penafsiran tersebut tidak boleh bertentangan dengan makna zahir ayat. Artinya, makna batin yang dihasilkan harus tetap berlandaskan pada pemahaman sesuai syariat. Kedua, penafsiran itu perlu diperkuat oleh dalil, baik dari Al-Qur'an maupun hadis. Ketiga, tidak boleh bertentangan dengan prinsip-prinsip syariat. Keempat, mufassir tidak boleh mengklaim bahwa makna batin adalah satu-satunya makna yang dikehendaki Allah, dengan menafikan makna zahir ayat. Kelima, penafsiran tersebut tidak boleh terlalu jauh dari konteks lafaz sehingga kehilangan keterkaitannya dengan teks asli.

Adapun contoh penafsiran tasawuf terhadap firman Allah, (QS. an-Naml [27]: 16),

⁴⁹ Syihab al-Din al-Alusi, *Rūḥ al-Ma‘ānī fī Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm wa al-Sab‘ al-Mathānī*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.), jil. 1, hlm. 25.

وَوَرِثَ سُلَيْمَنُ دَاوُدَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا هُوَ
الْفَضْلُ الْمُبِينُ ﴿١٦﴾

Artinya: "Sulaiman telah mewarisi Daud dan dia (Sulaiman) berkata, "Wahai manusia, kami telah diajari (untuk memahami) bahasa burung dan kami dianugerahi segala sesuatu. Sesungguhnya (semua) ini benar-benar karunia yang nyata.""

Tidak hanya dipahami sebagai pewarisan kerajaan dan kenabian secara langsung, tetapi oleh sebagian kalangan sufi juga ditafsirkan secara simbolik sebagai pewarisan ilmu dan hikmah. Dalam konteks tertentu, bahkan muncul penafsiran yang mengaitkannya dengan pewarisan ilmu Nabi kepada Ali bin Abi Thalib. Penafsiran semacam ini dapat diterima selama tidak menafikan makna zahir ayat dan tetap memenuhi kaidah-kaidah yang telah ditetapkan.⁵⁰

Tafsir isyari dapat dinilai sebagai bentuk yang sah apabila dilakukan sesuai dengan prinsip-prinsip syariat serta kaidah ilmu tafsir. Sebaliknya, apabila penafsiran tersebut tidak memenuhi syarat-syarat yang telah ditentukan, maka masuk ke dalam kategori tafsir *bi al-ra'yi* yang tercela, karena lebih didasarkan pada hawa nafsu. Perlu kehati-hatian dalam menggunakan pendekatan isyari agar tetap berada dalam tuntunan syariat dan tidak menyimpang dari tujuan utama penafsiran al-Qur'an.

4. Kelebihan dan Kekurangan Isyari

Sebagai salah satu corak penafsiran memiliki kelebihan, terutama terhadap ulama yang mendukung dan memperbolehkan penafsiran secara isyari terlihat

⁵⁰ Nurman, Muhammad. 2023. "Legalitas Tafsir Isyari dalam Penafsiran Al-Qur'an." *ISME: Journal of Islamic Studies and Multidisciplinary Research* 1, no. 1 (2023): 1–6. <https://doi.org/10.61683/isme.vol11.2023.1-6>.

beberapa kelebihan yang dimiliki, yaitu: Pertama, memiliki kekuatan hukum yang telah ditetapkan dalam disiplin ilmu tafsir. Salah satu contoh dari kalangan sahabat, seperti penafsiran Ibnu ‘Abbas terhadap QS. al-Nashr ayat 1 menunjukkan bahwa ayat al-Qur’an dapat mengandung makna yang mendalam dari sekedar makna dzahirnya.

Kedua, apabila dilakukan sesuai dengan syarat-syarat yang disepakati para ulama’, maka dapat memperluas wawasan dan memperkaya khazanah pemahaman terhadap kandungan al-Qur’an dan hadis.

Ketiga, berangkat dari keyakinan bahwa Allah menganugerahkan pemahaman khusus kepada hamba-hamba pilihan-Nya. Sehingga pemahaman terhadap al-Qur’an tidak terbatas pada makna lahiriah saja. Dipandang sebagai buah dari kesucian hati dan kedalaman iman, bukan sekedar hasil pemikiran semata.

Keempat, para mufasir yang menggunakan pendekatan isyari pada umumnya telah menguasai makna zahir ayat sebelum beranjak kepada makna batinnya. Mereka harus memiliki pemahan sekaligus: Penguasaan aspek kebahasaan dan tekstual, serta kemampuan menangkap isyarat yang terkandung di dalamnya.⁵¹

Isyari juga memiliki sejumlah kelemahan yang menjadi perhatian para ulama. Pertama, apabila tidak memenuhi syarat-syarat yang telah ditentukan, seperti bertentangan dengan makna dzahir dan menyelisihi prinsip syariat, maka

⁵¹ M. Alfatih Suryadilaga, “*Metodologi Tafsir Sufistik*,” Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur’an dan Hadis, Vol. 12, No. 1 (2011), hlm. 45.

dapat berubah menjadi pemahaman berdasarkan hawa nafsu. Jika benar-benar terjadi tidak lagi menjadi bentuk yang sah, melainkan termasuk tafsir *bi al-ra'yi* yang tercela.

Kedua, apabila ada penyimpangan tafsir isyari yang dipengaruhi oleh aliran kebatinan, dan pemahaman terlalu bebas, tanpa memperhatikan kaidah bahasa dan syariat, berpotensi menyelewengkan makna al-Qur'an. Bahkan, sebagian penafsiran yang ekstrem dapat menjauhkan ayat dari konteks keaslinya.

Ketiga, terdapat contoh isyari yang maknanya sangat jauh dari ketentuan agama. Penafsiran semacam ini berpotensi menimbulkan kekeliruan dan merusak kemurnian aqidah apabila tidak dikritisi secara ilmiah, dan perlu kehati-hatian yang sangat mendalam.

Keempat, isyari sering kali sulit dipahami oleh kalangan awam. Dari segi bahasa dan kedalaman makna yang digunakan dapat menimbulkan kebingungan apabila tidak disampaikan dengan metode yang tepat. Jika menafsirkan dengan tidak tepat menimbulkan kekhawatiran bahwa penyampaian makna yang tidak sesuai dapat menimbulkan fitnah atau kesalahpahaman.

Isyari bukanlah corak penafsiran yang sepenuhnya ditolak maupun diterima tanpa syarat. Namun, potensi besar dalam memperkaya dimensi makna dalam al-Qur'an, akan tetapi sekaligus mengandung risiko penyimpangan, apabila tidak dikendalikan oleh kaidah-kaidah dan prinsip-prinsip syariat.⁵²

⁵² Ahmad Atabik, "Corak Tafsir Sufistik dalam Penafsiran Al-Qur'an," Jurnal Esensia, Vol. 14, No. 2 (2013), hlm. 170.

B. Teori Tazkiyatun Nafs

1. Pengertian Tazkiyatun Nafs

Tazkiyatun Nafs terdiri atas dua kata, yaitu *tazkiyah* dan *nafs*. Secara etimologis, *tazkiyah* berarti memperbaiki, mengembangkan, membersihkan, dan meningkatkan kualitas, sedangkan *an-nafs* bermakna jiwa yang mencakup unsur akal, hati, nafsu, dan roh, empat aspek yang menjadi inti keberadaan manusia.⁵³ Tazkiyatun nafs dapat dipahami sebagai proses penyucian, penguatan, dan pengembangan jiwa agar selaras dengan potensi fitrahnya, yakni potensi keimanan, keislaman, dan keihsanan kepada Allah. Berfokus pada pembahasan tentang jiwa (*an-nafs*) yang dalam kajian keislaman terkait erat dengan empat istilah utama, yaitu *al-qalb* (hati), *ar-rūh* (roh), *an-nafs* (jiwa), dan *al-‘aql* (akal).⁵⁴

Menurut al-Ghazali, tazkiyatun nafs merupakan proses penyucian jiwa dari berbagai kotoran, baik lahir maupun batin. Tujuannya adalah mengembalikan manusia kepada fitrahnya, yaitu fitrah tauhid, iman, Islam, dan ihsan, sekaligus menguatkan agar manusia senantiasa dekat kepada Allah, menjalankan ajaran-Nya, dan menunaikan tugasnya sebagai hamba dan khalifah di bumi. Beberapa ulama berpendapat mengenai makna tazkiyatun nafs: Raghib al-Isfahani menjelaskan bahwa tazkiyatun nafs merupakan upaya manusia untuk menyucikan jiwa sehingga tumbuh sifat-sifat terpuji dalam dirinya. Penyucian tersebut tidak hanya berdampak pada kehidupan di dunia melalui pembentukan akhlak yang mulia, tetapi juga menjadi sebab diperolehnya pahala dan balasan

⁵³ Ahmad Farid, *"Tazkiyatun Nafs: Penyucian Jiwa Menurut Ulama Salaf"*, (Jakarta: Darul Haq, 2008), 21–23.

⁵⁴ Siti Maryam, *"Konsep Tazkiyatun Nafs dalam Tradisi Tasawuf"*, Jurnal An-Nafs, Vol. 6, No. 1 (2019): 12–13.

besar di akhirat. Sementara itu, Sa'id Hawwa menegaskan bahwa tazkiyatun nafs merupakan salah satu tugas utama para rasul dan menjadi tujuan yang hendak dicapai oleh orang-orang bertakwa. Menurutnya, keselamatan atau kecelakaan manusia sangat bergantung pada kesungguhannya dalam melakukan tazkiyatun nafs, apakah ia memberi perhatian serius terhadapnya atau justru mengabaikannya.

Sebagai proses pembersihan jiwa dari kotoran dan upaya memperbaiki diri, tazkiyatun nafs diwujudkan melalui berbagai bentuk ibadah, amal saleh, serta mujahadah. Ketika proses ini dijalankan secara *istiqomah* (konsisten), jiwa akan menjadi bersih dan memberikan dampak nyata pada perilaku, ucapan, serta sikap seseorang. Pengaruhnya yang terlihat terjaganya lisan, pandangan, pendengaran, dan seluruh anggota tubuh dari perbuatan tercela. Buah dari tazkiyah adalah lahirnya akhlak yang baik kepada Allah, sesama manusia, dan seluruh makhluk. Dalam hubungannya dengan Allah, hal ini tercermin dalam komitmen menjalankan kewajiban, menjauhi larangan-Nya, serta kesiapan berkorban dengan harta dan jiwa di jalan-Nya.

2. Tahapan-Tahapan Pembersihan Jiwa

Tazkiyatun nafs menurut imam al-Ghazali merupakan proses penyucian diri dari berbagai kotoran lahiriah dan batiniah dengan tujuan mengembalikan manusia kepada fitrah asalnya fitrah tauhid, iman, islam, dan ihsan, senantiasa dekat dengan Allah SWT., menjalankan perintah-Nya, dan menunaikan perannya sebagai hamba sekaligus khalifah di muka bumi. Pelaksanaan tazkiyatun nafs dilakukan melalui tiga tahapan utama yang saling berkaitan dan

harus dijalankan secara berurutan, yaitu *takhalli*, *tahalli*, dan *tajalli*. Ketiganya membentuk satu rangkaian proses penyucian jiwa.⁵⁵

a. Takhalli

Tahap *takhalli* yaitu membersihkan diri dari berbagai sifat tercela seperti iri hati (*hasad*), berprasangka buruk (*su'uzan*), kesombongan (*takabbur*), merasa bangga diri (*'ujub*), riya', dan amarah (*ghadab*), serta menjauhi segala bentuk kemaksiatan, baik yang bersifat lahiriah maupun batiniah. Para sufi membedakan dua jenis kemaksiatan, yakni kemaksiatan lahir yang tampak melalui tindakan anggota tubuh dan pancaindra, serta kemaksiatan batin yang bersumber dari hati. Membersihkan diri dan membebaskan diri dari berbagai kotoran lahir maupun batin dengan cara beristigfar dan bertaubat. Langkah awal dalam proses *takhalli* dimulai dengan muhasabah (intropeksi diri) dan taubat berarti “kembali”, yakni kembali dari perbuatan dosa menuju ketaatan dan kebaikan setelah munculnya kesadaran akan bahaya kemaksiatan. Bagi imam al-Ghazali, muhasabah dan taubat merupakan tahapan pertama dan paling mendasar dalam proses penyucian diri dari proses *takhalli*.⁵⁶

b. Tahalli

Tahap *tahalli* yaitu proses pengisian dan pembinaan jiwa dengan menanamkan sifat-sifat terpuji setelah sebelumnya dibersihkan dari sifat-sifat tercela. Pada tahap ini, seseorang berupaya meninggalkan

⁵⁵ Masmuni Mahatma, “*The Concept of Purification of The Soul in Al-Ghazali's View Is Related To Inner Peace*,” *Syifa al-Qulub: Jurnal Studi Psikoterapi Sufistik* 7, no. 2 (2023): hlm 5.

⁵⁶ S. N. Ainiyah, “*Landasan Teori: Konsep Tazkiyatun Nafs menurut Al-Ghazali*” (Skripsi, Insitutu Agama Islam Negeri Kediri, 2023), hlm. 22..

kebiasaan buruk dan menggantinya dengan perilaku baik melalui latihan yang dilakukan secara istiqomah, sehingga terbentuk pribadi yang berakhlak mulia. Salah satu metode yang dianjurkan adalah dengan memperbanyak dzikir, sebagaimana disebut oleh imam al-Ghazali sebagai *dawā' al-qalb* (pelarut hati), yakni upaya menyucikan batin dengan selalu mengingat Allah Swt.

Tahapan tahalli merupakan proses pembiasaan diri dengan amal saleh dan berakhlakul karimah, seperti melaksanakan ibadah dengan taat, berdzikir, berdoa, membaca al-Qur'an, dan memperdalam hubungan dengan Allah Swt. Dengan cara menanamkan sifat-sifat luhur seperti *ṣidq* (jujur), *amānah* (dapat dipercaya), dan *tawāḍu'* (rendah hati) hingga menjadi karakter tetap. Pelaksanaan tersebut dilakukan melalui dua pendekatan, yaitu *mujāhadah* (perjuangan mengendalikan diri hawa nafsu) dan *riyāḍah* (pembiasaan berbuat baik). Misalnya, seseorang yang terbiasa berbohong harus berjuang meninggalkannya (*mujāhadah*) sambil melatih diri untuk berkata jujur (*riyāḍah*). Kedua proses ini menjadi sarana penting dalam *tazkiyatun nafs* untuk membentuk jiwa yang bersih dan bercahaya.⁵⁷

c. Tajalli

Tahap tajalli yaitu puncak dari rangkaian proses takhalli dan tahalli yang dijalankan secara sungguh-sungguh dan berkesinambungan. Melalui tahapan ini, diharapkan jiwa manusia

⁵⁷ Ayu Wandira, Muhammad Saleh & Ahmad Fuadi, "Konsep Tazkiyat Al-Nafs Al-Ghazali Sebagai Metode Dalam Pendidikan Akhlak," *Khazanah: Journal of Islamic Studies* 2, no. 2 (Mei 2023): 39-52.

terbebas dari nafsu yang cenderung kepada perbuatan keji dan maksiat. Apabila hati telah dipenuhi oleh sifat-sifat terpuji dan anggota tubuh terbiasa melakukan amal saleh, maka tahap selanjutnya adalah menumbuhkan rasa cinta, kerinduan, dan kedekatan kepada Allah Swt, sehingga terbuka jalan menuju pertemuan batin dengan-Nya.⁵⁸

Tajalli merupakan keadaan ketika manusia dan tuhan-Nya tersingkap, sehingga seseorang dapat merasakan kehadiran Allah secara spiritual dan beramal semata karena cinta serta pengabdian kepada-Nya. Pada tahap ini, kesadaran rohaninya mencapai puncak, di mana seluruh amal perbuatan tidak lagi digerakkan oleh keinginan duniawi, melainkan semata-mata karena cinta, kerinduan, dan pengabdian tulus kepada Allah Swt yang disebut dengan ma'rifah.

3. Tujuan Tazkiyatun Nafs

Tujuan utama tazkiyatun nafs adalah mewujudkan ketakwaan kepada Allah Swt., karena ketakwaan hanya dapat diraih melalui proses pembersihan dan penyucian jiwa. Hubungan antara keduanya bersifat timbal balik; jiwa yang bersih melahirkan takwa, dan takwa semakin menyempurnakan kebersihan jiwa. Prinsip ini sejalan dengan firman Allah dalam Al-Qur'an surah Surah Al-A'la ayat 14–15 yang menegaskan bahwa beruntunglah orang yang menyucikan jiwanya dan rugilah orang yang mengotorinya.⁵⁹

⁵⁸ Chika Aprillia, *“Konsep Tazkiyatun Nafs Al-Ghazali melalui Dzikir dan Implikasinya terhadap Kebermaknaan Hidup”* (Skripsi, Program Studi Tasawuf dan Psikoterapi, UIN Sunan Ampel Surabaya, 2023), hlm. 49.

⁵⁹ Ahmad Zaini, *“Tazkiyatun Nafs sebagai Upaya Pembentukan Akhlak dalam Perspektif Islam,”* Jurnal Pendidikan Islam, Vol. 5, No. 2 (2019), hlm. 115.

Ayat tersebut menunjukkan bahwa keberuntungan hidup manusia sangat ditentukan oleh kesungguhannya dalam menjaga kesucian jiwa melalui ketakwaan. Dengan demikian, tazkiyatun nafs tidak dapat dipisahkan dari tujuan hidup manusia, yaitu mencapai kebahagiaan lahir dan batin serta kesempurnaan diri dengan menyingkirkan sifat-sifat tercela yang menghalangi kemuliaan jiwa.

Dalam *Ihya' Ulum al-Din*, al-Ghazali menjelaskan bahwa tazkiyatun nafs bertujuan membentuk keharmonisan hubungan manusia dengan Allah, sesama, dan dirinya sendiri. Tujuan tersebut diwujudkan melalui akidah yang bersih, jiwa yang suci, ilmu yang luas, serta penghayatan ibadah dalam kehidupan. Selain itu, tazkiyatun nafs diarahkan untuk melahirkan pribadi yang berakhlak mulia, sadar akan hak dan kewajiban, serta terbebas dari perilaku tercela yang merusak diri.⁶⁰ Penyucian jiwa tidak hanya meningkatkan kualitas iman dan takwa, tetapi juga membentuk manusia yang berakhlak karimah dan seimbang antara dimensi jasmani dan rohani.

⁶⁰ Samsul Munir Amin, "*Konsep Tazkiyatun Nafs dalam Perspektif Al-Ghazali*," *Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Vol. 4, No. 2 (2018), hlm. 134.