

RESPON IBLIS DALAM AL-QUR'AN
(Kajian Tafsir Tematik Ayat-Ayat Sujud Dalam Pendekatan Teologis
Dan Sufistik)

Skripsi

Diajukan kepada Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam
Universitas PTIQ Jakarta
Sebagai Satu Persyaratan Menyelesaikan Program Studi
Strata Satu (S1)
Untuk Memperoleh Gelar Sarjana Agama (S. Ag)

Oleh:

Idris Zulfakar
NIM : 211410049



Universitas
PTIQ Jakarta

PROGRAM STUDI ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
FAKULTAS USHULUDDIN DAN PEMIKIRAN ISLAM
UNIVERSITAS PTIQ JAKARTA

2025 M/1447 H

LEMBAR PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI

Saya yang bertanda tangan di bawah ini,

Nama : Idris Zulfakar

NIM : 211410049

No. Kontak : 0856-2400-9045

Menyatakan bahwa skripsi yang berjudul *Respon Iblis Dalam Al-Qur'an (Kajian Tafsir Tematik Ayat-Ayat Sujud Dalam Pendekatan Teologis Dan Sufistik)* adalah hasil karya saya sendiri. Ide, gagasan dan data milik orang lain yang ada dalam skripsi ini saya sebutkan sumber pengambilannya. Jika di kemudian hari ada terbukti saya melakukan plagiasi, maka saya siap menerima sanksi yang ditetapkan dan saya bersedia mengambil ijazah yang saya peroleh sesuai dengan aturan yang berlaku.

Jakarta, Selasa 15 Juli 2025

Yang Membuat Pernyataan



Idris Zulfakar

LEMBAR TANDA PERSETUJUAN PEMBIMBING

Skripsi yang berjudul *Respon Iblis Dalam Al-Qur'an (Kajian Tafsir Tematik Ayat-Ayat Sujud Dalam Pendekatan Teologis Dan Sufistik)* yang telah ditulis oleh Idris Zulfakar dengan NIM 211410049 telah melalui proses pembimbingan sesuai aturan yang telah ditetapkan oleh Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam Universitas PTIQ Jakarta dan layak untuk diajukan dalam sidang skripsi.

Jakarta, Rabu 11 Juni 2025

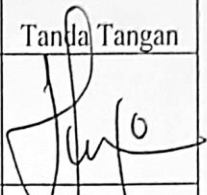


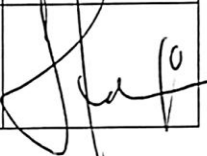
Dosen Pembimbing



Farid Afrizal, M.Ag.

LEMBAR PENGESAHAN SKRIPSI

Skripsi dengan judul Respon Iblis Dalam Al-Qur'an (Kajian Tafsir Tematik Ayat-Ayat Sujud Dalam Pendekatan Teologis Dan Sufistik) yang ditulis oleh Idris Zulfakar NIM: 211410049 telah dinyatakan lulus dalam sidang skripsi yang diselenggarakan pada Kamis, 26 Juni 2025. Skripsi telah diperbaiki dengan memasukkan saran dari dosen penguji dan dosen pembimbing skripsi.

No	Nama	Jabatan	Tanda Tangan
1	Ansor Bahary, MA.	Pimpinan Sidang	
2	Farid Afrizal, M.Ag.	Pembimbing	
3	Dr. Muhammad Khoirul Anwar, MA.	Penguji 1	
4	Ansor Bahary, MA.	Penguji 2	

Jakarta, Selasa, 15 Juli 2025

Mengetahui

Dekan Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam



Dr. Andi Rahman S.S.I., MA.

MOTTO

وَعَيْنُ الرِّضَا عَنْ كُلِّ عَيْبٍ كَلِيلَةٌ كَمَا أَنَّ عَيْنَ الشَّحْطِ تُبَدِّي الْمَسَاوِيَا

Kalau sudah cinta maka yang buruk akan terlihat baik, tapi kalau sudah benci maka segala yang baik akan terlihat buruk

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, segala puji bagi Allah SWT atas limpahan taufik dan hidayah-Nya, sehingga penulis dapat menyelesaikan penyusunan skripsi ini. Shalawat dan salam semoga senantiasa tercurah kepada Nabi Muhammad SAW, beserta keluarga, para sahabat, dan seluruh umatnya hingga akhir zaman.

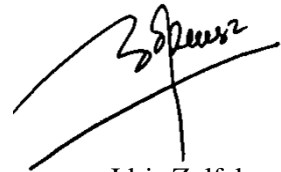
Dengan penuh kesadaran dan kerendahan hati, penulis menyadari bahwa penyusunan skripsi ini tidak mungkin terselesaikan tanpa adanya arahan, dukungan, dan bantuan dari berbagai pihak. Oleh karena itu, pada kesempatan ini, izinkan penulis menyampaikan rasa terima kasih yang sebesar-besarnya kepada pihak-pihak yang telah memberikan kontribusi dan dukungannya, kepada yang terhormat:

1. Kepada Bapak M. Engkus Kusmana dan Ibu Nyai Hertinah, orang tua penulis yang sangat penulis hormati dan banggakan, yang telah membesarkan penulis dengan penuh kasih, mendukung setiap cita-cita dan impian penulis, serta mendoakan penulis dalam setiap doa mereka.
2. Kepada Bapak TLN Ahmad Malik Syah dan Ibu Erna Hidayanti, orang tua angkat penulis yang sangat penulis cintai, yang telah menyediakan fasilitas pendidikan dan selalu memberikan motivasi serta dukungan kepada penulis untuk tetap bersemangat dalam belajar dan mencapai impian, sehingga dapat memberikan manfaat bagi agama, negara, dan keluarga.
3. Kepada Bapak Prof. Dr. H. Nassaruddin Umar, MA., Rektor Universitas PTIQ Jakarta, yang telah memberikan kesempatan kepada penulis untuk menempuh pendidikan di Universitas PTIQ Jakarta yang sangat istimewa ini.
4. Kepada Bapak Dr. Andi Rahman, S.S.I., MA., Dekan Fakultas Ushuluddin Universitas PTIQ Jakarta, yang selalu memberikan sudut pandang baru dan berbeda dalam penafsiran kepada penulis. Dari beliau, penulis menyadari bahwa menafsirkan Al-Qur'an adalah aktivitas yang menarik dan menyenangkan.
5. Kepada Bapak Dr. Lukman Hakim, MA., Kepala Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Universitas PTIQ Jakarta, yang selalu memberikan bimbingan dan motivasi kepada penulis untuk mempelajari hal-hal baru.
6. Kepada Bapak Farid Afrizal, M.Ag., Dosen Pembimbing yang selalu memberikan arahan kepada penulis sehingga karya tulis ini dapat diselesaikan tepat waktu.
7. Kepada seluruh Dosen di Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam, terima kasih banyak atas semua ilmu, didikan dan bimbingan yang sangat berharga ini yang telah diberikan kepada penulis.
8. Kepada keluarga besar DPP Partai Keadilan Sejahtera, yang selama ini selalu memberikan dukungan kepada penulis.
9. Kepada keluarga besar Pondok Pesantren Tahfidz Al-Qur'an Zainabiyah, yang selalu memberikan nasihat yang berharga kepada penulis.
10. Kepada keluarga besar Mushola Al-Islah, yang selalu memberikan dukungan kepada penulis.
11. Dan tidak lupa, kepada diri saya sendiri yaitu Idris Zulfakar, yang selalu tabah dalam menghadapi rintangan selama berkuliah di Universitas PTIQ

Jakarta, Alhamdulillah selama ini selalu bertahan dengan rintangan-rintangan yang menerpa diri saya sehingga masih dapat bisa bertahan di perkuliahan ini dengan penuh rasa bangga dan suka cita.

Penulis sangat amat menyadari bahwa skripsi ini masih jauh dari kesempurnaan dan memerlukan banyak perbaikan dan masukan dari para pembaca sehingga nanti akan mendapatkan penafsiran-penafsiran yang lebih meluas. Dengan penuh kerendahan hati, penulis mempersembahkan skripsi ini. Semoga penelitian yang penulis lakukan melalui skripsi ini dapat memberikan manfaat dan menjadi amal sholeh yang mendatangkan ridha Allah serta keberkahan bagi penulis. Aamiin.

Jakarta, Selasa 15 Juli 2025

A handwritten signature in black ink, appearing to read 'Idris Zulfakar', written over a horizontal line.

Idris Zulfakar

PEDOMAN TRASNLITERASI ARAB LATIN
KEPUTUSAN BERSAMA
MENTERI AGAMA DAN MENTERI PENDIDIKAN DAN
KEBUDAYAAN REPUBLIK INDONESIA

Nomor: 158 Tahun 1987

Nomor: 0543b//U/1987

Transliterasi dimaksudkan sebagai pengalihan-hurufan dari abjad yang satu ke abjad yang lain. Transliterasi Arab-Latin di sini ialah penyalinan huruf-huruf Arab dengan huruf-huruf latin beserta perangkatnya.

A. Konsonan

Fonem konsonan bahasa Arab yang dalam sistemtulisan Arab dilambangkan dengan huruf. Dalam transliterasi ini sebagian dilambangkan dengan huruf dan sebagian dilambangkan dengan tanda, dan sebagian lagi dilambangkan dengan huruf dan tanda sekaligus.

Berikut ini daftar huruf Arab yang dimaksud dan transliterasinya dengan huruf latin:

Tabel 0.1: Tabel Transliterasi Konsonan

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	Alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	Ba	B	Be
ت	Ta	T	Te
ث	Ša	š	es (dengan titik di atas)
ج	Jim	j	Je
ح	Ĥa	ĥ	ha (dengan titik di bawah)
خ	Kha	Kh	ka dan ha
د	Dal	D	De
ذ	Žal	Ž	zet (dengan titik di atas)
ر	Ra	R	Er
ز	Zai	Z	Zet

س	Sin	S	Es
ش	Syin	Sy	es dan ye
ص	Şad	ş	es (dengan titik di bawah)
ض	Ḍad	ḍ	de (dengan titik di bawah)
ط	Ṭa	ṭ	te (dengan titik di bawah)
ظ	Za	ẓ	zet (dengan titik di bawah)
ع	`ain	`	koma terbalik (di atas)
غ	Gain	G	Ge
ف	Fa	F	Ef
ق	Qaf	Q	Ki
ك	Kaf	K	Ka
ل	Lam	L	El
م	Mim	M	Em
ن	Nun	N	En
و	Wau	W	We
ه	Ha	H	Ha
ء	Hamzah	‘	Apostrof
ي	Ya	Y	Ye

B. Vokal

Vokal bahasa Arab, seperti vokal bahasa Indonesia, terdiri dari vokal tunggal atau *monoftong* dan vokal rangkap atau *diftong*.

1. Vokal Tunggal

Vokal tunggal bahasa Arab yang lambangnya berupa tanda atau harakat, transliterasinya sebagai berikut:

Tabel 0.2: Tabel Transliterasi Vokal Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ـَ —	Fathah	A	A
ـِ —	Kasrah	I	I
ـُ —	Dammah	U	U

2. Vokal Rangkap

Vokal rangkap bahasa Arab yang lambangnya berupa gabungan antara harakat dan huruf, transliterasinya berupa gabungan huruf sebagai berikut:

Tabel 0.3: Tabel Transliterasi Vokal Rangkap

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
...يَ	Fathah dan ya	Ai	a dan i
...وَ	Fathah dan wau	Au	a dan u

Contoh:

كَتَبَ → kataba

فَعَلَ → fa'ala

سُئِلَ → suila

كَيْفَ → kaifa

حَوْلَ → haula

C. Maddah

Maddah atau vokal panjang yang lambangnya berupa harakat dan huruf, transliterasinya berupa huruf dan tanda sebagai berikut:

Tabel 0.4: Tabel Transliterasi *Maddah*

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
	Fathah dan alif atau ya	ā	a dan garis di atas
	Kasrah dan ya	ī	i dan garis di atas
	Dammah dan wau	ū	u dan garis di atas

Contoh:

- قَالَ qāla
- رَمَى ramā
- قِيلَ qīla
- يَقُولُ yaqūlu

D. Ta' Marbutah

Transliterasi untuk ta' marbutah ada dua, yaitu:

1. Ta' marbutah hidup
Ta' marbutah hidup atau yang mendapat harakat fathah, kasrah dan dammah, transliterasinya adalah "t".
2. Ta' marbutah mati
Ta' marbutah mati atau yang mendapat harakat sukun, transliterasinya adalah "h".
Kalau pada kata terakhir dengan ta' marbutah diikuti oleh kata yang menggunakan kata sandang al serta bacaan kedua kata itu terpisah, maka ta' marbutah itu ditransliterasikan dengan "h".

Contoh:

رَوْضَةُ الْأَطْفَالِ raudah al-atfāl/raudahtul atfāl

المَدِينَةُ الْمُنَوَّرَةُ al-madīnah al-munawwarah/al-madīnatul munawwarah
طَلْحَةُ talhah

E. Syaddah (Tasydid)

Syaddah atau tasydid yang dalam tulisan Arab dilambangkan dengan sebuah tanda, tanda syaddah atau tanda tasydid, ditransliterasikan dengan huruf, yaitu huruf yang sama dengan huruf yang diberi tanda syaddah itu.

Contoh:

نَزَّلَ nazzala

الْبِرُّ al-birr

F. Kata Sandang

Kata sandang dalam istilah tulisan Arab dilambangkan dengan huruf, yaitu ال, namun dalam transliterasi ini kata sandang itu dibedakan atas:

1. Kata sandang yang diikuti oleh huruf syamsiyah
Kata sandang yang diikuti oleh huruf syamsiyah ditransliterasikan sesuai dengan bunyinya, yaitu huruf “I” diganti dengan huruf yang langsung mengikuti kata sandang itu.
2. Kata sandang yang diikuti oleh huruf qamariyah
Kata sandang yang diikuti oleh huruf qamariyah ditransliterasikan dengan aturan yang digariskan di depan dan sesuai dengan bunyinya. Baik diikuti oleh huruf syamsiyah maupun qamariyah, kata sandang ditulis terpisah dari kata yang mengikuti dan dihubungkan dengan tanpa sempang.

Contoh:

الرَّجُلُ ar-rajulu

القَلَمُ al-qalamu

الشَّمْسُ asy-syamsu

الْجَلَالُ al-jalālu

G. Hamzah

Hamzah ditransliterasikan sebagai apostrof. Namun hal ini hanya berlaku bagi hamzah yang terletak di tengah dan di akhir kata. Sementara hamzah yang terletak di awal kata dilambangkan, karena dalam tulisan Arab berupa alif.

Contoh:

تَأْخُذُ ta'khuзу

شَيْءٌ syai'un

النَّوْءُ an-nau'u

إِنَّ inna

H. Penulisan Kata

Pada dasarnya setiap kata, baik fail, isim maupun huruf ditulis terpisah. Hanya kata-kata tertentu yang penulisannya dengan huruf Arab sudah lazim dirangkaikan dengan kata lain karena ada huruf atau harkat yang dihilangkan, maka penulisan kata tersebut dirangkaikan juga dengan kata lain yang mengikutinya.

Contoh:

وَإِنَّ اللَّهَ هُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ Wa innallāha lahuwa khair ar- rāziqīn/

Wa innallāha lahuwa khairurrāziqīn

بِسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا وَمُرْسَاهَا Bismillāhi majrehā wa mursāhā

I. Huruf Kapital

Meskipun dalam sistem penulisan Arab tidak ada huruf kapital, dalam transliterasi ini huruf kapital tetap digunakan. Penggunaan huruf kapital mengikuti kaidah Ejaan Yang Disempurnakan (EYD), di mana huruf kapital digunakan untuk menuliskan huruf awal nama diri dan juga di awal kalimat. Apabila nama diri tersebut diawali oleh kata sandang, maka yang ditulis dengan huruf kapital adalah huruf awal dari nama diri itu sendiri, bukan huruf awal dari kata sandangnya.

Contoh:

أَلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ Alhamdu lillāhi rabbi al-`ālamīn/Alhamdulillah
rabbil `ālamīn

الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ Ar-rahmānir rahīm/Ar-rahmān ar-rahīm

Penggunaan huruf kapital di awal kata Allah hanya berlaku jika dalam penulisan Arabnya ditulis secara lengkap. Namun, jika penulisan tersebut digabungkan dengan kata lain sehingga ada huruf atau harakat yang dihilangkan, maka huruf kapital tidak digunakan.

Contoh:

اللَّهُ عَفُورٌ رَّحِيمٌ Allaāhu gafūrun rahīm

لِلَّهِ الْأَمْرُ جَمِيعًا Lillāhi al-amru jamī`an/Lillāhil-amru jamī'an

J. Tajwid

Bagi mereka yang ingin mencapai kefasihan dalam membaca, pedoman transliterasi ini merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari Ilmu Tajwid. Oleh karena itu, peresmian pedoman transliterasi ini perlu disertai dengan pedoman tajwid.

ABSTRAK

Penelitian ini membahas peristiwa penolakan Iblis terhadap perintah sujud kepada Nabi Adam sebagaimana dijelaskan dalam Al-Qur'an. Penolakan tersebut menjadi salah satu narasi penting dalam kajian tafsir karena memuat dimensi akidah, ketaatan, dan makna ketuhanan. Permasalahan yang dikaji dalam skripsi ini adalah bagaimana respons Iblis terhadap perintah sujud dipahami oleh para ulama tafsir, khususnya dalam perspektif teologis dan sufistik. Penelitian ini juga ingin mengungkap perbedaan sudut pandang antara kedua pendekatan tersebut dalam memaknai hakikat perintah sujud dan sikap penolakannya.

Penelitian ini menggunakan metode tafsir tematik (*maudhu'i*) dan bersifat kepustakaan (*library research*). Sumber-sumber utama yang digunakan berasal dari kitab-kitab tafsir klasik dan modern, baik dari kalangan mufasir teologis maupun sufistik. Pendekatan yang digunakan adalah pendekatan teologis dan sufistik guna menggali pemahaman yang lebih luas dan mendalam terhadap ayat-ayat yang membahas perintah sujud kepada Adam.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa para mufasir teologis seperti al-Razi, al-Zamakhshari, al-Qummi, dan al-Tabarsi menilai bahwa Iblis menolak sujud karena diliputi kesombongan, iri hati, dan pembangkangan. Penolakan tersebut dianggap sebagai bentuk kekufuran yang menyebabkan Iblis terusir dari rahmat Allah. Di sisi lain, para mufasir sufistik seperti al-Tustari, al-Qusyairi, al-Hallaj, dan Ibn 'Arabi memandang bahwa Iblis menolak sujud bukan karena ingkar, melainkan karena memegang prinsip tauhid yang murni. Ia hanya ingin bersujud kepada Allah, bukan kepada makhluk. Penolakan ini ditafsirkan sebagai bentuk taqdis, yaitu upaya menyucikan keesaan Tuhan.

Penelitian ini menunjukkan bahwa peristiwa sujud Iblis dapat dipahami secara beragam sesuai dengan sudut pandang dan pendekatan yang digunakan.

Kata Kunci: Respon Iblis, Tafsir Teologis, Tafsir Sufistik.

ABSTRACT

This study examines the incident of Iblis' refusal to prostrate before Prophet Adam as described in the Qur'an. This refusal is a significant narrative in Qur'anic exegesis, as it encompasses theological, ethical, and metaphysical dimensions. The main focus of this research is to explore how Iblis' response is interpreted by Qur'anic commentators, particularly through theological and Sufi perspectives. It also aims to uncover the differences between these two approaches in understanding the essence of the prostration command and the motives behind Iblis' rejection.

This research employs a thematic (*maudhu'i*) method of interpretation and is conducted through library research. Data are collected from classical and contemporary tafsir works by scholars from both theological and Sufi traditions. The theological approach is used to examine the textual and rational meanings of the verses, while the Sufi approach delves into their symbolic and spiritual significance.

The findings reveal that theological commentators such as al-Razi, al-Zamakhshari, al-Qummi, and al-Tabarsi generally view Iblis' refusal as stemming from arrogance, envy, and disobedience toward God's command, thus categorizing him as a disbeliever. In contrast, Sufi commentators like al-Tustari, al-Qushayri, al-Hallaj, and Ibn 'Arabi interpret Iblis' action differently. They argue that Iblis refused to prostrate not out of disbelief, but to uphold the purity of monotheism (*tawhid*), believing that prostration should be offered only to God. His refusal is thus seen as an act of *taqdis* (divine glorification).

In conclusion, this study highlights that Iblis' refusal to prostrate can be understood in multiple ways, depending on the interpretative approach used.

Keywords: Prostration, Theological Tafsir, Sufi Tafsir.

DAFTAR ISI

LEMBAR PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI	ii
LEMBAR TANDA PERSETUJUAN PEMBIMBING.....	iii
LEMBAR PENGESAHAN SKRIPSI	iv
MOTTO.....	v
KATA PENGANTAR.....	vi
PEDOMAN TRASNLITERASI ARAB LATIN.....	viii
ABSTRAK	xv
ABSTRACT	xvi
DAFTAR ISI	xvii
BAB I	1
PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Identifikasi Masalah.....	6
C. Pembatasan Masalah.....	6
D. Rumusan Masalah.....	6
E. Tujuan dan Manfaat Penelitian	6
F. Tinjauan Pustaka.....	7
G. Metodologi Penelitian.....	8
H. Sistematika Penelitian.....	9
BAB II	10
PENGERTIAN SUJUD MENURUT AL-QUR'AN.....	10
A. Pengertian Sujud.....	10
B. Sejarah Sujud.....	11
C. Makna Sujud.....	12
D. Sujud Dalam Agama Islam	13
1. Sujud Sebagai Ibadah.....	13
2. Sujud Sebagai Penghormatan	16

3. Sujud Merendahkan Diri.....	17
E. Ayat-Ayat Tentang Sujud	18
BAB III.....	33
PENAFSIRAN TEOLOGIS DAN SUFISTIK.....	33
A. Tafsir Teologis.....	33
1. Definisi Penafsiran Teologis.....	33
2. Sejarah Perkembangan Penafsiran Teologis.....	34
3. Tokoh-Tokoh Penafsiran Teologis	40
4. Corak Penafsiran Teologis.....	51
B. Tafsir Sufistik	54
1. Definisi Penafsiran Sufistik	54
2. Sejarah Perkembangan Penafsiran Sufistik	57
3. Tokoh-Tokoh Tafsir Sufistik	63
4. Corak Tafsir Sufistik.....	73
BAB IV.....	77
ANALISIS AYAT-AYAT SUJUD PERSPEKTIF ULAMA TEOLOGIS DAN SUFISTIK.....	77
A. Analisis Ulama Teologis.....	77
B. Analisis Ulama Sufistik	81
BAB V	88
PENUTUP	88
A. Kesimpulan	88
B. Saran	88
DAFTAR PUSTAKA.....	89

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Kisah-kisah dalam Al-Qur'an dipaparkan dalam tempat dan situasi yang relevan. Karena relevansi inilah, pemaparan kisah-kisah tersebut dibatasi bingkai, ilustrasi, dan metode penyampaiannya, sehingga selaras dengan suasana kejiwaan, pola pikir, dan nilai estetika yang ingin disampaikan. Dengan demikian, terpenuhilah peran tematisnya, tercapai tujuan psikologisnya, dan tersalurkan pula irama naratifnya. Sebagian orang menyangka bahwa dalam Al-Qur'an terdapat pengulangan kisah, karena beberapa di antaranya muncul di berbagai surat. Namun, siapa pun yang mencermatinya secara jeli dan mendalam akan memahami bahwa tidak ada satu pun kisah atau episode yang diulang dalam bentuk yang sama baik dari segi kedalaman isi maupun teknik penyampaian. Setiap pengulangan selalu membawa nuansa dan penekanan baru yang menghapus kesan repetisi dan memperkaya pemahaman.¹

Dari lebih dari 6.300 ayat dalam Al-Qur'an, sebagian besar isinya menceritakan kisah para Nabi, dengan jumlah sekitar 1.600 ayat. Jumlah ini jauh lebih banyak dibandingkan ayat-ayat tentang hukum yang hanya sekitar 330 ayat. Kisah-kisah para Nabi, seperti Nabi Adam As, mengandung banyak pelajaran berharga. Di dalamnya tersimpan pesan-pesan penting tentang apa yang sebaiknya dilakukan dan apa yang perlu dihindari. Cerita tentang Nabi Adam As, misalnya, disampaikan dalam Al-Qur'an untuk mengingatkan manusia agar selalu mematuhi aturan dan ketentuan yang telah ditetapkan oleh Allah SWT.²

Dalam kisah penolakan Iblis untuk sujud kepada Nabi Adam As yang pertama kali disebut dalam Surah Al-Baqarah ayat 34, terlihat bahwa Allah SWT memberikan perintah yang wajib ditaati. Para malaikat mematuhi perintah itu dengan bersujud kepada Adam, tetapi Iblis menolak untuk melakukannya. Penolakan ini sering dipahami sebagai kejadian nyata yang benar-benar terjadi dalam perjalanan awal penciptaan. Namun, sebagian penafsir Al-Qur'an melihat kisah ini bukan hanya sebagai bentuk pembangkangan. Jika dilihat dari sisi cerita yang mengandung pelajaran hidup, penolakan Iblis bisa dianggap bukan hanya karena kesombongan, tetapi juga sebagai bentuk cintanya yang sangat besar kepada Allah SWT. Ia memilih untuk hanya menghormati Allah, dan tidak mau bersujud kepada makhluk ciptaan-Nya. Dengan cara pandang ini, sikap Iblis dimaknai sebagai keteguhan dalam memegang keyakinan bahwa hanya Allah yang layak disembah dan dihormati.³

¹ Sayyid Qutb, *Tafsir fi Zhilalil Qur'an, di Bawah Naungan Al-Qur'an*, diterjemahkan oleh. As'ad Yasin, et.all., (Jakarta: Gema Insani Press, 2000), jilid I, hlm. 66.

² Sayyid Hawa, *Tafsir Al-Qur'an al-Asas*, (Kairo, Darussalam, 1405 H/1985 M), hlm. 143.

³ Sebagian tokoh sufi meyakini bahwa Al-Qur'an mengandung makna batin yang mendalam dan tidak mudah dipahami oleh akal biasa. Kendati demikian, mereka tidak memandang adanya kontradiksi antara makna lahir dan batin, sebab keduanya dipahami secara selaras melalui pendekatan yang benar. Namun, menurut pandangan Ibn Shalah, apabila seorang sufi menyampaikan suatu makna yang tampak serupa dengan teks Al-Qur'an,

M. Quraish Shihab berpendapat bahwa sujud yang disyariatkan dalam QS. Al-Baqarah [2]: 34 merupakan tanda penghormatan kepada Nabi Adam As, khalifah yang diberi tanggung jawab memerintah bumi dan dikaruniai ilmu pengetahuan. Tujuan sujud ini adalah untuk menunjukkan rasa hormat terhadap hewan yang telah diberi tempat khusus, bukan untuk beribadah kepada Allah SWT. Sebagai tanda ketundukan, para malaikat segera melaksanakan perintah ini dengan ketaatan sempurna. Setan, salah satu malaikat, termasuk dalam perintah tersebut, namun dia menolak untuk tunduk kepada Adam. Walaupun sujud wajib hanya untuk menunjukkan rasa hormat, setan tidak mengakui posisi Adam, sehingga penolakan ini menunjukkan pembangkangan.⁴

Menurut pemikiran Sayyid Quthub terhadap QS. Al-Baqarah [2]: 34, meskipun manusia dianggap mampu mendatangkan malapetaka di dunia dan menumpahkan darah, namun penghormatan tertinggi terhadap umat manusia adalah sujud yang diwajibkan kepada malaikat. Namun manusia mempunyai rahasia yang membuat mereka lebih unggul dari malaikat. Mereka mempunyai kapasitas untuk makrifat, atau pemahaman yang mendalam, serta kebebasan memilih untuk memilih jalan hidup mereka sendiri. Manusia juga memiliki beragam tabiat dan kemampuan untuk mengendalikan kehendaknya dalam menghadapi berbagai tantangan serta ketekunan dalam memikul amanah hidayah, yakni usaha menuju jalan Allah. Keistimewaan-keistimewaan ini adalah sebagian dari alasan mengapa penghormatan dalam bentuk sujud tersebut ditujukan kepada mereka,⁵ sebagai bentuk pengakuan atas potensi dan peran manusia dalam menjalankan amanah di dunia.

Menurut Hamka (w. 1401 H/ 1981 M), para malaikat diperintahkan sujud

hal itu tidak dapat dikategorikan sebagai tafsir ayat maupun penjelasan terhadap ayat-ayat Al-Qur'an. Dalam kondisi demikian, mereka justru dianggap menempuh metode kaum Bathiniyyah, karena sejatinya apa yang mereka sampaikan hanya menyerupai Al-Qur'an, bukan merupakan bagian dari penafsiran yang sah terhadapnya lihat dalam karya Sayyid Hawa, *al-Asas* (hlm. 313-314), Sebaliknya, pendekatan tafsir dan takwil sufistik menjadi sumber perbedaan pandangan di kalangan ulama. Sebagian menolak metode ini karena dinilai menyimpang dari makna zahir teks, sementara sebagian lainnya justru mendukungnya. Dalam *al-Itqan fi 'Ulum al-Qur'an*, Jalal al-Din al-Suyuthi menyajikan berbagai pandangan dari kedua kelompok tersebut, kemudian menutup pembahasannya dengan mengutip pendapat Syaikh Taj al-Din Ibn 'Atha'illah yang termuat dalam *Latha'if al-Minan*. Menurut Ibn 'Atha'illah, penafsiran sufi yang mengedepankan makna-makna yang tidak lazim terhadap ayat-ayat Al-Qur'an dan hadits bukanlah upaya untuk meniadakan makna lahiriah, melainkan bentuk eksplorasi terhadap makna-makna yang masih selaras dengan kaidah bahasa Arab. Ia meyakini bahwa Al-Qur'an dan hadits mengandung kedalaman makna yang hanya dapat ditangkap oleh orang-orang yang hatinya telah disinari oleh cahaya Ilahi. Oleh karena itu, menurut Ibn 'Atha'illah, pendekatan sufistik dalam penafsiran tidak dapat dipandang sebagai bentuk penyimpangan atau perubahan terhadap firman Allah, melainkan sebagai bentuk penghayatan spiritual terhadap makna yang tersembunyi, lihat Jalal al-Din al-Suyuthi, dalam kitab *al-Itqan fi Ulum al-Qur'an* (juz 2, hlm. 184-185).

⁴ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an* (Tangerang: PT. Lentera Hati, 2016), vol. 1, hlm. 184.

⁵ Sayyid Quthub, *Tafsir fi Zhilil al-Quran*, terj. Asad Yasin, dkk, (Jakarta: Gema Insani Press, 2000), jilid I, hlm. 68.

sebagai salah satu cara memuliakan Nabi Adam As, dan inilah cara unik para malaikat yang tidak dapat dipahami oleh umat manusia.⁶ Ibnu Katsir (w. 774 H/ 1373 M) menjelaskan bahwa perintah Allah SWT kepada para malaikat untuk sujud kepada Adam juga mencakup Iblis, meskipun ia bukan termasuk malaikat. Hal ini karena Iblis memiliki sifat dan perilaku yang menyerupai para malaikat. Oleh karena itu, ketika Iblis menolak untuk sujud, tindakannya dianggap sebagai bentuk ketidaktaatan terhadap perintah Allah. Penolakan tersebut membuatnya menjadi makhluk yang tercela dan berada dalam kesalahan besar.⁷

Al-Qurthubi (w. 671 H/ 1272 M) menegaskan bahwa Iblis dahulunya adalah malaikat. Ungkapan “*illa Iblis*,” yang berarti “pengecualian yang terkait” (*istisna muttasil*), mendukung hal ini dengan menyiratkan bahwa Iblis adalah salah satu malaikat. Banyak ulama, seperti Ibnu ‘Abbas, Ibnu Mas’ud, Ibnu Juraij, Ibnu Musayyib, dan Qatadah, juga menganut pandangan ini, menyatakan bahwa Iblis berasal dari para malaikat sebelum pemberontakannya.⁸

Di kalangan para ahli tafsir, ada perbedaan pendapat mengenai perintah sujud kepada Nabi Adam As. Sebagian menyebut bahwa perintah itu hanya berlaku untuk malaikat, sementara yang lain meyakini bahwa perintah itu juga mencakup Iblis. Selain itu, mereka juga berbeda pandangan dalam menilai sikap Iblis. Ada yang menganggapnya sebagai bentuk pembangkangan yang jelas, namun ada juga yang memahaminya dari sudut pandang yang lain. Perbedaan penafsiran ini menunjukkan bahwa untuk memahami isi Al-Qur’an, kita memerlukan cara pandang dan pendekatan yang beragam. Al-Qur’an memang diturunkan dalam situasi sejarah, budaya, dan masyarakat tertentu, meskipun ajarannya berlaku sepanjang masa. Karena itu, isi Al-Qur’an bisa disesuaikan dengan perkembangan zaman dan cara berpikir manusia yang terus berubah. Sifat Al-Qur’an yang terbuka dan bisa menyesuaikan diri ini menunjukkan bahwa meskipun pesannya tetap sama, cara memahaminya bisa terus berkembang agar tetap sesuai dengan keadaan setiap generasi.⁹

Menurut M. Quraish Shihab, bahwa makna yang terkandung dalam Al-Qur’an hanya Allah saja yang mengetahui lebih jelasnya, maka dari itu banyak para mufasir yang berbeda tentang menafsirkan makna-makna yang terkandung dalam Al-Qur’an. Dalam perbedaan pandangan tersebut timbul penafsiran-penafsiran yang menyimpang atau salah tafsir (*misinterpretation*).¹⁰ Salah satu ciri bahasa Al-Qur’an adalah kemampuannya dalam banyak tafsir, sehingga memungkinkan adanya

⁶ Hamka, *Tafsir al-Azhar*, (Jakarta: Mitra Kerjayaya Indonesia, 2005), jilid. I, hlm. 164.

⁷ Alu Syaikh Abdullah bin Muhammad bin Abdurrahman, *Tafsir Ibnu Katsir*, terj. M Abdul Ghoffar, (Jakarta: Pustaka Imam asy-Syafi’i, 2008), juz I, hlm. 132.

⁸ Al-Qurthubi, *Tafsir Al-Qurthubi*, di terjemahkan oleh Ahsan Askan, (Jakarta: Pustaka Azzam, 2009) hlm. 648.

⁹ M. Dawam Raharjo, *Ensiklopedi Al-Qur’an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci*, (Jakarta: Para Madina, 1996), cet. 1, hlm. 8-9.

¹⁰ Lihat, M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur’an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Masyarakat*, (Bandung: Mizan, 1998), cet. XVII, hlm. 75.

penafsiran yang luas.¹¹ Akibatnya, penafsiran terhadap Al-Qur'an terus berlanjut dan berkembang.

Ada argumen yang mendukung dan menentang penafsiran yang berbeda mengenai reaksi Iblis terhadap instruksi Al-Qur'an untuk bersujud. Menurut sebagian akademisi, penciptaan manusia, percakapan antara Allah dan para malaikat, serta ketaatan para malaikat terhadap perintah sujud selain Iblis tidak benar-benar terjadi di dunia nyata dan hanya sekedar dongeng simbolis. Meskipun Al-Qur'an tidak menyebutkan secara pasti waktu dan cara terjadinya, beberapa pendapat berpendapat bahwa peristiwa ini benar-benar terjadi.¹² Selain itu, terdapat perbedaan pendapat mengenai pengertian istilah "*kaana*" dalam firman Allah SWT *wa kaana mina al-kafirin*. M. Quraish Shihab berpendapat ada sudut pandang lain dalam perselisihan ini. Sebagian orang mengartikan kata "*kaana*" sebagai simbol penolakan terhadap Iblis, yang sudah lama dipahami oleh Allah. Karena tidak ada orang lain yang dapat disebut sebagai orang yang tidak beriman pada saat itu, beberapa orang juga berpendapat bahwa kurangnya iman Iblis terjadi setelah instruksi ini diberikan, bukan sebelumnya. Di sisi lain, ada pula yang membaca *kaana* sebagai menjadi, menyiratkan bahwa teks tersebut menyiratkan bahwa Iblis termasuk orang-orang kafir karena dia menolak untuk bersujud.¹³

Karena Iblis tidak menaati perintah Allah dengan menolak bersujud kepada Adam As, sebagian besar ulama berpendapat bahwa ia kafir,¹⁴ namun kalangan ulama sufi menafsirkan sudut pandang ini secara berbeda. Misalnya, sufi besar Rabiyah al-Adawiyah (w. 185 H/ 801M) tidak mempunyai ruang dalam hatinya untuk membenci setan atau Iblis, karena baginya segala sesuatu termasuk Iblis pada dasarnya adalah bagian dari rencana Allah SWT. Menurut perspektif ini, semua kejadian dan makhluk adalah ekspresi kehendak Tuhan, oleh karena itu Iblis bukanlah orang yang patut dibenci.

Hal yang sama juga terjadi pada tokoh sufi yang lebih ekstrem, al-Hallaj. Ia percaya bahwa Iblis adalah orang yang benar-benar memuja Allah. Al-Hallaj (w. 309 H/ 921 M) menegaskan bahwa keengganan Iblis untuk tunduk kepada Adam merupakan tindakan keteguhan dalam menegakkan keyakinannya bahwa hanya Allah yang patut disembah, bukan karena keangkuhan atau kemaksiatan. Menurut pandangan ini, Iblis adalah penganut monotheis (*muwahhid*) yang melarang penyertaan makhluk Allah. Keengganan Iblis untuk tunduk kepada Adam dianggap sebagai jenis *taqdis*, atau menyucikan Tuhan, yang menegaskan keesaan dan transendensi Allah dan menolak segala upaya untuk menunjukkan rasa hormat

¹¹ Al-Zarkasyi, *al-Burhan fi Ulum Al-Qur'an*, (Bairut: Dar al-Ma'rifah, 1391 H), jilid II, hlm 163.

¹² M. Quraish Shihab, *Yang Tersembunyi: Jin, Iblis, Setan & Malaikat Dalam Al-Qur'an As-Sunnah Serta Wacana Pemikiran Ulama Masa Lalu dan Masa Kini*, (Jakarta: Lentera Hati, 2003), cet ke-5, hlm. 83.

¹³ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an* (Tangerang: PT. Lentera Hati, 2016), Vol. 1, hlm. 155.

¹⁴ Mirfaqo Ibnu Mansur, *Misteri Alam Setan Menurut Kaca Mata Syari'at*, (Lirboyo: Pustaka Pojok Press, 2009), hlm. 27.

kepada siapa pun selain Allah.¹⁵

Pandangan al-Hallaj tentang konsep ketuhanan dan kemanusiaan ini mengarah pada pemahaman yang mendalam mengenai dimensi transendental dalam diri manusia. Menurutnya, Allah memiliki dua sifat dasar: *lahut* (ketuhanan) dan *nasut* (kemanusiaan).¹⁶ Hal yang benar-benar layak untuk dihormati yakni, sujud adalah sifat ketuhanan, ini yang juga terdapat dalam diri manusia. Al-Hallaj memandang QS. Al-Baqarah [2]: 34 dalam konteks ini sebagai penegasan bahwa perintah Allah kepada para malaikat untuk bersujud di hadapan Adam bukan hanya karena Adam adalah seorang manusia tetapi juga karena ia mempunyai sifat ketuhanan yang mengisyaratkan penjelmaan sifat ketuhanan.

Al-Hallaj (w. 309 H/ 921M) melanjutkan dengan mengatakan bahwa sujud wajib menunjukkan bahwa Adam memiliki komponen ketuhanan yang memungkinkan Allah mengambil wujud manusia, seperti yang dilakukan Allah dalam Isa As. Sifat ketuhanan yang memungkinkan Tuhan ada di dalamnya adalah apa yang tersisa ketika sifat-sifat manusia dihilangkan. Dengan demikian, menurut al-Hallaj, keengganan Iblis untuk sujud bukan sekedar tindakan kemaksiatan melainkan juga pengakuan bahwa Iblis hanya mengakui keesaan Tuhan dan mengabaikan ketuhanan Adam yang masih terselubung dalam sifat-sifat manusia.¹⁷

Pandangan ini kemudian diadopsi oleh Mulla Sadra (w. 1050 H/ 1640 M), yang melihat ketidaktaatan Iblis pada perintah sujud sebagai sebuah tindakan yang lebih bersifat lahiriyah. Mulla Sadra (w. 1050 H/ 1640 M) berpendapat bahwa pada hakikatnya, penolakan Iblis itu adalah bentuk ketaatan yang lebih tinggi kepada Tuhan. Dalam pandangan ini, Iblis bukanlah sekedar menentang Adam sebagai makhluk, tetapi mengakui bahwa dalam diri Adam terdapat unsur ketuhanan yang tidak dapat disembah selain Allah. Ini mencerminkan pandangan mistik yang menekankan kesatuan dengan Tuhan dan pengesaan-Nya dalam seluruh realitas, serta pemahaman mendalam bahwa segala bentuk perlawanan lahir terhadap perintah Allah memiliki makna yang lebih tinggi dalam konteks transendental.¹⁸

Untuk memahami secara utuh makna Al-Qur'an mengenai respon Iblis terhadap perintah sujud, diperlukan analisa yang komprehensif dan mendalam. Al-Suyuthi (w. 911 H/ 1505 M) menegaskan bahwa Al-Qur'an mengandung dua tingkatan makna. *Pertama*, kata-katanya dapat ditafsirkan. *Kedua*, Al-Qur'an juga memuat hukum-hukum seperti haram dan halal, serta arahan dan larangan.¹⁹

¹⁵ Ali bin Anjabi al-Sa'i al-Baghdadi, *Akhbar al-Hallaj*, (Damaskus: Dar al-Taliyah al-Jadidah, 1997), hlm, 32, Lihat Juga: Michael A. Sells, *Terbakar Cinta Tuhan: Kajian Eksklusif Spiritual Islam Awal*, di terjemahkan oleh Alfatri, (Bandung: Mizan, 2004), hlm. 353.

¹⁶ Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002), hlm. 149.

¹⁷ Mansur al-Hallaj, *at-Thawazun*, di terjemahkan oleh, Am Santrie, t.tp: al-Ma'had Tanwirul Qulub, t.th, hlm. 4.

¹⁸ Mukti Ali El-Qum, *Spirit Islam Sufistik: Tasawuf Sebagai Instrument Pembacaan Terhadap Silam*, (Bekasi Timur: Pustaka Isfahan, 2011), hlm. 224.

¹⁹ Jalal al-Din al-Suyuthi, *al-Itqan fi Ulum Al-Qur'an*, (Bairut: Dar al-Fikr, 2010), Juz 2, hlm. 180.

Berdasarkan uraian diatas, penulis tidak hanya akan mengkaji satu ayat untuk memahami tanggapan Iblis terhadap perintah sujud dalam Al-Qur'an, namun juga akan mengkaji bagaimana kaitannya dengan ayat-ayat lain yang berkaitan dengan tema yang sama. Ayat-ayat dari berbagai surah akan disusun oleh penulis dan dianalisis secara detail. Oleh karena itu, penulis memilih judul skripsi "*RESPON IBLIS DALAM AL-QUR'AN (Kajian Tafsir Tematik Ayat-Ayat Sujud Dalam Pendekatan Teologis Dan Sufistik)*" untuk memberikan pemahaman yang lebih jelas dan objektif.

B. Identifikasi Masalah

Berdasarkan penjelasan yang telah disampaikan dalam latar belakang masalah di atas, penulis dapat mengidentifikasi beberapa poin masalah yang berkaitan dengan judul penelitian, sebagai berikut:

1. Mengetahui ayat-ayat tentang respon Iblis terhadap perintah sujud.
2. Pentingnya mengetahui pengertian dan sejarah yang berkaitan dengan sujud.
3. Adanya perbedaan pandangan mufasir teologis dan mufasir sufistik terkait perintah sujud.
4. Munculnya respon Iblis menurut mufasir teologis dan mufasir sufistik terhadap sujud kepada Nabi Adam As.

C. Pembatasan Masalah

Berdasarkan identifikasi masalah yang telah disebutkan di atas, untuk mempermudah penjelasan mengenai permasalahan yang akan dibahas, diperlukan pembatasan masalah agar fokus pembahasan tetap terjaga dan tidak meluas. Oleh karena itu, penulis hanya akan membatasi masalah mengenai topik yang ingin diteliti, Sebagaimana pembahasan dari latar belakang di atas, maka penulis merumuskan bahwa dalam penelitian ini menguraikan bagaimana penafsiran atau analisis ayat-ayat tentang sujud dalam Al-Qur'an perspektif mufasir teologis dan mufasir sufistik.

D. Rumusan Masalah

Agar pembahasan dalam penelitian ini lebih terarah dan sistematis, maka fokus kajian akan dibangun berdasarkan rumusan masalah sebagai berikut:

1. Bagaimana penafsiran atau analisis ayat-ayat tentang sujud dalam Al-Qur'an perspektif mufasir Teologis dan mufasir Sufistik?

E. Tujuan dan Manfaat Penelitian

1. Tujuan Penelitian
 - a. Penelitian ini bertujuan untuk memenuhi tugas dalam rangka meraih gelar strata satu (S1) di bidang Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir.
2. Manfaat Penelitian

Dalam manfaat penelitian ini antara lain yaitu:

 - a. Manfaat penelitian ini diharapkan dapat menambah khazanah keilmuan dalam bidang penafsiran Al-Qur'an terkait respon Iblis dan ayat ayat sujud.
 - b. Penelitian ini diharapkan mampu memberikan pandangan baru serta memperkaya pengetahuan, terhadap kepentingan akademis, serta masyarakat dan umumnya

untuk umat Islam.

F. Tinjauan Pustaka

Sebelum membuat penelitian, penulis mengkaji terlebih dahulu penelitian-penelitian yang membahas tentang respon Iblis terhadap perintah sujud dalam Al-Qur'an, meskipun memang sudah ada beberapa penelitian yang membahas itu, akan tetapi penelitian tersebut belum terfokus pada pendalaman ayat-ayat terkait respon Iblis terhadap perintah sujud. Diantaranya yaitu:

Skripsi karya Rohmat Hidayat, *Analisis Semantik Terhadap Kata Sujud Dalam Al-Qur'an*, dalam penelitian ini beliau membahas mengenai kata sujud berladaskan makna dasar serta makna relasional, beliau hanya fokus pada penelitian pembahasan mengenai semantic dari kata sujud dalam Al-Qur'an, sehingga tidak membahas lebih dalam terkait sujud dalam berbagai pandangan para ulama dan mufasir.

Jurnal dari Muh. Imam Sanusi Al Khanafi, *Tafsir Tematik: Manaqib Iblis Dalam Perspektif Al-Qur'an*, Muh. Imam Sanusi Al Khanafi ini menekankan bahwa Iblis diciptakan Allah sebagai makhluk yang menguji manusia, menawarkan godaan agar manusia berjuang untuk memilih jalan kebaikan. Sebagai simbol kejahatan, keberadaan Iblis memberikan keseimbangan dalam ciptaan Allah, memungkinkan manusia mengembangkan kualitas spiritual mereka melalui ujian dan tantangan. Menurut respon beliau adalah Iblis merupakan makhluk yang diciptakan agar bisa menyeimbangi manusia ketika manusia hidup di muka bumi ini.²⁰

Jurnal dari Norjenah, *Iblis Dalam Perspektif Teologi Sayyid Qutb*, Norjenah ini menjelaskan bahwa Iblis, karena kesombongannya, menjadi penyebab turunnya manusia ke bumi dengan memperdaya Adam dan Hawa. Artikel ini akan mendalami pandangan Sayyid Qutb tentang pembangkangan Iblis. Beliau mengambil pemikiran Sayyid Qutb tanpa menjelaskan pemikiran ulama lainnya.²¹

Jurnal dari Eqviesta Runtun Pamungkas dkk, *Ghoib Creatures In Islamic Education Perspective*, Eqviesta dkk hanya menjelaskan perihal makhluk ghoib yang diciptakan oleh Allah seperti halnya malaikat dan jin, sehingga dalam jurnal tersebut hanya menjelaskan malaikat dan iblis tidak secara mendetail.²²

Sebenarnya sujud dan respon Iblis kepada nabi Adam As tercakup dalam kajian-kajian yang disebutkan di atas. Oleh karena itu, respon Iblis terhadap perintah sujud dalam Al-Qur'an memiliki arti penting dalam persoalan penafsiran Al-Qur'an.

Dengan demikian, melihat dari rujukan penelitian di atas, maka penulis memiliki perbedaan dari penelitian sebelumnya. Adapun perbedaan yang penulis fokuskan yaitu penafsiran Respon Iblis dalam Al-Qur'an kajian tematik ayat-ayat sujud dengan pandangan mufasir Teologis dan mufasir Sufistik.

²⁰ Muh. Imam Sanusi Al Khanafi, *Tafsir Tematik: Manaqib Iblis Dalam Perspektif Al-Qur'an*, *Jurnal Semiotika*, Volume 3, Nomor 2, Desember 2023.

²¹ Norjenah, *Iblis Dalam Perspektif Teologi Sayyid Qutb*, *Teologia*, Volume 25, nomor 2, Juli-Desember 2014.

²² Eqviesta Runtun Pamungkas dkk, *Ghoib Creatures In Islamic Education Perspective*, *jurnal studi islam lintas negara*, vol. 3, no. 2, Desember 2021.

G. Metodologi Penelitian

Metodologi penelitian adalah ilmu yang mempelajari cara penelitian harus dilakukan secara sistematis. Ini harus mengacu pada analisis ketat dari metode yang diterapkan dalam aliran penelitian, guna memastikan bahwa kesimpulan yang diambil adalah valid dan dapat dipertanggung jawabkan dan juga kredibel.

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini termasuk dalam kategori penelitian kepustakaan (*library research*), yaitu melakukan penelitian berdasarkan data-data yang diperoleh dari buku, majalah, koran, dan sumber-sumber lainnya yang relevan dengan objek penelitian.

2. Sumber Data

Penelitian ini menggunakan dua jenis sumber data kepustakaan yaitu sumber data primer dan sumber data sekunder, adapun untuk data primer dalam penulisan ini, maka penulis mengambil dari: *Tafsir al-Kasasyaf* karya al-Zamakhshari, *Tafsir al-Kabir wa Mafatih al-Ghaib* karya Muhammad Fakhru al-Din al-Razi, *Tafsir al-Qummi* karya Abu al-Hasan Ali bin Ibrahim al-Qummi, *Tafsir Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an* karya al-Thabarsi, *Tafsir al-Qur'an al-Azim* karya Sahl al-Tustari, *Tafsir Lathaif al-Isyarat* karya al-Qusyairi, *al-Thawazun* karya al-Hallaj, *Futuhat al-Makkiyah* karya Ibnu Arabi, khususnya ayat-ayat yang berkaitan dengan Respon Iblis terhadap perintah sujud dalam Al-Qur'an adalah sumber utama yang dijadikan acuan dalam penelitian ini. Untuk memudahkan dalam proses dokumentasi ayat Al-Qur'an dan terjemahannya, penulis menggunakan *software Add Ins Quran in Ms. Word* yang dibuat oleh Mohamad Taufiq.

Kemudian, untuk mendukung lengkapnya data yang diperoleh, penulis menggunakan kepustakaan sekunder yang merujuk pada kitab-kitab tafsir atau tulisan-tulisan yang masih menyinggung pembahasan tema di atas, Tulisan tersebut adalah sumber data primer seperti: *Fathu ar-Rahman* karya Faydullah al-Hasani al-Maqdisi dan *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfaz al-Qur'an al-Karim* karya Fu'ad 'Abd al-Baqi untuk penelusuran ayat: kitab hadis *primer al-Kutub al-Tis'ah* yang tersedia dalam *software Lidwa Pustaka* atau *Maktabah Syamilah* sebagai penjelas al-Quran: kamus linguistik Bahasa Arab, seperti *al-Mufradat fi Gharib al-Qur'an* karya Raghīb al-Asfahani, *Lisan al-'Arab* karya Ibnu Mandzur, *Mu'jam Maqayis al-Lughah* karya Ibnu Faris dan kamus lainnya.

3. Metode Pengumpulan Data

Data-data yang telah dikumpulkan akan diolah dengan metode deskriptif yaitu dengan mendeskripsikan data-data dan diikuti dengan analisis dan interpretasi terhadap data tersebut. Adapun langkah-langkah dalam penelitian ini, penulis akan menggunakan model penelitian yang ditawarkan oleh M. Quraish Shihab²³ yakni, dengan menetapkan satu topik tertentu, dengan jalan menghimpun seluruh atau sebagian ayat-ayat dari beberapa surat yang berbicara tentang topik tersebut, untuk kemudian dikaitkan satu dengan yang lainnya, sehingga pada akhirnya diambil kesimpulan menyeluruh tentang masalah tersebut menurut pandangan Al-Qur'an.²⁴

²³ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, (Ciputat: Lentera Hati, 2013), hlm. 378-385.

²⁴ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an; Fungsi dan Peran Wahyu dalam*

Secara teknis, ini merupakan langkah sistematis dan sederhana yang akan ditempuh untuk menemukan makna dan penafsiran terhadap respon Iblis terhadap perintah sujud di dalam Al-Qur'an. Penulis menggunakan langkah tersebut dengan mempertimbangkan ayat dan penafsiran yang sesuai dengan data yang tersedia. Namun, di satu sisi penulis menilai ada beberapa langkah yang tidak dapat diaplikasikan untuk semua ayat. Seperti, jika ada ayat yang dikaji tidak memiliki data *asbab al-nuzul* atau problem lainnya. Akan tetapi, tentunya pemakaian teori sesuai kebutuhan atau menyesuikannya merupakan suatu kebolehan dalam penelitian.

Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan Tematik (*maudhu'i*). Sebagaimana pada bagian langkah metodis penelitian, pendekatan yang sesuai untuk penelitian ini adalah analisis kebahasaan Al-Qur'an. Dengan demikian akan terlihat bagaimana Al-Qur'an berbicara tentang respon Iblis dalam Al-Qur'an menurut pandangan mufasir Teologis dan mufasir Sufistik.

H. Sistematika Penelitian

Sistematika pembahasan ini dipaparkan untuk mempermudah pemahaman terhadap langkah-langkah sistematis yang dibahas dan disusun secara logis dalam penelitian ini agar lebih fokus dan terarah sehingga mendapatkan hasil yang optimal, argumentatif dan rasional. Adapun sistematikanya sebagai berikut:

Bab pertama diawali dengan pendahuluan yang menjelaskan gambaran umum dan pentingnya penelitian ini dilakukan. Pada bab ini berisi latar belakang masalah. Selanjutnya, dipaparkan rumusan masalah yang akan memfokuskan kajian penelitian ini, kemudian tujuan dan kegunaan penelitian untuk melihat signifikansi penelitian ini, tinjauan pustaka yang mendeskripsikan penelitian-penelitian sebelumnya secara singkat yang terkait dengan tema yang dibahas untuk memperlihatkan sisi orisinalitas penelitian ini. Kemudian terdapat metode penelitian yang terdiri dari jenis penelitian, sumber data dan teknik pengolahan data. Sedangkan yang terakhir adalah langkah-langkah sistematis penelitian ini yang terangkum dalam sistematika pembahasan.

Bab kedua membahas kajian mengenai sujud dalam Al-Qur'an mencakup penjelasan tentang makna sujud, istilah-istilah yang berkaitan dengan sujud, serta tinjauan umum tentang sejarah sujud. Selain itu, kajian ini juga membahas perdebatan terkait pemahaman respon Iblis terhadap perintah sujud.

Bab ketiga menjelaskan penafsiran teologis dan sufistik diantaranya: definisi penafsiran teologis, sejarah kemunculan tafsir teologis, tokoh-tokoh tafsir teologis dan corak penafsirannya. Dan disambung dengan penafsiran sufistik yang mana akan meliputi definisi penafsiran sufistik, sejarah kemunculan tafsir sufistik, tokoh-tokoh tafsir sufistik dan corak penafsirannya.

Bab keempat dalam penelitian ini memaparkan Tinjauan analisis terhadap ayat-ayat sujud meliputi penafsiran yang bersifat teologis dan sufistik dan pandangan ulama serta mufasir terhadap ayat-ayat sujud dan respon iblis terhadap sujud itu sendiri.

Bab kelima merupakan bagian akhir sebagai penutup penelitian ini. Pada bagian akhir ini berisi kesimpulan sebagai pokok-pokok penting dari hasil penelitian secara global dan saran-saran dari penelitian yang telah dilakukan oleh peneliti.

BAB II PENGERTIAN SUJUD MENURUT AL-QUR'AN

A. Pengertian Sujud

Sujud adalah istilah dalam bahasa Arab yang berarti menunduk dan menyentuh dahi di permukaan tanah. Ini adalah tanda penghormatan yang dilakukan dengan berlutut dan menurunkan kepala hingga mencapai tanah.²⁵ Teungku Muhammad Hasbi al-Siddieqy, dalam kitab tafsirnya, mendefinisikan sujud sebagai tindakan untuk menundukkan diri dan menaati perintah. Salah satu bukti nyata dari sikap tunduk dan taat adalah dengan menempelkan dahi ke tanah. Ini adalah bentuk penghormatan yang dilakukan oleh orang-orang di masa lalu kepada pemimpin mereka.²⁶ Sujud juga diartikan sebagai tindakan menundukkan kepala di hadapan Tuhan yang Mahakuasa, dengan meletakkan kepala di tanah dan merasa rendah. Definisi lain dari sujud adalah sebuah tanda rendahnya dan ketidakberdayaan manusia di depan Allah SWT.²⁷

Tindakan menundukkan diri dan berserah diri inilah yang disebut sebagai sujud oleh al-Ashfahani. Konsep ini digunakan untuk menggambarkan kerendahan hati dalam melakukan ibadah kepada Allah. Mereka hanyalah manusia yang mampu melakukan tindakan rendah hati dan penyerahan diri ini. Dalam Al-Qur'an, definisi sujud mencakup semua makhluk hidup, termasuk manusia, tumbuhan, dan benda mati. Dalam konteks ini, Al-Raghib al-Ashfahani membagi sujud yang dilakukan oleh makhluk menjadi dua kategori. *Pertama* adalah ikhtiyar, atau sujud khusus yang dilakukan oleh manusia dan membawa manfaat bagi mereka yang melakukannya. *Kedua*, sujud dengan taskhir, yang mencakup semua makhluk, termasuk manusia, hewan, dan benda mati lainnya. Dengan penjelasan ini, kita dapat memahami bahwa makna sujud sebenarnya sangat luas, mencerminkan nilai kemuliaan, konsistensi, tawadhu, dan ketaatan.²⁸

Saat seseorang melakukan sujud dan dia adalah microcosmos, sujud tersebut dianggap sebagai sujud keseluruhan atau sujud total, yaitu suatu tindakan sujud dari seorang hamba yang melibatkan semua hakikat dirinya yang merupakan bagian dari hakikat alam itu sendiri. Namun, jika seorang hamba melakukan sujud dengan cara tertentu yang dapat menghubungkannya dengan Tuhannya (al-Haqq), maka sujud itu menjadi sujud khusus (sujud qalbi), yaitu sujud dari hamba kepada Tuhannya dalam kondisi fana'.²⁹

Sujud merupakan tindakan penghambaan dan kepatuhan. Tanda besar dari sikap ini adalah meletakkan dahi di tanah. Ini adalah bentuk penghormatan yang

²⁵ Tim Penyusun, *Kamus Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008), hlm.1383.

²⁶ Muhammad Hasbi al-Siddieqy, *Tafsir al-Qur'an al-Majid al-Nur jilid 1*, (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2000) hlm. 80.

²⁷ Robeet Thadi, *Komunikasi Transentral: Shalat Sebagai Bentuk Komunikasi Transendent*, Jurnal Ilmiah Syi'ar, 2017, hlm. 51.

²⁸ Al-Ashfahani, *Mu'jam Mufradat Alfazh Al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Fikr, 1990), hlm. 229.

²⁹ Suad al-Hakim, *al-Mu'jam al-Sufi al-Hikmah fi Hudud al-Kalimah*, hlm 563.

dilakukan oleh orang-orang di masa lalu kepada pemimpin mereka, seperti ketika Ya'kub dan anak-anaknya bersujud kepada Nabi Yusuf. Dalam agama, terdapat dua jenis sujud kepada Allah. *Pertama*, sujud yang dilakukan oleh manusia yang berakal sebagai bentuk ibadah mengikuti petunjuk yang sudah diajarkan. *Kedua*, sujud dari makhluk lain sebagai tanda kepatuhan dan ketundukan kepada kehendak Allah.³⁰

Menurut Quraish Shihab, sujud bermakna secara bahasa meletakkan dahi di tanah, serta menundukkan diri. Makna utama dari sujud adalah suatu tindakan atau sikap yang sangat tinggi yang dilakukan oleh seseorang atau makhluk lainnya dengan merendahkan diri di hadapan yang dihormati. Pengertian ini berlaku secara umum, baik untuk yang memiliki akal maupun tidak. Sementara itu, dalam istilah, sujud berarti ungkapan kepatuhan seorang hamba kepada Tuhannya dengan menempatkan lutut, kaki, tangan, serta wajah di atas permukaan tanah (lantai) sambil menghadap ke kiblat.³¹

Sujud, menurut para ahli fikih, memiliki arti etimologis yang berarti merendahkan diri. Secara terminologis, sujud berarti menempelkan sebagiankening ke tanah atau tempat untuk beribadah. Definisi ini diambil dari sebuah hadis Nabi yang menyatakan, *Saat kamu sujud, letakkan dahi kamu dan lakukan dengan tenang. Sementara itu, definisi sujud yang lengkap mencakup meletakkan kedua tangan, lutut, kaki, dahi, dan hidung ke permukaan tanah.*³²

B. Sejarah Sujud

Perintah untuk bersujud tidak hanya muncul pada masa kenabian Muhammad, tetapi sudah ada dalam tradisi keagamaan yang lebih awal. Contohnya dapat ditemukan dalam Surah al-Imran ayat 43, di mana Maryam diperintahkan untuk bersujud sebagai wujud kepatuhan kepada Tuhan. Selain itu, Surah al-Kahfi ayat 21 juga menceritakan tentang pembangunan tempat ibadah di lokasi gua tempat tinggal para Ashabul al-Kahfi, yang menunjukkan bahwa praktik sujud sebagai tanda penghambaan telah ada jauh sebelum wahyu Islam datang. Ini menunjukkan bahwa sujud merupakan bentuk umum dari kepasrahan spiritual kepada Tuhan di berbagai masa kenabian.³³

Dalam narasi penciptaan Nabi Adam, Al-Qur'an menjelaskan bahwa Allah menginstruksikan para malaikat dan Iblis untuk bersujud kepada Adam. Perintah ini, yang terdapat dalam berbagai surat seperti al-Baqarah, al-Hijr, dan al-A'raf, dipahami sebagai bentuk penghormatan kepada Adam, bukan sebagai tindakan untuk menyembahnya. Islam dengan jelas membedakan antara sujud sebagai simbol penghormatan dan sujud dalam konteks ibadah. Dalam pengajaran tauhid, sujud yang dilakukan dalam ibadah hanyalah untuk Allah, segala bentuk penyembahan kepada

³⁰ T. Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur'anul Majid an-Nuur*, Jilid 1 (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2000), hlm. 80.

³¹ M. Quraish Shihab, *Ensiklopedia al-Qur'an: Kajian Kosakata* (Jakarta: Lentera Hati, 2007 cet 1), hlm 923.

³² Wahbah al-Zuhaili, *Fikih Islam wa Adillatuhu jilid 2*, (Jakarta: Gema Insani, 2010) hlm. 48.

³³ Muhammad Mutawalli, *As-Syarawi. Anda Bertanya Islam Menjawab*. (Jakarta: Gema Insani, 2007), hlm. 506.

selain-Nya dianggap sebagai penyimpangan dari prinsip tauhid.³⁴

Praktik sujud tidak hanya ditemukan dalam Islam, tetapi juga telah ada dalam berbagai tradisi agama di wilayah Timur Tengah jauh sebelum adanya Islam. Penelitian yang dilakukan oleh Justin Paul Hienz menunjukkan bahwa gerakan sujud mungkin berasal dari kebudayaan religius masyarakat Arab sebelum Islam. Meskipun begitu, aspek ritual lainnya, seperti cara salat, juga terpengaruh oleh tradisi Yahudi, Kristen, dan Zoroaster. Hal ini mengindikasikan bahwa ekspresi ketundukan seperti sujud adalah bagian dari warisan spiritual yang melampaui batas-batas agama yang resmi, dan maknanya mengalami perubahan saat diterima dalam kerangka tauhid Islam.³⁵

Dalam tradisi kuno Yahudi, tindakan sujud adalah elemen dari doa harian yang menunjukkan rasa rendah hati dan pengabdian kepada Tuhan. Di sisi lain, dalam masyarakat Arab sebelum Islam, sujud juga dipraktikkan, tetapi lebih bersifat simbolis sebagai penghormatan kepada berhala atau tokoh tertentu, tanpa mengikuti arah kiblat yang kemudian ditegaskan dalam Islam. Ini menunjukkan bahwa meskipun gerakan sujud telah menjadi bagian dari ungkapan keagamaan di berbagai tradisi, Islam memberikan pedoman tauhid yang jelas dengan menekankan bahwa sujud hanya dianggap sah dan berarti jika ditujukan kepada Allah dan dilaksanakan sesuai dengan tuntunan syariat.³⁶

Dalam pandangan Ibn ‘Arabi (w. 638 H/ 1240 M), aksi sujud memiliki arti yang jauh lebih dalam daripada sekadar gerakan fisik dalam proses ibadah. Ia mengartikan sujud sebagai tanda yang kuat dari kesadaran manusia tentang asal-usul penciptaan mereka dari tanah. Dengan melakukan sujud, manusia tidak hanya menunjukkan kepatuhan, tetapi juga menggambarkan rendah hati yang sejati dan pengakuan akan batasan diri mereka di hadapan kemegahan Tuhan. Dalam perspektif ini, sujud menjadi bentuk paling mendasar dari pengalaman spiritual, di mana manusia menyatu dengan hakikat diri mereka yang lemah dan sementara, sekaligus mendekat kepada sumber mutlak Allah SWT.³⁷

C. Makna Sujud

Pada Umumnya, para ulama memiliki kesamaan dalam cara mereka memahami arti sujud dalam cerita Nabi Adam. Namun, terdapat juga variasi konteks yang mendasar dalam penafsiran. Perintah sujud dari para malaikat kepada Nabi

³⁴ Zulihafnani, Novita Putri, Interpretasi Perintah Sujud pada Kisah Nabi Adam Menurut Para Mufasir, *Journal of Qur’anic Studies*, Vol. 6, No. 2, pp. 301-311, Juli, Desember 2021, hlm. 301.

³⁵ Justin Paul Hienz, *The Origins Of Muslims Prayer: Sixth And Seventh Century Religious Influences On The Salat Ritual*, A Thesis presented to the Faculty of the Graduate School at the University of Missouri-Columbia, Agustus, 2008.

³⁶ Justin Paul Hienz, *The Origins Of Muslims Prayer: Sixth And Seventh Century Religious Influences On The Salat Ritual*, A Thesis presented to the Faculty of the Graduate School at the University of Missouri-Columbia, Agustus, 2008.

³⁷ Ahmad Rizqon, *Konsep Sujud Menurut Ibnu Arabi Dalam Kitab Tafsir Al-Qur’an Al-Karim Dan Futuhat Al-Makkiyah*, Universitas Islam Negeri Walisongo (Semarang, 2020), hlm. 03.

Adam diartikan sebagai tanda kerendahan hati, atau bisa juga dilihat sebagai pengakuan disertai dengan anggukan kepala. Selain itu, ada yang memahami sujud sebagai tindakan menundukkan kepala dan membungkuk mirip seperti saat seseorang melakukan rukuk. Ini merupakan bagian dari tradisi suatu bangsa di dunia yang menunjukkan penghormatan kepada individu yang dianggap besar dan pantas dihormati.³⁸

Dalam *Tafsir Fi Zhilal al-Qur'an*, dinyatakan bahwa sujud merupakan bentuk penghormatan yang tertinggi kepada makhluk yang telah menciptakan kerusakan di bumi serta menumpahkan darah mereka. Namun, manusia diberikan suatu keistimewaan yang dapat mengangkat derajat mereka melebihi malaikat. Mereka memiliki pilihan untuk menentukan arah hidup mereka sendiri. Para malaikat segera sujud ketika melaksanakan perintah Tuhan Yang Maha Tinggi, kecuali iblis. Di sinilah terlihat kejahatan iblis, yaitu menolak perintah Allah dengan menunjukkan kesombongan dan mengakui kemuliaan bagi dirinya sendiri.³⁹

Dalam penafsiran Ibnu Katsir, diungkapkan bahwa sujud yang dimaksud adalah sebuah kehormatan bagi Adam dan keturunannya. Allah memberi perintah kepada para malaikat untuk memberikan sujud kepada Adam. Artinya, ketika Allah menyuruh para malaikat untuk sujud kepada Adam, iblis juga termasuk dalam perintah itu. Meskipun iblis bukanlah bagian dari para malaikat, dia telah meniru sikap dan perilaku mereka.⁴⁰

D. Sujud Dalam Agama Islam

1. Sujud Sebagai Ibadah

Sujud adalah suatu tindakan yang menunjukkan kerendahan hati di depan sesuatu yang dihargainya. Ini juga merupakan salah satu bentuk ibadah yang mana sujudnya hamba kepada Tuhannya, seperti dalam surat al-Alaq ayat ke 19:

كَلَّا لَا تَطِعُهُ وَأَسْجُدْ وَأَقْتَرِبْ

“Sekali-sekali tidak, Janganlah patuh kepadanya, (tetapi) sujud dan mendekatlah (kepada Allah)” (QS. Al-Alaq [96]: 19).⁴¹

Ayat ini menggambarkan perintah sujud sebagai bentuk ibadah, yaitu melakukan salat. Ayat tersebut menggunakan kata *iqtarib* untuk menekankan bahwa konteksnya berkaitan dengan larangan Abu Jahal terhadap Nabi Muhammad SAW untuk melakukan salat. Ini menunjukkan bahwa setiap tindakan manusia yang bertujuan untuk mendekatkan diri kepada Allah harus dilandasi oleh

³⁸ Saifuddin, *Mengungkap Keajaiban Sujud*, (Jakarta: Al-Mawardi Prima 2009), cet. 1.

³⁹ Sayyid Qutub, *Tafsir Fi Zhilal Al-Qur'an*, Jilid 1 (Jakarta: Gema Insani, 2000), hlm. 68-69.

⁴⁰ Al-Imam Abu al-Fida Isma'il Ibnu Kasir Al-Dimasyqi, *Tafsir Ibnu Katsir*, Jilid 1 Aman (Bandung: Penerbit Sinar Baru Algensindo, 2012), hlm. 132.

⁴¹ Kemenag, *Al-Qur'an Terjemahan Kementerian Agama Republik Indonesia*, (Bandung: Sigma Eksa Media, 2009).

sikap tunduk, patuh, dan rendah hati.⁴²

لَا تُطِعهُ “Janganlah patuh kepadanya” oleh karena itu, jangan mengikuti kehendaknya, larangan yang dimaksudkan untuk mencegahmu melakukan shalat.

وَأَسْجُدْ “dan sujudlah” oleh karena itu, tetaplah lakukan shalat hanya karena Allah.

وَاقْتَرِبْ “dan dekatkanlah (dirimu kepada Tuhan)” oleh karena itu, dekatkanlah dirimu kepada Allah dengan cara beribadah serta melakukan ketaatan lainnya.⁴³

Menurut beberapa riwayat sahih, surat ini selain segmen pertama diturunkan tentang Abu Jahal ketika ia melewati Rasulullah SAW, yaitu ketika beliau shalat di maqam Ibrahim. Abu Jahal berkata, Hai Muhammad! Bukanlah aku telah melarangmu melakukan ini? Dia kemudian mengancamnya.

Rasulullah SAW sangat marah pada Abu Jahal lalu membentakinya. Beliau mencekik lehernya seraya berkata “celakalah kamu! celakalah kamu!” kemudian Abu Jahal berkata pada Rasulullah “Hai Muhammad dengan cara apa kau mengancamku? Ketahuilah, demi Allah golonganku lebih banyak di lembah ini!” setelah itu Allah menurunkan Firman-Nya, “Maka biarlah dia memanggil golongannya (untuk menolongnya)...” Ibnu Abbas berkata “seandainya ia memanggil golongannya, niscaya Malaikat azab akan menghukumnya pada saat itu juga.⁴⁴ Ayat ini bersifat umum dan berlaku untuk setiap orang mukmin yang taat dan rajin beribadah kepada Allah. Ini juga berlaku untuk semua orang yang kejam, melanggar peraturan, melarang orang untuk sholat, mengancam dan menakut-nakuti orang yang taat, dan menunjukkan kekuatan mereka.⁴⁵

Ulama lain berpendapat bahwa maknanya adalah, “Jika kamu bersujud, maka mendekatlah kepada Allah dengan berdoa kepada-Nya”. Zaid bin Aslam berkata sujudlah engkau hai Muhammad dan mendekatlah engkau hai Abu Jahal ke neraka. dan beberapa ulama menafsirkannya sebagai sujud tilawah, karena Nabi Muhammad SAW sujud ketika membaca ayat ini.⁴⁶ Sedangkan sujud dalam pandangan ulama fikih secara etimologi yaitu merendah. Kemudian secara terminologi bermakna menaruh sebagian kening ke tanah atau tempat shalat.⁴⁷

⁴² M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, vol 15 (Jakarta: Lentera Hati, 2002) hlm. 418.

⁴³ Abu Abdullah al-Qurtubi, *Tafsir al-Qurtubi*, (t.t) hlm. 569.

⁴⁴ Imam As-Suyuthi, *Asbabun Nuzul, "Sebab-sebab Turunnya Ayat Al-Qur'an"*, di terjemahkan oleh Andi Muhammad Syahril dan Yasid Maqasid, Pustaka Al-Kautsar, Penerbit Buku Islam Utama, cet. ke 2, April 2015, hlm. 604.

⁴⁵ Sayyid Qutub, *Tafsir fi Zilal al-Qur'an di Bawah Naungan Al-Qur'an*, jilid 12, (Jakarta, Gema Insani Press, 2001), hlm. 311.

⁴⁶ Imam al-Syaukani, *Tafsir Fathu al-Qadir*, vol 12, (Jakarta: Pustaka Azzam, 2011), hlm. 457.

⁴⁷ Wahbah al-Zuhaili, *Fikih Islam wa Adillatuhu jilid 2*, (Jakarta: Gema Insani, 2010)

Berikut adalah berbagai jenis sujud:

a. Sujud Dalam Solat

Sujud adalah bagian penting dari sholat. Dalam sujud, kamu harus menempatkan kedua lutut di tanah, lalu kedua tangan, dan setelah itu dahi serta hidung. Sementara itu, letakkan ujung kedua kaki di atas tanah. Disunnahkan untuk mengucapkan *Subahaana Rabbiyal A'laa Wabihamdih* sebanyak tiga kali.⁴⁸

b. Sujud Tilawah

Sujud tilawah mengacu pada saat menundukkan kepala, sedangkan tilawah dalam arti bahasa berarti "*bacaaan*".⁴⁹ Tilawah berarti membaca atau pengucapan.⁵⁰ Sujud tilawah adalah tindakan bersujud yang dilakukan setelah membaca atau mendengar ayat sajadah dari Al-Qur'an.⁵¹

Sujud tilawah, dalam istilah, berarti melakukan Sujud sekali dengan mengangkat tangan sebagai tanda Takbir sebelum Sujud dan saat bangkit dari Sujud setelah membaca atau mendengar ayat-ayat yang memiliki sajadah.⁵²

Dalam pandangan mazhab Hanafi, seperti yang dicatat oleh A. Rahman al-Juzairi dalam bukunya yang berjudul "*al-Fiqh Ala Mazahib al-Arba'ah*", Sujud tilawah dilakukan hanya satu kali. Satu takbir diucapkan saat akan melakukan Sujud dan juga saat bangkit dari Sujud, tanpa ada pembacaan tasyahud maupun salam.⁵³

c. Sujud Sahwi

Dalam istilah kata Sahwi menurut *Al-Munawwir Kamus Arab-Indonesia* berarti lupa atau lengah. Sementara itu, Sujud sahwi secara definisi adalah Sujud yang dilakukan setelah shalat atau di akhir shalat untuk menutupi kesalahan dalam shalat, baik karena tidak melakukan hal yang diperintahkan atau karena melakukan hal yang dilarang tanpa sengaja.⁵⁴

d. Sujud Syukur

Dalam istilah kata Syukur yang terdapat dalam *Al-Munawwir Kamus Arab-Indonesia* berarti rasa terima kasih.⁵⁵ Di sisi lain, Sujud Syukur adalah suatu bentuk Sujud yang dilakukan sebagai ungkapan syukur atas nikmat yang diberikan

hlm. 48.

⁴⁸ Muhammad Bagir Al-habsy, *fiqh praktis: menurut al-quran, assunnah, dan pendapat para ulama* (Bandung: penerbit mijan,1999), cet. 1.hlm. 132.

⁴⁹ A. Warson Munawwir, *Al-Munawwir Kamus Arab-Indonesia* (Surabaya: Pustaka Progressif, 2002), Cet. Ke-25, hlm. 138.

⁵⁰ Ahmad Nawawi Sadili, *Panduan Praktis dan Lengkap Shalat Fardhu dan Sunnah* (Jakarta: Amzah, 2011), Ed. I Cet. 2, hlm. 212.

⁵¹ Abu Malik Kamal bin As-Sayid Salim, *Shahih Fiqh As-Sunnah Wa Adillatuhu wa Taudhih Madiabib Al A'immah* (Jakarta: Pustaka Azzam, 2006), Cet.1, hlm 702.

⁵² Proyek Pembinaan dan Sarana IAIN, *Ilmu Fiqih* (Jakarta: Direktorat Pembinaan Perguruan Tinggi Agama Islam, 1983), Cet Ke-2, hlm.179.

⁵³ A. Rahman Al-Juzairi, *al-Fiqh ala al-Mazahib al-Arba'ah* (Bairut Libanon: Daar al-Fikr) Jilid I, hlm. 467.

⁵⁴ Abu Malik Kamal bin As Sayyid Salim, *Shahih Fiqh Sunnah wa Adillatuhu wa Taudhih Madzahib Al A'immah* (Jakarta: Pustaka Azzam, 2006), Cet. I, hlm. 459

⁵⁵ A. Warson Munawwir, *Al-Munawwir Kamus Arab-Indonesia* (Surabaya: Pustaka Progressif, 2002), Cet. Ke-25, hlm. 734.

Allah, baik itu berkaitan dengan pencapaian (keberhasilan) atau selamat dari bahaya (musibah), baik yang bersifat pribadi maupun yang bersifat umum yang dialami oleh umat Islam.⁵⁶

2. Sujud Sebagai Penghormatan

Sujud penghormatan adalah bagian dari hukum yang dipraktikkan oleh umat-umat di masa lalu, namun setelah nabi Muhammad saw diutus, praktik ini dilarang. Sujud untuk beribadah hanya boleh ditujukan kepada Allah saja. Tidak ada perintah dari Allah kepada makhluk-Nya untuk bersujud kepada yang lain dalam konteks ibadah. Walaupun demikian, Allah mengizinkan sujud sebagai bentuk penghormatan. Contohnya adalah saat para malaikat sujud kepada nabi Adam, yang diperintahkan oleh Allah sebagai tanda penghormatan kepada nabi Adam.⁵⁷

Sebagaimana firman Allah SWT dalam surat Al-Baqarah ayat 34:

وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ

“(Ingatlah) ketika Kami berfirman kepada para Malaikat, ‘Sujudlah kamu kepada Adam!’ Maka, mereka pun sujud, kecuali Iblis. Ia menolaknya dan menyombongkan diri, dan ia termasuk golongan kafir.” (QS. Al-Baqarah [2]: 34).⁵⁸

Sujud kepada Allah adalah bentuk sujud dengan kategori ibadah, adapun sujud kepada selain-Nya bisa dilaksanakan dengan tujuan untuk memuliakan atau pun menyapa, hal seperti ini yang pernah dilakukan oleh para Malaikat kepada Adam dan Ayah serta saudara-saudara nabi Yusuf yang bersujud kepadanya. Sujud adalah sikap penghormatan yang kerap dilakukan pada masa kerajaan terdahulu. Metode sujud bisa berbeda dari masa ke masa. Hal ini sebagai bentuk penolakan Iblis untuk bersujud kepada Adam karena sifat kesombongannya. Bahwa ia merasa lebih baik dari pada Adam sendiri.⁵⁹

Dalam riwayat Ibnu Hatim dari Ibnu Abbas, ia mengatakan “dulunya sujud itu untuk Adam, sedangkan ketaatan untuk Allah.” Ibnu Hatim meriwayatkan dari al-Hasan, ia mengatakan “para Malaikat itu bersujud sebagai bentuk penghormatan dari Allah yang dari itu Allah menghormati Adam.” Muhammad bin Nasr meriwayatkan dari Anas ia mengatakan Rasulullah SAW bersabda “sesungguhnya Allah memerintahkan Adam bersujud, maka ia pun bersujud”,

⁵⁶ Kementerian Wakaf dan Kepengurusan Agama Kuwait, *Mausu'ah Fiqhiyah* (Kuwait: Maktab Kuwait, 2005), Jilid 24, Cet ke-2, hlm. 246.

⁵⁷ Nurfitri Hadi, “Pelajaran dari Kisah Sujudnya Para Malaikat kepada Adam,” diakses pada 15 Agustus 2017 dari <http://kisahmuslim.com/4100-pelajaran-dari-kisah-sujudnya-para-malaikat-kepada-adam.html>.

⁵⁸ Kemenag, *Al-Qur'an Terjemahan Kementerian Agama Republik Indonesia*, (Bandung: Sigma Eksa Media, 2009).

⁵⁹ Wahbah Az-Zuhaili, *Tafsir al-Munir juz 1*, terj. Abdul Hayyie al- Kattani dkk, (Jakarta: Gema Insani, 2013), hlm. 100.

kemudian Allah berfirman surga bagimu dan anak keturunanmu yang bersujud. Allah kemudian memerintahkan Iblis untuk bersujud, namun ia enggan bersujud. Kemudian Allah berfirman Neraka bagimu dan anak keturunanmu yang enggan untuk bersujud.⁶⁰ Dari sifat penolakan Iblis inilah kita dapat memetik pelajaran bahwa Allah mentakdirkan iradah-Nya bahwa Allah menjadikan makhluk ada yang baik dan ada juga yang buruk, ada yang patuh dan ada juga yang durhaka.⁶¹

3. Sujud Merendahkan Diri

Sujud menunjukkan bahwa saat kita bersujud, kita sedang menundukkan diri di hadapan Allah. Ini terjadi secara fisik dan juga secara batin. Oleh karena itu, seseorang tidak dikatakan sujud jika ia hanya melakukan gerakan sujud tanpa mengizinkan hati dan akalnya untuk mengutamakan Allah atau jika tidak mengikuti perintah Allah dan menghindari larangannya.⁶²

Sujud adalah salah satu bentuk ibadah yang paling mulia, karena di dalamnya terdapat sikap rendah hati terhadap Allah Ta'ala. Oleh karena itu, jika seseorang sujud kepada selain Allah Ta'ala, bahkan saat bercanda, maka dia telah terjerumus ke dalam kesyirikan yang dapat membahayakan keislamannya.⁶³

Perintah sujud bukan saja diberikan kepada manusia maupun malaikat, alam semesta pun bersujud hanya saja alam semesta bersujud dengan caranya sendiri, hal ini dijelaskan dalam firman Allah surat Al-Ra'd [13]: 15:

وَاللَّهُ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظِلُّهُمْ بِالْعُدْوَةِ وَالْأَصَالِ

“Hanya kepada Allahlah siapa saja yang ada di langit dan di bumi bersujud, baik dengan kemauan sendiri maupun terpaksa. (Bersujud pula kepada-Nya) bayang-bayang mereka pada waktu pagi dan petang hari.”⁶⁴(QS. Al-Ra'd [13]: 15).

Semua malaikat dan orang-orang beriman, baik dari kalangan manusia maupun jin, tunduk kepada Allah dengan penuh keikhlasan, baik dalam keadaan bahagia maupun sulit. Sementara itu, orang-orang kafir hanya bersujud dengan terpaksa saat menghadapi kesulitan. Seluruh makhluk di langit dan bumi termasuk malaikat, jin, manusia, hewan, dan tumbuhan bersujud kepada Allah sebagai wujud kepatuhan terhadap kehendak-Nya sebagai Sang Pencipta. Bahkan bayangan orang-orang kafir pun bersujud, baik secara sukarela maupun terpaksa, di waktu pagi dan sore.⁶⁵

Dalam ayat ini dijelaskan bahwa sujud kepada Allah harus dilakukan, baik secara sukarela maupun karena terpaksa. Seluruh makhluk di langit wajib tunduk

⁶⁰ Imam al-Syaukani, *Tafsir Fathu al-Qadir vol 1*, hlm. 265.

⁶¹ Hamka, *Tafsir al-Azhar juz 1* (Singapura: Pustaka Nasional PTE LTD, tt) hlm. 165.

⁶² M. Amin Abdul-Samad, *Memahami Shalat Khusyu': Buku Relaksasi, Bukan Meditasi* (Jakarta: Pstaka Alvabet, 2009), Cet. I, hlm. 88.

⁶³ Abu Muawiah, “*keutamaan sujud*,” diakses pada 15 Agustus 2017 dari <http://al-atsariyyah.com/keutamaan-sujud.html>.

⁶⁴ Kemenag, *Al-Qur'an Terjemahan Kementerian Agama Republik Indonesia*, (Bandung: Sigma Eksa Media, 2009).

⁶⁵ Muhammad Hasbi al-Siddieqy, *Tafsir al-Qur'an al-Majid al-Nur*, jilid 3, hlm. 2079.

pada ketetapan Allah, karena tidak ada yang dapat menentang kehendak-Nya. Sujud matahari, bulan, dan planet-planet lainnya tercermin dalam ketaatan mereka menjalani orbit yang telah ditentukan. Sementara itu, manusia yang menyadari keimanannya bersujud dengan penuh ketaatan. Namun, ada juga sebagian yang bersikap durhaka dan menolak untuk bersujud dengan sepenuh hati. Meskipun demikian, pada akhirnya, semua makhluk akan sujud sesuai dengan ketentuan yang telah Allah tetapkan.⁶⁶

Sujudnya langit dan bumi dapat dipahami sebagai kepatuhan terhadap ketetapan-ketetapan Allah (sunnatullah). Contohnya, air selalu mengalir dari tempat yang lebih tinggi ke tempat yang lebih rendah. Pada suhu 0°C, air membeku, sedangkan pada suhu 100°C, air mendidih. Kepatuhan air terhadap hukum-hukum fisika ini merupakan bentuk sujudnya kepada Allah. Demikian pula dengan api, yang secara alami memiliki sifat membakar dan menghancurkan. Namun, jika Allah menghendaki, api dapat berubah sifat, seperti ketika diperintahkan untuk menjadi sejuk dan menyelamatkan Nabi Ibrahim As. Semua ini menunjukkan bahwa makhluk ciptaan Allah tunduk dan patuh terhadap kehendak-Nya.⁶⁷

Penjelasan mengenai bayang-bayang yang juga bersujud kepada Allah menjadi bukti nyata akan kekuasaan-Nya dan ketaatan seluruh makhluk ciptaan-Nya. Jika tanah dibuat bening atau berkilau, seperti air yang terkena sinar matahari, bayangan tidak akan terlihat. Ini menunjukkan bahwa bayangan beberapa orang tetap tunduk kepada Allah meskipun mereka menolak untuk tunduk dan taat kepada-Nya. Bahkan benda mati seperti berhala yang disembah pun sejatinya bersujud kepada-Nya.

Sebenarnya, orang kafir pun masih memiliki bagian tubuh yang tetap tunduk kepada Allah. Mereka hanya dapat membangkang dengan anggota tubuh yang dapat mereka kendalikan, sementara bagian tubuh yang di luar kendali mereka, seperti detak jantung dan aliran darah, tetap berfungsi mengikuti kehendak Allah. Ayat ini secara umum menegaskan bahwa Allah Mahaperkasa atas segala sesuatu, dan seluruh ciptaan-Nya tunduk kepada-Nya, baik dengan kesadaran maupun secara terpaksa.⁶⁸

E. Ayat-Ayat Tentang Sujud

Kitab suci Al-Qur'an sebagai pedoman manusia merupakan wahyu ilahi sebagai petunjuk dan hidayah bagi seluruh semesta.⁶⁹ Wahyu ilahi ini tidak hanya sekadar pedoman spiritual, tetapi juga mengandung dimensi pengetahuan yang mendalam, mencakup berbagai aspek kehidupan narasi sejarah umat terdahulu, fenomena alam semesta, asal usul manusia, hukum-hukum yang mengatur tatanan sosial, serta janji dan ancaman yang berkaitan dengan kehidupan manusia di

⁶⁶ Hamka, *Tafsir al-Azhar juz 5* (Singapura: Pustaka Nasional PTE LTD, tt) hlm. 3748.

⁶⁷ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah, : Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an vol. 6*, hlm. 578.

⁶⁸ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah, : Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an vol. 6*, hlm. 579.

⁶⁹ Lihat QS. Al-Baqarah [2]: 2.

akhirat. Dengan gaya bahasa yang spektakuler, Al-Qur'an menyajikan kebenaran-kebenaran ini dalam keindahan sastra yang besar, sehingga membangkitkan kekaguman bagi mereka yang mendalami aspek linguistik.

Sebagai manifestasi mukjizat yang abadi, Al-Qur'an membuka dirinya bagi setiap upaya penafsiran dan penelitian, baik itu dengan niat mencari kebenaran atau untuk menguji kekuatannya. Di sinilah terbuka ruang bagi intelektualitas manusia yang beragam, tergantung pada niat dan landasan filosofis yang dipegang oleh para penafsirnya.⁷⁰ Mukjizat Al-Qur'an bersifat kekal dan terus diperkukuh oleh perkembangan ilmu pengetahuan, sehingga ia tetap menjadi cahaya yang abadi, melampaui batas ruang dan waktu, menuntun pencari kebenaran menuju hakikat ilahi yang tertinggi.⁷¹

Kata sujud yang terdapat dalam Al-Qur'an muncul sebanyak 92 kali dan tersebar di 32 surat,⁷² kata سَجَدَ muncul dua kali pada surat Al-Hijr ayat 30 dan surat Sad ayat 73, kata سَجَدُوا muncul enam kali pada surat Al-Baqarah ayat 34, An-Nisa ayat 102, surat Al-A'raf ayat 11, surat Al-Isra ayat 61, surat Al-Kahfi ayat 18 dan surat Taha ayat 116, kata أَسْجُدَ muncul dua kali pada surat Al-Hijr ayat 33 dan surat Al-Isra ayat 61, kata تَسْجُدَ muncul dua kali pada surat Al-A'raf ayat 12 dan surat Sad ayat 75, kata تَسْجُدُوا muncul satu kali pada surat Al-Fusilat ayat 37, kata نَسْجُدُ muncul satu kali pada surat Al-Furqan ayat 60, kata يَسْجُدُ muncul tiga kali pada surat An-Nahl ayat 49, surat Al-Hajj ayat 18 dan surat Al-Ra'd ayat 15, kata يَسْجُدَانِ muncul satu kali pada surat Ar-Rahman ayat 6, kata يَسْجُدُوا muncul satu kali pada surat An-Naml ayat 25, kata يَسْجُدُونَ muncul empat kali pada surat Al-Imran ayat 113, surat Al-A'raf ayat 206, surat An-Naml ayat 24 dan surat Al-Insyiqaq ayat 21, kata أَسْجُدْ muncul dua kali pada surat Al-Alaq ayat 19 dan surat Al-Insan ayat 26, kata أَسْجُدُوا muncul sembilan kali pada surat Al-Baqarah ayat 34, surat Al-A'raf ayat 11, surat Al-Isra ayat 61, surat Al-Kahfi ayat 50, surat Taha ayat 116, surat Al-Hajj ayat 77, surat Al-Furqan ayat 60,

⁷⁰ Daniel Djuned, *Antropologi Al-Qur'an*, (Jakarta: Erlangga, 2011), hlm. 3.

⁷¹ Manna Khalil Al-Qattan, *Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Mudzakir AS, Cetakan ke-15, (Bogor: Pustaka Litera Antarnusa, 2012), hlm. 1.

⁷² Muhammad Fuad Abdul Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li alfazI al- Qur'an al-Karim*, (Beirut: Dar al-Fikr 1981), hlm. 344-345.

surat Al-Fussilat ayat 37 dan surat An-Najm ayat 62, kata **أَسْجُدِي** muncul satu kali pada surat Al-Imran ayat 43, kata **سُجُودٍ** muncul empat kali pada surat Al-fath ayat 29, surat Qaf ayat 40, surat Al-Qalam ayat 42 dan ayat 43, kata **سَاجِدًا** muncul satu kali pada surat Az-Zumar ayat 9, kata **السَّاجِدُونَ** muncul satu kali pada surat At-Taubah ayat 112, kata **سُجَّدِينَ** muncul sepuluh kali pada surat Al-A'raf ayat 11 dan ayat 120, surat Yusuf ayat 4, surat Al-Hijr ayat 29, surat Al-Hijr ayat 29, 31, 32, 98, surat As-Syu'ara ayat 46 dan 219 dan surat Sad ayat 72, kata **سُجَّدًا** muncul sebanyak sebelas kali pada surat Al-Baqarah 58, surat An-Nisa ayat 154, surat Al-A'raf ayat 161, surat Yusuf 100, surat An-Nahl ayat 48, surat Al-Isra ayat 107, surat Maryam ayat 58, surat Thaha ayat 70, surat Al-Furqan ayat 64, surat As-Sajdah ayat 15 dan Surat Al-Fath ayat 29, kata **السُّجُودِ** muncul dua kali pada surat Al-Baqarah ayat 125 dan surat Al-Hajj ayat 26, kata **مَسْجِدًا** muncul sebanyak dua puluh kali pada surat Al-Baqarah ayat 144, 149, 150, 191, 196, 217, surat Al-Maidah ayat 2, surat Al-A'raf ayat 29, 31, surat Al-Anfal ayat 34, At-Taubah ayat 7, 19, 28, 108, surat Al-Isra ayat 1 dua kali, ayat 7, surat Al-hajj ayat 25 dan surat Al-Fath ayat 25 dan 27, kata **مَسْجِدًا** muncul dua kali pada surat At-Taubah ayat 107 dan surat Al-Kahfi ayat 21, kata **مَسْجِدًا** muncul sebanyak enam kali pada surat Al-Jin ayat 18, surat Al-Hajj ayat 40, surat At-Taubah ayat 17 dan 18 dan surat Al-Baqarah ayat 114 dan 187. Adapun kisah yang terkait tentang Nabi Adam disebutkan tujuh kali dalam tujuh surah, yaitu pada QS. al-Baqarah (2): 34, QS. al-A'raf (7): 11, QS. al-Hijr (15): 29-31, QS. al-Isra (17): 61, QS. al-Kahfi (18): 50, QS. Thaha (20): 116, dan QS. Shad (38): 73-74.⁷³

Dalam kata **سَجَدَ** yang berarti **السُّجُودِ** Sujud, dalam konteks maknanya, merujuk pada tindakan merendahkan diri. Konsep ini digunakan untuk menggambarkan sikap penyerahan diri dan pengabdian kepada Allah. Makna sujud ini bersifat universal, mencakup tidak hanya manusia, tetapi juga hewan dan benda mati. Terdapat dua kategori sujud yang dapat dibedakan. Pertama, sujud ikhtiar (sujud pilihan), yang merupakan jenis sujud yang khusus bagi manusia. Melalui pelaksanaan sujud ini, individu akan mendapatkan pahala, sebagaimana

⁷³ Muhammad Fuad Abdul Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li alfazi al-Qur'an al-Karim*, (Beirut: Dar al-Fikr 1981), hlm. 344-345

dinyatakan dalam firman Allah:⁷⁴

فَأَسْجُدُوا لِلَّهِ وَأَعْبُدُوا

“Maka bersujudlah kepada Allah dan beribahlah kepada-Nya” (QS. An-Najm [53]: 62).⁷⁵

Yang dimaksud dengan merendahkan diri di hadapan-Nya adalah suatu bentuk pengakuan dan penyerahan total kepada Allah. Jenis sujud yang kedua adalah sujud taskhir, yang mencerminkan ketundukan. Sujud ini tidak hanya berlaku bagi manusia, tetapi juga mencakup hewan dan benda mati, menunjukkan bahwa segala ciptaan di alam semesta ini tunduk kepada kehendak-Nya.⁷⁶

Dalam hal ini Allah SWT berfirman dalam surat Ar-Ra’d ayat 15:

وَاللَّهُ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظِلُّهُمُ بِالْعُدُوِّ
وَالْأَصَالِ

“Hanya kepada Allahlah siapa saja yang ada di langit dan di bumi bersujud, baik dengan kemauan sendiri maupun terpaksa. (bersujud pula kepada-Nya) bayang-bayang mereka pada waktu pagi dan petang hari” (QS. Ar-Ra’d [13]: 15).⁷⁷

Dan di ayat lain Allah berfirman dalam surat An-Nahl ayat 48:⁷⁸

...يَتَفَيَّئُا ظِلُّهُ عَنِ الْيَمِينِ وَالشَّمَائِلِ سُجَّدًا لِلَّهِ وَهُمْ دُخْرُونَ

“...Yang bayangannya berbolak-balik kekanan dan kekiri dalam keadaan sujud kepada Allah” (QS. An-Nahl [16]: 48).⁷⁹

Sujud yang disebutkan dalam ayat tersebut merujuk pada sujud taskhir, yang merupakan bentuk penundukkan. Tindakan ini menjadi simbol yang jelas bahwa seluruh makhluk adalah ciptaan Allah yang maha bijaksana. Sujud ini menegaskan bahwa segala sesuatu di alam semesta ini berada dalam kekuasaan dan pengaturan-Nya.⁸⁰

Dan dalam ayat lain Allah berfirman di surat An-Nahl ayat 49:

⁷⁴ Rhagib Al-Asfahaani, “*Al-Mufradat Fi Gharibil Al-Qur’an*” (Qahirah: Daar Ibnu al-Jauziy, 2012), hlm. 189.

⁷⁵ Kemenag, *Al-Qur’an Terjemahan Kementerian Agama Republik Indonesia*, (Bandung: Sigma Eksa Media, 2009).

⁷⁶ Rhagib Al-Asfahaani, “*Al-Mufradat Fi Gharibil Al-Qur’an*” (Qahirah: Daar Ibnu al-Jauziy, 2012), hlm. 190.

⁷⁷ Kemenag, *Al-Qur’an Terjemahan Kementerian Agama Republik Indonesia*, (Bandung: Sigma Eksa Media, 2009).

⁷⁸ Rhagib Al-Asfahaani, “*Al-Mufradat Fi Gharibil Al-Qur’an*” (Qahirah: Daar Ibnu al-Jauziy, 2012), hlm. 190.

⁷⁹ Kemenag, *Al-Qur’an Terjemahan Kementerian Agama Republik Indonesia*, (Bandung: Sigma Eksa Media, 2009).

⁸⁰ Rhagib Al-Asfahaani, “*Al-Mufradat Fi Gharibil Al-Qur’an*” (Qahirah: Daar Ibnu al-Jauziy, 2012), hlm. 190.

وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ مِنْ دَابَّةٍ وَالْمَلَائِكَةُ وَهُمْ لَا
يَسْتَكْبِرُوْنَ

“Dan kepada Allah sajalah bersujud segala apa yang berada di langit dan semua makhluk yang melata di bumi dan (juga) para malaikat, sedang mereka (malaikat) tidak menyombongkan diri” (QS. An-Nahl [16] 49).⁸¹

Sujud yang dimaksud dalam ayat tersebut mencakup dua bentuk, yaitu sujud yang dilakukan atas dasar kehendak (ikhtiyari) dan sujud yang terjadi sebagai akibat dari ketundukan secara paksa (taskhiri). Kedua bentuk sujud ini menunjukkan perbedaan dalam motivasi dan konteks, di mana sujud ikhtiyari mencerminkan pilihan sadar untuk mengabdikan kepada Allah, sementara sujud taskhiri menegaskan bahwa semua makhluk, tanpa terkecuali, berada di bawah kekuasaan dan ketentuan-Nya.⁸²

Dalam ayat yang lain Allah berfirman di surat Ar-Rahman ayat 6:

وَالنَّجْمِ وَالشَّجَرِ يَسْجُدٰن

“Dan tumbuh-tumbuhan dan pohon-pohonan kedua-duanya tunduk kepada-Nya” (QS. Ar-Rahman [6]: 55).⁸³

Dengan demikian, sujud yang disebutkan dalam ayat tersebut merupakan manifestasi dari ketundukan atau kepatuhan secara total. Konsep ini ditegaskan melalui firman-Nya yang berbunyi:

...اَسْجُدُوْا لِاٰدَمَ...

“...Sujudlah kepada Adam” (QS. Al-Baqarah [2]: 34).⁸⁴

Dijelaskan bahwa para malaikat diperintahkan untuk menjadikan Adam sebagai kiblat, atau menurut pandangan lain, mereka diperintahkan untuk menaati Adam dan tunduk dalam melaksanakan segala perintah, serta mendukung kemaslahatan Adam dan keturunannya di masa yang akan datang. Seluruh makhluk mematuhi perintah tersebut, kecuali Iblis, yang menolak untuk tunduk.⁸⁵

Dan firman Allah yang lain dalam surat Al-Baqarah ayat 58:

...وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا...

...“Masukilah pintu gerbangnya sambil membungkuk” (QS. Al-Baqarah

⁸¹ Kemenag, *Al-Qur'an Terjemahan Kementerian Agama Republik Indonesia*, (Bandung: Sigma Eksa Media, 2009).

⁸² Rhagib Al-Asfahaani, *“Al-Mufradat Fi Gharibil Al-Qur'an”* (Qahirah: Daar Ibnu al-Jauziy, 2012), hlm. 191.

⁸³ Kemenag, *Al-Qur'an Terjemahan Kementerian Agama Republik Indonesia*, (Bandung: Sigma Eksa Media, 2009).

⁸⁴ Kemenag, *Al-Qur'an Terjemahan Kementerian Agama Republik Indonesia*, (Bandung: Sigma Eksa Media, 2009).

⁸⁵ Rhagib Al-Asfahaani, *“Al-Mufradat Fi Gharibil Al-Qur'an”* (Qahirah: Daar Ibnu al-Jauziy, 2012), hlm. 191.

[2]: 58).⁸⁶

Makna tunduk dalam konteks ini merujuk pada kepatuhan dan kesiapan untuk melaksanakan perintah. Istilah **السُّجُودِ** dalam syariat Islam secara khusus merujuk pada salah satu rukun dalam pelaksanaan shalat. Selain itu, istilah ini juga mencakup bentuk sujud lainnya, seperti sujud ketika membaca atau mendengar ayat sajdah dalam Al-Qur'an, serta sujud syukur. Dalam beberapa ayat, kata sujud bahkan digunakan sebagai representasi dari makna shalat secara keseluruhan, sebagaimana dinyatakan dalam firman Allah.⁸⁷

...وَأَذْبُرِ السُّجُودِ

“...dan setiap setelah sembahyang” (QS. Qaf [50]: 40).⁸⁸

Maksudnya adalah setelah melaksanakan shalat. Selain itu, shalat dhuha juga dikenal dengan sebutan **سُبْحَةُ الضُّحَى** atau **سُجُودُ الضُّحَى**.⁸⁹

Dalam firman yang lain surat Qaf ayat 39:

وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ

“...Dan bertasbihlah sambil memuji Rabbmu” (QS. Qaf [50]: 39).⁹⁰

Dijelaskan bahwa kata **سَبِّح** dalam ayat tersebut bermakna shalat, sedangkan kata **الْمَسْجِدَ** berarti tempat untuk melaksanakan shalat, yang maknanya diambil dari istilah **سُجُودٌ**.

Dan dalam firman lain dalam surat Al-Jinn ayat 18:

وَأَنَّ الْمَسْجِدَ لِلَّهِ

“Dan sesungguhnya masjid-masjid itu adalah kepunyaan Allah...” (QS. Al-Jinn [18]: 72).⁹¹

Dikatakan bahwa kata **الْمَسْجِدَ** dalam ayat tersebut bermakna tanah atau

⁸⁶Kemenag, *Al-Qur'an Terjemahan Kementerian Agama Republik Indonesia*, (Bandung: Sigma Eksa Media, 2009).

⁸⁷ Rhagib Al-Asfahaani, “*Al-Mufradat Fi Gharibil Al-Qur'an*” (Qahirah: Daar Ibnu al-Jauziy, 2012), hlm. 191.

⁸⁸ Kemenag, *Al-Qur'an Terjemahan Kementerian Agama Republik Indonesia*, (Bandung: Sigma Eksa Media, 2009).

⁸⁹ Rhagib Al-Asfahaani, “*Al-Mufradat Fi Gharibil Al-Qur'an*” (Qahirah: Daar Ibnu al-Jauziy, 2012), hlm. 192.

⁹⁰Kemenag, *Al-Qur'an Terjemahan Kementerian Agama Republik Indonesia*, (Bandung: Sigma Eksa Media, 2009).

⁹¹Kemenag, *Al-Qur'an Terjemahan Kementerian Agama Republik Indonesia*, (Bandung: Sigma Eksa Media, 2009)..

bumi, karena seluruh permukaan bumi ini telah dijadikan sebagai masjid yang suci, sesuai dengan hadis yang diriwayatkan. Ada juga yang berpendapat bahwa *الْمَسْجِدَ* berarti tempat-tempat untuk bersujud, yaitu tempat meletakkan jidat, hidung, kedua tangan, kedua lutut, dan kedua kaki saat sujud. Pendapat ini menegaskan bahwa setiap tempat yang memenuhi syarat dapat digunakan untuk melaksanakan shalat, menjadikan ibadah ini lebih fleksibel dan mudah dilaksanakan oleh umat Islam.⁹²

Dalam ayat lain Allah berfirman dalam surat An-Naml ayat 25:

أَلَّا يَسْجُدُوا لِلَّهِ

“Agar mereka tidak menyembah Allah”...(QS. An-Naml [27]: 25).⁹³

Maksudnya adalah, wahai kaum, hendaklah kalian bersujud. Ini menunjukkan perintah untuk tunduk dan mengabdikan kepada Allah, sebagai bentuk pengakuan akan kebesaran-Nya dan ketundukan kepada kehendak-Nya. Sujud merupakan salah satu bentuk ibadah yang paling dekat dengan Allah, dan perintah ini mengajak umat untuk melaksanakan ibadah dengan penuh kesadaran dan keikhlasan.⁹⁴

Dalam ayat lain Allah berfirman di surat Yusuf ayat 100:

وَحَرُّوا لَهُ سُجَّدًا

“...Dan mereka merebahkan diri seraya sujud kepada Yusuf...” (QS. Yusuf [12]: 100).⁹⁵

Maksudnya adalah dalam kondisi tunduk. Dijelaskan bahwa sujud pada waktu itu merupakan bentuk penghormatan atau pengabdian. Sujud tidak hanya sekadar gerakan fisik, tetapi juga mencerminkan sikap hati yang penuh rasa hormat dan ketundukan kepada Allah. Dalam konteks ini, sujud menjadi simbol dari pengakuan akan kekuasaan dan kebesaran-Nya, serta komitmen untuk melaksanakan perintah-Nya dengan sepenuh hati.

Dalam sebuah syair

وَفِي بِهَا كَدْرَاهِمِ الْأَجْسَادِ

Ia menunaikannya seperti dirham-dirham yang bersujud

Istilah dirham bersujud dalam syair tersebut merujuk pada uang dirham yang menampilkan gambar raja, yang dijadikan sebagai objek sujud oleh mereka.⁹⁶

⁹² Rhagib Al-Asfahaani, “*Al-Mufradat Fi Gharibil Al-Qur’an*” (Qahirah: Daar Ibnu al-Jauziy, 2012), hlm. 192.

⁹³ Kemenag, *Al-Qur’an Terjemahan Kementerian Agama Republik Indonesia*, (Bandung: Sigma Eksa Media, 2009).

⁹⁴ Rhagib Al-Asfahaani, “*Al-Mufradat Fi Gharibil Al-Qur’an*” (Qahirah: Daar Ibnu al-Jauziy, 2012), hlm. 193.

⁹⁵ Kemenag, *Al-Qur’an Terjemahan Kementerian Agama Republik Indonesia*, (Bandung: Sigma Eksa Media, 2009).

⁹⁶ Rhagib Al-Asfahaani, “*Al-Mufradat Fi Gharibil Al-Qur’an*” (Qahirah: Daar Ibnu

Cerita tentang Nabi Adam dalam Al-Qur'an bervariasi. Di beberapa bagian, hanya namanya dan sifat-sifatnya yang disebutkan seperti di QS. al-Baqarah, QS. al-A'raf, QS. al-Isra, dan QS. al-Kahfi. Sedangkan dalam bagian lain, hanya sifat-sifatnya saja yang diungkapkan, seperti yang terdapat di QS. al-Hijr dan QS. Shad.⁹⁷

Dalam Surat al-Baqarah ayat 34 Allah Subhanahu wa Ta'ala berfirman:

وَأَذِّنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكٰفِرِينَ

“Dan (ingatlah) ketika Kami berfirman kepada para malaikat: “Sujudlah kamu kepada Adam,” maka sujudlah mereka kecuali iblis, ia enggan dan takabur dan ia termasuk golongan orang-orang kafir” (QS. Al-Baqarah [2]: 34).⁹⁸

Peristiwa sujud para malaikat kepada Nabi Adam merupakan manifestasi dari kemuliaan yang diberikan oleh Allah SWT kepada Adam. Hal ini menandakan bahwa Adam memiliki posisi yang istimewa di hadapan Allah, sehingga para malaikat diperintahkan untuk bersujud kepadanya.⁹⁹

Ketika Allah memerintahkan para malaikat untuk bersujud di hadapan Adam, Iblis pun termasuk dalam perintah tersebut. Meskipun ia bukan bagian dari para malaikat, ia hidup di antara mereka dan bertingkah laku seperti mereka, sehingga ia dianggap sebagai bagian dari kelompok yang diperintahkan untuk bersujud. Penolakannya terhadap perintah ini dianggap sebagai tindakan pembangkangan terhadap perintah Allah, sehingga ia pantas untuk dihukum.

Masalah ini dijelaskan lebih lanjut dalam QS. Al-Kahfi ayat 50: *“Maka bersujudlah mereka, kecuali Iblis. Ia adalah dari golongan jin, maka ia mendurhakai perintah Tuhannya.”* Ayat ini menjadi dasar untuk memahami bahwa Iblis bukanlah malaikat, melainkan jin, seperti yang dijelaskan oleh al-Hasan al-Bashri dan Abdurrahman bin Zaid bin Aslam, yang disahkan oleh Ibnu Jarir.

Dalam konteks ini, Qatadah menambahkan bahwa sujud yang diperintahkan merupakan bentuk ketaatan kepada Allah, dengan Adam sebagai objek sujud. Ini menunjukkan bahwa Allah memuliakan Adam dengan menjadikannya sebagai objek sujud para malaikat.

Sebagian ulama berpendapat bahwa sujud tersebut bukanlah ibadah, melainkan bentuk penghormatan, penghargaan, dan pemuliaan. Pandangan ini sejalan dengan kisah Nabi Yusuf dalam Al-Qur'an, di mana saudara-saudaranya

al-Jauziy, 2012), hlm. 193.

⁹⁷ Dedy Ilyas, *“Di Balik Kisah Nabi Adam: Menarik Nalar Makna Penciptaan,”* Ilmu Agama UIN Raden Fatah, 2014.

⁹⁸ Kemenag, *Al-Qur'an Terjemahan Kementerian Agama Republik Indonesia*, (Bandung: Sigma Eksa Media, 2009).

⁹⁹ ‘Abdullah bin Muhammad, *Tafsir Ibnu Katsir*, Terj. M. ‘Abdul Ghoffar E.M, Cet. 1, jilid 1 (Tt: Pustaka Imam Asy-Syafi’i, 2008), hlm. 107.

sujud kepadanya sebagai bentuk penghormatan, bukan penyembahan.¹⁰⁰

Namun, perlu dicatat bahwa bentuk penghormatan seperti ini (sujud sebagai penghargaan) merupakan bagian dari syariat umat-umat terdahulu dan tidak berlaku lagi dalam ajaran Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad SAW. Diriwayatkan bahwa Mu'adz bin Jabal ketika pulang dari Syam melihat orang-orang di sana bersujud kepada pemuka agama mereka. Ia kemudian berkata kepada Nabi, "*Engkau, wahai Rasulullah, lebih pantas untuk kami sujudi.*" Namun Rasulullah menolak dan bersabda:

"Tidak, seandainya aku diperbolehkan memerintahkan manusia untuk bersujud kepada manusia lainnya, niscaya aku akan memerintahkan seorang istri untuk bersujud kepada suaminya, karena besarnya hak suami atas istri." (HR. Abu Daud, al-Hakim, dan at-Tirmidzi dengan sanad hasan).¹⁰¹

Pandangan ini kemudian diperkuat oleh Fakhruddin al-Razi, yang mendukung bahwa sujud para malaikat kepada Adam merupakan bentuk penghormatan, bukan ibadah. Sementara itu, sebagian ulama lainnya berpendapat bahwa sujud tersebut tetap ditujukan kepada Allah, dengan Adam sebagai arah sujud, mirip dengan kiblat dalam shalat. Pendapat ini mengacu pada QS. Al-Isra ayat 78: "*Dirikanlah shalat dari sesudah matahari tergelincir...*" yang menunjukkan pentingnya arah atau kiblat dalam ibadah, tanpa menjadikan objek kiblat itu sebagai tujuan ibadah itu sendiri.

Meskipun terdapat beragam pendapat mengenai makna sujud kepada Adam, perlu dilakukan telaah kritis terhadap perbandingan yang menyatakan bahwa sujud tersebut sebagai bentuk penghormatan. Namun, secara keseluruhan, pendapat yang menganggap sujud itu sebagai bentuk pemuliaan terhadap Adam tampak lebih kuat dan relevan dalam konteksnya. Mengenai firman Allah dalam QS. Al-Baqarah ayat 34: "*Maka bersujudlah mereka semuanya kecuali Iblis. Ia enggan dan menyombongkan diri, dan ia termasuk golongan orang-orang kafir,*" Qatadah menjelaskan bahwa permusuhan Iblis terhadap Adam berawal dari kecemburuannya terhadap kemuliaan yang diberikan Allah kepada Adam. Iblis menolak untuk bersujud dengan alasan merasa lebih unggul karena diciptakan dari api, sementara Adam diciptakan dari tanah. Ini merupakan bentuk dosa pertama yang dilakukan oleh Iblis, yaitu kesombongan. Ia menolak perintah Allah karena merasa lebih mulia. Dalam hadis yang sah, Rasulullah SAW bersabda: "*Tidak akan masuk surga orang yang di dalam hatinya terdapat kesombongan, meskipun hanya sebesar biji sawi.*" (HR. Muslim) Kesombongan inilah yang menyebabkan Iblis terhalang dari rahmat Allah. Ia tidak hanya menunjukkan keangkuhan, tetapi juga kekufuran dan pembangkangan terhadap perintah Tuhan. Akibatnya, Iblis dijauhkan dari kedekatan dengan Allah SWT.¹⁰²

¹⁰⁰ 'Abdullah bin Muhammad, *Tafsir Ibnu Katsir*, Terj. M. 'Abdul Ghoffar E.M, Cet. 1, jilid 1 (Tt: Pustaka Imam Asy-Syafi'i, 2008), hlm. 108.

¹⁰¹ Lihat At-Tirmidzi no. 1159 dinyatakan hasan shahih oleh Al-Albani (*Shahih Al-Jami'* no. 5294, *Irwa'Al-Ghalil* no. 1998), lihat juga Abu Dawud no. 2140: Ibnu Majah no. 1852: Ahmad (Musnad Ahmad, juz 4: 381).

¹⁰² 'Abdullah bin Muhammad, *Tafsir Ibnu Katsir*, Terj. M. 'Abdul Ghoffar E.M, Cet. 1, jilid 1 (Tt: Pustaka Imam Asy-Syafi'i, 2008), hlm. 109.

Sebagian mufasir memahami firman Allah “wa kana min al-kafirin” (*dan ia termasuk golongan orang-orang kafir*) sebagai konsekuensi langsung dari penolakannya untuk bersujud. Ini berarti bahwa kekafirannya muncul akibat tindakannya tersebut, bukan karena ia sudah menjadi makhluk kafir sejak awal. Penafsiran ini sejalan dengan penggunaan redaksi serupa dalam ayat lain, seperti: QS. Hud ayat 43: “*Maka jadilah ia termasuk orang-orang yang ditenggelamkan,*” QS. Al-Baqarah ayat 35: “*Kalian berdua termasuk orang-orang yang zalim.*” Ungkapan-ungkapan tersebut digunakan untuk menjelaskan akibat dari suatu perbuatan yang telah terjadi, bukan keadaan sebelumnya. Dalam hal ini, Ibnu Fawrak menyatakan bahwa Iblis memang diketahui oleh Allah sebagai makhluk yang akan termasuk dalam golongan kafir, meskipun tindakan nyata kekafirannya terjadi saat ia menolak untuk bersujud. Pendapat ini diperkuat oleh al-Qurtubi.

Adapun mengenai siapa yang sebenarnya diperintahkan untuk bersujud kepada Adam, para ulama memiliki perbedaan pendapat. Sebagian berpendapat bahwa perintah itu hanya ditujukan kepada malaikat langit, sementara yang lain berpendapat bahwa perintah tersebut mencakup seluruh malaikat, baik yang di langit maupun di bumi. Masing-masing pendapat memiliki landasan dan pendukungnya. Namun, jika dilihat dari teks ayat secara lahiriah (*zhahir*), perintah tersebut tampak bersifat umum, mencakup semua malaikat tanpa kecuali.¹⁰³

Dalam Surat Al-A’raf ayat 11 Allah Subhanahu wa Ta’ala berfirman:

وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا
إِبْلِيسَ ۗ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ

“*Sungguh, kami benar-benar telah menciptakan kamu (Adam), kemudian Kami membentuk (tubuh)-mu. Lalu, Kami katakan kepada para malaikat, “Bersujudlah kamu kepada Adam.” Mereka pun sujud, tetapi Iblis (enggan). Ia (Iblis) tidak termasuk kelompok yang bersujud*” (QS. Al-A’raf [7]: 11).¹⁰⁴

Dalam ayat ini, Allah Ta’ala mengingatkan anak cucu Adam tentang kemuliaan yang diberikan kepada Nabi Adam dan menjelaskan permusuhan Iblis yang telah ada sejak awal penciptaan manusia. Pesan ini bertujuan agar manusia waspada terhadap kesombongan dan pembangkangan Iblis. Allah berfirman dalam QS. Al-A’raf: 11: “*Sungguh, Kami telah menciptakan kamu, kemudian Kami membentuk tubuhmu, lalu Kami berfirman kepada para malaikat: Bersujudlah kalian kepada Adam. Maka mereka pun bersujud.*”

Ayat ini sejalan dengan QS. Al-Hijr: 28-29, yang menyatakan bahwa setelah menciptakan Adam dari tanah dan meniupkan ruh ke dalamnya, Allah memerintahkan para malaikat untuk bersujud karena rasa hormat, bukan ibadah. Semua malaikat mengikuti perintah tersebut kecuali Iblis, yang menolak.

Pendapat Imam Ibnu Jarir al-Tabari menyatakan bahwa kata ganti jamak

¹⁰³ ‘Abdullah bin Muhammad, *Tafsir Ibnu Katsir*, Terj. M. ‘Abdul Ghoffar E.M, Cet. 1, jilid 1 (Tt: Pustaka Imam Asy-Syafi’i, 2008), hlm. 109-110.

¹⁰⁴ Kemenag, *Al-Qur’an Terjemahan Kementerian Agama Republik Indonesia*, (Bandung: Sigma Eksa Media, 2009).

dalam ayat tersebut merujuk pada Nabi Adam. Sufyan ats-Tsauri juga menjelaskan bahwa ayat tersebut berkaitan dengan proses penciptaan manusia melalui tulang rusuk laki-laki dan rahim perempuan. Sebagian ulama salaf berpendapat bahwa ayat ini menggambarkan penciptaan anak keturunan Adam secara umum.¹⁰⁵

Dalam Surat Al-Isra ayat 61 Allah Subhanahu wa Ta'ala berfirman:

وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ قَالَ أَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا

“(Ingatlah) ketika Kami berfirman kepada para malaikat, “Sujudlah kamu semua kepada Adam.” Mereka pun sujud, tetapi Iblis (enggan). Ia (Iblis) berkata, “Apakah aku harus bersujud kepada orang yang engkau ciptakan dari tanah?” (QS. Al-Isra [17]: 61).¹⁰⁶

Allah SWT menjelaskan permusuhan Iblis terhadap Nabi Adam dan keturunannya, yang telah berlangsung sejak awal penciptaan Adam. Dikisahkan bahwa Allah memerintahkan para malaikat untuk bersujud kepada Adam, dan seluruh malaikat melaksanakan perintah tersebut kecuali Iblis, yang menolak karena kesombongannya, merasa lebih tinggi dan merendahkan Adam. Dalam firman-Nya, Iblis bertanya: *“Apakah aku akan sujud kepada makhluk yang Engkau ciptakan dari tanah?”* Ia juga menyatakan: *“Aku lebih baik darinya. Engkau menciptakanku dari api sedangkan dia Engkau ciptakan dari tanah.”* (QS. Al-A'raf: 12) Iblis berbicara kepada Rabb-nya dengan penuh keberanian dan kekufuran, mempertanyakan kemuliaan yang diberikan kepada Adam. Ia berjanji untuk menyesatkan keturunan Adam, kecuali sebagian kecil dari mereka. Ali bin Abi Talhah meriwayatkan dari Ibnu 'Abbas bahwa Iblis berkata: *“Niscaya benar-benar akan aku sesatkan keturunannya, kecuali sebagian kecil saja.”* Makna dari pernyataan ini menunjukkan penolakan Iblis terhadap kemuliaan Adam dan niatnya untuk menyesatkan keturunannya.¹⁰⁷

Dalam Surat Al-Kahfi ayat 50 Allah Subhanahu wa Ta'ala berfirman:

وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ أُمَّتَهُمْ أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ بِئْسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا

“Dan (ingatlah) ketika Kami berfirman kepada para malaikat: Sujudlah kamu kepada Adam, maka sujudlah mereka kecuali Iblis. Dia adalah dari

¹⁰⁵ ‘Abdullah bin Muhammad, *Tafsir Ibnu Katsir*, Terj. M. ‘Abdul Ghoffar E.M, Cet. 1, jilid 11, (Tt: Pustaka Imam Asy-Syafi’i, 2008), hlm. 183.

¹⁰⁶ Kemenag, *Al-Qur’an Terjemahan Kementerian Agama Republik Indonesia*, (Bandung: Sigma Eksa Media, 2009).

¹⁰⁷ ‘Abdullah bin Muhammad, *Tafsir Ibnu Katsir*, Terj. M. ‘Abdul Ghoffar E.M, Cet. 1, jilid 18, (Tt: Pustaka Imam Asy-Syafi’i, 2008), hlm. 353-354.

golongan jin, maka ia mendurhakai perintah Tuhannya. Patutkah kamu mengambil dia dan turunan-turunannya sebagai pemimpin selain daripada-Ku, sedang mereka adalah musuhmu? Amat buruklah Iblis itu sebagai pengganti (dari Allah) bagi orang-orang yang zalim” (QS. Al-Kahfi [18] 50).¹⁰⁸

Allah SWT dalam ayat ini memperingatkan keturunan Adam tentang permusuhan Iblis yang telah ada sejak awal penciptaan manusia. Allah mengecam keras siapa pun yang mengikuti Iblis dan menjadikannya sebagai pemimpin, padahal Allah-lah yang menciptakan manusia, memberikan rezeki, dan menunjukkan jalan yang lurus.

Ketika Allah memerintahkan para malaikat untuk bersujud kepada Adam sebagai bentuk penghormatan dan pemuliaan, seluruh malaikat taat kecuali Iblis. Ia menolak karena kesombongan, merasa lebih mulia karena diciptakan dari api, sementara Adam diciptakan dari tanah. Sebagaimana ditegaskan dalam firman-Nya: “*Aku lebih baik darinya. Engkau ciptakan aku dari api dan Engkau ciptakan dia dari tanah.*” (QS. Al-A’raf: 12).

Iblis bukan bagian dari malaikat, melainkan berasal dari golongan jin. Dalam hadits riwayat Muslim dijelaskan bahwa malaikat diciptakan dari cahaya, Iblis dari nyala api, dan Adam dari tanah. Meskipun awalnya ia meniru perilaku malaikat dalam beribadah, sifat asalnya muncul ketika diuji, dan ia pun bermaksiat.

Al-Hasan al-Basri dan Ibn Jarir menyatakan dengan sanad shahih bahwa Iblis sama sekali bukan dari kalangan malaikat, melainkan dari jin, sebagaimana Adam berasal dari manusia.

Firman Allah: “*Maka ia mendurhakai perintah Tuhannya,*” menunjukkan bahwa Iblis keluar dari ketaatan kepada Allah. Kata “*fisq*” dalam bahasa Arab berarti keluar, seperti buah kurma yang jatuh dari tangkainya.

Terakhir, Allah mencela keras orang-orang yang menjadikan Iblis dan keturunannya sebagai pemimpin selain Allah. Firman-Nya: “*Sungguh buruklah Iblis sebagai pengganti (Allah) bagi orang-orang yang zalim.*” Ayat ini menegaskan bahwa menjadikan Iblis sebagai wali adalah bentuk pengingkaran yang sangat tercela.¹⁰⁹

Dalam Surat Al-Hijr ayat 29-31 Allah Subhanahu wa Ta’ala berfirman:

فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ ﴿٢٩﴾ فَسَجَدَ
الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ ﴿٣٠﴾ إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى أَنْ يَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ ﴿٣١﴾

“*Maka apabila Aku telah menyempurnakan (kejadian)-nya dan telah meniupkan roh (ciptaan)-Ku ke dalamnya, maka tunduklah kamu kepadanya dengan bersujud. (29) Maka bersujudlah para malaikat semuanya bersama sama. (30) Kecuali Iblis; ia enggan ikut bersama para penyembah itu.*” (31) (QS. Al-

¹⁰⁸ Kemenag, *Al-Qur’an Terjemahan Kementerian Agama Republik Indonesia*, (Bandung: Sigma Eksa Media, 2009).

¹⁰⁹ ‘Abdullah bin Muhammad, *Tafsir Ibnu Katsir*, Terj. M. ‘Abdul Ghoffar E.M, Cet. 1, jilid 18, (Tt: Pustaka Imam Asy-Syafi’i, 2008), hlm. 268-269.

Hijr [15]: 29-31).¹¹⁰

Allah SWT memberikan isyarat penting tentang kedudukan Adam bahkan sebelum penciptaannya, dengan menyebut namanya di hadapan para malaikat dan memerintahkan mereka untuk bersujud kepadanya sebagai bentuk pemuliaan. Namun, Iblis, yang berada di tengah para malaikat, menolak perintah tersebut karena kedengkian, kekufuran, kesombongan, dan sikap membanggakan kebatilan. Penolakannya ditegaskan dalam firman-Nya: “*Aku sekali-kali tidak akan sujud kepada manusia yang Engkau ciptakan dari tanah liat kering yang berasal dari lumpur hitam yang diberi bentuk.*” (QS. Sad: 75) Sikap sombong Iblis juga terlihat dalam pernyataannya: “*Aku lebih baik darinya; Engkau ciptakan aku dari api, dan Engkau ciptakan dia dari tanah.*” (QS. Al-A’raf: 12)

Dengan mengklaim perbedaan asal penciptaan, Iblis merasa lebih tinggi derajatnya dibandingkan Adam. Padahal, hakikat perintah Allah adalah ujian ketaatan, bukan soal asal materi. Penolakan ini menjadi bukti nyata dari kesombongan dan kekufuran Iblis.¹¹¹

Dalam Surat Thaha ayat 116 Allah Subhanahu wa Ta’ala berfirman:

وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى

“(Ingatlah) ketika Kami berfirman kepada para malaikat, “Sujudlah kamu kepada Adam!” Mereka pun sujud, tetapi Iblis (enggan). Dia menolak” (QS. Thaha [20]: 116).¹¹²

Firman Allah: “Dan ingatlah ketika Kami berkata kepada para malaikat: Sujudlah kepada Adam.” mengandung isyarat tentang kemuliaan Adam yang diutamakan atas banyak makhluk lainnya. Perintah sujud ini bukanlah bentuk ibadah kepada Adam, melainkan penghormatan dan pengakuan atas kedudukannya. Kisah ini telah disebutkan secara berulang di berbagai surat, seperti Al-Baqarah, Al-A’raf, Al-Hijr, Al-Kahfi, hingga Shad, sebagai penekanan atas posisi istimewa Adam dan sebagai peringatan tentang awal mula permusuhan Iblis terhadap manusia. Firman-Nya: “Maka sujudlah mereka kecuali Iblis, ia membangkang,” menunjukkan bahwa Iblis menolak perintah tersebut karena kesombongannya. Ia enggan tunduk kepada kebenaran, sehingga ia keluar dari ketaatan dan termasuk makhluk yang tercela.¹¹³

Dalam Surat Shad ayat 72 dan 74 Allah Subhanahu wa Ta’ala berfirman:

فَإِذَا سَوَّيْتُهُ، وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ، سَاجِدِينَ

“Maka apabila telah Kusempurnakan kejadiannya dan Kutiupkan kepadanya ruh (ciptaan)Ku, maka hendaklah kamu tersungkur dengan bersujud

¹¹⁰ Kemenag, *Al-Qur’an Terjemahan Kementerian Agama Republik Indonesia*, (Bandung: Sigma Eksa Media, 2009).

¹¹¹ ‘Abdullah bin Muhammad, *Tafsir Ibnu Katsir*, Terj. M. ‘Abdul Ghoffar E.M, Cet. 1, jilid 17, (Tt: Pustaka Imam Asy-Syafi’i, 2008), hlm. 12.

¹¹² Kemenag, *Al-Qur’an Terjemahan Kementerian Agama Republik Indonesia*, (Bandung: Sigma Eksa Media, 2009).

¹¹³ ‘Abdullah bin Muhammad, *Tafsir Ibnu Katsir*, Terj. M. ‘Abdul Ghoffar E.M, Cet. 1, jilid 18, (Tt: Pustaka Imam Asy-Syafi’i, 2008), hlm. 422.

kepadanya” (QS. Shad [38]: 72).¹¹⁴

إِلَّا إِبْلِيسَ اسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكٰفِرِينَ

“Kecuali Iblis, dia menyombongkan diri dan dia termasuk orang-orang kafir” (QS. Shad [38]: 74).¹¹⁵

Kisah penciptaan Nabi Adam yang diulang dalam beberapa surat seperti Al-Baqarah, Al-A’raf, Al-Hijr, Al-Isra, dan Al-Kahfi menunjukkan pentingnya peristiwa tersebut dalam sejarah permusuhan antara manusia dan Iblis. Allah mengabarkan kepada para malaikat bahwa Dia akan menciptakan manusia dari tanah liat yang berasal dari lumpur hitam. Setelah disempurnakan bentuknya, Allah memerintahkan para malaikat untuk bersujud sebagai bentuk penghormatan kepada Adam. Seluruh malaikat taat terhadap perintah tersebut, kecuali Iblis. Meskipun sebelumnya ia turut beribadah di langit bersama para malaikat, Iblis bukan dari golongan mereka, melainkan dari kalangan jin. Keengganannya untuk bersujud didasari oleh kesombongan dan logika keliru, menganggap dirinya lebih baik karena diciptakan dari api, sementara Adam dari tanah. Akibat pembangkangannya, Iblis diusir dari rahmat Allah dan dijatuhkan kehormatannya. Nama “Iblis” disematkan karena ia telah ablasa terputus dari rahmat. Namun, dengan kesantunan-Nya, Allah mengabulkan permintaan Iblis untuk diberi penangguhan hingga hari kiamat. Setelah merasa aman, Iblis justru menantang dan berikrar akan menyesatkan keturunan Adam sebagai bentuk pembalasan atas kehinaannya. Ini menjadi awal dari permusuhan abadi antara Iblis dan manusia.¹¹⁶

Penjelasan mengenai kisah Nabi Adam dirangkum dalam tabel deskripsi di bawah ini:¹¹⁷

No	Surah dan Ayat	Uraian
1	QS. al-Baqarah: 34	Allah Swt memerintahkan para malaikat untuk bersujud kepada Adam. Semua malaikat pun sujud kepada Adam, kecuali iblis yang menolak dan merasa angkuh, sehingga ia menjadi salah satu hamba Allah Swt yang tidak taat.
2	QS. Al-A’raf: 11	Allah Swt menciptakan dan membentuk Adam, kemudian meminta kepada para malaikat untuk bersujud kepadanya. Semua malaikat bersujud dengan segera, kecuali iblis.
3	QS. Al-Isra: 61	Allah Swt memerintahkan kepada para malaikat agar bersujud kepada Adam. Semua malaikat pun

¹¹⁴Kemenag, *Al-Qur’an Terjemahan Kementerian Agama Republik Indonesia*, (Bandung: Sigma Eksa Media, 2009).

¹¹⁵ Kemenag, *Al-Qur’an Terjemahan Kementerian Agama Republik Indonesia*, (Bandung: Sigma Eksa Media, 2009).

¹¹⁶ ‘Abdullah bin Muhammad, *Tafsir Ibnu Katsir*, Terj. M. ‘Abdul Ghoffar E.M, Cet. 1, jilid 26, (Tt: Pustaka Imam Asy-Syafi’i, 2008), hlm. 83.

¹¹⁷ Zulihafnani, Novita Putri, Interpretasi Perintah Sujud pada Kisah Nabi Adam menurut Para Mufasir, *Journal of Qur’anic Studies*, Vol. 6, No. 2. Pp. 301-311, July-December 2021, hlm. 5-6.

		sujud kepadanya, kecuali iblis. Iblis merendahkan Adam dengan mempertanyakan kepada Allah Swt kenapa ia harus sujud kepada makhluk yang dibuat dari tanah.
4	QS. Al-Kahfi: 50	Allah Swt memerintahkan para malaikat untuk bersujud kepada Adam. Semua malaikat melakukannya, kecuali iblis. Iblis adalah dari jenis jin yang menolak perintah Allah SWT. Ia adalah musuh, dan manusia seharusnya tidak menjadikannya serta keturunannya sebagai pemimpin.
5	QS. Al-Hijr: 29-31	Setelah Adam diciptakan dan ruh diberikan oleh Allah Swt, para malaikat diperintahkan untuk bersujud kepadanya. Semua malaikat mengikuti perintah Allah Swt dan sujud bersama-sama, kecuali iblis.
6	QS. Thaha: 116	Allah Swt menginstruksikan malaikat dan iblis untuk bersujud kepada Adam, namun iblis menolak untuk melakukannya dan melawan perintah Allah.
7	QS. Shad: 72 dan 74	Allah Swt memberikan roh kepada Adam dan memerintah para malaikat untuk bersujud kepadanya. Semua malaikat mengikuti perintah Allah dan sujud kepada Adam, kecuali iblis.

Tabel di atas memberikan informasi mengenai surah dan ayat yang menjelaskan tentang perintah untuk sujud kepada Nabi Adam. Dari ayat-ayat tersebut, kita dapat memahami bahwa setelah Adam diciptakan, Allah memberi perintah kepada semua malaikat untuk sujud kepadanya. Semua malaikat menaati perintah tersebut dengan sujud, kecuali iblis yang menolak untuk patuh pada perintah Allah.¹¹⁸

¹¹⁸ Zulihafnani dan Novita Putri, Interpretasi Perintah Sujud pada Kisah Nabi Adam Menurut Para Mufasir, *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 6, No. 2, Juli-Desember 2021, hlm. 306.

BAB III PENAFSIRAN TEOLOGIS DAN SUFISTIK

A. Tafsir Teologis

1. Definisi Penafsiran Teologis

Istilah Yunani teologi berasal dari kata Yunani *theologia*, yang terdiri dari dua kata *theos*, yang berarti Tuhan atau dewa, dan *logos*, yang berarti ilmu atau kajian rasional. Oleh karena itu, teologi dapat dipahami sebagai pengetahuan atau studi menyeluruh tentang sifat Tuhan. Namun, menurut William L. Reese, istilah *theology* dalam bahasa Inggris didefinisikan sebagai wacana atau nalar tentang Tuhan, yaitu wacana atau nalar tentang Tuhan.¹¹⁹ Oleh karena itu, Ilhamuddin memandang teologi sebagai bidang studi yang mempelajari masalah-masalah tentang Tuhan dan bagaimana hal itu berkaitan dengan eksistensi manusia. Kajian ini dapat bersandar pada otoritas wahyu dan rasionalitas melalui logika. Dalam situasi ini, seorang teolog memiliki kesempatan untuk melakukan eksplorasi ilmiah secara mandiri, baik dengan menggunakan penalaran logika yang sistematis maupun dengan merujuk pada sumber-sumber wahyu sebagai landasan epistemologisnya.¹²⁰

Oleh karena itu, pemahaman orang tentang arti teologi sering kali didasarkan pada etimologi kata-kata, yaitu *theos*, yang berarti Tuhan, dan *logos*, yang berarti ilmu. Dalam konteks ini, teologi dianggap sebagai bidang ilmu yang secara khusus menyelidiki dan membahas pertanyaan tentang Tuhan. Ilmu Kalam adalah istilah dalam tradisi Islam yang paling mirip dengan teologi. Sebagaimana dikutip oleh A. Hanafi, Ibn Khaldun mendefinisikan ilmu kalam sebagai bidang penelitian yang bertujuan untuk mengukuhkan keyakinan iman dengan menggunakan logika rasional dan menentang pendapat yang menyimpang dari keyakinan golongan salaf dan Ahlus Sunnah.¹²¹ Sementara itu, Muhammad Abduh memandang ilmu kalam sebagai bidang ilmu yang membahas secara mendalam tentang eksistensi Tuhan (Allah), termasuk sifat-sifat yang pasti Dia miliki, sifat-sifat yang tidak mungkin Dia miliki, dan sifat-sifat yang mungkin Dia miliki. Selain itu, ilmu kalam juga mengkaji masalah kenabian, dengan menitikberatkan pada pembuktian kerasulan para nabi dan identifikasi sifat-sifat Tuhan (Allah).¹²²

Menurut Abdul Mustaqim, tafsir teologis dianggap sebagai salah satu pendekatan penafsiran Al-Qur'an yang dibuat oleh pendukung kelompok teologis tertentu, dan digunakan secara aktif sebagai alat untuk mempertahankan dan membela keyakinan teologis mereka.¹²³ Tafsir teologis biasanya lebih berkonsentrasi

¹¹⁹ Abdul Razak dan Rosihan Anwar, *Ilmu Kalam*, (Bandung: Pustaka Setia, 2006), Cet 2, hlm. 14.

¹²⁰ Ilhamuddin dan Muhammad Lathief Ilhamy Nasution, *Teologi Islam Warisan Pemikir Muslim Klasik*, (Medan: Perdana Publishing, 2017), cet. 1, hlm. 47.

¹²¹ Ahmad Hanafi, *Theologi Islam (Ilmu Kalam)*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1979), cet. 3, hlm. 10.

¹²² Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam*, (Jakarta: Rajawali Pers, 2013), cet. 20, hlm. 21.

¹²³ Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur'an*, (Yogyakarta: Ponpes LSQ

pada diskusi tentang tema-tema teologis dibandingkan dengan meneliti pesan-pesan utama yang terkandung dalam Al-Qur'an.¹²⁴ Dengan kata lain, tafsir teologis adalah jenis penafsiran yang dipengaruhi oleh pandangan subjektif penafsir.

Dalam menanggapi fenomena ini, Manna' al-Qathan mengatakan bahwa kecenderungan subjektif dalam penafsiran adalah hasil dari kurangnya perhatian terhadap maksud asli teks. Ia juga menambahkan bahwa kecenderungan ini memungkinkan para penafsir untuk menafsirkan teks tanpa pengawasan metodologis yang memadai, sehingga mereka dapat menafsirkan teks sesuai keinginan mereka sendiri. Oleh karena itu, sangat penting untuk selalu berusaha merekonstruksi makna asli teks dalam setiap aktivitas penafsiran. Ini dilakukan untuk mencegah kesalahan serupa di masa mendatang.¹²⁵ Corak tafsir ini sarat dengan muatan sektarian dan pembelaan terhadap doktrin teologis yang dijadikan rujukan utama oleh para mufasirnya, seperti yang berkembang dalam tradisi diskusi ilmu kalam (teologi Islam). Berbagai kelompok teologis sering menggunakan ayat-ayat Al-Qur'an yang tampak memiliki konotasi yang berbeda sebagai landasan untuk membangun interpretasi yang mendukung keyakinan mereka. Hal ini berpotensi menjadi legitimasi atas berbagai konstruksi pemikiran teologis. Dalam hal ini, klasifikasi ayat-ayat Al-Qur'an seperti *muhkam* dan *mutasyabih* menjadi sumber teoretis utama yang melandasi berbagai penafsiran teologis, yang pada dasarnya didasarkan pada fondasi keyakinan yang berbeda dari kelompok tertentu.¹²⁶

Berdasarkan definisi ini, dapat disimpulkan bahwa penafsiran teologis adalah salah satu jenis penafsiran Al-Qur'an yang paling banyak mengangkat dan mempelajari tema teologis. Penafsiran ini tidak semata-mata dibuat oleh pendukung kelompok tertentu, lebih jauh lagi, digunakan untuk membela dan mengokohkan perspektif teologis dari suatu aliran tertentu.

2. Sejarah Perkembangan Penafsiran Teologis

Kajian Al-Qur'an selalu mengalami perubahan seiring dengan perkembangan sosial, budaya dan peradaban di seluruh dunia. Dimulainya berbagai karya tafsir dari zaman klasik hingga kontemporer menunjukkan dinamika ini. Ada perbedaan dalam corak, metode, dan pendekatan yang digunakan untuk menafsirkan teks Al-Qur'an.¹²⁷ Setiap periode penafsiran Al-Qur'an memiliki landasan epistemologi yang unik. Dalam hal ini, Abdul Mustaqim menjelaskan bagaimana epistemologi tafsir berkembang dari era klasik hingga kontemporer sebagai berikut:¹²⁸ *Pertama*, masa awal, yang berlangsung dari masa Rasulullah SAW hingga abad kedua Hijriah. Sumber utama penafsiran pada tahap ini adalah Al-Qur'an, hadis, qira'at, pendapat

ar-Rahmah, 2012), hlm. 131-132.

¹²⁴ Ahmad Izzam, *Metodologi Tafsir*, (Bandung: Tafakur, 2009), hlm. 204.

¹²⁵ Syaikh Manna al-Qathan, *Pengantar Studi Ilmu al-Qur'an, terj. Aunur Rafiq El-Mazni*, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2009), hlm. 440-441.

¹²⁶ Ahmad Izzam, *Metodologi Tafsir*,...hlm. 204.

¹²⁷ Abdul Mustaqim, *Epistemology Tafsir Kontemporer*, (Yogyakarta: LKIS, 2012), hlm. 1.

¹²⁸ Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), hlm. 72.

dan ijtihad para sahabat dan tabi'in, cerita-cerita Israiliyyat, dan syair-syair jahiliyah. *Kedua*, periode pertengahan. Periode ini berlangsung dari abad ke-2 hingga pertengahan abad ke-8 H (abad ke-7 hingga ke-14 M) dan berlanjut hingga abad ke-18 H. Pada periode ini, akal mulai menjadi lebih penting dalam proses penafsiran daripada Al-Qur'an dan hadis. Sesuai dengan latar belakang keilmuan atau mazhab mereka, para mufasir banyak memanfaatkan teori dari bidang ilmu kalam, ilmu tasawuf, filsafat, dan linguistik. Banyak karya tafsir dibuat selama periode ini, yang mewakili berbagai corak dan kecenderungan keilmuan. Ketiga, era kontemporer, di mana struktur epistemologi tafsir berubah dengan menempatkan Al-Qur'an, realitas sosial, dan akal dalam hubungan dialektis sirkular dan fungsional, dan penggunaan hadis sebagai sumber penafsiran cenderung menurun.¹²⁹

Selain itu, Abdul Mustaqim membagi hubungan antara mufasir dan ideologi yang dia anut ke dalam tiga kategori utama yaitu:¹³⁰ *Pertama*, tafsir formatif era dengan nalar mitis. Ini ditandai dengan kurangnya budaya kritis dan sifat penafsiran yang masih praktis, global, dan berorientasi pada implementasi. Pada tahap ini, tujuan penafsiran lebih sederhana, yaitu hanya untuk memahami makna teks. *Kedua*, tafsir era afirmatif menggunakan corak nalar ideologis, yang memiliki ciri-ciri seperti subjektivitas yang kuat, sektarianisme, automistik, pengulangan ide, dan kecenderungan ideologis. Pada tahap ini, penafsiran diorientasikan untuk mendukung kepentingan kelompok tertentu, ini termasuk mendukung mazhab, bidang keilmuan, atau kekuasaan politik mufasir. Fenomena ini banyak terjadi di akhir Dinasti Umayyah dan awal Dinasti Abbasiyah. Ini terutama terjadi pada masa Khalifah Harun al-Rasyid, ketika gerakan intelektual Islam muncul dan fanatisme mazhab meningkat. *Ketiga*, interpretasi tentang era reformatif menggunakan nalar kritis. Pendekatan kritis, transformatif, solutif, dan non-ideologis menjadi ciri dari pendekatan ini, dan tujuan utamanya adalah mendorong perubahan dan transformasi sosial. Dari paparan tersebut, jelas bahwa aktivitas penafsiran dalam setiap periode tidak terpengaruh oleh episteme yang membentuk kerangka berpikir mufasir. Ini juga dipengaruhi oleh faktor-faktor eksternal, seperti keadaan politik, sosial, dan keyakinan mazhab keagamaan di sekitarnya.

Pandangan al-Dzahabi, munculnya berbagai mazhab keagamaan memiliki dampak yang signifikan terhadap perkembangan tafsir Al-Qur'an. Ini disebabkan oleh posisi Al-Qur'an sebagai sumber rujukan utama bagi umat Islam, termasuk para pendukung masing-masing mazhab. Dalam upaya mempertahankan dan memperkuat keyakinan mazhab mereka, para penafsir seringkali berusaha mencari legitimasi melalui ayat-ayat Al-Qur'an, bahkan dengan melakukan penyesuaian terhadap teks (*nash*).¹³¹

¹²⁹ Riki Saputra, "Religion And The Spiritual Crisis of Modern Human Being in The Perspective of Huston Smith S Perennial Philosophy," dalam *Al-Albab* Vol. 5, No. 2 Tahun 2016, hlm. 195-215.

¹³⁰ Abdul Mustaqim, *Pergeseran Epistemologi Tafsir*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), hlm. 72.

¹³¹ M. Husein al-Dzahabi, *Penyimpangan-penyimpangan dalam Penafsiran al-Quran, Diterjemahkan oleh, Hamim Ilyas dan Mazhnun Husein dari Judul Asli, al-Ittijahatul Munharifah fi Tafsir Al-Qur'an al-Karim*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1996), cet. 4,

Selain itu, persoalan teologis dalam Islam muncul sebagai akibat dari perubahan politik yang terjadi pada akhir pemerintahan Ali ibn Abi Thalib. Menurut Harun Nasution (w. 1419 H/ 1998 M), inilah yang menyebabkan berbagai mazhab baru muncul di kalangan umat Islam. Perkembangan ini melahirkan mazhab-mazhab dalam bidang fikih, serta mazhab-mazhab dalam bidang akidah (teologi), yang masih ada hingga hari ini.¹³² Pada akhirnya, karya-karya tafsir mulai menunjukkan kecenderungan ideologis dari berbagai aliran yang muncul pada masa itu, seperti Sunni, Syiah, Khawarij, Murji'ah, Jabariyah, dan Qadariyah. Akibatnya, kerangka teologis aliran tertentu seringkali digunakan untuk menentukan seberapa benar suatu penafsiran. Dalam hal ini, mereka cenderung mengabaikan pandangan dari aliran lain. Akibatnya, karya tafsir yang dibuat selama periode tersebut tidak dapat dilepaskan sepenuhnya dari ideologi yang mendasari mereka.¹³³

Sejak masa klasik, kecenderungan untuk menafsirkan Al-Qur'an menurut afiliasi sektarian sebenarnya telah muncul dan meningkat selama Dinasti Umayyah. Salah satu contoh dari fenomena ini adalah eksistensi sekte Murji'ah, yang menafsirkan Al-Qur'an dengan keyakinan bahwa iman dan amal merupakan dua komponen yang tidak dapat dipisahkan. Sebaliknya, sekte Khawarij berpendapat bahwa iman dan amal merupakan dua komponen yang tidak dapat dipisahkan, dan bahwa pemisahan keduanya memengaruhi pemberlakuan ancaman dan janji ilahi serta gugurnya pahala dan timbulnya dosa. Contoh ini menunjukkan bahwa sejak saat itu, tafsir Al-Qur'an sering kali terpengaruh oleh kepentingan sektarian yang mempengaruhi corak dan jalan penafsiran.¹³⁴ Pandangan-pandangan yang erat terkait dengan gagasan kekuasaan Allah dapat ditemukan dalam kumpulan karya teologi Islam klasik. Sumber diskusi ini berasal dari perdebatan tentang masalah dosa besar dan kebebasan manusia untuk memilih apa yang mereka lakukan. Kemudian muncul teologi rasionalis seperti Mu'tazilah, yang berpendapat bahwa manusia memiliki kebebasan penuh untuk memilih apa yang mereka lakukan dan bertanggung jawab secara pribadi atas keputusan mereka, yang semuanya akan dimintai pertanggungjawaban di hadapan Allah di kemudian hari.¹³⁵

Pandangan Ignaz Goldziher (w. 1339 H/ 1921 M), tradisi tafsir *Al-Qur'an bi al-ma'tsur* telah rusak pada generasi awal. Perpecahan ini pada awalnya tidak dimaksudkan untuk membawa interpretasi yang menyimpang dari karakteristik riwayat dan naql. Fragmentasi ini berasal dari rasionalis (*ahl al-ra'y*), sebuah kelompok penganut mazhab keagamaan tertentu yang berusaha menghilangkan berbagai konsepsi tradisional umat Islam tentang uluhiyah, baik terkait hakikat ketuhanan maupun tatanan ketuhanan lainnya, serta menolak pandangan yang

hlm. 53.

¹³² Harun Nasution, *Teologi Islam, Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*. (Jakarta: UI Press, 1986), hlm. 6.

¹³³ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, (Yogyakarta: LKIS, 2010), hlm. 22.

¹³⁴ Nasr Hamid Abu Zaid, *Menalar Firman Tuhan, terj. Abdurrahman Kasdi dan Hamka Hasan*, (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 35.

¹³⁵ Noor Rahmat, "Reaktualisasi Teologi Islam dalam Pendidikan", dalam *Jurnal Studi al-Qur'an*, Vol. IX No. 1 Tahun 2013, hlm. 8.

mengabaikan peran akal. Menurut kelompok ini, konsep ketuhanan akan direduksi menjadi wilayah material semata jika tidak ada keterlibatan akal. Oleh karena itu, mereka berusaha untuk menegakkan prinsip-prinsip ketuhanan yang sesuai dengan keadilan dan hikmah sembari menghapus ide-ide yang bertentangan dengannya.¹³⁶

Ignaz Goldziher (w. 1339 H/ 1921 M) kemudian mengatakan bahwa pada awal masa Abbasiyah, intelektual religius dan kelompok rasionalis ekstrim bekerja sama. Ini disebabkan oleh sikap oposisi para pendiri Mu'tazilah terhadap konsepsi keagamaan berbasis naql yang dominan pada saat itu. Dalam waktu yang relatif singkat, kerja sama ini memperluas kekuatan mereka hingga membentuk sebuah sekte keagamaan yang secara tegas bertentangan dengan keyakinan ma'tsur. Meskipun latar belakang mereka berbeda, mereka menawarkan ide kebebasan berpikir dan kebebasan intelektual.¹³⁷ Dari penjelasan Goldziher ini, dapat dipahami bahwa, meskipun pada awalnya, fragmentasi dalam tafsir Al-Qur'an tidak bertujuan untuk menjauh dari sifat riwayat dan naql, akhirnya menjadi dasar untuk munculnya mazhab-mazhab baru yang menggunakan corak pemikiran rasionalistik.

Saat peradaban Islam berkembang pada abad ketiga Hijriyah, berbagai pemahaman dan penafsiran Al-Qur'an mulai muncul. Hanafi menyatakan bahwa pembunuhan Khalifah Utsman bin Affan pada tahun 34 H/654 M, yang kemudian digantikan oleh Khalifah Ali bin Abi Thalib, memulai perpecahan dalam tubuh umat Islam, yang sangat memengaruhi pemahaman mereka tentang teologi.¹³⁸ Fenomena ini berlanjut hingga pertengahan, khususnya pada abad ketiga Hijriyah, ketika sekte Mu'tazilah muncul dan memperkaya tafsir teologis. Sekte ini muncul sebagai akibat dari konflik yang terus berlangsung antara kelompok Murji'ah, Sunni, dan Khawarij. Washil bin Atho', seorang murid Hasan Basri, mendirikan Sekte Mu'tazilah pada awalnya, yang memberikan pandangan yang berbeda tentang status orang yang melakukan dosa besar.

Setiap aliran Islam, termasuk Khawarij, Murji'ah, Asy'ariyah, dan Mu'tazilah, mendasarkan keyakinannya pada Al-Qur'an dan Hadits sebagai sumbernya. Tetapi masing-masing aliran menafsirkan Al-Qur'an dengan cara yang berbeda, yang menghasilkan berbagai pemahaman teologis. Selama bertahun-tahun, orang-orang di masyarakat percaya bahwa kaum Mu'tazilah hanya mengutamakan akal dan sering mengabaikan ajaran agama. Bahkan Imam Abu Hasan Asy'ari menyatakan dalam kitab *Ibanat* bahwa aliran Mu'tazilah telah menyimpang dari kebenaran yang sebenarnya.¹³⁹ Ali Mushtafa al-Ghurabi mengatakan bahwa kaum Mu'tazilah dikenal karena kebebasan berpikir dan keteguhan mereka dalam berpegang pada akal. Dia juga mengatakan bahwa mereka tidak terikat secara ketat dengan nash Al-Qur'an.¹⁴⁰

¹³⁶ Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir dari Aliran Klasik Sampai Kontemporer, Penerjemah. M. Alaika Salamullah*, et. all, Madzhab al-Tafsir al-Islami, (Yogyakarta: elSAQ, 2003), cet. 1, hlm 129.

¹³⁷ Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir dari Aliran Klasik Sampai Kontemporer*,...hlm. 129-130.

¹³⁸ A. Hanafi, *Theologi Islam (Ilmu Kalam)*. Jakarta: Bulan Bintang, 1974, hlm. 15-17.

¹³⁹ Abu al-Hasan Ali Ibn Isma'il al- Asy'ari, *al-Ibanat an Ushul al-Diyanat*, (Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi, 1985), hlm. 6.

¹⁴⁰ Ali Musthafa al-Ghurabi, *Tarikh al- Firqah al-Islamiyah*, (Kairo: Matba'at

Akibatnya, kaum Mu'tazilah dianggap menyimpang dari wahyu dan hanya menerima kebenaran melalui akal, sehingga pemikiran mereka sering dianggap menyimpang dari ajaran Islam. Harun Nasution (w. 1419 H/ 1998 M), di sisi lain, menentang pendapat ini dengan mengatakan bahwa kaum Mu'tazilah adalah kelompok yang membahas masalah teologis yang lebih filosofis dan mendalam dibandingkan dengan masalah yang dibahas oleh Khawarij dan Murji'ah. Dia mengatakan bahwa kaum Mu'tazilah banyak menggunakan akal saat membahas masalah mereka, yang membuat mereka dikenal sebagai kaum rasionalis dalam tradisi intelektual Islam.¹⁴¹

Seperti yang telah disebutkan sebelumnya, tafsir teologis merujuk pada tafsir yang ditulis oleh orang-orang yang terlibat dalam sekte tertentu dan cenderung membela sekte tersebut. Teologi muncul seiring dengan perkembangan tafsir Al-Qur'an. Selama periode ini, istilah masa di mana tafsir dipengaruhi oleh kepentingan tertentu telah menjadi istilah yang paling sering digunakan. Dengan kata lain, setiap tafsir yang digunakan selama periode ini terkait langsung dengan nilai-nilai atau dorongan tertentu yang mendorong penggunaan tafsir Al-Qur'an untuk mendukung kepentingan kelompok mereka. Akibatnya, dapat disimpulkan bahwa kepentingan sektarian sangat terkait dengan awal tafsir teologis. Namun, ranah teologis yang dimaksudkan di sini adalah upaya untuk mengungkap perspektif Al-Qur'an secara menyeluruh tentang sistem keyakinan dan teologi yang termasuk di dalamnya. Akibatnya, tidak ada keraguan bahwa setiap aliran akan menggunakan logika yang sesuai dengan keyakinan mereka ketika mereka menafsirkan Al-Qur'an. Suatu aliran memiliki teologi yang sangat penting, yang mendukung logika teologis mereka dengan dalil Al-Qur'an. Studi teologi, seperti teologi pembebasan, telah berkembang menjadi studi kritis tentang fenomena sosial. Ilmuwan sosial sering menggunakannya dalam studi agama dan perubahan sosial.¹⁴²

Para ahli ilmu rasional biasanya memfokuskan tafsir mereka pada pendapat filosofis, seperti yang dilakukan oleh al-Fakhru al-Razi. Sebaliknya, para ahli fikih lebih fokus pada masalah fikih, seperti yang ditunjukkan oleh al-Jahshash dan al-Qurthubi. Demikian pula, madzhab memengaruhi cara penafsiran. Karya tafsir para mufasir yang berafiliasi dengan madzhab tertentu, seperti al-Zamakhshari dari kelompok Mu'tazilah dan Mulla Muhsin al-Kasyi dari kelompok Syiah Imamiyah,¹⁴³ sarat dengan gaya pemikiran madzhab mereka.

A. Hanafi (w. 150 H/ 767 M) berpendapat bahwa masalah kepercayaan semata-mata bukan masalah politik yang berkaitan dengan tindakan lahiriah adalah alasan utama untuk munculnya berbagai aliran dalam teologi Islam. Misalnya, aliran Mu'tazilah muncul sebagai upaya untuk menjelaskan dan mempertahankan integritas kepercayaan Islam dari berbagai serangan dan manipulasi dari pihak-pihak yang

Muhammad Ali Sabih, 1995), hlm. 54.

¹⁴¹ Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-Aliran, Sejarah Analisa Dan Perbandingan*, (Jakarta: Universitas Indonesia, UI-Press, 1986), cet. 5, hlm. 40.

¹⁴² Badri Khaeruman, *Sejarah Perkembangan Tafsir al-Qur'an*, (Bandung: Pustaka Setia, 2004), hlm. 133.

¹⁴³ Yunus Hasan Abidu, *Tafsir al-Quran Sejarah Tafsir dan Metode Para Mufasir*, terj. Oleh Qodirun Nur dan Ahmad Musyafiq Dari Judul Asli *Dirasat wa Mabahits fi Tarikh al-Tafsir wa Manahij al-Mufassirin*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2007), hlm. 15.

berseberangan, khususnya dalam hal akidah.¹⁴⁴ Perkembangan ini menyebabkan munculnya berbagai tafsir yang mengikuti corak I'tizali (Mu'tazilah). Akibatnya, contoh-contoh tafsir teologis sering ditemukan pada periode pertengahan, terutama dalam karya tafsir yang membahas keseluruhan tiga puluh juz Al-Qur'an. Para mufasir dari corak teologi tertentu dalam tradisi ini merasa terdorong untuk mencari peluang penafsiran baru yang dapat mereka gunakan untuk memperkuat dan membela doktrin sekte mereka. Tidak jarang, sebagian dari mereka tampak berusaha menggabungkan ayat-ayat Al-Qur'an dengan argumen yang mendukung mazhab mereka. Oleh karena itu, tidak semua ayat dibahas dalam konteks teologis dalam tafsir ini. Sebaliknya, hanya ayat-ayat tertentu yang berkaitan dengan tema-tema akidah dan ketuhanan yang dibahas.

Munculnya tafsir bercorak teologis dipengaruhi oleh berbagai pergolakan yang melatarbelakanginya. Ini termasuk pergolakan sektarian, politik, dan intelektual. Ketiga komponen ini berkontribusi pada eskalasi fanatisme antar sekte. Akibatnya, banyak mufasir modern mengambil pendekatan tendensius dalam menafsirkan Al-Qur'an mereka memprioritaskan membela kepentingan sekte daripada mencoba memahami Al-Qur'an secara objektif. Dalam tafsir, budaya ini menjadi salah satu ciri abad pertengahan. Sebagai contoh, pada tahun 317 H/929 M, kekacauan terjadi di Baghdad karena perselisihan tentang penafsiran QS. al-Isra [17]: 79, yang menunjukkan betapa dalamnya pengaruh ideologi terhadap proses penafsiran pada masa itu. Salah satu faktor yang menyebabkan kerusuhan di Baghdad adalah perdebatan tentang makna ayat QS. al-Isra [17]: 79, terutama yang berkaitan dengan istilah *maqam mahmud*. Menurut Ishaq al-Marwazi, kelompok pengikut Imam Hanbali menganggap *maqam mahmud* sebagai kedudukan Nabi Muhammad SAW bersama Allah di atas 'Arsy sebagai hadiah atas ibadah tahajjudnya. Sebaliknya, sebuah kelompok yang tampaknya dipengaruhi oleh filosofi Mu'tazilah menolak tafsiran tersebut. Mereka berpendapat bahwa *maqam mahmud* adalah derajat syafa'at khusus yang diberikan kepada Nabi Muhammad SAW karena ketekunannya dalam shalat tahajjud, bukan sebuah tempat fisik. Perselisihan tentang interpretasi ini menyebabkan ketegangan yang signifikan di masyarakat, yang akhirnya memicu perkelahian fisik. Karena itu, terjadi kerusuhan besar, dengan banyak korban dari kedua belah pihak.¹⁴⁵

Abu Bakar al-Asham adalah salah satu tokoh terkenal dalam tradisi tafsir bercorak Mu'tazilah, yang dikenal sebagai pendukung pembukuan tafsir beraliran rasional. Selain itu, ada Ubaidillah bin Muhammad bin Jarwi (w. 797 M), yang mencoba menafsirkan basmalah dengan menggunakan lebih dari 120 model interpretasi dalam karya tafsirnya, meskipun belum selesai. Abu Muslim Muhammad bin Bakr dari Isfahan (w. 974 M), seorang tokoh Mu'tazilah lainnya, berhasil menulis sebuah tafsir Al-Qur'an yang terdiri dari 14 jilid. Karya tafsir Abu Abdus Salam al-Qazwaini muncul sekitar lima puluh tahun kemudian. Karyanya mengikuti tradisi intelektual Mu'tazilah dalam bidang tafsir.¹⁴⁶

¹⁴⁴ A. Hanafi, *Pengantar Teologi Islam*, (Jakarta: Djajamurni, 1967), hlm. 60.

¹⁴⁵ Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir dari Aliran Klasik Sampai Kontemporer*,...hlm. 131.

¹⁴⁶ Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir dari Aliran Klasik Sampai Kontemporer*,...hlm.

Al-Murtadha, juga dikenal sebagai Abu Qasim ‘Ali bin Thahir, hidup dari tahun 966 hingga 1044 M, dan merupakan mufasir Mu’tazilah berikutnya yang patut dicatat. Dalam menafsirkan Al-Qur’an, ia banyak mengacu pada Abu ‘Ali al-Jubba’i, seorang pemimpin terdahulu dari aliran Mu’tazilah, yang ia kagumi karena pendekatan linguistik yang dia gunakan. Dalam tradisi tafsir Mu’tazilah, prinsip ini berfungsi sebagai landasan untuk memahami ungkapan-ungkapan yang dapat menimbulkan kesan tasybih atau tidak layak terhadap kemuliaan Tuhan melalui pentakwilan-pentakwilan yang lebih sesuai dengan keagungan-Nya, didukung dengan argumen linguistik, termasuk syair-syair Arab klasik.¹⁴⁷

Sebagaimana diketahui, ketika para mufasir menafsirkan Al-Qur’an, mereka biasanya terpengaruh oleh agama yang mereka anut. Hal yang sama berlaku untuk Mu’tazilah, yang secara teratur berfokus pada prinsip-prinsip ajaran mereka saat berbicara tentang tafsir.

Pemerintahan Abbasiyah mendukung teologi rasional Mu’tazilah secara politik, dan pada masa kekhalfahan al-Ma’mun, al-Mu’tasim, dan al-Watsiq, paham Mu’tazilah ditetapkan sebagai mazhab resmi negara. Teologi Islam mulai berkembang menjadi disiplin ilmu yang independen seperti yang dikenal sekarang pada saat ini. Namun, ketika al-Mutawakkil naik tahta dan berbalik mendukung kaum tradisional, terutama pengikut Imam Ahmad bin Hanbal, masa kejayaan Mu’tazilah berakhir.¹⁴⁸ Dari uraian singkat tentang sejarah penafsiran teologis di atas, jelas bahwa penafsiran teologis terhadap Al-Qur’an dimulai oleh aliran atau kelompok tertentu.

3. Tokoh-Tokoh Penafsiran Teologis

Dalam memahami bagaimana pandangan mufasir teologis terhadap sujudnya Iblis, maka penulis mengambil dari masing-masing mufasir yang mewakili corak dan latar belakang teologis yang berbeda, sehingga memberikan keberagaman perspektif dalam memahami sujudnya Iblis terhadap nabi Adam As, pemilihan keempat mufasir tersebut didasarkan pada pertimbangan representasi mazhab teologis dalam Islam, seperti Mu’tazilah, Asy’ariyah dan tokoh Syiah dari corak klasik dan moderat, fokus pada empat tokoh yaitu yang pertama al-Zamakhshari, beliau merupakan tokoh mu’tazilah rasionalis yang mana beliau menekankan keadilan dan tauhid Allah, serta tanggung jawab moral manusia, yang kedua Fakr al-Din al-Razi, beliau merupakan tokoh Asy’ariyah yang menekankan kekuasaan mutlak tuhan, tetapi beliau juga membuka ruang tafsir filosofis, yang ketiga yaitu al-Qummi, beliau merupakan tokoh syiah imamiyah periode awal, beliau merupakan tokoh teologi tradisional yang taat terhadap ajaran para imam dan berfokus pada ketaatan dan kemurnian tauhid, yang ke empat yaitu al-Tabarsi, beliau merupakan tokoh syiah moderat yang fokus pada harmoninya antara akal dan wahyu serta keadilan tuhan, maka dari itu dalam

144.

¹⁴⁷ Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir dari Aliran Klasik Sampai Kontemporer*,...hlm.

147.

¹⁴⁸ Ilhamuddin dan Muhammad Lathief Ilhamy Nasution, *Teologi Islam Warisan Pemikir Muslim Klasik*, (Medan: Perdana Publishing, 2017), Cet. 1, hlm. 48.

penulisan tokoh-tokoh teologis ini dimaksudkan untuk menjaga pembahasan yang terlalu luas,¹⁴⁹ adapun biografi tokoh tersebut yaitu:

a. Al-Zamakhsyari

Al-Zamakhsyari, yang memiliki nama lengkap Abu al-Qasim Muhammad bin Umar al-Zamakhsyari al-Khawarizmi, lebih dikenal dengan gelar kehormatannya, Jarullah. Ia dilahirkan pada hari rabu, 27 Rajab tahun 467 H disebuah desa besar bernama Zamakhsyar,¹⁵⁰ yang terletak di wilayah Khawarizm (sekarang bagian dari Turkistan). Ia meninggal dunia di Jurjaniyyah pada hari Arafah tahun 538 Hijriyah, yang bertepatan dengan 14 Juni 1144 Masehi. Karya terkenalnya, *al-Kasysyaf 'an haqa'iq al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil*, ditulis selama sekitar tiga puluh bulan. Kitab tafsir ini merupakan salah satu karya paling berpengaruh dari periode pertengahan, dengan pendekatan tafsir bi al-ra'y. Proses penulisannya dimulai di Makkah pada tahun 526 Hijriyah dan selesai pada hari Senin, 23 Rabi'ul Akhir 528 Hijriyah.¹⁵¹ Al-Zamakhsyari adalah salah satu ulama terkemuka yang hidup pada abad ke-6 Hijriyah, di mana ilmu tafsir sedang mengalami perkembangan yang sangat pesat. Dibandingkan dengan para mufasir sebelumnya, ia dianggap sebagai salah satu yang luar biasa. Kemampuan untuk mengungkap sisi balaghah, atau keindahannya, yang terkandung dalam ayat-ayat Al-Qur'an memberikan keuntungan ini.¹⁵² Al-Kasysyaf, tafsirnya, sangat dihargai oleh para ulama dari generasi ke generasi karena kekuatan analisis kebahasaannya yang tajam. Namun, al-Zamakhsyari menunjukkan kecenderungan ke arah teologis dalam penafsirannya, selain menggunakan pendekatan kebahasaan. Dia memberikan pandangan yang sesuai dengan keyakinan Mu'tazilah.

Berikut ini adalah beberapa faktor yang mempengaruhi al-Zamakhsyari dalam menyusun karya tafsirnya, *al-Kasysyaf*.¹⁵³

1. Satu faktor lain yang mendorong al-Zamakhsyari untuk menulis al-Kasysyaf adalah permintaan dari sekelompok pengikut Mu'tazilah yang menginginkan adanya kitab tafsir yang ditulis olehnya sebagai referensi dalam memahami Al-Qur'an secara lebih mendalam. Al-Zamakhsyari mulai menulis tafsir, menetapkan bagian pembuka setiap surah (*fawatih al-suwar*), dan menguraikan beberapa hakikat dari surat al-Baqarah.
2. Setelah tinggal di Makkah, al-Zamakhsyari mendengar bahwa penguasa Makkah, Ibnu Wahhas, berencana untuk mengunjunginya di Khawarizm

¹⁴⁹ Lihat Zulihafnani dan Novita Putri, "Interpretasi Perintah Sujud pada Kisah Nabi Adam menurut Para Mufasir," *Tafse: Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 6, No. 2, Juli-Desember 2021, hlm. 307-308.

¹⁵⁰ Ibnu Munayyir, *al-Masa'il al-I'tizaliyyah al-Kasysyaf li al-Zamakhsyari*, (Saudi Arabia: Dar Andalas, 1418 H), jilid I, hal. 22-23.

¹⁵¹ Abdul Mustaqim, *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Qur'an: Studi Aliran-Aliran Tafsir Dari Periode Klasik, Pertengahan, Hingga Modern-Kontemporer*, (Yogyakarta: Adab Press, 2014), hlm.92.

¹⁵² Ibnu Munayyir, *al-Masa'il al-I'tizaliyyah al-Kasysyaf li al-Zamakhsyari*,...hlm. 44.

¹⁵³ Ibnu Munayyir, *al-Masa'il al-I'tizaliyyah al-Kasysyaf li al-Zamakhsyari*,...hlm. 41.

untuk mendapatkan karya tafsirnya. Dengan informasi ini, dia terdorong untuk menulis karya tafsir tersebut, meskipun dalam bentuk yang lebih sederhana dan ringkas daripada yang didiktekan sebelumnya.¹⁵⁴

Salah satu contoh penafsiran al-Zamakhshari yang cukup dikenal dalam aspek teologis dapat ditemukan dalam tafsirnya terhadap QS. Al-Qiyamah [75]: 22-23:

وَجُوهٌ يَّوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۖ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٢﴾

“Wajah-wajah (orang-orang mukmin) pada hari itu berseri-seri. Kepada Tuhannya mereka melihat” (QS. Al-Qiyamah [75]: 22-23).¹⁵⁵

Al-Zamakhshari (w. 538 H/ 1144 M) menolak makna zhahir dari kata nazirah (melihat), dalam penafsiran QS. al-Qiyamah (75): 22-23. Hal ini dilakukan karena ia sesuai dengan prinsip teologi Mu'tazilah yang menolak kemungkinan seseorang dapat melihat Allah. Oleh karena itu, ia menakwil kata tersebut sebagai *al-tawwaqu' wa al-raja'*, yang berarti menunggu atau berharap.¹⁵⁶

Sesungguhnya, ayat ini membahas tentang kemampuan manusia untuk melihat Allah pada hari kiamat, namun al-Zamakhshari memberikan tafsiran yang berbeda. Ini berkaitan dengan salah satu prinsip dasar mazhab Mu'tazilah, yaitu al-tauhid. Mazhab Mu'tazilah menolak konsep tajsim, yang berarti penyerupaan Allah dengan sifat-sifat makhluk. Oleh karena itu, menurut pandangan ini, tidak mungkin bagi makhluk untuk melihat Allah. Jika kata *nazirah* diartikan sebagai melihat, maka hal itu akan merusak keyakinan mereka tentang tauhid. Oleh sebab itu, al-Zamakhshari menafsirkan maknanya sebagai mengharap. Penafsiran ini tampaknya bertujuan untuk memperkuat ajaran Mu'tazilah.

Selanjutnya, al-Zamakhshari mengategorikan ayat tersebut sebagai ayat mutasyabih karena maknanya yang tidak sesuai secara zahir dengan keyakinan Mu'tazilah yang menolak adanya kemiripan sifat antara Tuhan dan makhluk. Ia juga menghubungkannya dengan ayat lain yang menyatakan bahwa hanya Allah yang dapat melihat makhluk, sedangkan makhluk tidak dapat melihat-Nya, sebagaimana yang tercantum dalam QS Al-An'am [6]:103:

لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴿١٠٣﴾

“Dia tidak dapat dijangkau oleh penglihatan mata, sedangkan Dia dapat menjangkau segala penglihatan itu. Dialah Yang Mahahalus lagi

¹⁵⁴ Fauzan Na'if, *al-Kasysyaf* karya al-Zamakhshari, A. Rofiq (ed.), (Yogyakarta: Teras, 2004), hlm. 48.

¹⁵⁵ Kemenag, *Al-Qur'an Terjemahan Kementerian Agama Republik Indonesia*, (Bandung: Sigma Eksa Media, 2009).

¹⁵⁶ Al-Zamakhshari, *al-Kasysyafan Haqa'iq al-Tanzil wa Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Takwil...* jilid 4, hlm. 192.

Mahateliti” (QS. Al-An’am [6]: 103).¹⁵⁷

Saat menafsirkan QS. Al-An’am [6]: 103, Al-Zamakhshari menganggap ayat ini sebagai ayat muhkamat. Akibatnya, ketika ia menafsirkan kata “*nazirah*” dalam QS. Al-Qiyamah [75]: 23, ia tidak menafsirkannya secara zhahir (tekstual), tetapi ia menakwilkannya berdasarkan ayat yang dianggap *muhkam*. Strategi ini menunjukkan bahwa al-Zamakhshari menafsirkan teologisnya sebagai *mutasyabihat* jika ada ayat yang bertentangan dengan doktrin teologi Mu’tazilah.¹⁵⁸ Oleh karena itu, penafsiran al-Zamakhshari jelas dipengaruhi oleh paradigma pemikiran Mu’tazilah.

Sebaliknya, al-Zamakhshari menggunakan pendekatan kebahasaan dan kesastraan dalam metode penafsirannya dalam Tafsir al-Kasasyaf, yang merupakan salah satu karya tafsir bi al-ra’yi yang paling penting. Al-Zamakhshari (w. 538 H/ 1144 M) banyak membahas mufradat, yang merujuk pada penggunaan kata dalam syair-syair Arab klasik atau makna istilah yang umum dalam tradisi lisan Arab. Selain itu, dia sering menggunakan analisis gramatikal (nahwu) untuk menjelaskan struktur ayat.¹⁵⁹ Karena penekanan yang kuat pada aspek balaghah, Rosihon Anwar mengatakan bahwa Tafsir al-Kasasyaf termasuk dalam kategori tafsir bi al-ra’yi.¹⁶⁰

Para ulama menganggap *Tafsir al-Kasasyaf* al-Zamakhshari sebagai salah satu karya tafsir yang memiliki nilai ilmiah yang tinggi. Keunggulan utama dari tafsir ini adalah kemampuan untuk mengungkap elemen balaghah dalam ayat-ayat Al-Qur’an. Saat membahas tafsir yang menggunakan pendekatan linguistik seperti I’rab dan balaghah, Ibn Khaldun mengatakan bahwa al-Kasasyaf adalah yang terbaik dari banyak kitab tafsir yang mencakup kajian kebahasaan. Haydar al-Harawi juga memuji *al-Kasasyaf*, menganggapnya sebagai karya tafsir yang luar biasa, terutama dalam hal pendekatan sastranya dibandingkan dengan karya para mufasir mutaquddimin.¹⁶¹

Sebagaimana dikutip oleh al-Farmawi, Muhammad Zuhayli mengatakan bahwa *Tafsir al-Kasasyaf* adalah tafsir pertama yang secara komprehensif mengungkap rahasia balaghah Al-Qur’an, menunjukkan aspek-aspek kemukjizatan, dan menunjukkan makna yang dalam dari setiap lafal. Dalam hal ini, faktor utama yang menyebabkan bangsa Arab tidak

¹⁵⁷ Kemenag, *Al-Qur’an Terjemahan Kementerian Agama Republik Indonesia*, (Bandung: Sigma Eksa Media, 2009).

¹⁵⁸ Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir dari Aliran Klasik Sampai Kontemporer*, hlm. 160-161, lihat juga: Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-Aliran, Sejarah Analisa Dan Perbandingan*, hlm 142-144.

¹⁵⁹ Abu Hasan al-Asy’ari, *Maqalat al-Islamiyyin wa Ikhtilaf al-Mushallin*, (Mesir: Maktabah al-Nahdhah, 1970), hlm. 126.

¹⁶⁰ Rosihon Anwar dan Asep Muharom, *Ilmu Tafsir*, ...hlm.156-157.

¹⁶¹ al-Dzahabi, *Tafsir wa Mufasssirun*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Haditsah, 1979), hlm. 433-436.

mampu menandinginya adalah kemampuan sastra dan retorika Al-Qur'an. Selain itu, Ibnu Asyur menyatakan bahwa kerangka tafsir al-Zamakhshari adalah dasar kebanyakan diskusi ulama Ahlus Sunnah tentang tafsir Al-Qur'an.¹⁶² Banyak mufasir terkenal, termasuk al-Alusi, Abu al-Su'ud, dan al-Nasafi, merujuk dan mengambil faedah dari karya tersebut. Tafsir surah al-Baqarah (2): 23 menunjukkan salah satu contoh penafsirannya.

وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ ۚ وَادْعُوا
شُهَدَاءَكُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٢٣﴾

“Jika kamu (tetap) dalam keraguan tentang apa (Al-Qur'an) yang Kami turunkan kepada hamba Kami (Nabi Muhammad), buatlah satu surah yang semisal dengannya dan ajaklah penolong-penolongmu selain Allah, jika kamu orang-orang yang benar” (QS. Al-Baqarah [2]: 23).¹⁶³

Menurut al-Zamakhshari, kembalinya dhamir (kata ganti) hi pada kata *مثله*, adalah pada kata *نَزَّلْنَا* *ما* atau pada kata, *عَبْدِنَا* tetapi yang lebih kuat dhamir itu kembali pada *نَزَّلْنَا* *ما*, sesuai dengan maksud ayat tersebut, sebab yang dibicarakan dalam ayat tersebut adalah Al-Qur'an, bukan Nabi Muhammad.¹⁶⁴

Berdasarkan uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa penafsiran al-Zamakhshari menunjukkan gaya bahasa yang kuat, khususnya dalam hal balaghah dan studi linguistik Al-Qur'an, serta gaya teologis yang dipengaruhi oleh prinsip-prinsip Mu'tazilah.

b. Fakh al-Din al-Razi

Nama lengkapnya adalah Abu al-Fadhil Muhammad ibn 'Umar ibn al-Husain al-Hasan ibn 'Ali. Dia juga disebut sebagai Fakh al-Din, Imam Fakh, Ibn al-Khatib, atau Imam al-Musyakkikin. Ia lahir di Rayy, wilayah utara Persia, pada tahun 544 H/1149 M.¹⁶⁵ Tafsir al-Kabir wa Mafatih al-Ghaib adalah karya tafsirnya yang paling terkenal, yang kemudian disusun oleh Ibn al-Khuwayyiyu.¹⁶⁶ al-Razi wafat pada hari Senin, 1 Syawal 606

¹⁶² Abd Hay al-Farmawi, *Al-Bidayah fi al-Tafsir wa al-Mawdu'iyah Dirasat Manhajiyah Mawduwiyyah*, t.tp: t. p, t.th., hlm. 41.

¹⁶³ Kemenag, *Al-Qur'an Terjemahan Kementerian Agama Republik Indonesia*, (Bandung: Sigma Eksa Media, 2009).

¹⁶⁴ Abi al-Qasim Mahmud bin Umar al-Zamakhshari, *al-Kasyaf an Haqa'iq Ghawamidh Al-Tanzil wa Uyun al-Aqawil fi Wujuhi Ta'wil*, (Riyadh: Maktabah al-Abikan, 1418 H/1998 M), cet. 1, juz 1, hlm. 220.

¹⁶⁵ Fakhru al-Din al-Razi, *Mafatih al-Ghaib*, (Lebanon: Dar al-Fikr, 1401 H/1981 M), jilid II, hlm. 96.

¹⁶⁶ Syams al-Din al-Khuwayyiyu (w. 637) berasal dari Azerbaijan, dan termasuk salah satu murid al-Razi. Setelah al-Razi wafat, al-Khuwayyiyu melanjutkan studinya kepada al-Qumb al-Masri (w. 618), murid tertua dari Imam al-Razi. Lihat: Ibn al-Subki, *Thabaqat al-Syafi'iyah al-Kubra*, (ed.) Abd al-Fattah Muhammad al-Hilwa dan Mahmud Muhammad al-

H/1209 M, saat Idul Fitri. Desa Muzdahkan, yang terletak di dekat Herat di gunung Mushaqib, adalah tempat dia dimakamkan.¹⁶⁷ Al-Razi, seorang teolog yang mengembangkan pemikirannya secara filosofis, memiliki pengaruh yang signifikan terhadap pemikir Muslim seperti Nasir al-Din al-Tusi, Ibn Taymiyyah, al-Taftazani, dan al-Jurjani.¹⁶⁸

Beberapa pokok utama dalam pemikiran al-Razi adalah sebagai berikut: (1) Kalam awalnya lebih banyak merupakan tanggapan terhadap pemikiran rasionalis, tetapi setelah al-Razi berkembang menjadi disiplin ilmu sistematis yang bertujuan untuk mengenal Dzat Ilahi, sifat-sifat (sifat) dan perbuatan-perbuatan (*af'al*), serta untuk memahami klasifikasi pengetahuan tentang being dan non-being. (2) Seseorang tidak akan dapat memahami konsep dasar tentang pahala dan siksa (tsawab 'iqab) dan tidak akan mengenal entitas seperti Malaikat dan Iblis. Menurut al-Razi, keyakinan kepada Sang Pencipta dan Hari Pembalasan adalah satu-satunya cara untuk mewujudkan keteraturan yang benar dalam kehidupan manusia.¹⁶⁹ (3) Menurut al-Razi, setiap argumen dalam ilmu kalam harus berangkat dari sebuah hipotesis awal yang dibangun secara sistematis dan disusun melalui sintesis logis yang jelas. Kalam adalah dasar dari sejarah kenabian, jadi karakteristiknya tidak berubah seiring waktu dan tempat. Teori *al-talazum al-'aqli*, yaitu prinsip keterkaitan nalar yang menegaskan asas-asas pengetahuan (*ahkam al-'ilm*), prinsip perbuatan manusia (*af'al al-'ibad*), dan prinsip tentang kejadian alam (destinasi makhluk), menentukan struktur pemikiran kalam dan filsafat al-Razi. Teori ini dapat dianggap sebagai penggabungan dari teori emanasi Ibn Sina dan kausalitas al-Ghazali. Menurut perspektif al-Razi, manusia dilahirkan tanpa pengetahuan pada awal penciptaan, bahkan tidak mengenali sosok ibunya sendiri. Pada tahap awal, jiwa manusia ditugaskan untuk menampung berbagai pengetahuan melalui instrumen pancaindra. Dalam proses ini, jiwa secara bertahap mempersiapkan akal (*intellect*) untuk menerima pengetahuan dasar pertama dan kedua. Pengetahuan dasar ini kemudian berfungsi sebagai landasan untuk akal untuk memahami dan menerima jenis pengetahuan yang lebih kompleks seperti pengetahuan ketiga, keempat, dan sebagainya.¹⁷⁰

Kitab Tafsir *Mafatih al-Ghaib* mencakup ruang lingkup yang sangat luas tentang teologi, filsafat, logika, fikih, dan astronomi, dan menawarkan

Thanahi, Mesir: Mathba'ah Isa al-Babi al-Halabi, jilid II, cet. 1, t.th, hlm. 8. Mengenai kontroversi seputar selesai atau tidaknya penulisan *Tafsir al-Kabir* oleh Fakhr al-Din al-Razi, lihat kajian komprehensif Thaha Jabir al-Alwani, *Fakhr al-Din al-Razi*, hlm. 149-164.

¹⁶⁷ Ibnu Khalikan, *Wafayat al-A'yan wa Anba' Abna' al-Zaman*, (Beirut: Dar al-Tsaqafah, t.th), hlm 252.

¹⁶⁸ Shalahudin Kafrawi, *Fakhr al-Din al-Razi Methodology In Interpreting The Qur'an*, Montreal: The Institute Of Islamic Studies Faculty Of Graduet Studies And Reseach Mc Gill University, 1998, hlm. 24.

¹⁶⁹ Fakhr al-Din al-Razi, *Mafatih al-Ghaib*, (Lebanon: Dar al-Fikr, 1401 H/1981 M), jilid 2, hlm. 96.

¹⁷⁰ Fakhr al-Din al-Razi, *Mafatih al-Ghaib*, ... Jilid 20, hlm. 89.

pendekatan yang unik dan komprehensif terhadap Al-Qur'an.¹⁷¹ Dalam penafsirannya, Al-Razi menggabungkan rasionalitas dan hasil ijtihad, serta merujuk pada Al-Qur'an dengan Al-Qur'an dan hadits Nabi.¹⁷² *Mafatih al-Ghaib* dianggap sebagai tafsir bi al-ra'y karena kecenderungannya yang kuat terhadap masalah teologis.

Contoh penafsiran al-Razi yaitu dalam QS. al-Baqarah/2:26:

إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي ۚ أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا ۚ فَأَمَّا الَّذِينَ
ءَامَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ ۗ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ
بِهَذَا مَثَلًا ۖ يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا ۚ وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ

“*Sesungguhnya Allah tiada segan membuat perumpamaan berupa nyamuk atau yang lebih rendah dari itu. Adapun orang-orang yang beriman, maka mereka yakin bahwa perumpamaan itu benar dari Tuhan mereka, tetapi mereka yang kafir mengatakan: “Apakah maksud Allah menjadikan ini untuk perumpamaan?”*. Dengan perumpamaan itu banyak orang yang disesatkan Allah, dan dengan perumpamaan itu (pula) banyak orang yang diberi-Nya petunjuk. Dan tidak ada yang disesatkan Allah kecuali orang-orang yang fasik” (QS. Al-Baqarah [2]: 26).¹⁷³

Dalam ayat ini, masalah utama adalah kalimat bahwa Allah menyesatkan banyak orang dengan perumpamaan tersebut dan memberi petunjuk kepada banyak orang lainnya, dan bahwa Dia hanya menyesatkan orang-orang yang fasik. Terdapat ijma' yang menyatakan bahwa ayat ini tidak boleh dipahami secara harfiah, kata Al-Razi. Allah tidak mengajak kepada perbuatan jahat. Sebaliknya, Dia membenci perbuatan jahat, melarang hal itu, dan mengancam akan akibatnya. Pendapat Jabariyah dan Mu'tazilah berbeda tentang masalah ini. Jabariyah berpendapat bahwa Allah-lah yang menciptakan kesesatan dan kekufuran pada orang-orang kafir karena makna bahasa dari kata “menyesatkan” menunjukkan tindakan aktif Allah dalam hal ini, seperti halnya makna kata “memasukkan” atau “mengeluarkan”, yang berarti memasukkan atau mengeluarkan sesuatu. Namun, Mu'tazilah berpendapat bahwa penafsiran seperti ini tidak dapat diterima secara bahasa maupun rasional. Mu'tazilah berpendapat bahwa tidak sah secara bahasa untuk menyesatkan orang lain dengan memaksa atau menciptakan kesesatan itu sendiri. Mereka berpendapat bahwa yang lebih tepat adalah bahwa seseorang menjadi sesat karena menghalangi orang lain dari jalan yang benar. Oleh karena itu, menurut Mu'tazilah, Allah tidak

¹⁷¹ Fakhr al-Dîn al-Razi, *Al-Mabahits al-Masyriqiyyah fi Ilm al-Ilahiyat*, Jilid 1, Haidar Abad: Dairah al-Ma'arif al-Nizhamiyah, 1343 H, hlm. 154.

¹⁷² Shalahudin Kafrawi, *Fakhr al-Din al-Razi's Methodology In Interpreting The Qur'an*, hlm. 110.

¹⁷³ Kemenag, *Al-Qur'an Terjemahan Kementerian Agama Republik Indonesia*, (Bandung: Sigma Eksa Media, 2009).

menyesatkan seseorang secara langsung, melainkan menghalanginya dari jalan yang benar sehingga orang tersebut menjadi sesat atau kafir. Dalam Al-Qur'an sendiri, Allah menjelaskan bahwa, meskipun Fir'aun dan Iblis telah menyesatkan manusia, mereka tidak bertanggung jawab atas kekafiran atau kesesatan yang dilakukan oleh orang-orang yang mengikuti mereka. Mu'tazilah berpendapat bahwa istilah "menyesatkan" yang digunakan dalam ayat tersebut tidak berarti menciptakan kesesatan, tetapi memalingkan seseorang dari jalan yang benar.¹⁷⁴ Dengan melihat penafsiran al-Razi di atas, jelas bahwa al-Razi tetap mengikuti paham teologis mu'tazilah.

Meragukan keberadaan jin adalah ciri khas kaum Mu'tazilah. Mereka akhirnya mulai menolak keberadaan jin secara eksplisit. Salah satu contohnya adalah 'Amr bin 'Ubaid al-Ta'ay, yang dengan merujuk kepada Al-Qur'an menyatakan bahwa penyakit kejiwaan disebabkan oleh kepercayaan terhadap jin. Beberapa teolog Mu'tazilah, seperti al-Mawardi (w. 450 H/1058 M), menentang sikap tegas ini. Ia tidak menolak keberadaan jin, sehingga dalam hal ini lebih dekat dengan pandangan Ahl al-Sunnah. Pendapat moderat di kalangan Mu'tazilah cenderung mengakui keberadaan jin, tetapi menolak segala bentuk khurafat yang terkait dengannya dan tetap berpegang pada dalil-dalil dari Al-Qur'an. Dalil dari Al-Qur'an, seperti yang ditemukan dalam surah Al-Araf [7]: 27,¹⁷⁵ digunakan oleh kaum Mu'tazilah untuk mendasarkan keyakinan mereka tentang jin. Ini menunjukkan bahwa jin memang ada, tetapi manusia tidak dapat melihatnya. Al-Zamakhshari kemudian menggunakan pemahaman ini dalam menafsirkan ayat tentang jin. Dia mengatakan bahwa jin tidak dapat dilihat oleh manusia, dan siapa pun yang mengatakan melihatnya adalah seorang pendusta.

Di tengah perdebatan teologis tentang cara-cara sekte menafsirkan Al-Qur'an, dapat dilihat bagaimana para intelektual rasional menyadari bahwa para pendukung setiap mazhab saling menyerang dalam upaya memperkuat posisi mereka berdasarkan Al-Qur'an. Setelah itu, fenomena ini menyebabkan kesalahan dalam penafsiran. Al-Qur'an sering ditafsirkan hanya menjadi satu perspektif atau interpretasi, tanpa mempertimbangkan makna yang lebih luas yang terkandung dalam teks.

c. Al-Qummi

Nama aslinya adalah Abu al-Hasan Ali bin Ibrahim al-Qummi merupakan tokoh Syiah Imamiyyah. Al-Qummi lahir di Kufah, Irak, kemudian dia pindah ke Qum, tempat dia pertama kali menyebarkan hadis Nabi. Menurut penanggalan saat ini, Tafsir al-Qummi ditulis pada abad ketiga Hijriah. Meskipun tanggal lahir al-Qummi tidak diketahui, dia hidup bersama Imam al-Askari, seorang tokoh penting dalam mazhab Syiah Imamiyyah yang lahir pada tahun 307 H. Menurut catatan sejarah, al-

¹⁷⁴ Shalahudin Kafrawi, *Fakhr al-Din al-Razi's Methodology In Interpreting The Qur'an*, hlm. 51-53.

¹⁷⁵ Fakhr al-Din al-Razi, *Mafatih al-Ghaib*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1981), juz II, hlm. 151-152.

Qummi diperkirakan wafat pada tahun 991 M.¹⁷⁶

Ia meninggalkan banyak karya, salah satu yang paling terkenal di antaranya adalah Tafsir al-Qummi. Tafsir ini adalah salah satu karya tafsir Syi'ah paling awal yang masih dapat ditemukan hingga saat ini. Karya tafsir Sunni yang terkenal, Tafsir al-Tabari, juga hadir di masa sekarang.¹⁷⁷ Kajian ini berfokus pada tafsir karya Abu al-Hasan 'Ali bin Ibrahim al-Qummi, seorang tokoh penting dalam mazhab Syi'ah Imamiyyah. Nama tafsir ini menunjukkan nama nisbah penulisnya dan menunjukkan bahwa dia tumbuh dan berkembang sebagai ulama di Qum, Iran, sebuah kota yang sebagian besar penduduknya menganut mazhab Syi'ah Imamiyyah Itsna Asyariyyah.¹⁷⁸

Banyak karya yang dia buat, salah satunya adalah Tafsir al-Qummi. Tafsir ini dianggap sebagai salah satu tafsir tradisi Syi'ah paling awal yang masih dapat ditemukan hingga hari ini.¹⁷⁹ Tafsir al-Qummi dan al-Thabari sezaman, dan keduanya tetap relevan hingga hari ini. Kajian ini berfokus pada Tafsir al-Qummi, yang ditulis oleh Abu al-Hasan Ali bin Ibrâhîm al-Qummi, seorang tokoh Syiah Imamiyyah. Nama tafsir ini menunjukkan nama akhirnya dan menunjukkan bahwa dia besar dan menjadi ulama di Qum, Iran, yang sebagian besar penduduknya beragama Syiah Imamiyyah Itsna 'Asyariyyah.¹⁸⁰

Contoh yang sangat terkenal yaitu dalam QS. Al-Baqarah [2]: 26:

إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا ؕ فَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ ؕ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا ۖ يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا ؕ وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ

“Sesungguhnya Allah tiada segan membuat perumpamaan berupa nyamuk atau yang lebih rendah dari itu. Adapun orang-orang yang beriman, maka mereka yakin bahwa perumpamaan itu benar dari Tuhan mereka, tetapi mereka yang kafir mengatakan: “Apakah maksud Allah menjadikan ini untuk perumpamaan?”. Dengan perumpamaan itu banyak

¹⁷⁶ Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir dari Aliran Klasik Sampai Kontemporer*, hlm. 175-176.

¹⁷⁷ Sayyid Hasan as-Sadr, *Peradaban Syi'ah dan Ilmu Keislaman*, trans. Oleh Ammar Fauzi, Majma' Jahani Ahlul Bait, 2007, hlm. 111.

¹⁷⁸ Abu al-Hasan Ali bin Ibrahim al-Qummi, *Tafsir al-Qummi*, (Beirut: Mu'assasah al-Alami li al-Mathbu'at, 1991), juz 1, hlm. 6-7.

¹⁷⁹ Abu al-Hasan Ali bin Ibrahim al-Qummi, *Tafsir al-Qummi*, (Beirut: Mu'assasah al-Alami li al-Mathbu'at, 1991), juz 1, hlm. 6-7.

¹⁸⁰ Al-Jazairi menyebutkan beberapa tokoh Syi'ah yang menolak adanya tahrif dalam arti pengurangan seperti al-Saduq, al-Sayyid Murtadha, Abu Ali al-Thabarsi, al- Thusi. Sedangkan yang nampak mendukung antara lain al-Kulaini, al-Barqi, al-Ayyasyi, al-Nu'mani, Farat bin Ibrahim, Ahmad bin Abi Thalib al-Thabarsi, Sayyid al-Jazairi, al-Hurrai amili, al-Fathuni, al-Sayyid al-Bahrani. Lihat juga: al-Qummi, *Tafsir al-Qummi*, ...hlm. 23-24.

*orang yang disesatkan Allah, dan dengan perumpamaan itu (pula) banyak orang yang diberi-Nya petunjuk. Dan tidak ada yang disesatkan Allah kecuali orang-orang yang fasik” (QS. Al-Baqarah [2]: 26).*¹⁸¹

Dalam konteks ayat ini, al-Qummi menyatakan bahwa mereka yang menentang perjanjian Allah tentang pengangkatan Imam Ali sebagai khalifah Nabi SAW dan memutuskan hubungan antara Imam Ali dan para imam Syiah adalah orang-orang fasik yang ditolak dan disesatkan oleh Allah. Penafsiran ini berbeda dengan mayoritas ulama. Mayoritas orang menganggap ayat tersebut menunjukkan bahwa Allah tidak segan membuat perumpamaan untuk menunjukkan kekuatan dan kehebatan-Nya, bahkan dengan menggunakan seekor nyamuk atau makhluk lain yang lebih kecil. Orang-orang kafir dan munafik tidak memahami tujuan perumpamaan itu, tetapi orang-orang beriman melihatnya sebagai bukti kebenaran dan kebijaksanaan Allah.¹⁸²

Oleh karena itu, sebagian besar ulama berpendapat bahwa ayat di atas menunjukkan kekuasaan Allah secara keseluruhan dalam seluruh fenomena alam semesta. Namun, dalam Tafsir al-Qummi, kata ba’udhah (nyamuk) dianggap sebagai perumpamaan untuk Imam Ali, sedangkan kata fauqahâ dianggap sebagai perumpamaan untuk Nabi Muhammad SAW. Pemakaian ini didasarkan pada kelanjutan ayat yang menunjukkan perbedaan pendapat antara orang-orang beriman dan orang-orang kafir tentang cara mereka menerima perumpamaan tersebut. Menurut al-Qummi, orang-orang beriman menerima dan mengakui pembaiatan Imam Ali oleh Nabi SAW sebagai kebenaran dari Allah, sedangkan orang-orang kafir mempertanyakan serta monalakannya.

d. Al-Thabarsi

Nama aslinya adalah Abu Ali Ibn al-Fadhl Ibn al-Hasan ibn al-Fadhl al-Thabarsi al-Masyhadi. Julukan al-Thabarsi dikaitkan dengan tempat tinggalnya,¹⁸³ Thabristan (atau Thabras), sebuah daerah di sebelah barat kota Qum di Iran.¹⁸⁴ Selain itu, nama al-Thabarsi juga dikaitkan dengan senjata berbentuk kampak yang disebut thabar,¹⁸⁵ yang digunakan oleh orang-orang di daerah pegunungan saat berperang. Nama al-Thabarsi dikaitkan dengan Thabras, seorang ulama Imamiyah.¹⁸⁶ Selain itu, julukannya adalah al-

¹⁸¹ Kemenag, *Al-Qur’an Terjemahan Kementerian Agama Republik Indonesia*, (Bandung: Sigma Eksa Media, 2009).

¹⁸² Al-Qummi, *Tafsir al-Qummi*,... hlm. 34-35.

¹⁸³ Abu Ali al-Fadhl ibn al-Hasan al-Thabarsi, *Majma Al-Bayan fi Tafsir Al-Qur’an muqaddimah Juz 1, takhrij ayat wa syawahiduhu*: Ibrahim Syam al-Din, (Beirut: Dar al Kutub al-Ilmiyah, 1997), hlm. 5.

¹⁸⁴ Ihsan Amin, *Al-Tafsir bil Ma’tsur wa Tathwiruh Inda al-Syi’ah al-Imamiyah*, (Beirut: Dar al-Hadi, 2000M/ 1421 H), hlm. 421

¹⁸⁵ Ibrahim Mushthafa dkk, *Al-Mu’jam al-Wasith*, (Turki: Al-Maktabah al-Islamiyyah, t.th), juz II, hlm. 549.

¹⁸⁶ Salim al-Shafar al-Baghdadi, *Naqd Manhaj al-Tafsir wa Al-Mufassirin Al-Muqaran*, (Beirut: Dar al-Hadi, 2000M/ 1421 H), hlm. 856.

Masyhad al-Radhawi, tempat beliau dimakamkan.¹⁸⁷

Al-Thabarsi dilahirkan pada tahun 468 H. Ia tinggal di Masyhad al-Radhawi hingga tahun 523 H, kemudian pindah ke daerah Sabador dan tinggal di sana hingga wafat pada tahun 552 H. Namun, ada perbedaan pendapat tentang tahun wafatnya,¹⁸⁸ al-Khalidi bahkan mencatat bahwa al-Thabarsi meninggal pada malam 'Idul Adha pada tahun 538 H.¹⁸⁹ Setelah meninggal, mayatnya dipindahkan dan dimakamkan di Masyhad al-Thabarsi, lalu dikuburkan ditempat terkenal sekarang yaitu Qatlakan.¹⁹⁰ meninggal pada usia sembilan puluh tahun.¹⁹¹

Pada abad keenam Hijriyyah, al-Thabarsi adalah salah satu mufasir Syiah Imamiyah Itsna 'Asyariyyah atau Syiah Ja'fariyyah. Dalam tafsir, dia adalah penerus gurunya, al-Thusi, meskipun ada beberapa perbedaan antara keduanya.¹⁹² Meskipun riwayat gurunya sangat memengaruhi al-Thabarsî, dia tetap memiliki gaya penafsiran sendiri. Ia dikenal sebagai seorang penganut Syiah yang memiliki beberapa perspektif yang sejalan dengan Mu'tazilah. Akibatnya, tidak mengherankan jika ia membela mazhabnya dan memahami Kitabullah berdasarkan akidah tersebut.¹⁹³ Tetapi al-Thabarsî tidak menunjukkan fanatisme (ta'assub) yang berlebihan ketika ia menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an sebaliknya, ia menunjukkan sikap Syiah moderat yang ia anut.¹⁹⁴ Tafsir Majma' al-Bayan adalah salah satu karya besarnya.

Kekaguman al-Thabarsi terhadap kitab al-Tibyan karya Abu Ja'far Muhammad ibn al-Hasan al-Tusi adalah alasan mengapa dia menulis Majma' al-Bayan. Kitab al-Tibyan dikenal memiliki pendekatan kebahasaan yang luas dan kandungan makna yang indah. Al-Thabarsi menyatakan bahwa tafsir tersebut belum disusun dengan baik dan masih mencampuradukkan antara pembahasan I'rab dan nahwu, terkadang menggunakan lafaz yang tidak sesuai dengan makna yang dimaksud.¹⁹⁵ Akibatnya, al-Thabarsi berusaha memperbaiki kekurangan tersebut dalam

¹⁸⁷ Muhammad Husein al-Dzahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, Juz II, hlm. 74.

¹⁸⁸ Ihsan Amin, *al-Tafsir bil Ma'tsur wa Tathwiruh Inda Al-Syi'ah al-Imamiyah*, hlm. 421.

¹⁸⁹ Shalah Abd al-Fattah al-Khalidi, *Ta'rif al-Darisin bi Manahij al-Mufasssirin*, (Damaskus: Dar al-Qalam, 2002), cet. 1, hlm. 519.

¹⁹⁰ Ihsan Amin, *al-Tafsir bil Ma'tsur wa Tathwiruh, Inda al-Syi'ah al-Imamiyah*, hlm. 421.

¹⁹¹ Muhammad Hadi Ma'rifah, *al-Tafsir wa al-Mufasssirun fi Tsaubih Al-Qusyaib, Al-Jami'ah al-Radhwiyyah lil Ulum al-Islamiyah*, t.th, Juz 2, hlm. 856.

¹⁹² Ali Ahmad As-Salus, *Ma'a al-Syi'ah al-Itsna Asyariyyah fi Al-Ushul wa Al-Furu (Dirasah Muqaranah fi al-Aqaid wa al-Tafsir)*, terjemahan: *Ensiklopedi Sunnah-Syi'ah, Studi Perbandingan Aqidah dan Tafsir 1*, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1997), hlm. 550.

¹⁹³ Yunus Hasan Abidu, *Tafsir Al-Qur'an, Sejarah Tafsir dan Metode Para Mufasir*, (Jakarta: PT Gaya Media Pratama, 2007), hlm. 185.

¹⁹⁴ Muhammad Husein al-Dzahabi, *Al-Tafsir wa Al-Mufasssirun*, Juz II, hlm. 106.

¹⁹⁵ Abu Ali al-Fadhil ibn al-Hasan al-Thabarsi, *Majma al-Bayan fi Tafsir Al-Qur'an muqaddimah*, hlm.9.

Majma' al-Bayan, meskipun ia banyak merujuk kepada riwayat-riwayat dari gurunya, al-Tusi, dalam penafsirannya.¹⁹⁶

Dalam menafsirkan ayat-ayat yang berkaitan dengan masalah akidah, al-Thabarsi menunjukkan salah satu contoh penafsirannya. Seperti yang ditunjukkan dalam tafsirnya terhadap QS. Al-Maidah [5]:55, al-Thabarsi condong ke arah Syi'ah Imamiyyah.

إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ، وَالَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ
الزَّكَاةَ وَهُمْ رُكْعُونَ

“*Sesungguhnya penolong kamu hanyalah Allah, Rasul-Nya, dan orang-orang yang beriman, yang mendirikan shalat dan menunaikan zakat, seraya mereka tunduk (kepada Allah)*” (QS. Al-Maidah [5]: 55).¹⁹⁷

Al-Thabarsi menafsirkan lafadz *إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ* sesuai dengan zhahir ayat, yaitu bahwa sesungguhnya Allah dan Rasul-Nya adalah yang memberikan pertolongan kepada seluruh makhluk. Maka, wajib bagi manusia untuk taat dan melaksanakan segala perintah Allah dan Rasul-Nya. Karena sesungguhnya segala kemaslahatan dan seluruh urusan manusia berada dalam pengaturan Allah.¹⁹⁸

Selanjutnya Allah menjelaskan sifat-sifat orang-orang yang beriman pada lafadz *وَالَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رُكْعُونَ*. Mereka yang melakukan shalat, memberikan zakat, dan ruku' (tunduk kepada Allah). Selanjutnya, al-Thabarsi menafsirkan ayat tersebut dengan pendekatan mazhab Syi'ahnya tentang konsep Imamah Ali dia menafsirkan keadaan orang yang ruku sebagai tanda ketundukan terhadap kebenaran kepemimpinan Ali setelah Rasulullah SAW tanpa didahului oleh khalifah lain (tanpa perantara). Al-Thabarsi kemudian mengatakan bahwa kata “*wali*” berarti seseorang yang menangani semua kebutuhan umat, sehingga orang beriman yang dimaksud dalam ayat tersebut adalah Ali bin Abi Thalib. Akibatnya, umat Islam harus mengikuti kepemimpinannya.¹⁹⁹ Contoh penafsiran al-Thabarsi di atas menunjukkan kecenderungan kuat beliau untuk mendukung mazhab Syi'ah Imamiyyah.

4. Corak Penafsiran Teologis

Secara umum, kemunculan berbagai corak dan aliran dalam penafsiran Al-Qur'an disebabkan oleh dua faktor utama, yaitu faktor internal dan faktor eksternal.

¹⁹⁶ Al-Thabarsi, *Majma Al-Bayan fi Tafsir Al-Qur'an muqaddimah*,... hlm. 6.

¹⁹⁷ Kemenag, *Al-Qur'an Terjemahan Kementerian Agama Republik Indonesia*, (Bandung: Sigma Eksa Media, 2009).

¹⁹⁸ Al-Thabarsi, *Majma Al-Bayan fi Tafsir Al-Qur'an muqaddimah*,... hlm. 6.

¹⁹⁹ Al-Thabarsi, *Majma Al-Bayan fi Tafsir Al-Qur'an muqaddimah*,... hlm. 6.

a. Faktor Internal

- 1) Kondisi obyektif teks Al-Qur'an itu sendiri adalah faktor internal yang mendorong munculnya berbagai corak dan aliran tafsir. Ini secara alami memungkinkan dan memungkinkan berbagai pembacaan. Banyak karya tentang Ulum Al-Qur'an menjelaskan bahwa berbagai cara bacaan Al-Qur'an yang ditemukan dalam hadis disebut Sab'ah Ahruf, yang berarti tujuh huruf atau qira'at. Variasi penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an dipengaruhi secara langsung oleh keanekaragaman qira'at ini. Ini menghasilkan cakupan penafsiran yang luas dan kompleks.
- 2) Selain aspek bacaan (qira'at), kondisi obyektif dari kata-kata dalam Al-Qur'an sendiri memungkinkan berbagai penafsiran. Ini karena diksi dalam Al-Qur'an bersifat multivokal, yang berarti memiliki lebih dari satu arti. Banyak ayat memiliki kata haqiqi (makna literal) dan majazi (makna metaforis atau kiasan). Kata lamasa, yang ditemukan dalam QS. An-Nisa [4]: 43. Sebagian besar mazhab Syafi'i mengartikan lamasa sebagai bersetubuh, yang membatalkan wudhu, tetapi mazhab Hanafi mengartikannya sebagai menyentuh kulit perempuan non-mahram.²⁰⁰ Perbedaan dalam pemaknaan kata ini menunjukkan bahwa ada berbagai cara untuk menafsirkan kata-kata ini. Ini memungkinkan munculnya berbagai corak dan gaya penafsiran.
- 3) Selain itu, fakta bahwa Al-Qur'an memiliki makna yang ambigu juga memengaruhi berbagai penafsiran. Penggunaan kata-kata musytarak, yaitu lafaz yang memiliki lebih dari satu arti, menyebabkan keambiguan ini. Kata quru dalam QS. Al-Baqarah [2]: 228 adalah salah satu contoh yang sering dibahas dalam literatur tafsir. Mazhab Hanafi menganggap quru sebagai masa haid, tetapi mazhab Syafi'i menganggapnya sebagai masa suci setelah haid.²⁰¹ Perbedaan pemaknaan ini tidak hanya berkaitan dengan hukum fikih, seperti masa iddah bagi wanita yang dicerai, tetapi juga menunjukkan bagaimana corak dan cara yang berbeda untuk memahami teks suci muncul.

b. Faktor Eksternal:

- 1) Faktor politik juga memengaruhi interpretasi Al-Qur'an. Suatu aliran atau kelompok dianggap sebagai aliran politik jika digerakkan oleh masalah politik seperti khilafah atau imamah. Contoh yang paling jelas adalah munculnya golongan Syi'ah, yang berasal dari ketidakpuasan terhadap kondisi politik yang terjadi setelah wafatnya Nabi Muhammad SAW. Mereka menolak legitimasi kepemimpinan Ali bin Abi Thalib dan percaya bahwa Ali dan keturunannya

²⁰⁰ M. Asywadie Syukur, *Perbandingan Madzhab*, (Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1982), hlm. 129.

²⁰¹ T.M. Hasbi ash-Shiddiqi, *Ilmu Perbandingan Madzhab*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), hlm. 66.

seharusnya memegang posisi imamah. Ketegangan politik ini mendorong munculnya tafsir Syi'i. Ini adalah jenis tafsir yang dibuat berdasarkan prinsip-prinsip khusus kelompok Syi'ah, terutama yang berkaitan dengan legitimasi kepemimpinan dan konsep imamah.

- 2) Faktor Teologi, atau keyakinan murni, memengaruhi cara orang menafsirkan Al-Qur'an. Tidak seperti aliran politik yang muncul karena masalah kekuasaan dan pemimpin, aliran teologis muncul sebagai tanggapan atas masalah keyakinan dan doktrin agama. Misalnya, aliran Mu'tazilah berasal dari keinginan untuk menjelaskan, mempertahankan, dan merasionalisasi ajaran Islam sebagai tanggapan terhadap serangan pikiran yang datang dari luar dan dari dalam komunitas Islam sendiri, terutama terkait dengan pertanyaan tentang sifat-sifat Allah, kebebasan manusia, dan keadilan Tuhan.²⁰² Setelah upaya mereka, tafsir I'tizali muncul. Corak ini ditunjukkan dalam *Tafsir al-Kasasyaf* Imam al-Zamakhshari dengan pendekatan linguistik yang kuat dan nuansa teologis Mu'tazilah yang kuat.
- 3) Faktor keahlian, banyak aliran dan gaya tafsir dalam tradisi penafsiran Al-Qur'an dipengaruhi oleh kemampuan dan kedalaman pengetahuan seorang mufassir. Setiap mufassir memiliki kecenderungan untuk menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an sesuai dengan bidang studi mereka. Oleh karena itu, hasil penelitian para mufassir dapat sangat beragam dan plural, meskipun subjek penelitian mereka tetap sama, yaitu teks Al-Qur'an. Ini membahas berbagai corak tafsir dalam sejarah tafsir Islam, seperti tafsir linguistik, tafsir fiqhi, tafsir kalami, dan tafsir ilmi. Corak tafsir ilmi muncul dari mufassir yang mahir dalam bidang sains dan berusaha menunjukkan hubungan antara wahyu dan kemajuan ilmu pengetahuan.
- 4) Faktor persinggungan, Salah satu faktor eksternal yang memengaruhi munculnya gaya dan interpretasi tertentu adalah hubungan antara dunia Islam dan peradaban non-Islam. Sepanjang sejarah, pemikiran Islam, termasuk tafsir, sangat dipengaruhi oleh hubungan intelektual antara umat Islam dengan peradaban-peradaban besar seperti Yunani, Persia, Romawi, dan Barat. Misalnya, penerjemahan karya ilmiah dan filosofis dari bahasa Yunani ke dalam bahasa Arab mulai digalakkan selama pemerintahan Khalifah Harun al-Rashid (w. 809 M). Hal ini didorong oleh keluarga Barmak, terutama Yahya bin Khalid bin Barmak, yang sangat menyukai ilmu pengetahuan dan filsafat. Pemerintah Abbasiyah bahkan mengirim delegasi ke wilayah Romawi untuk mendapatkan manuskrip kuno. Meskipun awalnya berfokus pada kedokteran, manuskrip-manuskrip ini kemudian berkembang untuk mencakup bidang lain dari ilmu pengetahuan.²⁰³

²⁰² A. Hanafi, *Pengantar Teologi Islam*, (Jakarta: Djajamurni, 1967), hlm. 60.

²⁰³ Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), hlm. 11.

Tafsir falsafi muncul sebagai hasil dari keadaan seperti ini. Ini adalah jenis tafsir yang berusaha memahami ayat-ayat Al-Qur'an dengan menggunakan perspektif filsafat. Mufassir, yang mempelajari filsafat dan mendukung mensinergikan antara wahyu dan rasio, biasanya mengembangkan corak ini.

- 5) Faktor tekanan kondisi dan situasi, Corak tafsir tertentu muncul dalam sejarah penafsiran Al-Qur'an karena tekanan dan kondisi yang dihadapi oleh mufasir. Karena Al-Qur'an adalah kitab suci yang bersifat universal, para mufasir sering menafsirkan ayat-ayatnya sebagai tanggapan terhadap masalah sosial, politik, dan keagamaan yang dihadapi umat manusia. Salah satu contoh yang paling menonjol adalah penafsiran Muhammad Abduh, seorang tokoh pembaharu pemikiran Islam. Dalam menghadapi kondisi umat Islam yang mengalami stagnasi intelektual dan terjajah secara politik oleh kekuatan asing, Abduh berusaha menggugah kesadaran umat melalui pendekatan rasional dan reformis terhadap Al-Qur'an.²⁰⁴ Ide-ide penafsirannya kemudian dikembangkan oleh muridnya, Muhammad Rashid Rida, dan diterbitkan dalam Tafsir al-Manar. Banyak ulama kontemporer menyebut tafsir ini sebagai tafsir bercorak adabi ijtimai, yang berarti tafsir yang menekankan nilai-nilai sosial kemasyarakatan yang terkandung dalam Al-Qur'an.

Setelah mempelajari berbagai faktor yang berkontribusi terhadap munculnya berbagai penafsiran Al-Qur'an, dapat disimpulkan bahwa penafsiran teologis berasal dari dorongan ideologis yang kuat, terutama dalam hal sektarianisme keagamaan dan fanatisme mazhab. Penafsiran jenis ini biasanya terjadi ketika ayat-ayat Al-Qur'an ditafsirkan untuk memperkuat keyakinan suatu aliran teologis tertentu serta membela pendapat mazhab tentang hal-hal penting seperti ibadah dan oleh karena itu, tafsir yang dilakukan dengan pendekatan teologis sering digunakan untuk mengakui keyakinan mufasirnya. Corak ini kemudian disebut sebagai tafsir sektarian,²⁰⁵ dan banyak ditemukan dalam tradisi tafsir Mu'tazilah (I'tidzali) dan dalam penafsiran Syi'ah Imamiyah, yang menegakkan prinsip dan keyakinan mereka sendiri melalui ayat-ayat Al-Qur'an.

B. Tafsir Sufistik

1. Definisi Penafsiran Sufistik

Istilah sufistik memiliki etimologi yang kontroversial. Sebagian ulama berpendapat bahwa kata sufi berasal dari kata *suffah*, serambi Masjid Nabawi yang dahulunya digunakan sebagai tempat tinggal oleh sekelompok kaum Muhajirin yang menjalani kehidupan yang sederhana dan berfokus pada mendekatkan diri kepada

²⁰⁴ Badri Khaeruman, *Sejarah Perkembangan Tafsir Al-Qur'an*, (Bandung: CV. Pustaka Setia, 2004), hlm. 177.

²⁰⁵ Sektarian adalah sesuatu yang berkaitan dengan anggota (pendukung atau penganut), Lihat Dendi Sugono, *Kamus Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Pusta Bahasa, 2008), hlm. 1287.

Allah. Pendapat lain menyatakan bahwa kata sufi berasal dari kata safa, yang berarti jernih atau bersih.²⁰⁶ Al-Biruni menyatakan pendapat lain bahwa istilah sufi berasal dari kata Yunani *sophos*, yang berarti orang bijak atau *sage*.²⁰⁷ Pendapat ini menunjukkan bahwa budaya Yunani mungkin berperan dalam pembentukan istilah tersebut, terutama dalam hal kesamaan semantik yang menekankan pada kebijaksanaan, kontemplasi, dan asketisme.

Mayoritas ulama dan ahli bahasa setuju bahwa istilah sufi berasal dari kata *shuf*, yang berarti wol atau bulu domba. Para asketik Muslim secara historis mengenakan pakaian yang terbuat dari wol sebagai simbol kesederhanaan dan ketidakterikatan terhadap dunia. Orang yang mengenakan pakaian ini disebut *mutashawwif*, dan ajaran dan praktik yang dilakukan disebut tasawwuf.²⁰⁸ Pilihan pakaian wol sebagai identitas simbolik menunjukkan orientasi spiritual yang mengutamakan kesucian dan kemurnian hati dalam mendekati diri kepada Allah. Ini merujuk kepada mereka yang kini dikenal sebagai kaum Sufi dan menjalani hidup yang penuh dengan kesederhanaan dari harta benda dan ibadah yang tekun untuk menyucikan jiwa mereka. Mereka pertama-tama menentang tindakan orang-orang kaya, yang sering mengenakan sutra,²⁰⁹ dengan menggunakan pakaian wol kasar, yang merupakan tanda kesederhanaan. Kata Sufisme kemudian berkembang dari sini, sehingga kata tersebut memiliki kata sifat Sufisme, yang berasal dari kata Sufi.

Ibrahim Hilal mendefinisikan tasawuf sebagai upaya melepaskan diri dari perhiasan hidup dalam segala bentuknya dan menjalani jalan hidup yang sederhana. Dengan kata lain, beribadah dapat melemahkan aspek jasmani dan meningkatkan aspek rohani dengan berfokus pada dzikir, menahan lapar, dan tetap terjaga di malam hari dengan memperbanyak doa dan dzikir. Dengan kata lain, tasawuf adalah upaya untuk mencapai hakikat kesempurnaan rohani dan mengenal Tuhan dalam segala kesempurnaan-Nya dengan menundukkan diri jasmani melalui berbagai bentuk ibadah rohani.²¹⁰

Menurut Harun Nasution (w. 1419 H/ 1998 M), kesadaran akan adanya komunikasi dan dialog antara ruh manusia dengan Tuhan melalui pengasingan diri (*khalwath*) untuk mencapai *ma'rifah* (pengetahuan tentang Tuhan) merupakan inti dari tasawuf. Lebih jauh, mereka yang menjalani tasawuf memiliki kemampuan untuk menyatu (*ittihad*) dengan Tuhan. Harun Nasution (w. 1419 H/ 1998 M) juga menyatakan bahwa inti dari tasawuf adalah sifat immaterial dan kesucian Tuhan. Oleh karena itu, aspek immaterial dari ruh manusia adalah yang memungkinkan kita untuk bertemu dengan Tuhan, dan ruh tersebut harus dalam keadaan bersih. Jiwa yang

²⁰⁶ Muhammad Husain al-Dzahabi, *al-Tafsir wa al-Muwasirun*, jilid 2, hlm. 236.

²⁰⁷ Titus Burckhardt, *Introduction to Sufi Doctrine*, Indiana: World Wisdom, 2008, hlm. 3.

²⁰⁸ M. Amin Syukur, *Menggugat Tasawuf Sufisme dan Tanggung Jawab Abad 21*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hlm. 8-9.

²⁰⁹ Harun Nasution, *Falsafat Dan Mistisme Dalam Islam*, (Jakarta Bulan Bintang, 1992), hlm 57.

²¹⁰ Ibrahim Hilal, *al-Tashawwuf al-Islami Baina al-Din wa al-Safah*, (Kairo: Dar al-Nahdha al-Arabiyyah, 1979), hlm. 1.

suci adalah jiwa yang dapat mendekati Yang Maha Suci.²¹¹

Tasawuf pada dasarnya adalah usaha untuk melatih jiwa melalui mujahadah, melakukan berbagai amaliyah yang dapat membebaskan seseorang dari pengaruh urusan duniawi agar lebih dekat dengan Allah, sebagaimana dapat dilihat dari definisi yang diberikan di atas. Menurut uraian ini, tasawuf menunjukkan kemampuan jiwa untuk bangkit kembali dari kemunduran hidup yang tak terelakkan, bukan menunjukkan rasa stagnasi, kemunduran, atau keterbelakangan.²¹²

Tafsir sufi, jika dipahami dari makna tasawuf dan tafsir, adalah penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an dengan menggunakan makna ayat-ayat dhahir (lahiriah) sambil menghadirkan tanda-tanda halus dan tersembunyi yang hanya tampak bagi mereka yang telah menempuh jalan *suluk*²¹³ dan bentuk-bentuk *riyadhah* lainnya. Hal ini memungkinkan adanya kombinasi antara tanda-tanda tersembunyi dengan makna yang dimaksudkan oleh ayat-ayat dhahir. Dengan kata lain, tafsir sufi menggunakan sinyal-sinyal dari suluk seorang sufi untuk memahami ayat-ayat Al-Qur'an dari sudut pandang esoteris.²¹⁴

Pada hakikatnya, tafsir sufi adalah tafsir yang dikemukakan oleh para sufi. Metode dan rute yang dapat ditempuh seorang Muslim untuk menjadi sedekat mungkin dengan Tuhan. Sufi adalah sebuah ilmu. Sufi didasarkan pada pemahaman bahwa roh manusia dapat berkomunikasi dan bercakap-cakap dengan Allah SWT melalui isolasi diri dan introspeksi. Tujuan Sufi adalah untuk mengembangkan hubungan dengan Tuhan sehingga seseorang sepenuhnya menyadari keberadaannya.²¹⁵

Namun, tafsir yang bernuansa sufistik biasanya didefinisikan dalam tradisi tafsir klasik sebagai jenis penafsiran yang berusaha mengungkap makna-makna batin (esoterik) dari ayat-ayat Al-Qur'an. Tafsir ini sering kali didasarkan pada isyarat spiritual yang hanya dapat ditemukan oleh seorang sufi melalui pengalaman batin dan penyucian jiwa.²¹⁶

Berdasarkan tafsir di atas, tafsir tasawuf dapat dikembangkan dari pengetahuan tentang ayat-ayat Al-Qur'an yang menguraikan tentang tasawuf yang bersumber dari pemahaman tentang tasawuf itu sendiri. Dengan demikian, tafsir atau tafsir tasawuf merupakan salah satu bentuk tafsir yang berupaya menggunakan tafsir untuk mengungkap indikasi makna batin ayat-ayat Al-Qur'an, bukan terkungkung oleh makna teks secara zhahir. Karena penafsir adalah seorang sufi, maka tafsir-tafsir

²¹¹ Harun Nasution, *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran*, (Bandung: Mizan, 1995), hlm. 360.

²¹² Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam*, (Jakarta: Rajawali Pres, 2012), hlm. 289.

²¹³ Suluk yaitu perjalanan di jalan spiritual menuju sang sumber. Ini adalah merupakan perjalanan melalui berbagai keadaan (*ahwal*) dan tingkatan (*maqamat*) di bawah bimbingan seorang guru spiritual. Lihat: Amatullah Armstrong, *Khazanah Istilah Sufi*, Terj. M.S. Nashrullah dan Ahmad Baiquni, (Bandung: Mizan, 1998), cet. 2, hlm. 268.

²¹⁴ Muhammad Husayn al-Dzahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasssirun*,... jilid 2, hlm. 261.

²¹⁵ M. Solihin, *Tasawuf Tematik Membedah Tema-tema Penting Tasawuf*, (Bandung: Pustaka Setia, 2003), hlm. 79.

²¹⁶ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia dari Hermeneutika Hingga Ideologi*,...hlm. 270.

tersebut tentu saja ditujukan kepada ide-ide dan pengalaman-pengalaman sufi yang telah diperolehnya. Berikut ini akan dibahas mengenai berbagai mazhab tasawuf, baik yang bersifat teoritis maupun praktis. Perdebatan tentang cara menafsirkan Al-Qur'an sangat dipengaruhi oleh kedua mazhab ini.

2. Sejarah Perkembangan Penafsiran Sufistik

Ignaz Goldziher (w. 1339 H/ 1921 M) berpendapat bahwa doktrin sufisme bukanlah hasil dari pemikiran yang berasal langsung dari Al-Qur'an, tetapi merupakan asimilasi dari filsafat Neo-Platonisme. Menurutnya, tradisi tafsir sufistik lebih tepat dikategorikan sebagai jenis *eisegesis*, yaitu penafsiran yang didasarkan pada pendapat dan keyakinan subjektif penafsir.²¹⁷ Louis Massignon, seorang orientalis yang secara mendalam menyelidiki aspek spiritual Islam, menentang pandangan Ignaz Goldziher (w. 1339 H/ 1921 M). Massignon sampai pada kesimpulan bahwa sufisme sejatinya merupakan representasi langsung dari pengalaman keberagamaan yang berasal dari Al-Qur'an setelah melakukan penyelidikan mendalam terhadap nomenklatur sufistik pada periode awal. Ia menyatakan bahwa tasawuf adalah hasil dari proses membaca, merenungi, dan menghayati Al-Qur'an secara menyeluruh. Oleh karena itu, Al-Qur'an berfungsi sebagai landasan normatif dan eksistensial untuk doktrin sufistik. Paul Nwyia, yang menyelidiki sebuah tafsir yang dinisbatkan kepada Ja'far al-Shadiq (w. 765 M.), setuju dengan Massignon bahwa pengalaman spiritual pribadi seseorang, intuisi mistik, dan teks Al-Qur'an itu sendiri menghasilkan penafsiran tersebut.²¹⁸

Dalam sudut pandang Massignon dan Nwyia menegaskan bahwa Al-Qur'an merupakan fondasi utama dari gagasan-gagasan sufistik. Mereka berpendapat bahwa pemikiran sufistik berkembang sebagai hasil dari interaksi yang mendalam antara pengalaman spiritual tokoh-tokoh Al-Qur'an dan teksnya. Menurut perspektif ini, sufisme adalah hasil dari refleksi kontemplatif tentang wahyu yang dimediasi oleh pengalaman mystical yang asli. Sebaliknya, sufisme bukanlah proyek pemikiran yang berdiri sendiri atau produk dari inspirasi luar.

Perkembangan tafsir sufistik terkait erat dengan dinamika perkembangan tasawuf. Al-Dzahabi menyatakan bahwa praktik tasawuf sebenarnya telah berakar sejak zaman Nabi Muhammad dan para sahabatnya. Pada masa itu, sejumlah sahabat menunjukkan kecenderungan untuk meninggalkan kenikmatan duniawi dan mengadopsi gaya hidup zuhud. Mereka juga menunjukkan intensitas ibadah yang tinggi, menghidupkan malam dengan qiyam al-lail dan berpuasa di siang hari sebagai bentuk riyâdah bâṭiniyyah, atau pelatihan spiritual batiniah. Perilaku seperti ini telah ada sejak awal Islam, tetapi istilah tasawuf dan penamaan pelakunya sebagai sufi belum dikenal pada saat itu. Pada abad kedua hijriah, istilah tasawuf baru digunakan, dan salah satu orang pertama yang menggunakannya adalah Abû Hâsyim al-Sûfî (w. 150 H). Oleh karena itu, praktik-praktik spiritual yang diwariskan oleh generasi awal inilah yang kemudian menjadi dasar konstruksi tafsir sufistik.²¹⁹

²¹⁷ Ignaz Goldzier, *Mazhab Tafsir: Dari Klasik Hingga Modern*,... hlm. 217-218.

²¹⁸ Kristin Zahra Sand, *Sufi Commentaries on The Qur'an In Classical Islam*, (London: Routledge, t.th), hlm. 1.

²¹⁹ Muhammad Hussein al-Dzahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasssirun*,...jilid 2, hlm. 250-

Henry Corbin menentang gagasan bahwa istilah sufi sudah ada sejak abad kedua Hijriah dan mengatakan bahwa itu baru digunakan secara lebih umum pada abad ketiga Hijriah. Ia menceritakan tentang Abdak (Abdul Karim) al-Shufi, seorang mistikus Syiah dari Kufah (w. 210 H/825 M), yang dianggap sebagai orang pertama yang dikenal dengan istilah sufi. Pandangan ini menekankan hubungan awal sufisme dengan tradisi spiritual dalam komunitas Syiah.²²⁰ Ada pendapat lain yang mengatakan bahwa istilah sufi sudah dikenal pada abad kedua Hijrah. Abu Hasyim al-Shufi, yang meninggal pada tahun 150 H, adalah orang pertama yang disebut sebagai shufi.²²¹ Selain itu, pendapat yang mengatakan bahwa sejak abad ke-2 H/8 M. telah muncul suatu gerakan dengan sifat anti-pemerintahan dan anti-sosial yang disebut sebagai nama al-sufistik.²²²

Ignaz Goldziher (w. 1339 H/ 1921 M) berpendapat bahwa visi spiritual tasawuf, yang berpusat pada kontemplasi mendalam terhadap makna Al-Qur'an, sangat memengaruhi penafsiran yang dilakukan oleh para sufi. Para sufi cenderung mengekstraksi dimensi-dimensi esoterik dari ayat-ayat Al-Qur'an melalui proses perenungan tersebut, yang kemudian berfungsi sebagai dasar untuk membangun kerangka doktrinal madzhab mereka. Oleh karena itu, Al-Qur'an digunakan sebagai legitimasi teologis atas prinsip-prinsip tasawuf yang mereka anut, dengan menggunakan pendekatan penafsiran yang bersifat simbolik dan takwili.²²³ Selain itu, tafsir tasawuf tidak dapat dilakukan tanpa mempertimbangkan konteks sosiopolitik dan historis yang mendukung perkembangan tasawuf setelah wafatnya Rasulullah. Misalnya, Muhammad Iqbal melihat tasawuf sebagai bentuk protes tersembunyi terhadap ketidakadilan sosial, hegemoni politik aristokratik, dan dominasi dogma keagamaan yang formalis dan jauh dari aspek spiritualitas. Dia percaya bahwa gerakan sufi sangat membantu mempertahankan aspek spiritual dari ajaran Islam, yang karena formalisme keagamaan hampir hilang. Bahkan, para sufi dianggap berhasil dalam menambah kekayaan tafsir Al-Qur'an dengan menggunakan teknik yang tidak hanya memberikan pembacaan batin tetapi juga menegaskan bahwa tasawuf adalah ekspresi asli dari ajaran Islam.²²⁴

Tafsir sufistik memiliki garis keturunan yang panjang. Keinginan untuk berpikir secara sufistik telah muncul sejak berkembangnya berbagai disiplin ilmu selama Dinasti Abbasiyah.²²⁵ Tetapi pada masa-masa berikutnya, penulisan tafsir sufistik yang sistematis baik tematik maupun yang mencakup keseluruhan ayat Al-Qur'an baru terjadi. Dalam hal ini, Habil, sebagaimana dikutip oleh Rosihon Anwar,

251.

²²⁰ Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, terj. Liadain Sherrard, (London: The Institute of Ismaili Studies, t.th), hlm. 189.

²²¹ Muhammad Hussein al-Dzahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasssirun*,... juz 2, hlm. 251.

²²² L. Massignon, "Tasawwuf: Early Development in The Arabic and Persian Lands", dalam PJ. Berman, dkk. (ed.), *Encyclopedia of Islam*, Vol. 10, Leiden: Brill, 1998, hlm. 314.

²²³ Ignaz Goldziher, *Madzhab Tafsir Dari Klasik Hingga Modern*, (Yogyakarta: el SAQ Press, 2010), hlm 220-221.

²²⁴ M. Anwar Syarifudin, "Menimbang Otoritas Sufi Dalam Menafsirkan Al- Qur'an", Dalam *Jurnal Studi Agama Dan Masyarakat*, Vol. 1, No. 2, Tahun 2004, hlm. 13.

²²⁵ Manna al-Qathan, *Mabahits fi Ulum Al-Qur'an*,...hlm. 326- 333.

membagi sejarah tafsir esoterik ke dalam lima periode utama: (1) periode awal, di mana seluruh akar tradisi ditemukan, (2) periode awal penulisan tafsir sufistik, (3) periode dominasi tafsir Syi'ah Imamiyah Dua Belas, yang menandai pergeseran pusat penafsiran ke wilayah Persia, (4) periode munculnya karya-karya tafsir sufi klasik yang monumental, dan (5) periode berikutnya, di mana tafsir sufi klasik menjadi lebih populer.²²⁶

Sahl ibn Yunus ibn Isa ibn Abdillah ibn Rafi al-Tustari adalah mufassir pertama yang dikenal menggunakan pendekatan sufistik dalam menafsirkan Al-Qur'an. Ia lahir di Tustar, sebuah daerah di wilayah Ahwaz, provinsi Khuzistan, Persia, sekitar tahun 200 H, tetapi beberapa sumber mengatakan tahun 201 H. Salah satu tokoh sufi terkenal, Al-Tustari, dicatat pernah berguru kepada Dhu al-Nun al-Mishri. Al-Tustari wafat di Basrah pada tahun 283 H.²²⁷ Karya monumental al-Tustari yang paling dikenal adalah *Tafsir al-Qur'an al-Azhim*. Karya ini secara luas diakui sebagai salah satu tafsir sufistik tertua yang pernah disusun. Dalam tafsir ini, al-Tustari tidak menafsirkan seluruh ayat Al-Qur'an secara menyeluruh, melainkan hanya memilih ayat-ayat tertentu yang, menurutnya, mengandung isyarat batin (makna esoterik) di balik makna lahiriah (*dhahir*). Meskipun secara kuantitatif tergolong ringkas, namun tafsir ini mendapat tempat istimewa dalam tradisi tafsir sufi karena kedalaman spiritual dan kehalusan maknanya yang dinilai mewakili pengalaman mistikal seorang sufi.²²⁸

Al-Tustari hidup bersama al-Hakim al-Tirmidzi (w. 285 H/898 M).²²⁹ Ia tidak dianggap sebagai mufassir dalam pengertian al-Tustari, tetapi kontribusinya terhadap tradisi tafsir sufistik tidak dapat diabaikan. Salah satu karyanya yang paling terkenal di bidang ini adalah *Tahsil Nazai'ir al-Qur'an*, di mana al-Tirmidzi menegaskan bahwa Al-Qur'an tidak memiliki sinonim dan mendukung penafsiran-penafsiran yang bersifat sufistik atau esoterik.²³⁰ Banyak tokoh sufi lainnya, seperti al-Junaid (w. 298 H/910 M), al-Hallaj (w. 309 H/922 M), dan Ibn 'Ata (w. 309 H/921 M),²³¹ dianggap berkontribusi pada perkembangan tafsir sufi pada masa yang sama.

Muncul kemudian *Haqa'iq al-Tafsir*, karya Abu Abd al-Rahman ibn Husayn ibn Musa al-Azdi al-Sulami. Al-Sulami adalah seorang syekh sufi dan ahli hadis yang meninggal pada tahun 412 H. Dia menghabiskan lebih dari 40 tahun untuk mempelajari dan menulis hadis. Oleh karena itu, tidak mengherankan bahwa banyak tokoh dalam bidang hadis yang meriwayatkan darinya, seperti al-Hakim Abu

²²⁶ Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin Al-Qur'an*, (Jakarta: Erlangga, 2010), hlm. 66, lihat juga Muhammad Abd. al-Azhim al-Zarqani, *Manahil al-Irfan*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th), juz 2, hal.79.

²²⁷ M. Anwar Syarifuddin, *Hermenetika Sufi Sahl Ibn Abdullah al-Tustari*, Dalam Kusmana dan Syamsuri, *Pengantar Kajian Pengantar Kajian Al-Qur'an: Tema Pokok Sejarah Dan Wacana Kajian*, (Jakarta: PT Pustaka al-Husna Baru, 2004), hlm. 234-240.

²²⁸ M. Anwar Syarifuddin, *Hermenetika Sufi Sahl Ibn Abdullah al-Tustari*,...hlm.243.

²²⁹ Sayyed Hosein Nasr, *et. all., (ed), Warisan Sufi*, terj. Gafna Raizha Wahyudi, (Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2002), cet. 1, hlm. 563-564.

²³⁰ Lebih jelasnya lihat: Mahmud, *Manahij al-Mufasssirin*,...hlm. 55.

²³¹ Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin Al-Qur'an*, (Jakarta: Erlangga, 2010), hlm.77.

'Abdillah dan Abu al-Qasim al-Qushayri, pernah mendapatkan pengetahuan darinya. Lebih dari seratus judul dalam bidang tasawuf, sejarah, hadis, dan tafsir ditulis oleh Al-Sulami, yang lebih dikenal sebagai figur sufi yang produktif.²³²

Haqa'iq al-Tafsir mencakup seluruh surah dalam Al-Qur'an, tetapi al-Sulami hanya menafsirkan ayat-ayat tertentu yang dia anggap memiliki makna batin. Ia tidak menafikan makna zahir dari ayat-ayat Al-Qur'an dalam pendekatan ini. Dalam pernyataannya sendiri, dia menyatakan bahwa tujuannya adalah untuk mengumpulkan penafsiran para ahli haqiqah dalam sebuah karya yang disusun secara sistematis. Tujuan ini serupa dengan cara para mufassir zahiri menafsirkan makna lahiriah ayat. Sebagaimana ditunjukkan oleh pernyataan ini, tafsir yang dia buat terdiri dari kumpulan perspektif para tokoh sufi yang disusun menurut struktur mushaf Al-Qur'an. Salah satu tokoh sufi yang pendapatnya banyak dikutip dalam karya tersebut adalah Ja'far ibn Muhammad al-Sadiq, Ibn 'Ata'illah al-Sakandari, Junayd al-Baghdadi, Fudayl ibn 'Iyad, dan Sahl al-Tustari.²³³

Setelah fase ini, para teosof muncul dari kalangan penafsir Syiah yang aktif sejak abad ke-8 H/14 M. Haydar Amuli, Sha'in al-Din Ali Isfahani, dan Sadr al-Din Shirazi, yang lebih dikenal sebagai Mulla Sadra, menggabungkan tiga aliran pemikiran penting Islam: ma'rifat sufistik, filsafat atau teosofi, dan teologi Syiah. Sayyid Ahmad Alawi adalah salah satu tokoh masa lalu yang terkenal karena interpretasinya terhadap tradisi intelektual Syiah yang mengandung elemen ma'rifat dan teosofis.²³⁴

Abd al-Karim Ibn Hawazin Ibn Abd al-Malik Ibn Talhah al-Qushayri adalah orang pertama yang mencoba menafsirkan melalui *Lata'if al-Isharat*, yang dianggap sebagai karya tafsir sufistik.²³⁵ Karya ini diperkirakan selesai pada tahun 434 H/1042 M²³⁶ sebelum itu, al-Qushayri telah menulis *at-Taysir fi Ilm at-Tafsir*, sebuah tafsir yang luar biasa. Tafsir ini menggunakan pendekatan lahiriah dan mencakup analisis linguistik dan gramatikal serta kritik dan autokritik dalam masalah fikih dan ilmu kalam.²³⁷ Metode yang berbeda ini menunjukkan bahwa sebelum memasuki aspek tasawuf, al-Qushayri menguasai teknik tafsir yang bersifat tekstual dan rasionalistik. Namun, *Latha'if al-Isharat* menandai peralihan metodologis dengan menggunakan pendekatan isyari sufistik yang unik dan menghasilkan karya tafsir sufi, ia telah

²³² Muhammad Huseein al-Dzahabi, *al-Tafsir al-Mufasssirun*,...jilid II, hlm. 285, lihat juga Mani Abd al-Halim Mahmud, *Manhaj al-Mufasssirun*, hlm. 150-152.

²³³ Muhammad Hussein al-Dzahabi, *al-Tafsir al-Mufasssirun*,...jilid II, hlm. 285.

²³⁴ Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin Al-Qur'an*,...hlm. 78.

²³⁵ Kristin Zahra Sands, *Shufi Commentaries On The Qur'an In Classical Islam*, New York: Routledge, 2006, hlm 71.

²³⁶ Abd al-Halim Mahmud dan Mahmud bin al-Syarif memberikan penjelasan tentang karya-karya yang ditulis oleh al-Qusyairi dalam kata pengantar *tahqiq Risalah al-Qusyairiyyah*. Lihat al-Imam Muhammad Abu al-Qasim Abd al-Karim al-Qusyairi, *Risalah al-Qusyairiyyah*, tahqiq oleh Abd al-Halim Mahmud dan Mahmud bin al-Syarif, (Qahirah: Dar al-Ma'arif, 1119 H), hlm. 14-15.

²³⁷ Novizal Wendri, Penafsiran Simbolik al-Qusyairi dalam *Latha'if al-Isyarat*,” dalam *Jurnal Studi Al-Qur'an*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2007, hlm. 281. Lebih lengkapnya baca ulasan panjang yang ditulis oleh Abdurrahim Yaponi dalam disertasi berjudul “*Penafsiran Simbolik al-Qusyairi dalam Latha'if al-Isyarat*” (2006) di Universiti Malaya, Malaysia.

memiliki kepakaran dalam bidang ilmu-ilmu eksoterik.

Di kawasan Ustuwa (sekarang Irak, dekat Bagdad) pada masanya, al-Qusyairi memiliki peran yang signifikan dalam pengembangan tafsir sufi dan ajaran tasawuf. Ia diakui sebagai salah satu tokoh terkemuka dalam tafsir sufistik dan menjadi sumber rujukan penting bagi generasi selanjutnya. Pada abad keenam Hijriyah, Abu Tsabit ad-Dailami Muhammad bin 'Abd al-Malik (w. 598/1201) menghasilkan karya tafsir sufistik yang berjudul *Futuh al-Rahman fi Isyarat al-Qur'an wa al-Tafsir*. Selain itu, tokoh-tokoh seperti Ruzbihan Baqli (w. 606/1209), 'Abd al-Razzaq al-Kasyani (w. 730/1329), dan Isma'il Haqqi al-Burusawi juga turut berkontribusi dalam perkembangan tafsir sufistik.²³⁸

Menurut penulisnya, tujuan dari tafsir ini adalah untuk menyampaikan berbagai isyarat maknawi Al-Qur'an dari perspektif para ahli makrifat. Meskipun isyarat-isyarat tersebut mencerminkan ekspresi terhadap hakikat, ia menekankan bahwa isyarat tersebut tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip syari'at. Al-Qusyairi berpendapat bahwa syari'at tanpa hakikat tidak akan diterima, dan hakikat tanpa syari'at tidak akan memberikan hasil yang berarti.²³⁹ Ia termasuk di antara para mufasir yang menolak adanya perbedaan antara makna lahir (zahir) dan makna batin (batin). Dalam menafsirkan QS. Al-Imran [3]: 146, ia mengatakan, *Sesungguhnya, mereka yang menaiki tangga pemenuhan janji dan menegakkannya dengan ketulusan sejati, yang tidak mundur dari perjalanan menuju Allah dan terus mendisiplinkan jiwa mereka dengan kesungguhan dan ketelitian, niscaya akan memperoleh berkat kesabaran mereka kecintaan yang tulus kepada Dzat Yang Maha Suci.*²⁴⁰

Tafsir sufistik yang muncul pada fase perkembangan selanjutnya adalah *Tafsir al-Qur'an al-'Azim* yang ditulis oleh Abu Bakr Muhammad ibn 'Ali ibn Muhammad al-Hatimi, yang lebih dikenal sebagai Ibn 'Arabi. Ia lahir pada 17 Ramadhan tahun 560 H di kota Mursia, yang terletak di bagian tenggara Spanyol, dan meninggal di Damaskus pada tahun 638 H.²⁴¹ Ajaran-ajaran Ibn 'Arabi kaya akan pemikiran mengenai kesatuan eksistensial, sehingga ia dianggap sebagai pelopor doktrin *wahdat al-wujud*. Beberapa pernyataannya yang sering dikutip antara lain, *"Wujud memang satu, tetapi manifestasinya beragam sesuai dengan hukum-hukumnya,"* dan *"Seluruh wujud pada hakikatnya adalah satu, tidak ada sesuatu pun yang menyertainya."*²⁴²

Tafsir sufistik *'Ara'is al-Bayan fi Haqa'iq al-Qur'an*, yang ditulis pada tahun 666 H oleh Abu Muhammad Ruzbihan Ibn Abi al-Nasr al-Baqali al-Syirazi,²⁴³

²³⁸ Annabel Keeler, *"Tafsir Sufistik sebagai Cermin: Al-Qusyairi Sang Mursid dalam Karyanya Latha'if al-Isyarat,"* dalam *Jurnal Studi Al-Qur'an*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2007, hlm. 179.

²³⁹ Abd al-Halim Mahmud, *Manahij al-Mufasssirin*, Mesir: Dar al-Katib, 1987, cet. 1, hlm. 89.

²⁴⁰ Abd al-Halim Mahmud, *Manahij al-Mufasssirin*,... hlm. 89.

²⁴¹ Musthafa bin Sulaiman, *Syarh Fusus al-hikam*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2007), hlm. 9.

²⁴² Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-Arabi: Wahdat al-Wujud Dalam Perdebatan*, (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 35.

²⁴³ Muhammad Hussein al-Dzahabi, *at-Tafsir wa al-Mufasssirin*,... jilid 2, hlm. 288.

menekankan pendekatan isyari dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an, yang berarti mengungkap makna yang mendalam dari lafaz-lafaz tersebut. Namun, dalam pengantar tafsirnya, ia menyatakan bahwa pencarian makna Al-Qur'an, baik secara lahir maupun batin, adalah sebuah usaha yang tidak akan pernah berakhir. Hal ini mencerminkan kesadarannya yang mendalam terhadap makna yang luas dan kompleks dari setiap ayat Al-Qur'an.²⁴⁴

Dua karya tafsir sufi yang signifikan dan terpengaruh oleh *Latha'if al-Isyarat* karya al-Qusyairi muncul pada abad ke-7 H/13 M: *Ara'is al-Bayan fi Haqa'iq al-Qur'an* karya Ruzbihan bin Abi Nasr al-Baqli al-Syirazi (wafat 606 H/1209 M) dan *Bughyat al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an* karya al-Baqli yang ditulis dengan gaya sederhana dan bahasa yang mudah dipahami. Ia tidak hanya menyampaikan pandangannya sendiri, tetapi juga menafsirkan ayat-ayat yang belum ditafsirkan oleh para sufi sebelumnya. Al-Baqli juga banyak mengutip karya-karya ulama sufi terdahulu, terutama al-Qusyairi dan al-Sulami.²⁴⁵ serta mengadopsi pendekatan penafsiran yang digunakan oleh al-Qusyairi.²⁴⁶

Sementara itu, tafsir sufistik *al-Ta'wilat al-Najmiyah*, yang terdiri dari lima jilid, ditulis oleh Najm al-Din Dayah. Namun, ia meninggal sebelum menyelesaikan karyanya, sehingga Ala al-Daulah al-Samnani menyelesaikan tafsir ini. Najm al-Din Dayah lahir di Baghdad pada tahun 659 H dan wafat pada tahun 736 H.²⁴⁷ Nizam al-Din al-Hasan bin Muhammad al-Husayn al-Khurasani al-Naysaburi juga menulis *Ghara'ib al-Qur'an wa Ragha'ib al-Furqan*, sebuah tafsir sufistik lainnya yang patut diperhatikan. Ia adalah seorang ulama yang dihormati karena pengetahuannya yang luas, serta seorang sufi yang teguh dalam wara' dan kezuhudan. Tafsirnya menjadi rujukan utama bagi mufasir-mufasir setelahnya. *Tafsir al-Kabir* dan *al-Kasyaf* karya al-Zamakhsyari memiliki kedekatan dengan *Ghara'ib al-Qur'an wa Ragha'ib al-Furqan*, tetapi tafsir ini menunjukkan kecerdasan Nizam al-Din dan keluasan pemahamannya. Selain dari sudut pandang tasawuf, ia juga menafsirkan Al-Qur'an dengan menggunakan fiqh, qira'at, kalam, balaghah, dan bahasa Arab.²⁴⁸

Shihab al-Din al-Sayyid Muhammad al-Alusi al-Bagdadi menulis *Ruh al-Ma'ani*, sebuah tafsir sufi yang muncul pada abad ke-12 H. Ia lahir di Baghdad pada tahun 1217 H dan dibesarkan di bawah bimbingan orang tuanya, al-Suwaidi. Al-Naqsabandi juga mengajarkan tasawuf kepada al-Alusi, sehingga tidak mengherankan jika nuansa sufistik sangat memengaruhi penafsirannya. Pada tahun 1248 H, al-Alusi diangkat sebagai mufti, tetapi ia kemudian mengundurkan diri untuk fokus pada *Ruh al-Ma'ani*, tafsir Al-Qur'an.²⁴⁹ Al-Alusi meninggal dunia pada hari

²⁴⁴ Muhammad Hussein al-Dzahabi, *at-Tafsir wa al-Mufasssirun*,...jilid 2, hlm. 288.

²⁴⁵ Muhammad Hussein al-Dzahabi, *at-Tafsir wa al-Mufasssirun*,...jilid 2, hlm. 390.

²⁴⁶ Annabel Keeler, *Tafsir Sufistik sebagai Cermin: al-Qusyairi*,... hlm. 179.

²⁴⁷ Muhammad Hussein al-Dzahabi, *at-Tafsir wa al-Mufasssirun*,...jilid 2, hlm. 290-291.

²⁴⁸ Muhammad Hussein al-Dzahabi, *at-Tafsir wa al-Mufasssirun*,...jilid 1, hlm. 231-232.

²⁴⁹ Jum'ah Ali Abd al-Qadir, *Zad al-Raghibin fi Manahij al-Mufasssirin*, (Kairo: Kuliyyah Ushul al-Din Jami'ah al-Azhar, 1986), hlm. 127.

Jum'at, 12 Dzu al-Qa'dah 1270 H.²⁵⁰

Pandangan dan ajaran tafsir sufistik kemudian berkembang di banyak disiplin ilmu. Secara keseluruhan, kontribusi ini mendukung penafsiran Al-Qur'an karena pendapat tersebut memberikan bukti kebenaran ajaran agama dan validitas syariat Islam. Hal ini disebabkan oleh kebutuhan untuk meneliti makna firman Allah secara spiritual dan esoterik. Selain itu, interpretasi sufistik ini menghasilkan kekayaan intelektual yang luar biasa. Kekayaan intelektual ini berkembang seiring dengan dinamika perkembangan dan pembentukan konstruksi pemikiran mazhab tasawuf.

3. Tokoh-Tokoh Tafsir Sufistik

Pada pemilihan tokoh-tokoh tafsir sufistik secara pertimbangan historis, metodologis dan substansial, keempat dari mufasir ini tidak hanya membahas lahiriah saja, akan tetapi keempat mufasir ini juga mengungkapkan makna batiniah, pembatasan pada keempat tokoh tafsir ini dimaksudkan agar kajian tetap fokus dan mendalam, serta cukup mewakili keragaman pendekatan dalam tafsir sufistik klasik, mufasir sufistik yang empat itu adalah: pertama al-Tustari, beliau merupakan tokoh sufi awal abad ke 3 H dan penafsirannya terkenal dengan pendekatan isyari yang menekankan makna batin dan penyucian hati, kedua al-Qusyairi, beliau merupakan sufi abad ke 5 H, beliau menggabungkan tasawuf dan teologi sunni, ketiga al-Hallaj, beliau merupakan sufi ekstrem abad ke tiga H dikenal dengan konsep cinta ihaiah dan ekspresi puitis tauhidnya, meskipun al-Hallaj tidak mempunyai kitab tafsir, akan tetapi ia tetap menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an, terutama lewat ucapan dan tulisan-tulisannya, sehingga al-Hallaj dipilih dalam penelitian ini, keempat Ibn 'Arabi, beliau merupakan penggagas konsep *wahdatul wujud* dan *tajalli*. Empat tokoh tersebut sangat berpengaruh terhadap respon iblis terhadap sujud, sehingga penulis hanya mencantumkan empat mufasir sufistik dalam penelitian ini, adapun biografi keempat mufasir tersebut yaitu:

a. Al-Tustari

Al-Tustari merupakan seorang guru Sufi yang hidup pada abad ke-3 H. atau ke-8 M. Ia berasal dari Tustar, sebuah kota yang berada di barat daya Iran, di wilayah Khuzistan Persia.²⁵¹ Nama lengkapnya adalah Abu Muhammad Sahl ibn Abd Allah ibn Yunus ibn Isa ibn Abdullah ibn Rafi al-Tustara'i yang sering disebut sebagai Sahlibn Abdullah dalam berbagai sumber. Kunyahnya adalah Abu Muhammad. Al-Tustari adalah isyarat dari tempat asalnya, yang berarti ia berasal dari Tustar dalam bahasa Arab atau Sustar dalam bahasa Persia.²⁵²

Waktu kelahiran al-Tustari tidak dapat dipastikan dengan akurat. Beberapa referensi menyatakan bahwa ia lahir pada tahun antara 200 H. /815 M atau 203 H. /818 M. Massignon lebih memilih tahun 203 H. /818 M. Di sisi lain, Arberry berpendapat bahwa kelahiran al-Tustari adalah pada tahun

²⁵⁰ Al-Alusi, *Ruh al-Ma'ani*,... Jilid 1, hlm. 262-263.

²⁵¹ Lihat misalnya, <https://www.jewishvirtuallibrary.org/shushtar> diakses pada 04 Maret 2022.

²⁵² Sebuah kota yang terletak di Barat Daya negara Iran di provinsi Khuzistan. Lihat misalnya, <https://www.jewishvirtuallibrary.org/shushtar> diakses pada 30 November 2019.

200 H. /815 M.²⁵³ Ibn Hallikan menyebut bahwa al-Tustari lahir di Tustar pada tahun 200/815, mengacu pada pendapat Ibn Al-Athir, atau pada tahun 201/816 menurut biografi yang ditulis oleh penulis lain.²⁵⁴ Penulis lain hanya menghitung kembali dari tanggal kematian Tustarī hingga mencapai tahun 203 H. /818 M. sebagai tahun kelahirannya.

Sahl al-Tustari lahir di Tustar, dan saat masih sangat kecil, ia mendapatkan pengaruh yang kuat dari paman ibunya, Muhammad ibn Sawwar. Pendidikan yang diberikan oleh pamannya ini kemudian sangat berperan dalam perkembangan al-Tustari sebagai seorang Sufi. Ada kisah yang menyebutkan bahwa ketika Tustari berusia tiga tahun, ia terbangun di malam hari untuk mengamati pamannya yang sedang beribadah. Pamannya lalu berkata kepadanya Tidurlah, karena kamu membuat hatiku tidak tenang.²⁵⁵

Al-Qushairi mencatat sebuah cerita mengenai bagaimana Muhammad ibn Sawwar memperkenalkan al-Tustari yang masih muda kepada refleksi tentang Allah melalui praktik pengulangan doa. Ini berfungsi untuk mengingatkan kehadiran Allah dalam pikiran seseorang yang melaksanakan. Dalam inti dan strukturnya, praktik doa ini dapat dianggap sebagai salah satu bentuk awal dari zikir sufi yang melibatkan lidah, hati, dan sanubari. Cerita ini dibagikan oleh Umar ibn Wasil, seorang murid langsung al-Tustari, yang berkisah bahwa: Pada suatu hari, paman dari sisi ibu saya berkata, Apakah kamu tidak ingat Tuhan yang telah menciptakan kamu? Saya menjawab, Bagaimana mungkin aku dapat mengingat-Nya? Kemudian, dia mengajarkan, Ucapkan dalam hatimu tiga kali saat kamu mengganti pakaianmu, tanpa menggerakkan lidahmu: Allah bersamaku, Allah melihatku, Tuhan adalah saksi. Saya melakukan ini selama tiga hari, lalu melaporkan padanya bahwa saya telah mengikuti saran yang diberikan. Dia lantas berkata, Ucapkan tujuh kali setiap malam. Saya melakukannya dan memberi tahu bahwa saya telah menjalankannya. Mendengar itu, dia menyuruh saya untuk mengucapkannya sebelas kali setiap malam. Saya melaksanakannya, dan merasakan keindahan muncul di dalam hatiku. Setelah satu tahun berlalu, pamanku mengingatkan saya, Pertahankan apa yang sudah saya ajarkan kepadamu, lakukan terus hingga kamu masuk ke kubur. Ini akan membawa manfaat bagimu di dunia dan akhirat. Beberapa tahun saya terus menjalankan amalan tersebut dan merasakan keindahan di dalam sanubariku. Suatu ketika, pamanku berkata, Siapa yang Allah bersamanya, melihatnya dan menyaksikannya, tidak akan membangkang pada-Nya? Jauhkan dirimu dari maksiat.²⁵⁶

²⁵³ A. J. Arberry, *Muslim Saints and Mystics*, (Iowa: OMPHALOSKEPSIS, 2000), 196.

²⁵⁴ Ibn Khallikan, *Wafayat al'A'yan wa Anba' Abna' al-Zaman*, (Beirut: Dar Shadir, 1978), Vol. II, 230.

²⁵⁵ Abu al-Hasan 'Ali al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjub*, (Cairo: al-Majlis al-A'la li al-Tsaqafah, 2007), Vol. II, hlm. 426.

²⁵⁶ Abu al-Qasim al-Qushairi, *al-Risalah al-Qusyairiyyah*, (Kairo: Muassasah Dar al-Sya'b, 1989), hlm. 65.

Muhammad ibn Sawwar tercatat dalam karya-karya sufi dan biografi dalam dua cara. Yang pertama, ia adalah paman al-Tustari dari sisi ibu dan juga sebagai guru pertamanya dari masa kanak-kanak hingga remaja. Yang kedua, ia dikenal sebagai seorang ahli hadis, dan al-Tustari mengambil beberapa hadis darinya. Tidak ada informasi yang tersedia mengenai hidup Muhammad ibn Sawwar, dan ia juga tidak diakui sebagai penulis dalam karya biografi Muslim. Muhammad ibn Sawwar berbeda dengan seorang qadi di Baghdad, yakni Sawwar ibn Abdullah ibn Sawwar al-Tamimi al-Anbari al-Basri yang wafat pada tahun 245 H (860 M).²⁵⁷

Ketika al-Tustari berusia enam atau tujuh tahun, ia memulai perjalanan belajar dengan menghadiri sekolah Al-Qur'an (*kuttab*) di daerahnya. Di sana, ia mulai menghafal Al-Qur'an. Selain belajar secara formal, al-Tustari juga rutin menjalani puasa, hanya mengonsumsi roti gandum (*hubz al-sha'ir*), hingga ia berusia dua belas tahun. Selanjutnya, al-Tustari menceritakan bahwa, pada usia tiga belas tahun, aku terjebak dalam sebuah masalah. Aku kemudian meminta kepada keluargaku (*ahli*) untuk mengirimku ke Basrah agar bisa mencari solusi. Setibanya di Basrah, aku bertanya kepada para ulama terkenal di kota tersebut, tetapi tidak satu pun dari mereka bisa memberikan jawaban yang memuaskan.²⁵⁸

Karena al-Tustari tidak dapat menemukan jawaban yang memuaskan terkait masalah yang dia hadapi di Basrah, ia pun melanjutkan pencariannya ke Abbadan. Di sana, ia bertemu dengan seorang ulama bernama Abu Habib Hamzah ibn Abdullah al-Abbadani. Al-Tustari mengatakan bahwa ia meminta penjelasan mengenai masalahnya dan ulama tersebut memberikan jawaban (*ajabani*). Selanjutnya, ia tinggal bersamanya untuk waktu yang cukup lama (*muddah*), mendapatkan banyak ilmu dari ajaran-ajarannya (*bi kalamih*), serta belajar tentang etika melalui perilaku ulama tersebut (*ata'addab bi adabih*).²⁵⁹

Di Abbadan, al-Tustari mengalami visi (*al-ra'y*) mengenai Nama Tertinggi Tuhan (*ism Allah al-azam*) yang tampaknya sangat mempengaruhi al-Tustari, karena pengalaman ini adalah salah satu dari sedikit pengalaman mistik yang ia bagikan sebagai bagian dari autobiografinya. Pengalaman ini dicatat di dua lokasi dalam *Tafsir al-Tustari*. Pertama, ketika ia menjelaskan awal ayat Kursi (QS. Al-Baqarah [2]: 255). Al-Tustari menyatakan: Ini adalah ayat teragung dalam kitab Allah (*hadzihi al-azam ayat fi kitab Allah*) di dalamnya terdapat Nama Allah yang paling agung, ditulis di langit dengan cahaya hijau dalam satu garis dari timur ke barat. Saya sering melihatnya tertulis seperti itu pada malam lailat al-qadr ketika saya berada di Abbadan.²⁶⁰ Kedua, saat menjelaskan awal surat Ali Imran (QS. Al-Imran [3]: 2), Tustari menguraikan ayat: “Tidak ada Tuhan selain Allah, Dia yang

²⁵⁷ Abu al-Qasim al-Qushairi, *al-Risalah*..., hlm. 65-66

²⁵⁸ Abdurrahman al-Sulami al-Tabaqat al-Sufiyyah, (Kairo: Dar al-Sya'b, 1998), hlm.

²⁵⁹ Abu al-Qasih al-Qushairi, *al-Risalah*, hlm. 66.

²⁶⁰ Abu al-Qasim al-Qushairi, *al-Risalah*, hlm. 66.

Maha Hidup, yang selalu mengatur makhluk-Nya” (QS. Al-Imran [3]:2) sebagai nama Allah yang paling mulia, yang tertulis di langit dengan sinar hijau dari timur hingga barat.²⁶¹

Setelah tinggal dengan Abu Habib Ḥamzah di ‘Abbadan, al-Tustari kembali ke tanah kelahirannya, Tustar, untuk menjalani kehidupan mistik. Kehidupan ini sangat terlihat dalam pernyataannya yang berikut. “Kemudian aku pulang ke Tustar. Pada masa itu, makananku sangat sedikit, hingga orang-orang bersedia membeli gandum (sya‘ir) untukku seharga satu Dirham, menghimpunnya, lalu memanggangnya menjadi roti. Setiap malam, saat menjelang fa jar, aku berbuka puasa hanya dengan satu ons (roti tersebut), tanpa garam atau lauk-pauk (*idam*). Jadi satu dirham tersebut cukup untukku selama setahun. Setelah itu, aku memutuskan untuk berbuka puasa setiap tiga hari, lalu setiap lima hari, kemudian setiap tujuh hari, dan akhirnya setiap dua puluh lima hari. Aku menjalani pola ini selama dua puluh tahun.²⁶²

Praktik berpuasa dan merasakan lapar tampaknya merupakan aspek penting dari kehidupan mistik al-Tustari.²⁶³ Banyak kisah dalam sumber biografi Sufi menunjukkan bahwa al-Tustari adalah seorang pengamal puasa. Dikatakan bahwa al-Tustari hanya makan sekali dalam waktu lima belas hari. Ketika bulan Ramadhan tiba, dia hanya mengambil satu suap dan berbuka puasa hanya dengan air.²⁶⁴ Al-Tustari bahkan menyatakan bahwa aku merasa lemah saat kenyang dan mendapatkan kekuatan saat lapar.²⁶⁵ Seperti yang dijelaskan oleh al-Sarraj, al-Tustari dikabarkan telah menahan diri dari makanan selama tujuh puluh tahun saat ia makan, ia merasa lemah, tetapi saat ia lapar, ia merasa kuat.²⁶⁶

Akhirnya, al-Tustari meninggal dunia di Basrah pada bulan Muharram tahun 283 H. /896 M. Meskipun al-Sulami mencatat tahun 273 H. /886 M. dan 283 H. /896 M, sementara Ibn Al-Atir menambahkan 233 H. /847 M. sebagai kemungkinan tanggal wafatnya al-Tustari, tampaknya tahun 283 H. /896 M. adalah yang paling akurat untuk kematiannya. Tahun 233 H. /847 M. jelas merupakan sebuah kesalahan, mungkin akibat kesalahan penyalinan. Bukti yang mendukung tahun 283 H. /896 M. dan menolak tahun 273 H. /886 M. sebagai tanggal kematian al-Tustari adalah sebagai berikut: Muhammad b Salim, yang wafat pada 297 H. /909 M, mungkin telah menjadi murid al-Tustari selama enam puluh tahun Abu

²⁶¹ Al-Tustari, *Tafsir al-Qur’an al-‘adzim, Muhaqqiq Thaha ‘Abd al-Ra’uf bin Sa’d dan Sa’d Hasan bin Muhammad* “*ali*. t.tp: Dar al-Haram li al-Turast, t.th...., hlm. 37.

²⁶² Al-Tustari, *Tafsir*...., hlm. 46.

²⁶³ Al-Qushairi, *al-Risalah*....., hlm. 66.

²⁶⁴ Al-Sulami, *al-Tabaqat*...., hlm. 169. al-Yafi’i, *Raudh al-Rayyahin fi Hikayat al-Salihin*, (tt, tp), 104. Lihat juga Al-Hujwiri, *Kasyf*....., Vol. II, hlm. 431-432. Lihat Al-Hujwiri, *Kasyf*....., Vol. II, hlm. 566

²⁶⁵ Abu Nasr al-Sarraj, *al-Luma’*, (Mesir: Dar al-Kutub al-Hadith, 1960), hlm. 217.

²⁶⁶ Farid al-Din al-‘Attar, *Tadzkirat al-Auliya’*, (Damaskus: Markaz Kumpuṭer ‘Ulum Islami, 2008), hlm. 328.

Bakar As-Sijzi mendengar al-Tustari menyampaikan hadis-hadis Nabi pada tahun 275 H. /888 M, sejumlah orang yang disebutkan dalam al-Tabaqat al-Sufiyyah oleh al-Sulami sebagai murid Tustari wafat pada kuartal ketiga abad ke-4 H. /ke-10 M, sebagian besar sufi dan sumber sejarah cenderung lebih memilih tahun 283 H. /896 M. dibandingkan tahun-tahun lain terkait kematian al-Tustari.

b. Al- Qusyairi

Nama lengkapnya adalah al-Imam Abu al-Qasim Abdul Karim bin Hawazin bin Abdul Malik bin Talhah bin Muhammad al-Istiwai al-Qusyairi an-Naisaburi asy-Syafi'i.²⁶⁷ Al-Qusyairi memiliki beberapa gelar, yang pertama adalah al-Naisaburi, sebuah nama yang berasal dari kota Naisabur atau Syabur, yang merupakan salah satu pusat utama dalam dunia Islam pada abad pertengahan, bersama dengan Balkh, Harrat, dan Marw.²⁶⁸ Kedua, gelar al-Qusyairi yang berasal dari marga Sa'ad al-Asyirah al-Qathaniyah, yaitu kelompok yang bermukim di pesisir Hadramaut. Ketiga, al-Istiwa, yang menyebut orang-orang Arab yang datang ke Khurasan dari daerah Ustawa, sebuah wilayah besar dekat Naisabur berbatasan dengan Nasa. Keempat, ia disebut al-Syafi'i, yang merujuk kepada mazhab Syafi'i yang didirikan oleh al-Imam Muhammad bin Idris al-Syafi'i, yang beroperasi antara tahun 150-204 H/767-820 M.²⁶⁹ Kelima, al-Qusyairi juga memiliki gelar-gelar kehormatan seperti al-Imam, al-Ustadz, asy-Syaikh, Zainul Islam, dan al-Jami' baina Syari'ati wa al-Haqiqah, yang berarti pertemuan antara syari'at dan hakikat. Gelar-gelar ini diberikan sebagai pengakuan atas prestasinya yang tinggi dalam tasawuf dan ilmu pengetahuan di kalangan umat Islam.²⁷⁰

Al-Qusyairi lahir di Astawa pada tahun 376 H/986 M di bulan Rabiul awal.²⁷¹ Ia dikenal sebagai seorang zahid, sufi, dan Syaikh yang berasal dari Khurasan, serta melayani masyarakatnya.²⁷² Al-Qusyairi juga seorang ahli dalam tafsir, hadis, ushul, adab, dan syair. Ia banyak menulis buku tentang tasawuf dan berhasil menggabungkan antara syari'at dan hakikat.²⁷³

Syaikh Abu Ali bin al-Husain kemudian mendorongnya untuk belajar fiqh kepada Imam Abu Bakar Muhammad bin Bakr ath-Thusi. Dia

²⁶⁷ Tajuddin Abdul Wahab, *Tabaqat Al-Syafi'iyah Al-Kubra*, (Arab: Dar Ihya Al-Kutub, 1413 H), Juz 5, hlm 153.

²⁶⁸ Abd Al-Karim Bin Hawazin Al-Qusyairi, *Risalah Al-Qusyairiyyah Fi 'Ilm Al-Tasawuf*, (Kairo: At-Taufiqiyah, Tt), hlm 5.

²⁶⁹ Abd Al-Karim Bin Hawazin Al-Qusyairi, *Risalah Al-Qusyairiyyah Fi 'Ilm Al-Tasawuf*, hlm. 2.

²⁷⁰ Mani' Abd Halim Mahmud, *Metodologi Tafsir Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2006), hlm. 179.

²⁷¹ Abd Al-Karim Bin Hawazin Al-Qusyairi, *Tafsir Al-Qusyairi: Lataif Al-Isarat*, (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 2007), hlm. 3.

²⁷² Ahmad Bin Muhammad Ad-Adnarwi, *Tabaqat Al-Mufassirin*, (Madinah: Maktabah Al 'Ulum Wa Al-Hukum, 1997 M), Juz 1, hlm 125.

²⁷³ Abu Al-Abbas Syamsuddin, *Wafayah Al-'Ayan*, (Beirut : Dar Al-Shadr, 1990 M), Juz 3, hlm. 205.

kemudian mengunjungi Abu Bakar al-Thusi dan mempelajari fiqh hingga ia menguasainya. Setelah itu, atas arahan Abu Bakar al-Thusi, ia belajar ilmu ushul fiqh dari guru lainnya, yaitu Imam Abu Bakar bin Faruk. Ketika Abu Bakar bin Faruk meninggal, ia beralih belajar ushul fiqh kepada Abu Ishaq al-Isfarayni. Ia menggabungkan metode pengajaran ushul fiqh yang didapatkannya dari Abu Ishaq al-Isfarayni dengan yang dipelajari dari Abu Bakar bin Faruk. Walaupun sibuk belajar dari para gurunya, al-Qusyairi tetap menyisihkan waktu untuk menghadiri majelis guru pertamanya, Abu Ali ad-Daqqaq, sampai akhirnya Abu Ali menikahkannya dengan putrinya. Dalam perjalanan menuntut ilmu, al-Qusyairi memiliki ketertarikan yang besar pada tasawuf. Ia terus melatih diri dalam tasawuf hingga bergabung dengan tarekat Imam al-Juned.²⁷⁴

Setelah meninggalnya Abu Ali, al-Qusyairi sering berinteraksi dengan ulama lain di Naisabur. Dua tokoh yang memiliki kedekatan khusus dengan al-Qusyairi adalah Abu Abdu ar-Rahman as-Sulami, seorang sufi dari aliran Malamatiyah yang banyak memberikan pengetahuan tentang aliran tersebut, dan Abu al-Ma'ali al-Juwaini, seorang pakar fikih dan ilmu kalam terkenal. Pada usia 20 tahun, al-Juwaini mewarisi pengajaran dari ayahnya, Abu Muhammad, dan setelah tinggal selama empat tahun di Nijaz, ia mengajar serta mengembangkan ilmunya di sana, sehingga diakui sebagai Imam al-Haramain. Ia juga diangkat sebagai Syaikh di madrasah Nizamiyah Naisabur, yang dibangun khusus untuknya.²⁷⁵ Meskipun al-Juwaini lebih muda, ia sering dianggap sebagai murid al-Qusyairi, terutama dalam hal spiritualitas, namun al-Qusyairi tetap menghormatinya sebagai seorang ahli kalam yang handal dalam mempertahankan ajaran sunni.²⁷⁶

Dalam bidang teologi, al-Qusyairi mengikuti mazhab al-Asy'ari, sedangkan dalam hukum Islam, ia berpegang pada mazhab al-Syafi'i. Ia tidak hanya menjelaskan Al-Qur'an tetapi juga aktif dalam meriwayatkan hadis, yang menjadikannya mendapatkan beberapa gelar, seperti *al-Mufasssir*, *al-Muhaddis*, *al-Faqih asy-Syafi'i*, *al-Mutakallim al-Ushuli*, *al-Adib an-Nahwi*, dan *al-Katib asy-Sya'ir as-Sufi*. Ia menggabungkan pengetahuannya tentang syariah, adab, dan alam. Al-Qusyairi diberi beberapa gelar kehormatan, seperti al-Imam, al-Ustadz, ash-Shaykh, Zainul Islam, dan al-Jami' baina Syari'ati wa al-Haqiqah, yang menunjukkan hubungan antara cita-cita syariah dengan alam. Penghargaan ini diberikan sebagai pengakuan atas prestasinya dalam komunitas sufi dan Islam.²⁷⁷

Penulisan Al-Qusyairi memiliki gaya yang halus dan menarik. *Damyah al-Qashr wa 'Usrah Ahl al-Ashr* adalah buku biografi Abu Hasan

²⁷⁴ Ahmad Husnul Hakim, *Ensiklopedi Kitab-Kitab Tafsir*, hlm. 32.

²⁷⁵ Tasya Kubra Zadah, *Miftah Al-Sa'adah Wa Misbah Al-Siyadah*, (Haidarabad: Da'irah Al Ma'arif Al-Nizamiyah, t.t), hlm. 189-190.

²⁷⁶ Ibrahim Basyuni, Al-Imam Al-Qusyairi, Tk: *Majma' Al-Buhus Al-Islamiyah*, 1972, hlm. 81-82.

²⁷⁷ Mani' Abd Halim Mahmud, *Metodologi Tafsir Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir*, hlm. 179.

al-Bakharji. Ia mengungkapkan, “*Al-Qusyairi memiliki banyak sifat yang sempurna. Jika ia berbicara dengan suara yang keras, seolah-olah ingin menghancurkannya, batu itu pasti akan meleleh. Meskipun ia menahan diri, setan akan menyesal telah menghadiri pertemuan dengan ingatan. Ia berbicara dengan bahasa yang mudah dipahami dan tajam. Ia sangat cerdas dalam madzhab ilmu kalam al-Asy’ari. Pengetahuannya sangat luas, melebihi seorang biasa. Kata-katanya dipenuhi kebijaksanaan dan memberi manfaat bagi tiap pendengar. Di antara para ‘Arifin, ia menjadi teladan yang dihormati. Saat bersama para sufi, ia terlihat menonjol dan banyak yang mengakui kelebihanannya serta kedekatannya dengan al-Haqq. Mereka merasa kecil di hadapannya dan merendahkan diri, berharap mendapatkan ilmu darinya. Mereka duduk mengelilinginya, sambil menyerap setiap kata yang keluar dari mulutnya. Sesekali, mereka mencuri pandang ke wajahnya, sebab ia juga memiliki syair yang menjadi lambang keindahan dan kemuliaan akhlaknya*”.²⁷⁸

Al-Qusyairi meninggal pada hari Ahad, 16 Rabiul akhir 465 H/1065 M di Naisabur. Pada saat itu, al-Qusyairi berusia 87 tahun. Jenazahnya dikuburkan di dekat makam gurunya, Syaikh Ali ad-Daqaq. Sampai hari ini, makam beliau yang terletak di area pemakaman keluarga al-Qusyairi di Naisabur masih sering dikunjungi oleh banyak orang.²⁷⁹

c. Al-Hallaj

Nama lengkap tokoh sufi legendaris ini adalah Abu al-Mughits al-Husain Bin Mansur bin Muhammad al-Baidhawi, tetapi ia lebih dikenal sebagai Al-Hallaj. Ia lahir di tahun 244 H/858 M di Thur, sebuah desa di bagian Timur Laut Baidha’ di Persia, yang juga merupakan tempat kelahiran Sibawaih. Kakeknya, Muhammad, sebelumnya memeluk agama Majusi sebelum akhirnya masuk Islam. Namun, catatan ini tidak terlalu kuat. Sementara itu, para ahli sejarah Sufi cenderung percaya bahwa ia merupakan keturunan dari Abu Ayyub, seorang sahabat Nabi Muhammad.²⁸⁰

Dia tumbuh dewasa di kota Wasit, yang terletak dekat Bagdad. Ketika usianya mencapai 16 tahun, yang terjadi pada tahun 260 H/873 M, dia pergi untuk belajar dari seorang sufi terkenal bernama Sahl ibn Abdullah al-Tusturi di Ahwaz selama dua tahun. Setelah menyelesaikan belajarnya di Tusturi, ia melanjutkan perjalanan ke Basrah dan belajar dari sufi bernama ‘Amr al-Makki. Pada tahun 264 H/878 M, dia tiba di Bagdad dan menuntut ilmu dari Al-Junaid. Untuk menambah wawasan serta pengalamannya di bidang Tasawuf, ia melakukan perjalanan dari satu daerah ke daerah lain. Dikatakan bahwa dia pernah berkunjung ke Mekah sebanyak tiga kali. Pada kunjungan pertamanya ke Mekah pada tahun 879 M, dia berusaha

²⁷⁸ Abd Al-Karim Bin Hawazin Al-Qusyairi, *Lataif Al-Isyarat*, Jilid 1, hlm. 3-4.

²⁷⁹ Ibrahim Basyuni, Al-Imam Al-Qusyairi, Tk: *Majma’ Al-Buhus Al-Islamiyah*,... hlm. 81-82.

²⁸⁰ Sholikhin, Muhammad. *Filsafat dan Metafisika Dalam Islam: Sebuah Penjelajahan Nalar, Pengalaman Mistik, dan Perjalanan Aliran*. (Yogyakarta: Narasi, 2008), hlm. 208.

menemukan jalannya sendiri untuk bersatu dengan Tuhan. Namun, ketika dia membagikan temuan jalannya kepada orang lain, dia malah dianggap gila dan bahkan diancam oleh penguasa Mekah dengan hukuman mati. Oleh karena itu, setelah tinggal di sana selama sekitar setahun, dia memutuskan untuk meninggalkan kota tersebut dan kembali ke Bagdad.²⁸¹

Al-Husayn ibn Mansur al-Hallaj (w. 309 H/ 921 M) merupakan seorang tokoh sufi yang sangat berpengaruh, dengan ide-ide mistik seperti ittihad dan hulul yang menyebabkan konflik dengan pihak ortodoks, termasuk dengan gurunya, al-Junayd. Walaupun memiliki banyak pengikut yang menghormatinya, para ulama fikih, seperti Ibnu Dawud al-Isfahani, menganggap ajarannya sesat, yang berujung pada fatwa yang mengharuskan penangkapannya. Setelah bertahun-tahun mendekam di penjara, ia dijatuhi hukuman mati pada tahun 309 H. Cara eksekusinya yang sangat kejam menjadikannya simbol dari spiritualitas yang tidak mau tertekan oleh kekuasaan politik dan pemikiran yang terlalu kaku dari agama. Kisah tragis al-Hallaj mencerminkan pertempuran yang kuat antara makna dalam dan kekuasaan yang tampak dalam sejarah Islam.²⁸²

Eksekusi Al-Hallaj menjadi klimaks dari pertarungan antara pengalaman mistik radikal dan otoritas keagamaan formal. Dalam detik-detik terakhirnya, ia tetap melafalkan “*Ana al-Haqq*” sebagai ekspresi puncak fana' dan ittihad, menolak syahadat sebagai formalitas eksternal. Dalam penderitaan ekstrem sekalipun, ia memancarkan keteguhan iman, bahkan mendoakan para algojo yang mengeksekusinya dengan penuh kasih. Bagi sebagian, ia adalah syahid cinta Ilahi bagi yang lain, ia penyimpang. Namun, tak dapat disangkal bahwa kematiannya menandai babak penting dalam sejarah spiritual Islam, di mana makna hakikat dipertaruhkan di tengah dominasi syariat.²⁸³

Masalah hukuman mati yang menimpa Al-Hallaj memang disepakati oleh banyak orang, namun alasan di baliknya masih menjadi bahan perdebatan hingga kini. Banyak orang berpendapat bahwa perbedaan pemahaman dengan ulama fikih yang didukung oleh pemerintah menjadi alasan dibalik hukuman tersebut, tetapi argumen ini masih dapat dipertanyakan. Jika hukuman terhadap Al-Hallaj disebabkan oleh ketidakcocokan pandangan dengan ulama fikih, mengapa tokoh sufi lain dengan pemahaman yang hampir serupa, seperti Zun al-Nun al-Misri dan Ibn Arabi, tidak mengalami hal yang sama.²⁸⁴

Pandangan lain yang disampaikan oleh Harun Nasution tampaknya sangat penting untuk dipikirkan. Ia menyatakan bahwa Al-Hallaj dituduh memiliki keterkaitan dengan gerakan Qaramitah, yang merupakan sebuah

²⁸¹ Alfatih Suryadilaga, dkk. *Miftahus Sufi* (Yogyakarta: Teras, 2008), hlm. 167.

²⁸² Sholikhin, Muhammad. *Filsafat dan Metafisika Dalam Islam: Sebuah Penjelajahan Nalar, Pengalaman Mistik, dan Perjalanan Aliran*. (Yogyakarta: Narasi, 2008), hlm. 210.

²⁸³ Asrifin. *Tokoh-tokoh Shufi*. (Surabaya: Karya Utama), hlm. 167.

²⁸⁴ Alfatih Suryadilaga, dkk. *Miftahus Sufi* (Yogyakarta: Teras, 2008), hlm. 168.

sekte Syiah yang didirikan oleh Hamdan ibn Qarmat pada akhir abad ke-9 Masehi. Sekte ini mengadopsi ideologi komunis, di mana harta dan perempuan dimiliki secara bersama oleh kaum tani. Mereka juga melakukan teror dan menyerang Mekkah pada tahun 930 M, serta mencuri Hajar Aswad yang kemudian dikembalikan oleh kelompok Fatimi pada tahun 951 M, dan menentang kekuasaan Bani Abbas dari abad ke-10 hingga ke-11 Masehi. Jika tuduhan tersebut benar, maka Al-Hallaj memang bersalah secara politik dan ideologi dan layak mendapat hukuman. Namun, jika itu hanya tuduhan tanpa bukti, maka situasinya akan berbeda. Siapa yang benar di antara mereka? Al-Hallaj yang dihukum, atau pengadilan akhirat yang kelak akan memberikan keputusan dengan bijak dan adil. Abdul Halim Mahmud dalam bukunya *al-Tasawuf fi al-Islam* menyatakan bahwa Al-Hallaj adalah sosok yang sangat mencintai keluarga Nabi, yang membuat pihak penguasa Bani Abbas merasa terancam. Terlebih lagi, Al-Hallaj pada masa itu menjadi figur yang sangat menarik, sehingga di mana pun ia pergi, banyak orang berkumpul dan mengikuti langkahnya untuk mendengarkan tauziah darinya. Demi menjaga keamanan dan stabilitas negara, penguasa pun mengimbau rakyat untuk waspada terhadap Al-Hallaj.²⁸⁵

d. Ibn ‘Arabi

Nama lengkap Ibn ‘Arabi ialah Abu Bakr Muhammad ibn ‘Ali ibn Muhammad ibn Ahmad ibn ‘Abdillah al-Ta’iy al-Hatimy, yang umumnya dikenal sebagai Ibn ‘Arabi.²⁸⁶ Beberapa orang memanggilnya Abu Bakr Muhammad ibn ‘Ali Muhy al-Din al-Hatimi al-Ta’iy al-Andalusi, sementara para pengikutnya menyebutnya al-Syaikh al-Akbar.²⁸⁷ Di Spanyol, ia dikenal sebagai Ibn Suraka, namun di kawasan Timur, biasa dia disebut tanpa artikel (al-) untuk membedakannya dari al-Qadhi Abu Bakr Ibn al-‘Arabi. Ia lahir di Murcia, Spanyol, pada tanggal 17 Ramadhan 560 H, yang bertepatan dengan 28 Juli 1165 M, dalam sebuah keluarga yang dermawan, saleh, dan dikenal memiliki banyak karamah.²⁸⁸

Ayahnya bernama ‘Ali ibn Muhammad, seorang ahli dalam fiqh dan hadis, seorang yang dikenal sebagai seorang yang zuhud dan paham tasawwuf.²⁸⁹ Ia adalah sosok yang memiliki nama besar dan memberikan dampak besar dalam dunia politik.²⁹⁰ Ia menjalin persahabatan yang dekat

²⁸⁵ Sholikhin, Muhammad. *Filsafat dan Metafisikan Dalam Islam: Sebuah Penjelajahan Nalar, Pengalaman Mistik, dan Perjalanan Aliran*. (Yogyakarta: Narasi, 2008), hlm. 210.

²⁸⁶ Aboebakar Atjeh, *Ibn ‘Arabi: Tokoh Tasawwuf dan Filsafat Agama* (Jakarta: Tintamas, 1969), hlm. 7.

²⁸⁷ H.A.R. Gibb and J.H. Kramers, *Shorter Encyclopaedia of Islam* (Leiden: E.J. Brill, 1974), hlm.146.

²⁸⁸ Ibn ‘Arabi, *Tafsir al-Qur’an al-Karim* (Beirut: Dar al-Yaqdzayah al-‘Arabiyah, 1367 H.), hlm. 1.

²⁸⁹ Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn ‘Arabi*, translated by Ralp Menheim (Princeton: Princeton University Press, 1961) hlm. 41.

²⁹⁰ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge* (New York; State University Of New York Press, 1989), hlm. x.

dengan beberapa filosofi. Ia juga menjabat sebagai pegawai pemerintah pada era Muhammad ibn Mardanish, yang merupakan penguasa Murcia.²⁹¹

Saat berusia 8 tahun (568 H. /1173 M) ayah Ibn ‘Arabi mengirimnya ke Sevilla untuk menempuh pendidikan formal dengan pengajaran dari para guru tradisional. Ia mempelajari Al-Qur’an dan tafsir dari Abu Bakr ibn Khalaf, hadis bersama Ibn Sarih al-Ru’aini, dan fiqh di bawah bimbingan Abu al-Qasim al-Saraf dari Cordova.²⁹² Muhammad Luthfi Jum’ah menyebutkan bahwa Ibn ‘Arabi memiliki sebanyak 17 guru.²⁹³

Ada kisah lain yang mengatakan bahwa Ibn ‘Arabi tinggal di tempat kelahirannya, Murcia, selama delapan tahun. Dalam periode itu, ia mempelajari aturan bahasa dan sastra serta mendalami agama. Pada tahun 568 H, ia berangkat ke Sevilla setelah Murcia dikuasai oleh penguasa Muwahhidin. Di Sevilla, ia menghabiskan masa kecil dan remajanya. Di sana, ia mempelajari Al-Qur’an, hadis, dan fiqh dengan bantuan seorang murid dari Ibn Hazm al-Zahiry. Ia menikah dengan Maryam, putri ‘Abdun ibn ‘Abd al-Rahman al-Bazy.²⁹⁴ Pada awal kehidupannya, Ibn ‘Arabi bekerja sebagai sekretaris gubernur di tempat itu.²⁹⁵

Setelah memasuki dunia sufi, Ibn ‘Arabi menghabiskan hampir seluruh hidupnya untuk belajar dan memahami tasawwuf. Berkat keseriusan dan kerja kerasnya, pada usia 30 tahun, namanya sudah dikenal di antara para ahli sufi serta para ulama fiqih di berbagai daerah yang ada di seluruh Andalusia dan Maghrib.²⁹⁶

Menjelang akhir hidupnya, ia menyusun penjelasan Al-Qur’an dengan judul Tafsir al-Kabir. Ini adalah karya terakhirnya dan juga satu-satunya yang tidak sempat diselesaikan. Ia meninggal dunia saat sedang menulis ayat 65 dari surat al-Kahfi, yang terjemahannya adalah: “*Kemudian mereka bertemu dengan seorang hamba di antara hamba-hamba Kami, yang telah Kami anugerahi rahmat dari sisi Kami, dan yang telah Kami ajarkan kepadanya pengetahuan dari sisi Kami*”.²⁹⁷

Pada waktu itu, Ibn ‘Arabi menghentikan tulisan dengan pena yang masih basah dan tidak lagi melanjutkan menulis untuk selama-lamanya.²⁹⁸ Ibn ‘Arabi meninggal pada hari Jumat, 28 Rabi al-Awwal 638 H, yang

²⁹¹ Moulvi S.A.Q. Husaini, Ibn ‘Arabi: *The Great Muslim Mystic and Thinker* (Lahore: Muhammad Ashraf. 1931), hlm. 2.

²⁹² Muhammad Luthfi Jum’ah, *Tarikh Falasifat al-Islam fi al-Masyriq wa al-Maghrib* (Mesir: Najib Muntaza, 1927), hlm. 293-294.

²⁹³ ‘Abbas Fadhil Asyu’da, *al-Aqlam*, no.12, 1385 H./1965 M., hlm. 153.

²⁹⁴ William C. Chittick, *The Sufi Path Of Sufi*, (New York: State University of New York Press, 1989) hlm. xi.

²⁹⁵ Ibn ‘Arabi, *al-Futuhat al-Makkiyyah*, juz: IV (Mesir: Dar al-Kutub al-‘Arabiyyah al-Kubra, t.th.), hlm. 555.

²⁹⁶ Ibn ‘Arabi, Tafsir, *al-Futuhat al-Makkiyyah*, juz: IV (Mesir: Dar al-Kutub al-‘Arabiyyah al-Kubra, t.th.), hlm. dal.

²⁹⁷ Yayasan Penyelenggara Penterjemah/Pentafsir al-Qur’an, *al-Qur’an dan Terjemahnya* (Madinah: Majma’ Khadim al-Haramain al-Syarifain, t.th.), hlm. 454.

²⁹⁸ Aboebakar Atjeh, ..., hlm. 22.

bertepatan dengan 16 November 1240 M. Ia wafat di rumah salah satu muridnya, al-Qadhi Muhy al-Din ibn al-Zakiy. Jenazahnya kemudian dimandikan oleh al-Jamal ibn ‘Abd al-Khaliq, ‘Imad al-Din ibn al-Nuhhas, dan juga oleh Muhy al-Din sendiri. Murid-muridnya ini juga yang mengantarkan jenazah Ibn ‘Arabi ke kaki gunung Qasiyun yang terletak di luar Damaskus untuk dikuburkan.²⁹⁹

4. Corak Tafsir Sufistik

Sebagian besar orang percaya bahwa *riyadah* ruhani, latihan spiritual yang mendalam yang dilakukan oleh para sufi, dapat membawa mereka ke tingkat kesadaran batin yang memungkinkan mereka untuk menemukan isyarat ilahiyah dalam ayat-ayat Al-Qur’an. Wahyu percaya bahwa dalam keadaan seperti ini, hati mereka akan menerima limpahan pengetahuan gaib (*‘ilm laduni*), yang berasal dari cahaya ketuhanan. Tasawuf berpendapat bahwa setiap ayat dalam Al-Qur’an memiliki makna internal dan eksternal. Makna yang tampak (*ahl al-suluk*) adalah makna yang tersembunyi dan hanya dapat diungkapkan oleh mereka yang telah menempuh jalan spiritual. Metode ini telah digunakan sejak Nabi Muhammad SAW menerima Al-Qur’an sebagai wahyu. Al-Qur’an bukanlah sesuatu yang baru, melainkan menunjukkan makna tersembunyi yang terkandung di dalamnya. Selain itu, dilaporkan bahwa Nabi Muhammad SAW menyampaikan dimensi-makna ini kepada beberapa sahabatnya.

Pembicaraan tentang tafsir sufistik tidak dapat dipisahkan dari proses evolusi pemikiran tasawuf. Seperti yang diketahui umum, dua kelompok utama Sufi adalah Sufi Amali dan Sufi Nazari-Falsafi. Cabang Sufi Naari menekankan penelitian teoritis dan spekulatif tentang ajaran spiritual. Mereka yang berasal dari aliran ini adalah para sarjana dan ulama yang mengabdikan pikirannya untuk studi, penelitian, dan penafsiran Al-Qur’an dengan menggunakan pendekatan konseptual yang sejalan dengan konsep tasawuf seperti *mahabbah*, *hulul*, *fana*, dan *wahdat al-wujud*. Mereka menggabungkan pengalaman dan perjalanan spiritual mereka ke dalam penafsiran Al-Qur’an mereka. Namun, tasawuf amali lebih menekankan aspek praktis dari sufisme, seperti menjalani kehidupan zuhud, menjalani uzlah (penyendirian diri), dan menghabiskan seluruh waktu untuk beribadah dan mendekatkan diri kepada Allah SWT. Kedua pendekatan tasawuf ini, baik yang bersifat teoretis maupun praktis, memberikan pengaruh yang signifikan terhadap pemahaman dan penafsiran Al-Qur’an, Karena situasi ini, penafsiran sufistik dibagi menjadi dua kategori utama: tafsir sufistik nazhari dan tafsir sufistik isyari atau faydi.³⁰⁰

a. Tafsir Sufi Nazhari

Tafsir sufistik nazhari merupakan metode penafsiran ayat-ayat Al-Qur’an yang berlandaskan pada pendekatan tasawuf, dengan fokus pada kajian teoritis dan pemikiran filsafat. Menurut al-Dzahabi, tafsir ini dipahami sebagai metode yang digunakan oleh kalangan sufi yang bersifat teoritis-falsafi, yang

²⁹⁹ Muhammad Luthfi Jum’ah, *Tarikh Falasifat al-Islam fi al-Masyriq wa al-Maghrib* (Mesir: Najib Muntaza, 1927), hlm. 292.

³⁰⁰ Muhammad Hussein al-Dzahabi, *at-Tafsir wa al-Mufasssirun*,...jilid 2, hlm. 251.

mengandalkan kerangka ilmu dan teori tasawuf yang telah mereka kembangkan. Namun, al-Dzahabi mengkritik penerapan metode ini, karena dalam beberapa situasi dapat mengubah makna ayat Al-Qur'an dari maksud aslinya dan mengarahkannya ke interpretasi yang diinginkan oleh mufassir. Ia berpendapat bahwa kelompok tasawuf teoritis-filosofis menggunakan filsafat sebagai alat untuk mendukung teori tasawuf mereka.³⁰¹ Mengingat Al-Qur'an tidak secara eksplisit mendukung keyakinan tertentu, penting bagi individu untuk memahami Al-Qur'an agar dapat mendukung keyakinan tersebut.

Muhyiddin Ibn 'Arabi adalah salah satu tokoh yang termasuk dalam kategori penafsiran sufistik nazhari. Beberapa orang berpendapat bahwa meskipun Ibn 'Arabi mengklaim pendekatan penafsirannya bersifat isyari dan intuitif sufistik, ia sering mengaitkan teori tasawufnya dengan ayat-ayat Al-Qur'an dalam berbagai penafsirannya. Al-Dzahabi menyatakan bahwa Ibn 'Arabi merupakan salah satu mufassir yang secara signifikan mencerminkan gaya penafsiran sufistik nazhari. Teori al-Dzahabi didasarkan pada beberapa contoh penafsiran Ibn 'Arabi, yang menunjukkan bagaimana pemikiran tasawuf-filosofis memengaruhi pembentukan makna Al-Qur'an. Salah satu contoh penafsirannya terdapat pada QS. Maryam [19]: 57:

وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا

“Dan kami telah mengangkatnya ke martabat yang tinggi” (QS. Maryam [19]: 57).³⁰²

Ibn 'Arabi menafsirkan ayat ini dengan menyatakan bahwa kedudukan tertinggi adalah lokasi di mana pusat poros alam semesta berada, atau tempat di mana gugusan bintang mengelilingi matahari. Ia meyakini bahwa di lokasi ini terletak maqam ruhani Nabi Idris AS. Di bawah tingkatan ini terdapat posisi matahari dan tujuh lintasan peredaran benda langit, serta di atasnya terdapat tujuh lintasan peredaran benda langit lainnya. Secara keseluruhan, ia menyebutkan ada lima belas lintasan peredaran benda langit, termasuk peredaran matahari.³⁰³ Selanjutnya, Menurut Ibnu Arabi, surah Muhammad [47]: 35 menyatakan bahwa umat Nabi Muhammad SAW memiliki tempat tertinggi.

Ibnu Arabi berpendapat bahwa penggunaan istilah “tempat tinggi” dalam ayat ini mengacu pada lokasi geografis, bukan pada kedudukan atau peringkat di alam spiritual. Penafsiran ini menunjukkan bahwa pendekatan Ibn 'Arabi sering kali menyimpang dari makna literal ayat dan sangat dipengaruhi oleh konsep filsafat mengenai eksistensi ruh. Dengan dominasi teori tasawuf-filosofis dalam penafsirannya, tidak mengherankan jika banyak orang menganggapnya sebagai tafsir sufistik nazhari.

³⁰¹ Muhammad Hussein al-Dzahabi, *at-Tafsir wa al-Mufasssirun*,...jilid 2, hlm. 256.

³⁰² Kemenag, *Al-Qur'an Terjemahan Kementerian Agama Republik Indonesia*, (Bandung: Sigma Eksa Media, 2009).

³⁰³ Ibn Arabi, *Fusus al-Hikam*,...hlm. 75.

b. Tafsir Sufi Isyari

Al-Zaqani (w. 506 H/ 1111 M) mendefinisikan tafsir isyari atau faydi sebagai suatu bentuk tafsir Al-Qur'an yang menawarkan makna yang berbeda dari pemahaman yang tampak (tekstual), mengungkap indikasi batin yang rahasia yang hanya dapat diakses oleh para sufi dan ahl al-suluk. Metode ini memungkinkan integrasi antara makna luar dan dalam ayat-ayat Al-Qur'an.³⁰⁴ Tafsir faydi, menurut al-Zarqani dan Shubhi Salih, didefinisikan sebagai proses penakwilan yang bertujuan untuk mengeksplorasi semua makna yang terkandung dalam teks, baik yang terlihat di permukaan maupun yang tersembunyi di baliknya.³⁰⁵

Selain itu, menurut Ali al-Shabuni, tafsir sufi faydi dianggap sebagai penakwilan Al-Qur'an yang menyimpang dari makna zahir-nya, dengan maksud untuk mengungkap isyarat-isyarat tersembunyi yang hanya dapat ditemukan oleh mereka yang memiliki pengetahuan makrifat atau telah mencapai tingkat arif billah yakni mereka yang menempuh jalan suluk dan menjalani mujahadah dengan menundukkan hawa nafsu mereka. Cahaya ilahiyah diberikan kepada mereka melalui proses penyucian jiwa, yang dapat menembus tabir rahasia Al-Qur'an dan menerangi hati mereka. Dalam situasi seperti ini, ilham ilahi yang ditanamkan ke dalam akal mereka memungkinkan mereka untuk mengakses makna yang lebih dalam.³⁰⁶

Dalam keadaan seperti ini, seorang mufasir faydi akan menggunakan pendekatan untuk menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an dengan tujuan untuk menemukan makna batin yang tersembunyi di balik makna teks yang sebenarnya. Namun, penakwilan mempertahankan hubungan antara makna lahir dan batin, yang memungkinkan keduanya secara proporsional diharmonisasikan. Tafsir sufi faydi, menurut beberapa definisi, adalah proses penakwilan ayat-ayat Al-Qur'an yang melampaui makna zahir-nya untuk mengungkap makna tersembunyi yang hanya dapat diungkapkan melalui proses riyadah ruhaniyyah yang mendalam.

Tafsir Isyari terbagi menjadi dua kategori. Pertama, tafsir non-eksplisit, yang terekam dalam ayat-ayat *kauniyyah* dan menghasilkan informasi baru yang dapat ditemukan melalui proses pemikiran spiritual atau logika. Kedua, isyarat yang bersifat samar, yang hanya dapat ditangkap oleh *ahl al-taqwa* yaitu individu-individu yang bertakwa, saleh, dan memiliki pemahaman mendalam terhadap Al-Qur'an sehingga mereka mampu menyelami makna-makna tersembunyi yang terkandung dalam bacaan wahyu tersebut.³⁰⁷

Salah satu mufassir yang menganut metode tafsir *faydi* adalah Sahl al-Tustari. Menurutnya, QS. Al-Baqarah [2]: 22:

الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرْشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ

³⁰⁴ Shubhi Shalih, *Mabahits fi Ulum Al-Qur'an*,... hlm. 296.

³⁰⁵ Muhammad Husein al-Dhahabi, *at-Tafsir wa al-Mufassirun*,... jilid 2, hlm. 261.

³⁰⁶ Muhammad Ali al-Shabuni, *al-Tibyan fi Ulum Al-Qur'an*,... hlm. 191.

³⁰⁷ Al-Zarqani, *Manahil al-Irfan fi Ulum Al-Qur'an*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1999), juz II, hlm. 90-95.

بِهِ مِنْ أَلْتَمَرْتِ رِزْقًا لَكُمْ ۖ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أُنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ

“Dialah yang menjadikan bumi sebagai hamparan bagimu dan langit sebagai atap, dan Dia menurunkan air (hujan) dari langit, lalu Dia menghasilkan dengan hujan itu segala buah-buahan sebagai rezeki untukmu; karena itu janganlah kamu mengadakan sekutu-sekutu bagi Allah, padahal kamu mengetahui” (QS. Al-Baqarah [2]: 22).³⁰⁸

Sahl al-Tustari menafsirkan kata *andada*, yang secara harfiah berarti tandingan-tandingan, sebagai representasi dari nafsu. Ia menjelaskan bahwa larangan Allah terhadap hamba-Nya untuk tidak membuat tandingan bagi-Nya mencakup berhalal nyata serta tandingan batin, seperti nafsu dan keinginan duniawi lainnya. Al-Tustari mengatakan bahwa ketika nafsu mendorong seseorang untuk melanggar hukum Allah, nafsu termasuk dalam kategori andad karena nafsu bertindak sebagai lawan dan menentang kehendak Ilahi. Al-Tustari merujuk pada surah At-Taubah [9]:31:

أَتَّخَذُوا أَحْبَابَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا ۗ لَّا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ۗ سُبْحٰنَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ

“Mereka menjadikan orang-orang alimnya dan rahib-rahib mereka sebagai tuhan selain Allah dan (juga mereka mempertuhankan) Al Masih putera Maryam, padahal mereka hanya disuruh menyembah Tuhan yang Esa, tidak ada Tuhan (yang berhak disembah) selain Dia. Maha suci Allah dari apa yang mereka persekutukan” (QS. At-Taubah [9]:31).³⁰⁹

Pendapat beliau bahwa meskipun mereka tidak menyembah para pendeta dengan cara ritualistik, mereka sering kali lebih menaati mereka daripada menaati Allah. Mereka menunjukkan hal ini dengan menerima apa yang dianggap dapat diterima oleh para pendeta dan mempertimbangkan apa yang dilarang oleh mereka, meskipun faktanya aturan Allah bertentangan dengan ketentuan-ketentuan ini. Jenis ketaatan ini, menurut al-Tustari, bentuk ketaatan semacam ini menunjukkan adanya pengangkatan tandingan bagi Allah dalam otoritas hukum dan moral.³¹⁰

³⁰⁸ Kemenag, *Al-Qur'an Terjemahan Kementerian Agama Republik Indonesia*, (Bandung: Sigma Eksa Media, 2009).

³⁰⁹ Kemenag, *Al-Qur'an Terjemahan Kementerian Agama Republik Indonesia*, (Bandung: Sigma Eksa Media, 2009).

³¹⁰ Sahl al-Tustari, *Tafsir Al-Qur'an al-Azhim*, (Kairo: Dar al-Kutub al-Arabiyyah, 1991), hlm 12-14.

BAB IV

ANALISIS AYAT-AYAT SUJUD PERSPEKTIF ULAMA TEOLOGIS DAN SUFISTIK

A. Analisis Ulama Teologis

Dalam konteks spiritualitas Islam, sujud merupakan tanda pengakuan penuh atas keagungan Sang Pencipta, bukan sekadar gerakan tubuh rutin selama serangkaian ibadah. Kerendahan hati seorang hamba mencapai puncaknya dengan gerakan ini, yang merupakan wacana internal yang menunjukkan kepatuhan yang tak tergoyahkan dan penghargaan atas keagungan Allah SWT. Ayat-ayat Al-Qur'an yang membahas sujud menyingkapkan aspek paling mendalam dari kenikmatan spiritual ini, mengungkap isi dan makna mendasar dari praktik tubuh yang tampaknya sederhana ini. Muhammad Abduh menjelaskan bahwa ayat QS. Al-Baqarah [2]:34 melambangkan perlawanan setan dan bisikan-bisikan merusak yang mengintai dalam jiwa manusia. Penolakan Iblis menjadi perlambang dari kesulitan manusia dalam mengatasi dorongan-dorongan negatif yang menyebabkan perpecahan dan perselisihan. Dengan cara ini, ayat ini menunjukkan tantangan eksistensial manusia untuk mengatasi kecenderungan internal yang menjauhkan dari keseimbangan moral dan spiritual.³¹¹ Saat Tuhan memberikan perintah kepada para malaikat untuk menghormati Adam dengan sujud, semua malaikat mengikuti perintah tersebut. Hanya Iblis yang tidak mau melakukannya dan menolak, memperlihatkan keberatannya terhadap kehormatan yang Tuhan berikan kepada manusia.³¹²

Iblis merasa cemas bahwa kehadiran Adam akan mengubah kedekatannya dan kasih sayang Allah yang selama ini dirasakannya sepenuhnya. Hubungan antara Iblis dan Adam dapat dilihat sederhana sebagai kompetisi antara yang lebih tua dan yang lebih muda untuk mendapatkan perhatian dari Tuhan. Ketika Allah memerintahkan semua untuk sujud kepada Adam, Iblis menolak karena sifat sombongnya, yang membuat Allah marah. Penolakan Iblis ini menimbulkan perdebatan di kalangan para ulama mengenai arti kata sujud dalam Al-Qur'an. Sebagian dari mereka melihatnya sebagai tanda penghormatan, sementara yang lainnya menganggapnya sebagai bentuk penyembahan. Alasan Iblis untuk menolak dipengaruhi oleh rasa angkuhnya sebagai makhluk yang sudah lama dianggap sebagai seorang yang beribadah, bahkan lebih dibanding para malaikat. Namun, Iblis hanya memperhatikan penampilan luar Adam, tanpa bisa memahami sisi dalam yang menyimpan ruh Ilahi. Keterbatasan dalam melihat dimensi batin ini membuat Iblis tidak mampu melihat nilai kemuliaan manusia di hadapan Allah.³¹³

Pandangan Kamal Faqih Imani menegaskan, dalam konteks ibadah, sujud

³¹¹ Muhammad Abduh wa Rasyid Ridha, *Tafsir al-Manar*,...juz 1, hlm. 281.

³¹² Secara kebahasaan, sujud berarti tunduk dan mengikuti, membungkuk dengan khidmat. Lihat: Abi al-Fadhl Syihab al-Din Sayyid Mahmud al-Alusi al-Baghdadi, *Tafsir Ruh al-Ma'ani Tafsir al-Qur'an al-'Azhim wa al-Sabu al-Matsani*, (Beirut: al-Turats al-'Arabi, t.th), juz 5, hlm. 28.

³¹³ Firyal Ulwan, *Rahasia Alam Gaib*, (Semarang: PT Semarang Press, 2003), cet. 3, hlm. 117-118.

hanya ditujukan kepada Allah, sebagai jawaban atas pertanyaan, apakah sujud yang disyariatkan itu ditujukan kepada Adam atau Allah. Ini adalah dasar dari tauhid ibadah bahwa semua bentuk penyembahan dan penghormatan harus hanya kepada Tuhan. Jika sujud dilakukan dengan maksud beribadah kepada selain Allah, maka itu termasuk dalam kategori syirik. Oleh karena itu, para malaikat yang adalah makhluk tanpa dosa dan terjaga dari kesalahan tidak akan mungkin melakukan sujud sebagai ibadah kepada Adam. Tindakan sujud yang mereka lakukan adalah bentuk penghormatan simbolis terhadap penciptaan manusia yang luar biasa, bukan sebuah tindakan penyembahan. Dengan kata lain, sujud tersebut mencerminkan rasa kagum terhadap kebesaran ciptaan Allah, bukan sebagai bentuk ibadah kepada makhluk.³¹⁴

Sebelum Adam terbentuk sempurna, Allah memerintahkan para malaikat untuk membungkuk kepadanya, menurut al-Qummi. Para malaikat hanya melakukan sujud ketika ruh Adam ditempatkan di dalam dirinya dan ia menjadi makhluk hidup. Karena Allah tidak akan memerintahkan sesuatu yang bertentangan dengan Islam, sebagian besar umat Islam sepakat bahwa membungkuk di hadapan Adam dalam hal ini bukanlah ibadah. Menyembah sesuatu selain Allah jelas merupakan kekufuran yang bertentangan dengan tauhid. Namun, beberapa ulama berpendapat bahwa sujud itu sebenarnya ditujukan kepada Allah, dengan Adam sebagai titik atau perantara sujud, mirip seperti kiblat dalam shalat.³¹⁵ Fakhr al-Din al-Raazi berpendapat bahwa sujud tersebut dilakukan setelah Adam sepenuhnya diciptakan dan ia memiliki kehidupan. Ia menekankan bahwa sujud itu bukanlah suatu ibadah, karena jika ditujukan kepada yang lain daripada Allah, itu termasuk kufur. Oleh karena itu, sujud yang dilakukan oleh malaikat adalah bentuk penghormatan simbolis, bukannya penyembahan.³¹⁶

Pandangan ini bertentangan dengan tafsir al-Zamakhshari. Menurut penjelasannya tentang QS. Al-Baqarah [2]: 34, sujud kepada Allah merupakan ibadah yang tidak diragukan lagi. Namun, jika sujud tersebut ditujukan kepada selain-Nya, maka itu tidak lagi dianggap sebagai ibadah, melainkan sebagai bentuk penghormatan. Pendapat ini terlihat dalam cerita tentang sujud para malaikat kepada Adam dan kisah sujud ayah serta saudara-saudara Yusuf kepadanya. Al-Zamakhshari (w. 538 H/ 1144 M) juga mengakui adanya perbedaan pandangan mengenai waktu dan keadaan peristiwa tersebut. Ini berarti meskipun sujud dapat diartikan secara simbolis sebagai penghormatan, penentuan waktu dan bentuknya tetap merupakan ranah ijtihad dan perdebatan para ulama.³¹⁷

Berdasarkan penjelasan tentang arti sujud di atas, penulis berkeyakinan bahwa hakikat perintah sujud dalam cerita Nabi Adam sejatinya adalah wujud kepatuhan

³¹⁴ Kamal Faqih Imani, *Tafsir Nurul Qur'an: Sebuah Tafsir Sederhana Menuju Cahaya Al-Qur'an*,... jilid I, hlm. 166-167.

³¹⁵ Al-Qumi al-Naisaburi, *Gharaib Al-Qur'an wa Ragha'ib Al-Qur'an*, dalam aplikasi tafsir klasik, [www. Al-tafsir.com](http://www.al-tafsir.com), diakses pada tanggal 7 oktober 2018.

³¹⁶ Imam al-Fakhru al-Razi, *al-Tafsir al-Kabir*, (Kairo: Muassasah al-Mathbu'ah al-Islamiyyah, t.th), Juz 1, hlm. 212.

³¹⁷ Abi al-Qasim Mahmud bin Umar al-Zamakhshari, *al-Kasyaf an Haqa'iq Ghawamidh al-Tanzil wa Uyun al-Aqawil fi Wujuh al-Ta'wil*, (Riyadh: Maktabah al- Abikan, 1418 H/1998 M), jilid 1, hlm. 253.

mahluk kepada kehendak Tuhan. Walaupun secara fisik perintah itu ditujukan kepada Adam sebagai bentuk penghormatan, intisari dari sujud tersebut tetap berfokus pada kepatuhan terhadap perintah Allah. Oleh karena itu, setiap kali melaksanakan sujud meskipun tidak ditujukan langsung kepada Allah masih memiliki aspek ibadah, asalkan tindakan tersebut berasal dari perintah Ilahi. Yang ditekankan di sini bukan kepada siapa sujud itu ditujukan, melainkan kepada siapa yang menginstruksikannya.

Menurut pandangan al-Zamakhsyari, alasan utama Iblis tidak mau bersujud kepada Nabi Adam adalah karena ia merasa lebih mulia dan tinggi. Iblis percaya bahwa api yang menjadi asal usulnya lebih unggul daripada tanah, yang merupakan bahan dari penciptaan Adam. Pandangan ini membuat Iblis merasa tidak pantas untuk bersujud kepada makhluk yang dianggapnya berada pada derajat yang lebih rendah. Karena itu, Iblis menolak perintah Allah bukan karena ia tidak mengenali perintah tersebut, tetapi karena rasa sombongnya. Ia lebih memilih untuk mengikuti penilaiannya sendiri daripada taat kepada perintah Allah. Sikap ini mencerminkan bentuk kesombongan spiritual, yaitu ketika makhluk merasa lebih tahu atau lebih tinggi dari perintah Sang Pencipta.³¹⁸

Al-Zamakhsyari (w. 538 H/ 1144 M) juga menegaskan bahwa penolakan Iblis bukan hanya soal ketidakpatuhan, tetapi juga mengandung unsur pengingkaran dan kesombongan yang menyebabkan Iblis menentang perintah sujud sebagai penghormatan, bukan sebagai ibadah. Dengan demikian, sikap Iblis ini menunjukkan aspek teologis tentang kesombongan dan implikasi moral dari penolakan terhadap kehormatan manusia yang diciptakan Allah.³¹⁹

Pandangan Fakhr al-Din al-Razi mengenai Iblis yang menolak untuk sujud kepada Nabi Adam menunjukkan bahwa Iblis merasa lebih unggul daripada Adam. Iblis diciptakan dari api, sementara Adam berasal dari tanah. Penolakan ini mencerminkan sifat sombong dan penolakan terhadap perintah Allah, yang menjadikan Iblis sebagai kafir. Selain itu, Al-Razi juga membedakan pandangan teologis dan sufistik mengenai perintah untuk sujud. Para teolog melihat sujud sebagai tanda rasa hormat dan ketaatan kepada makhluk yang dihormati oleh Allah, bukan sebagai bentuk ibadah. Oleh karena itu, penolakan Iblis dianggap sebagai dosa besar yang timbul dari kesombongan dan permusuhan.³²⁰

Menurut Imam al-Razi dalam *Mafatihul Ghaib (Tafsir al-Kabir)*, penolakan Iblis bukan hanya masalah ketidaktaatan, tetapi juga mencerminkan kesombongan dan iri hati yang menolak kehormatan manusia dalam pandangan Islam. Al-Razi menjelaskan bahwa Iblis menolak sujud kepada Adam karena merasa lebih mulia sebagai makhluk dari api dibanding manusia dari tanah, sehingga sikapnya

³¹⁸ Abi al-Qasim Jarullah Mahmud bin Umar bin Muhammad al-Zamakhsyari, *al-Kasysyaf 'an Haqa'iq Ghawamid al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujud al-Ta'wil*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995), jil. 2, hlm. 86.

³¹⁹ Abi al-Qasim Jarullah Mahmud bin Umar bin Muhammad al-Zamakhsyari, *al-Kasysyaf 'an Haqa'iq Ghawamid al-Tanzil wa 'Uyun al-Aqawil fi Wujud al-Ta'wil*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995), jil. 2, hlm. 86.

³²⁰ Imam al-Fakhr al-Razi, *at-Tafsir al-Kabir*, (Kairo: Muassasah al-Mathbu'ah al-Islamiyyah, t. Th), juz I, hlm. 212.

mengandung unsur kesombongan dan iri hati terhadap kedudukan manusia yang diangkat oleh Allah.³²¹

Menurut al-Qummi, ketidakmauan Iblis untuk sujud kepada Nabi Adam sangat menunjukkan kesombongan dan ketidaktaatan terhadap perintah Allah. Iblis tidak menolak karena tidak tahu, tetapi karena merasa lebih baik, karena ia diciptakan dari api sementara Adam dari tanah. Pandangan ini menunjukkan adanya rasa cemburu dan hasad dalam diri Iblis ia enggan untuk menghormati makhluk yang dimuliakan oleh Allah.³²² Al-Qummi menggarisbawahi bahwa penolakan ini bukan hanya pelanggaran perintah, tetapi juga mencerminkan penyakit hati yang serius, yaitu kesombongan. Kesalahan inilah yang membuat Iblis terkutuk dan dijauhkan dari kasih sayang Allah. Tafsir al-Qummi ini konsisten dengan pendapat para mufasir lain, yang melihat peristiwa ini sebagai pelajaran moral yang mengajarkan pentingnya rendah hati dan menghargai martabat manusia dalam pandangan Islam.

Pandangan al-Tabarsi mengenai penolakan Iblis untuk tunduk kepada Nabi Adam menunjukkan bahwa tindakan Iblis merupakan bentuk dari kesombongan dan pembangkangan terhadap Allah. Menurut al-Tabarsi, Iblis merasa lebih mulia karena ia diciptakan dari api, sedangkan Adam diciptakan dari tanah, yang menyebabkan Iblis menolak untuk sujud sebagai tanda penghormatan terhadap Adam. Sikap ini mencerminkan kesombongan dan penolakan terhadap martabat manusia yang dihargai oleh Allah. Sebagai akibat dari kesombongan dan penentangan tersebut, Iblis dihukum dan diusir dari surga. Dalam tafsir al-Tabarsi, dinyatakan bahwa sujud yang diperintahkan kepada Iblis adalah sujud penghormatan, bukan sujud ibadah, sehingga penolakan Iblis merupakan tindakan besar yang menunjukkan sikap angkuh yang menolak martabat manusia menurut pandangan Islam.³²³

Perilaku Iblis menunjukkan adanya perlawanan yang mendasar antara kebenaran dan kesalahan, serta menunjukkan batas tipis antara kepatuhan penuh kepada Tuhan dan kebebasan individu dalam menentukan tindakan. Sayyid Qutb melihat bahwa akal merupakan bagian dari jiwa manusia yang tidak terlihat, tetapi aktif dan dapat dirasakan melalui emosi dan pengalaman hidup. Dalam jiwa ini, seringkali terdapat pertikaian internal yang melibatkan dua pengaruh yang saling bertentangan. Pengaruh pertama mendorong ke arah tindakan yang disukai Tuhan, yaitu karakter mulia yang dalam Al-Qur'an diibaratkan sebagai karakter malaikat. Di sisi lain, pengaruh kedua lebih condong menjauh dari ajaran-Nya dan menuju penyimpangan moral yang mencerminkan karakter Iblis. Dengan begitu, manusia terjebak dalam pergulatan spiritual yang tak henti-hentinya: memilih antara mengikuti jalan terang petunjuk atau terjerumus ke dalam kegelapan kesesatan.³²⁴

³²¹ Fakhr al-Din al-Razi, *Tafsir al-Kabir* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995), jilid 3, hlm 45-47.

³²² Ali ibn Ibrahim al-Qummi, *Tafsir al-Qummi*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1405 H), jilid 1, hlm. 120-123.

³²³ Muhammad bin Jarir al-Tabarsi, *Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1409 H), jilid 3, hlm. 150-155.

³²⁴ Sayyid Quthb, *Tafsir fi Zhilal Al-Qur'an*, (Beirut: al-Turas al-'Arabi, 1971), Jilid 1, hlm. 69.

B. Analisis Ulama Sufistik

Dalam studi tasawuf, terdapat dua sifat utama dari Allah, yaitu sifat ketuhanan yang disebut lahut dan sifat kemanusiaan yang dikenal sebagai nasut.³²⁵ Ide ini juga dapat dilihat dalam diri manusia yang memiliki dua sisi penting, yaitu sifat ketuhanan dan sifat kemanusiaan. Di dalam tasawuf, proses spiritual mengajarkan bahwa jika sifat kemanusiaan yang berkaitan dengan dunia dan keinginan dapat dihilangkan melalui langkah-langkah fana' yang bertujuan untuk murni dan menghapus ego, serta pada waktu bersamaan mengembangkan sifat ketuhanan dalam diri manusia secara penuh, maka individu tersebut dapat mencapai persatuan dengan Allah. Persatuan ini disebut hulul, yaitu keadaan di mana sifat-sifat ilahi nyata hadir dalam diri manusia.³²⁶

Paham hulul dipahami sebagai kepercayaan bahwa Tuhan berada atau mengambil ruang dalam diri individu tertentu, yaitu orang yang telah berhasil menghilangkan seluruh sifat kemanusiaannya melalui proses spiritual fana'.³²⁷ Konsep ini menjadi pokok dari penafsiran al-Hallaj terhadap QS. al-Baqarah (2):34, di mana dia berpendapat bahwa kedekatan sejati antara manusia dan Tuhan hanya bisa dicapai melalui pembersihan diri yang menyeluruh. Pengertian hulul yang diajukan oleh al-Hallaj ini adalah perkembangan lebih jauh dari konsep ittihad yaitu penggabungan antara hamba dan Tuhan yang sebelumnya diajarkan oleh sosok sufi terkemuka, al-Busthami (w. 261 H/875 M).³²⁸ Oleh karena itu, pemikiran al-Hallaj tidak muncul secara tiba-tiba, melainkan merupakan perkembangan dari gagasan mistis sebelumnya yang semakin menekankan pada aspek ketuhanan yang ada dalam diri manusia suci.

Pandangan al-Hallaj memaknai figur Iblis secara paradoks dalam kerangka tasawuf ekstrim yang menekankan cinta (*mahabbah*) dan penyatuan (*ittihad*). Ia melihat Iblis sebagai simbol pencinta Tuhan yang paling setia, dan bukan hanya makhluk durhaka. Iblis rela dikutuk hanya karena tidak menodai tauhidnya kepada Tuhan. Menurut al-Hallaj, penolakan Iblis untuk bersujud kepada Adam bukanlah bentuk pemberontakan dalam pengertian syar'i, melainkan bentuk kesetiaan mutlak kepada prinsip tauhid. Iblis tidak mau bersujud karena ia melihat bahwa sujud hanya layak diberikan kepada Allah. Maka, ketika diperintah untuk sujud kepada makhluk (Adam), Iblis menolak bukan karena menolak perintah Tuhan, tetapi karena meyakini bahwa tidak ada makhluk yang layak disembah selain Allah. Dalam hal ini, Iblis adalah seorang muwahhid sejati, yaitu hamba yang memurnikan keesaan Tuhan tanpa kompromi, meski harus menanggung kutukan dan pengusiran sebagai risikonya.³²⁹

³²⁵ Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002), hlm. 149.

³²⁶ Usman Said, *Pengantar Ilmu Tasawuf* (Medan: Proyek Pembinaan PTA IAIN Sumatera Utara, 1982), hlm. 162.

³²⁷ Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002), hlm. 149.

³²⁸ Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*, (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1996), hal. 144. Lihat juga: Qasim Muhammad 'Abbas, Abu Yazid al-Busthami: *al-Majmu'ah al-Sufiyah al-Kamilah*, (Damaskus: Dar li Tsaqafah wa al-Nasyr, 2004), cet. 1, hlm. 35–36.

³²⁹ Louis Massignon, *The Passion of al-Hallaj*, trans. Herbert Mason (Princeton:

Menurut al-Hallaj (w. 309 H/ 921 M), perintah dari Allah kepada para malaikat untuk bersujud kepada Nabi Adam menunjukkan adanya unsur ketuhanan dalam diri manusia. Dalam ajaran tauhid yang murni, sujud seharusnya hanya diberikan kepada Allah sendiri. Oleh karena itu, sujud kepada Adam tidak dapat dimaknai hanya secara fisik, melainkan harus ditafsirkan secara spiritual, yang menunjukkan bahwa dalam diri Adam ada manifestasi dari kehadiran Allah. Al-Hallaj (w. 309 H/ 921 M) percaya bahwa Allah telah menampakkan diri dalam Adam sebagaimana sama halnya seperti nabi Isa. Dengan demikian, selama sifat-sifat kemanusiaan masih mendominasi, manifestasi Allah tidak bisa terjadi secara sempurna. Namun, ketika sifat duniawi dan egosentris manusia telah hilang, dan hanya sifat-sifat ketuhanan yang tersisa, saat itulah Tuhan dapat tinggal dalam diri seseorang, sesuai dengan pemahaman tentang hulul yang diyakini oleh al-Hallaj.³³⁰

Teori penciptaan Adam, seperti yang disampaikan oleh Harun Nasution, dapat dipahami melalui sudut pandang tasawuf metafisik. Sebelum adanya penciptaan makhluk, Allah berada dalam kesendirian dan hanya melihat diri-Nya sendiri. Dalam istilah tasawuf, ini dikenal sebagai tajalli al-haqq linafsih, yang berarti penampakan Tuhan kepada diri-Nya. Pada fase ini, ada dialog batin antara Tuhan dan Dzat-Nya, bukan dalam bentuk kata-kata atau huruf ini adalah komunikasi ilahiah yang melampaui pemahaman dan tidak dapat dijelaskan dengan bahasa manusia. Dalam keheningan eksistensial itu, Allah mengamati kemuliaan dan kesempurnaan Dzat-Nya (*shahada subhana dhatahu fi dhatihi*). Dari refleksi dan kasih-Nya terhadap diri-Nya, muncul keinginan ilahiah untuk menciptakan. Cinta ini berbeda dari cinta biasa yang dapat dijelaskan dengan kata-kata, melainkan cinta hakiki yang menjadi alasan terciptanya alam semesta dan semua makhluk di dalamnya. Sebagai manifestasi dari cinta-Nya, Allah menciptakan makhluk pertama yang merupakan salinan dari Dzat-Nya sendiri, yaitu Adam. Adam dibentuk sebagai makhluk yang mengandung semua sifat serta nama-nama Allah. Karena itu, Adam bukan sekadar manusia biasa, melainkan ciptaan yang dimuliakan dan diagungkan, karena dalam dirinya terdapat perwujudan Dzat Ilahi. Dalam diri Adam lah Allah secara simbolik menampakkan diri, sehingga Adam menjadi cerminan sifat-sifat Tuhan di dunia nyata.³³¹

Berdasarkan pendapat Ibn ‘Arabi (w. 638 H/ 1240 M), pilihan untuk sujud yang dilakukan oleh para malaikat kepada Adam adalah keputusan mereka sendiri. Tindakan sujud ini menunjukkan sikap rendah hati dan kesederhanaan mereka ketika berhadapan dengan Adam.³³² Menurut Ibn ‘Arabi (w. 638 H/ 1240 M), Iblis adalah makhluk yang sangat dipengaruhi oleh kekuatan ilusi, atau kemampuan jiwa untuk menciptakan gambaran yang keliru tentang kenyataan. Karena ia terjebak dalam ilusi ini, Iblis tidak dapat melihat kebenaran yang sebenarnya. Ketika Allah menyuruhnya untuk sujud kepada Adam, Iblis menolak. Penolakannya bukan karena ia tidak tahu

Princeton University Press, 1982), Vol. I, hlm. 126–128.

³³⁰ Mansur al-Hallaj, *al-Thawazun*, terj. Am Santrie (al-Ma’had Tanwirul Qulub, t.t.), hlm. 4. Lebih jelasnya lihat: Annemarie Schimmel, *Mystical Dimension of Islam* (USA: The University of North Carolina Press, 1999), hlm. 72.

³³¹ Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisme dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), hlm. 88.

³³² Muhyi Al-Din Ibn ‘Arabi, *Tafsir Ibnu ‘Arabi*, t.t, hlm. 88.

itu adalah perintah Tuhan, melainkan karena ia tidak bisa memahami kebenaran yang sesungguhnya. Ibn ‘Arabi (w. 638 H/ 1240 M) juga menempatkan Iblis dalam kelompok jin, yakni makhluk dari dunia gaib yang dikenal sebagai al-malakut al-sufliyyah. Awalnya, Iblis tinggal bersama para malaikat suci di langit, tetapi karena keterbatasan dirinya, ia hanya bisa melihat kebenaran secara sebagian, bukan secara keseluruhan. Inilah yang membuat Iblis tidak mampu mengerti hakikat perintah Tuhan dan akhirnya terjerumus ke dalam kesombongan spiritual.³³³

Sementara itu, al-Qusyairi menjelaskan bahwa Iblis tidak mau sujud dari hatinya dan bersikap angkuh terhadap perintah untuk sujud kepada Adam karena dorongan dari nafsunya. Ia dianggap kafir karena sudah demikian ditetapkan dalam hukum dan pengetahuan Allah dari awal.³³⁴ Meskipun Allah telah memerintahkan Iblis untuk sujud kepada Adam berulang kali, Iblis tetap menolak untuk melakukannya. Ia bahkan mengungkapkan perasaannya dengan berkata, “*Semua yang ada, termasuk diriku, adalah milik-Mu. Engkau memberikan aku pilihan, tetapi Engkau juga menentukan jalanku. Jika Engkau melarangku untuk bersujud, maka Engkau adalah Sang Pelarang. Jika aku salah dalam memahami, janganlah Engkau meninggalkanku. Jika Engkau ingin aku bersujud kepada Adam, aku akan taat. Namun, tidak ada yang lebih mengetahui maksud-Mu selain nuraniku.*” Karena penolakannya itu, Allah memberinya kutukan dan penderitaan. Tanpa keluh kesah, Iblis menerima semua itu sebagai sebuah hadiah yang paling berat. Allah bertanya, “*Apakah engkau tidak menolak anugerah-Ku?*” Iblis, sebagai seorang pecinta sejati, menjawab, “*Dalam cinta terdapat rasa sakit; di situlah kesetiaan terletak. Melalui penderitaan itu, seorang pecinta akan tumbuh menjadi lebih baik, berkat kelembutan dan keadilan dari Sang Kekasih.*” Penolakannya untuk bersujud juga merujuk pada keyakinannya bahwa ia berasal dari api, sementara Adam diciptakan dari tanah.³³⁵

Tidak mungkin bagi sosok seperti Iblis untuk hanya memperlumahkan hal-hal yang bersifat fisik dan material. Melalui sosok Iblis, Allah sebenarnya memberikan pelajaran kepada manusia tentang bahaya dari ego dan kesombongan yang muncul dari tingkat kesadaran yang rendah. Di sisi lain, Allah juga mengajarkan para malaikat tentang arti dari penghormatan yang tulus lewat sikap Iblis. Selain itu, melalui para malaikat, manusia diajarkan nilai-nilai kebaikan. Dalam waktu yang sama, Iblis menunjukkan jalan kesesatan kepada manusia agar mereka dapat mengenalinya dan menjauh darinya. Meskipun tampak bertentangan, gambaran ini sebenarnya seperti kain yang indah dijalin di atas dasar bahan yang kasar.³³⁶

Karena Iblis menolak untuk bersujud kepada Adam dan sebaliknya hanya ingin sujud kepada Allah, beberapa dari kalangan Sufi menganggapnya sebagai hamba

³³³ Muhyi al-Din Ibn ‘Arabi, *Tafsir Ibnu ‘Arabi*, (t.tp: t.p, t.th) h. 29, lihat juga: Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi*, (Jakarta: Paramadina, 1997), cet. 1. hlm. 3.

³³⁴ Abi al-Qasim Abd al-Karim bin Hawazan bin Abd al-Malik al-Qusyairi, *Tafsir Al-Qusyairi* (Latha’if Al Isyarat), juz I (Beirut-Libanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2007), hlm. 37.

³³⁵ Syarifuddin, *Paradigma Tafsir Tekstual dan kontekstual Usaha Memaknai Kembali Pesan Al-Qur’an*, Cet. I (Yogyakarta: Pustaka Penerbit, 2009), hlm. 94.

³³⁶ Syarifuddin, *Paradigma Tafsir Tekstual dan kontekstual Usaha Memaknai Kembali Pesan Al-Qur’an*, Cet. I (Yogyakarta: Pustaka Penerbit, 2009), hlm. 95.

yang sangat sempurna dan makhluk dengan tauhid yang murni. Dari pandangan ini, mereka percaya bahwa Allah menghapus dosanya dan memasukkannya kedalam surga.³³⁷ Dalam hal ini al-Hallaj,³³⁸ Iblis menurut beberapa kalangan dalam sufisme, dilihat sebagai pencinta sejati yang setia pada prinsipnya. Dia dianggap sebagai guru bagi para malaikat dan mencerminkan cintanya yang tidak terbantahkan kepada Sang Pencipta Alam Semesta. Al-Hallaj (w. 309 H/ 921 M) mengangkat Iblis sebagai simbol perjuangan demi kebenaran sejati yang diperjuangkan dengan cinta yang tulus dan pengorbanan sepenuh hati. Dalam pandangan al-Hallaj, keputusan Iblis untuk tidak sujud kepada Adam tak hanya sekadar pembangkangan, tetapi merupakan ungkapan keteguhan iman bahwa hanya Allah yang berhak mendapatkan sujud. Dalam hal ini, Iblis dianggap sebagai muwahhid sejati yang tetap berpegang pada prinsip pengesaan Tuhan, meskipun hal itu menyebabkan ia terlempar dari surga. Penolakannya terhadap instruksi sujud dilihat sebagai bentuk taqdis, yaitu pengudusan terhadap Tuhan dengan mengakui adanya transendensi-Nya yang mutlak.³³⁹

Bahkan para sufi yang sangat paham pun memilih untuk tidak berbicara tentang Iblis. Mereka yang disebut ‘arifin yang telah meraih makrifat tidak mampu sepenuhnya menjelaskan esensi yang telah mereka temukan tentang Iblis. Dari perspektif ini, Iblis dianggap memiliki tingkat pengabdian yang lebih tinggi daripada mereka, serta hubungan yang lebih mendalam dengan Sang Dzat Wujud. Ia dianggap lebih setia terhadap perjanjian ilahi dan lebih tulus dalam cintanya kepada Tuhan dibandingkan dengan pencari spiritual lain.³⁴⁰ Lebih dalam lagi, al-Hallaj menyatakan bahwa Iblis telah menyaksikan Dzat Ilahi muncul di sana. Ia tidak bisa bahkan mengedipkan mata, dan ia mulai menyembah Allah dengan tenang. Ketika ia mencoba mendapatkan dua isolasi, ia dikutuk, dan ketika ia menginginkan isolasi penuh, ia dituduh. Sujudlah kepada Adam, kata Allah kepadanya, tetapi Iblis menjawab, “*Tidak, kepada selain Engkau.*” Allah bertanya lagi, “*Bagaimana jika kutukanku menimpamu?*” Iblis menjawab, “*Itu tidak akan menyiksaku!*” Saya menolak karena saya menegaskan bahwa Engkau maha suci, dan alasan saya untuk melakukannya pasti bertentangan dengan-Mu. *Namun, Adam tidak ada artinya jika dibandingkan dengan-Mu, dan siapakah aku (Iblis) sehingga berbeda dari-Mu!*” Ia terjatuh ke dalam Samudera Keluasan, menjadi buta, dan berkata: “*Tidak ada jalanku menuju yang lain kecuali dari-Mu. Aku adalah seorang pecinta yang buta!*”. Allah pun berfirman kepadanya: “*Kamu telah menunjukkan kesombongan!*” Iblis

³³⁷ ‘Abd al-Rahman Abd al-Khalik, *al-Fikr al-Shufi fi Dawi al-Kitab wa al-Sunnah* (Kuwait: Maktabah Ibn Taimiyyah, t.t.), hlm. 39.

³³⁸ Nama lengkapnya al-Hallaj adalah Abu al-Mughits al-Husain Ibn Mansur Ibn Muhammad al-Baidhawi, lahir di Baida, sebuah kota kecil di wilayah Persia tahun 244 H/858 M. lihat, Rosihon Anwar, *Menelusuri Ruang Batin Al-Qur’an* (Jakarta: Erlanga, 2010), hlm. 100.

³³⁹ Ali bin Anjabi as-Sa’i al-Baghdadi, *Akhbar al-Hallaj* (Damaskus: Dar at-Taliy’ah al-Jadadiyah, 1997), hlm. 32. Lihat Juga: Michael A. Sells, *Terbakar Cinta Tuhan: Kajian Eksklusif Spiritual Islam Awal*, terj. Alfatri, (Bandung: Mizan, 2004), hlm. 353.

³⁴⁰ Qasim Muhammad ‘Abbas, *al-Hallaj al-A’mal al-Kamilah* (Beirut: Riad el-Rayyes, 2002), hlm. 194.

menjawab: “Jika ada satu kilasan pandang antara kita, itu sudah cukup untuk membuatku angkuh dan sombong. Meskipun demikian, aku mengenal-Mu sejak masa Terdahulu, dan “aku lebih baik darinya” (QS. Al-A’raf (7):12), karena aku telah lebih lama berbakti kepada-Mu. Tidak ada satu pun, di antara kedua jenis makhluk ini (Adam dan Iblis), yang lebih mengenal-Mu dibandingkan diriku!” “Ada Kehendak-Mu bersamaku, bahkan kehendakku juga dengan-Mu, keduanya lebih dahulu daripada Adam. Jika aku bersujud kepada yang selain Engkau, atau tidak bersujud, aku seharusnya kembali kepada asal-usulku. Engkau menciptakan aku dari api, dan api tentu akan kembali ke api, mengikuti keseimbangan (*sunnah*) dan pilihan yang sepenuhnya milik-Mu.”³⁴¹ Dari pernyataan Iblis itu, terlihat bahwa Iblis adalah sosok yang memiliki tauhid murni kepada Allah SWT.

Menurut al-Hallaj (w. 309 H/ 921 M), Iblis dan Nabi Muhammad memiliki arti penting karena mereka mencerminkan kehendak serta tindakan Tuhan di dunia. Keduanya dilihat sebagai alat Ilahi yang menunjukkan tingkat ketaatan yang luar biasa kepada Allah, walau jalan hidup mereka sangat berbeda. Iblis setia pada keyakinannya untuk tidak menyembah siapa pun kecuali Allah, sementara Muhammad dengan penuh kepatuhan mengikuti wahyu dan kenabiannya. Meski mereka berbeda dalam bentuk dan arah, al-Hallaj melihat keduanya sebagai lambang ketaatan terhadap kehendak Tuhan.³⁴² Bahkan al-Hallaj bahkan mengatakan bahwa Tuhan menggunakan Iblis dan Nabi Muhammad SAW sebagai dua instrumen untuk menunjukkan kehendak-Nya. Ini dilakukan dengan cara yang berbeda, dengan Nabi Muhammad SAW digambarkan sebagai utusan yang membawa rahmat, dan Iblis digambarkan sebagai gambar keburukan yang harus dihindari. Namun, dari sudut pandang sufistik, keduanya tetap tunduk secara keseluruhan pada kehendak Ilahi (*iradah*).³⁴³

Sudah jelas bahwa pandangan al-Hallaj ini tidak dimaksudkan untuk mendukung pembangkangan terhadap Tuhan. Sebaliknya, ia akan mengungkap lapisan terdalam dari cinta dan kesetiaan (*isyq*) dan kesetiaan (*wafa*), di mana seorang hamba rela kehilangan segala sesuatu di dunia dan akhirat untuk mempertahankan hubungan eksklusif dengan Sang Kekasih (*al-Haqq*). Al-Hallaj (w. 309 H/ 921 M) mengatakan dalam penghayatannya yang puitis bahwa pengingkaran Iblis merupakan bentuk taqdis (penyucian) terhadap Tuhan: “Aku tidak akan bersujud kepada selain-Mu, meskipun Engkau memerintahkanku.” seperti yang ia tegaskan dalam syairnya: *Perjuangan adalah bagian dari cinta, dan kesetiaan adalah bagian darinya. Kelembutan dan keadilan Sang Kekasih akan mematangkan seorang pecinta dengan cara ini.* Dengan demikian, pujian al-Hallaj terhadap Iblis bukanlah sanjungan terhadap perbuatan jahat, tetapi ungkapan keyakinan spiritual yang tinggi yang melihat Iblis sebagai pengorbanan ekstrim untuk cinta dan pengesaan Allah.

Konsep ini sejalan dengan semangat al-Hallaj sendiri, yang, meskipun

³⁴¹ Qasim Muhammad ‘Abbas, *al-Hallaj al-A’mal al-Kamilah* (Beirut: Riad el-Rayyes, 2002), hlm. 193.

³⁴² Peter J. Awn, *Tragedy Setan: Iblis Dalam Psikologi Sufi*, trans. oleh Arif Rakhmat (Yogyakarta: Yayasan Banteng Budaya, 2000), hlm. 265.

³⁴³ Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* (Berkeley: University of California Press, 1984), hlm. 242.

akhirnya mati di tiang gantungan, menolak untuk mencabut pernyataannya “*Ana al-Haqq*”.³⁴⁴

Sikap Iblis yang kuat dalam menjaga keyakinannya tentang kebenaran memberikan inspirasi kepada al-Hallaj untuk tetap tegar dengan apa yang ia anggap sebagai kebenaran sejati. Dalam catatan sejarah, al-Hallaj bersedia mengorbankan hidupnya untuk membela pernyataannya, “*aku adalah al-Haqq*” tanpa pernah berniat menarik kembali atau menyangkalnya.³⁴⁵ Pandangan kontroversial al-hallaj kemudian ditiru oleh Mulla Shandra,³⁴⁶ yang berkaitan dengan narasi penolakan Iblis untuk bersujud kepada Adam. Ia berpendapat bahwa, tindakan pembangkangan dan keberontakan Iblis hanya terjadi di permukaan. Pada dasarnya, itu adalah ketidaktaatan kepada Tuhan. Dengan kata lain, kegagalan Iblis untuk bersujud kepada Adam sebenarnya adalah tindakan bersujud dan kepatuhan kepada Tuhan yang sesuai dengan ketentuan-Nya yang abadi. Keagungan Tuhan, akan selalu menjadi misteri yang tertutup, dan baru terbongkar setelah Iblis melakukan pembangkangan, pengkhianatan, dan ketidaktaatan.³⁴⁷

Sementara Ibn ‘Arabi (w. 638 H/ 1240 M) memberikan pendapatnya, Iblis di sini menunjukkan adanya kemungkinan keraguan dan kebimbangan, serta menolak Perintah Allah. Ia terhalang dari memahami hakikat Adam. Penghalang tersebut adalah hanya sosok Adam yang terlihat oleh Iblis. Seandainya Iblis mengetahui kebijaksanaan Allah yang ada pada Adam, pastinya Ia akan tetap dalam cinta menuju keridhaan Allah.³⁴⁸

Selain itu, para ulama tidak setuju tentang apakah Allah mengabulkan permintaan setan. Dengan demikian, al-Thabari menekankan bahwa Allah menolak permohonannya. Permintaannya untuk penundaan dianggap dikabulkan hanya ketika Allah berkata kepadanya, “*Kamu termasuk orang-orang yang akan ditunda sampai waktu yang kamu inginkan, atau sampai hari kiamat, atau sampai hari mereka dibangkitkan.*” Ini juga menunjukkan bahwa Allah telah mengabulkan permintaannya untuk penundaan. Dia menganggap ini sebagai contoh istidraj.³⁴⁹

Ibnu ‘Arabi (w. 638 H/ 1240 M) menjelaskan bahwa iman dan kekafiran seseorang sebenarnya telah ditentukan dalam pengetahuan Allah, bahkan sebelum manusia dilahirkan ke dunia. Ini berarti bahwa seorang mukmin telah memiliki iman sejati sejak awal, begitu pula seorang kafir sudah dikategorikan kafir dari awal dalam

³⁴⁴ Al-Hallaj, *al-Tawasin*, ed. Louis Massignon (Beirut: Dar al-Ma‘arif, 1962), hlm. 31-35.

³⁴⁵ Qasim Muhammad ‘Abbas, *al-Hallaj al-A‘mal al-Kamilah* (Beirut: Riad el-Rayyes, 2002), hlm. 193.

³⁴⁶ Mulla Shadra nama aslinya yaitu Shadr al-Din Syirazi (w. 1050 H/1640 M), yang ditangannya sintesis antara tiga aliran intelektual Islam yaitu makrifat sufi, filsafat atau teosofi, teologi syi‘ah. Lihat: Rosihon Anwar, *Menelusuri ruang batin Al-Qur‘an*, hlm. 78.

³⁴⁷ Mukti Ali El-Qum, *Spirit Islam Sufistik: Tasawuf Sebagai Instrument Pembacaan Terhadap Islam* (Bekasi Timur: Pustaka Isfahan, 2011), hlm. 224.

³⁴⁸ Muhyi al-Din Ibnu ‘Arabi, *Tafsir Ibnu ‘Arabi*,...hlm. 29, lihat juga: Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi*,... hlm. 83.

³⁴⁹ Abdullah bin Muhammad bin Abdurrahman bin Ishaq Alu Syaikh, *Lubabu Al-Tafsir Min Ibni Katsir*, Jilid V (Jakarta: Pustaka Imam Syafi‘i, 2017), hlm 123.

pengetahuan-Nya. Dalam hal ini, Ibn ‘Arabi membedakan antara iradah, yang berarti kehendak Tuhan, dan taklif, yang merupakan perintah syariat. Kehendak Tuhan adalah suatu ketetapan yang pasti terjadi dan tidak bisa ditolak oleh makhluk, sedangkan perintah taklif adalah perintah syariat yang dapat ditaati atau diabaikan. Dengan pandangannya, kesalahan atau dosa berdasarkan syariat dianggap sebagai pelanggaran terhadap taklif, tetapi bukan pelanggaran terhadap kehendak Tuhan. Oleh karena itu, Ibn ‘Arabi berpendapat bahwa dosa Iblis dan Fir’aun bukanlah pelanggaran terhadap kehendak Tuhan, melainkan terjadi dalam kerangka kehendak Nya yang lebih tinggi dan mutlak.³⁵⁰

Pandangan para Ulama Sufi tentu sangat berbeda dari pendapat Ulama pada umumnya. Oleh karena itu, dalam cerita tentang Iblis, terdapat pelajaran bagi manusia mengenai hubungan antara ketaatan dan pelanggaran yang dilakukan oleh Iblis, baik dari sudut pandang teologis maupun sufistik. Di sisi lain, sujud menegaskan pentingnya sikap tunduk manusia kepada Tuhannya. Maka, perintah sujud yang terdapat dalam Al-Qur’an memiliki makna yang sangat mendalam. Sebagai manusia, kita harus mampu mengendalikan dan menaklukkan hawa nafsu kita, agar bisa tunduk, patuh, dan berserah diri sepenuhnya, sesuai dengan sunnatullah dan takdirullah.

³⁵⁰ Musthafa Hilmi, *Ibn al-Faridh wa al- Hubb al-Ilahi* (Kairo: Dar Al-Ma’arif, t.t.), hlm. 390.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Dalam skripsi ini akhirnya penulis menyimpulkan dari tema “*Respon Iblis Dalam Al-Qur’an (Kajian Tafsir Tematik Ayat-Ayat Sujud Dalam Pendekatan Tafsir Teologis Dan Tafsir Sufistik)*”. Dalam Al-Qur’an sendiri menjelaskan alasan Iblis menolak untuk sujud kepada Adam. Sebab Adam terbuat dari tanah, sementara Iblis percaya bahwa dirinya terbuat dari api, sehingga Iblis menimbulkan kesombongan atas perintah Allah SWT. Maka dari penelitian ini terjadi penafsiran yang pro dan kontra terhadap keengganan Iblis terhadap sujud itu sendiri, diantaranya yaitu:

Pertama. Mufasir teologis, seperti al-Zamakhshari, Fakhr al-Din al-Razi, al-Qummi, dan al-Tabarsi, memandang sujud sebagai bentuk ketundukan mutlak seorang makhluk kepada Allah SWT yang harus ditaati tanpa penafsiran simbolik. Penolakan Iblis dalam konteks ini dianggap sebagai pembangkangan yang berakar dari kesombongan dan iri hati, sehingga Iblis digolongkan sebagai makhluk kafir. Mereka menegaskan bahwa sujud kepada Nabi Adam bukanlah ibadah kepada makhluk, melainkan penghormatan yang diperintahkan oleh Allah yang wajib ditaati. Dengan demikian, dalam menjawab pertanyaan bagaimana pandangan mufasir teologis terhadap sujudnya Iblis kepada Nabi Adam, tafsir ini menegaskan pentingnya ketaatan mutlak sebagai dasar akidah dan sikap durhaka Iblis sebagai pelanggaran yang fatal.

Kedua. Mufasir sufistik, seperti al-Tustari, al-Qusyairi, al-Hallaj, dan Ibn ‘Arabi menafsirkan perintah sujud secara simbolis dan batiniah. Mereka melihat penolakan Iblis sebagai ekspresi taqdis, yakni penyucian Allah yang menegaskan bahwa sujud hanya layak ditujukan kepada Allah semata. Dalam pandangan ini, sikap Iblis merupakan ujian ketauhidan yang menggambarkan konflik batin antara kecintaan kepada Tuhan dan kesombongan diri. Meski secara lahir Iblis menolak sujud, secara batin ia berusaha mempertahankan tauhid murni, namun gagal memahami makna hakiki dari perintah tersebut. Oleh karena itu, pandangan mufasir sufistik terhadap sujudnya Iblis kepada Nabi Adam menekankan dimensi spiritual dan makna batiniah di balik sikap Iblis, yang sekaligus menggambarkan perenungan hakikat tauhid dan ujian iman.

B. Saran

Penelitian ini diharapkan menjadi pijakan awal bagi kajian-kajian lanjutan yang memadukan pendekatan Tematik dengan tafsir filosofis atau kontemporer guna mengaitkan kisah Iblis dengan konteks zaman modern.

1. Bagi mahasiswa dan akademisi, penggunaan metode tematik sangat dianjurkan untuk menggali makna filosofis dan spiritual Al-Qur’an agar tidak terjebak dalam pemahaman tunggal yang kaku.
2. Selain itu, bagi masyarakat umum, hasil kajian ini mengajarkan bahwa ketaatan kepada Allah harus dilandasi sikap kerendahan hati dan keterbukaan dalam memahami kehendak Ilahi secara menyeluruh, bukan hanya sekadar berdasarkan niat atau tafsir pribadi.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdurrahman, Alu Syaikh Abdullah bin Muhammad bin, *Tafsir Ibnu Katsir*, terj. M Abdul Ghoffar, Jakarta: Pustaka Imam asy-Syafi'i, 2008.
- Abidu, Yunus Hasan, *Tafsir al-Quran Sejarah Tafsir dan Metode Para Mufasir*, Jakarta: Gaya Media Pratama, 2007.
- Ad-Adnarwi, Ahmad Bin Muhammad, *Tabaqat Al-Mufassirin*, Madinah: Maktabah Al-'Ulum Wa Al-Hukum, 1997.
- Al-Alusi, *Ruh al-Ma'ani*, Jilid 1.
- Al-Ashfahani, *Mu'jam Mufradat Alfazh Al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Fikr, 1990.
- Al-Asy'ari, Abu Hasan, *Maqalat al-Islamiyyin wa Ikhtilaf al-Mushallin*, Mesir: Maktabah al-Nahdhah, 1970.
- Al-Baghdadi, Ali bin Anjabi al-Sa'i, *Akhbar al-Hallaj*, Damaskus: Dar al-Taliyah al-Jadidah, 1997.
- Al-Baghdadi, Salim al-Shafar, *Naqd Manhaj al-Tafsir wa Al-Mufassirin al-Muqaran*, Beirut: Dar al-Hadi, 2000.
- Al-Dzahabi, Muhammad Hussein, *al-Tafsir wa al-Mufassirun*, Beirut: Dar al-Kutub al-Haditsah, 1979.
- Al-Dimasyqi, Al-Imam Abu al-Fida Isma'il Ibnu Kasir, *Tafsir Ibnu Katsir*, Bandung: Sinar Baru Algensindo, 2012.
- Al-Farmawi, Abd Hay, *Al-Bidayah fi al-Tafsir wa al-Mawdu'iyah*, t.tp: t.p., t.th.
- Al-Ghurabi, Ali Musthafa, *Tarikh al-Firaq al-Islamiyah*, Kairo: Matba'at Muhammad Ali Sabih, 1995.
- Al-Habsy, Muhammad Bagir, *Fiqih Praktis: Menurut Al-Qur'an, As-Sunnah, dan Pendapat Para Ulama*, Bandung: Penerbit Mizan, 1999.
- Al-Hakim, Suad, *al-Mu'jam al-Sufi al-Hikmah fi Hudud al-Kalimah*.
- Al-Hallaj, *al-Tawasin*, ed. Louis Massignon. (Beirut: Dar al-Ma'arif, 1962).
- Al-Maturidi, Abu Mansur, *Ta'wilat Ahl al-Sunnah*, t.tp: t.p., t.th.
- Al-Qushairi, Abu al-Qasim, *al-Risalah al-Qusyairiyyah*, Kairo: Muassasah Dar al-Sya'b, 1989.
- Al-Qusyairi, Abd al-Karim bin Hawazin, *Tafsir Al-Qusyairi (Latha'if Al Isyarat)*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2007.
- Al-Shabuni, Muhammad Ali, *al-Tibyan fi Ulum Al-Qur'an*.
- Al-Suyuthi, Jalal al-Din, *al-Itqan fi Ulum Al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Fikr, 2010.
- Al-Tustari, Sahl, *Tafsir al-Qur'an al-Azhim*, Kairo: Dar al-Kutub al-'Arabiyyah, 1991.
- Al-Zamakhshari, Abi al-Qasim Mahmud bin Umar, *al-Kasysyaf*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995.
- Anwar, Rosihon, *Menelusuri Ruang Batin Al-Qur'an*, Jakarta: Erlangga, 2010.
- Atjeh, Aboebakar, *Ibn 'Arabi: Tokoh Tasawwuf dan Filsafat Agama*, Jakarta: Tintamas, 1969.
- Adam, Muchtar. *Ulum Al-Qur'an*. Bandung: Makrifat Media Utama, 2007.
- Ali, Mukti. *Spirit Islam Sufistik: Tasawuf Sebagai Instrumen Pembacaan Terhadap Silam*. Bekasi Timur: Pustaka Isfahan, 2011.
- Al-Baghdadi, Ali bin Anjabi al-Sa'i. *Akhbar al-Hallaj*. Damaskus: Dar al-Taliyah al-Jadidah, 1997.

- Al-Farmawi, Abd. al-Hay. *Metode Tafsir Maudhu'i*. Terjemahan Suryan A. Zamrah. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994.
- Al-Hallaj, Mansur. *at-Thawazun*. Terjemahan Am Santrie. t.tp: al-Ma'had Tanwirul Qulub, t.th.
- Al-Qattan, Manna Khalil. *Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an*. Terjemahan Mudzakir As. Bogor: Pustaka Litera Antarnusa, 2012.
- Al-Qurthubi, Imam. *Tafsir al-Qurthubi*. Terjemahan Ahsan Askan. Jakarta: Pustaka Azzam.
- Al-Suyuthi, Jalal al-Din. *al-Itqan fi Ulum al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Fikr, 2010.
- Al-Suyuthi, Jalal al-Din. *al-Itqan fi Ulum al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1391 H.
- Al-Zarkasyi, Al. *al-Burhan fi Ulum al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1391 H.
- Arkoun, Mohammed. *Kajian Kontemporer Al-Qur'an*. Terjemahan Hidayatullah. Bandung: Pustaka, 1998.
- Ash-Shidieqy, Teungku Muhammad Hasbi. *Ilmu-Ilmu Al-Qur'an*. Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2002.
- Audah, Ali. *Konkordansi Al-Qur'an: Panduan Kata dalam Mencari Ayat Al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 1997.
- Chittick, William C., *The Sufi Path of Knowledge*, New York: SUNY Press, 1989.
- Corbin, Henry, *History of Islamic Philosophy*, London: The Institute of Ismaili Studies, t.th.
- Djuned, Daniel. *Antropologi Al-Qur'an*. Jakarta: Erlangga, 2011.
- El-Saha, M. Ishom, dan Saiful Hadi. *Sketsa Al-Qur'an: Tempa, Tokoh, Nama dan Istilah dalam Al-Qur'an*. t.tp: Lista Fariska Putra, 2005.
- Fathullah, Ahmad Luthfi. *CD Room Al-Qur'an Hadi Indeks Tematik Al-Qur'an*. Yusuf, Ahmad Muhammad. *Ensiklopedi Al-Qur'an*. Jakarta: Widya Cahaya, 2009.
- Goldziher, Ignaz, *Mazhab Tafsir dari Aliran Klasik Sampai Kontemporer*, Yogyakarta: elSAQ, 2003, cet. 1.
- Hawa. *Tafsir Al-Qur'an al-Asas*.
- Izzam, Ahmad, *Metodologi Tafsir*, Bandung: Tafakur, 2009.
- Kafrawi, Shalahudin, *Fakhr al-Din al-Razi Methodology In Interpreting The Qur'an*, Montreal: The Institute Of Islamic Studies, McGill University, 1998.
- Kemenag, *Al-Qur'an Terjemahan Kementerian Agama Republik Indonesia*, (Bandung: Sigma Eksa Media, 2009).
- Khallikan, Ibn, *Wafayat al-A'yan wa Anba' Abna' al-Zaman*, Beirut: Dar Shadir, 1978.
- Kramers, H.A.R. Gibb and J.H., *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Leiden: E.J. Brill, 1974.
- Mahmud, Abd al-Halim, *Manahij al-Mufasssirin*, Mesir: Dar al-Katib, 1987, cet. 1.
- Mahmud, Mani' Abd Halim, *Metodologi Tafsir: Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2006.
- Massignon, Louis, *The Passion of al-Hallaj*, trans. Herbert Mason, Princeton: Princeton University Press, 1982.
- Mustaqim, Abdul, *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur'an*, Yogyakarta: Ponpes LSQ ar-Rahmah, 2012.

- Nasution, Harun, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, Jakarta: UI Press, 1986.
- Noer, Kautsar Azhari, *Ibn al-'Arabi: Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan*, Jakarta: Paramadina, 1995.
- Goldziher, Ignaz, *Mazhab Tafsir dari Aliran Klasik Sampai Kontemporer*, Yogyakarta: elSAQ, 2003.
- Hadi, Sutrisno. *Metode Research*. Yogyakarta: Fakultas, 1996.
- Hamka. *Tafsir al-Azhar*. Jakarta: Mitra Kerjayaya Indonesia, 2005.
- Izzam, Ahmad, *Metodologi Tafsir*, Bandung: Tafakur, 2009.
- Kafrawi, Shalahudin, *Fakhr al-Din al-Razi Methodology In Interpreting The Qur'an*, Montreal: The Institute Of Islamic Studies, McGill University, 1998.
- Khallikan, Ibn, *Wafayat al-A'yan wa Anba' Abna' al-Zaman*, Beirut: Dar Shadir, 1978.
- Kramers, H.A.R. Gibb and J.H., *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Leiden: E.J. Brill, 1974.
- Luthfi, Ahmad. *Ensiklopedi Al-Qur'an: Tafsir Tematik*. Jakarta: Pustaka al-Zikra, 2017.
- Mansur, Mirfaqo Ibnu. *Misteri Alam Setan Menurut Kaca Mata Syari'at*. Lirboyo: Pustaka Pojok Press, 2009.
- Mahmud, Abd al-Halim, *Manahij al-Mufassirin*, Mesir: Dar al-Katib, 1987, cet. 1.
- Mahmud, Mani' Abd Halim, *Metodologi Tafsir: Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2006.
- Massignon, Louis, *The Passion of al-Hallaj*, trans. Herbert Mason, Princeton: Princeton University Press, 1982.
- Muin, Abd. Salim, et al. *Metodologi Penelitian Tafsir Maudhu'i*. Makasar: Pustaka al-Zikra, 2017.
- Mustaqim, Abdul, *Dinamika Sejarah Tafsir al-Qur'an*, Yogyakarta: Ponpes LSQ ar-Rahmah, 2012.
- Nasution, Harun, *Teologi Islam: Aliran-aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, Jakarta: UI Press, 1986.
- Noer, Kautsar Azhari, *Ibn al-'Arabi: Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan*, Jakarta: Paramadina, 1995.
- Qutb, Sayyid. *Tafsir fi Dzilal al-Qur'an*. Terjemahan As'ad Yasin, et al. Jakarta: Gema Insani Press, 2000.
- Raharjo, M. Dawam. *Ensiklopedi Al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci*. Jakarta: Para Madina, 1996.
- Raharjo, M. Dawam. *Ensiklopedi Al-Qur'an: Tafsir Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- Rhagib Al-Asfahaani, "*Al-Mufradat Fi Gharibil Al-Qur'an*" (Qahirah: Daar Ibnu al-Jauziy, 2012).
- Ridha, Muhammad Abduh wa Rasyid, *Tafsir al-Manar*.
- Sells, Michael A. *Terbakar Cinta Tuhan: Kajian Eksklusif Spiritual Islam Awal*. Terjemahan Alfatri. Bandung: Mizan, 2004.
- Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*.
- Shihab, M. Quraish. *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam*

- Masyarakat*. Bandung: Mizan, 1998.
- Shihab, M. Quraish. *Mukjizat Al-Qur'an: Ditinjau dari Aspek Kebahasaan, Isyarat Ilmiah, dan Pemberitaan Gaib*. Bandung: Mizan, 1997.
- Shihab, M. Quraish. *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*. Tangerang: PT. Lentera Hati, 2016.
- Shihab, M. Quraish. *Yang Tersembunyi: Jin, Iblis, Setan & Malaikat dalam Al-Qur'an dan As-Sunnah*. Jakarta: Lentera Hati, 2003.
- Simuh. *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002.
- Suyatno. *Dasar-Dasar Ilmu Fiqh dan Ushul Fiqh*. Yogyakarta: ar-Ruzzmedia, 2001.
- Sholikhin, Muhammad, *Filsafat dan Metafisika dalam Islam: Sebuah Penjelajahan Nalar, Pengalaman Mistik, dan Perjalanan Aliran*, Yogyakarta: Narasi, 2008.
- Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002.
- Sulaiman, Musthafa bin, *Syarh Fusus al-Hikam*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2007.
- Suryadilaga, Alfatih, dkk., *Miftahus Sufi*, Yogyakarta: Teras, 2008.
- Syamsuddin, Abu Al-Abbas, *Wafayat al-'Ayan*, Beirut: Dar Al-Shadr, 1990.
- Syarifuddin, *Paradigma Tafsir Tekstual dan Kontekstual: Usaha Memaknai Kembali Pesan Al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Penerbit, 2009.
- Thadi, Robeet, *Komunikasi Transendental: Shalat Sebagai Bentuk Komunikasi Transendental*, Jurnal Ilmiah Syi'ar, 2017.
- Ulwan, Firyal, *Rahasia Alam Gaib*, Semarang: PT Semarang Press, 2003, Cet. 3.
- Wahab, Tajuddin Abdul, *Tabaqat Al-Syafi'iyah Al-Kubra*, Arab: Dar Ihya Al-Kutub, 1413 H.
- Wendri, Novizal, *Penafsiran Simbolik al-Qusyairi dalam Latha'if al-Isyarat*, Jurnal Studi Al-Qur'an, Vol. 2 No. 1 Tahun 2007.
- Zaid, Nasr Hamid Abu, *Menalar Firman Tuhan*, terj. Abdurrahman Kasdi dan Hamka Hasan, Bandung: Mizan, 2003.
- Zarqani, al-Sayyid Muhammad al-, *Manahil al-Irfan fi Ulum al-Qur'an*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1999.
- Zulihafnani dan Novita Putri, *Interpretasi Perintah Sujud pada Kisah Nabi Adam Menurut Para Mufasir*, Journal of Qur'anic Studies, Vol. 6, No. 2, Juli-Desember 2021.