

P-ISSN: 2598-7607
E-ISSN: 2622-223X

Vol. V No.1 September 2020

PUTIH JURNAL

PENGETAHUAN TENTANG ILMU



- KRITIK AL-GHAZALI TERHADAP PEMIKIRAN PARA FILOSOF
Fathur Rozi (1-14)
- TEORI-TEORI IGNAZ GOLDZIEHER DALAM STUDI HADIS
Syamsul Arifin (15-52)
- BAHAYA HAMBA BERSANDAR PADA AMAL: Perspektif Khauf dan Raja'
Moh. Yusuf (53-84)
- MENGUJI (LAGI) AUTENTISITAS TAFSIR AL-JILANI
A. Kholid Izzul Abror (85-115)
- KARAKTERISTIK MANUSIA DALAM PANDANGAN TASAWUF
Ahmad Syatori (116-134)
- ESKATOLOGI AL-QURAN PERSPEKTIF TAFSIR SUFI-ISHARI
(Studi Penafsiran al-Qushairi atas Ayat Eskatologi dalam Tafsir Lata'if al -Isharat)
Kusroni (135-159)
- SAKARĀTUL MAUT Dalam Perspektif Al-Qur'an Dan Dampak Positifnya
(Pendekatan Deskriptif-Analisis)
Abu Sari (160-185)

diterbitkan :

MA'HAD ALY

PONDOK PESANTREN ASSALAFI AL FITHRAH

Surabaya

2020

P-ISSN: 2598-7607



E-ISSN: 2622-223X



Redaktur PUTIH
JURNAL PENGETAHUAN TENTANG ILMU DAN HIKMAH

Ijin terbit
SK. Mudir Ma'had Aly No. 18/MAy-PAF/II/2018/SK

PEMBINA

Muhammad Musyafa'
Abdur Rosyid
Ahmad Syathori

PENGARAH

Fathur Rozi

PIMPINAN REDAKSI

Fathul Haris

DEWAN EDITOR

Achmad Imam Bashori

ANGGOTA

Mustaqim
Syamsul Arifin
Abdul Hadi

Alamat Penyunting dan Surat Menyurat :
Jl. Kedinding Lor 99 Surabaya

P-ISSN 2598-7607



E-ISSN: 2622-223X



diterbitkan :
MA'HAD ALY
PONDOK PESANTREN ASSALAFI AL FITHRAH
Surabaya

Daftar Isi

- Daftar Isi
- Pedoman Transliterasi
- **KRITIK AL-GHAZALI TERHADAP PEMIKIRAN PARA FILOSOF**
Fathur Rozi (1-14)
- **TEORI-TEORI IGNAZ GOLDZIEHER DALAM STUDI HADIS**
Syamsul Arifin (15-52)
- **BAHAYA HAMBA BERSANDAR PADA AMAL: Perspektif *Khauf* dan *Rajā'***
Moh. Yusuf (53-84)
- **MENGUJI (LAGI) AUTENTISITAS TAFSIR AL-JILANI**
A. Kholid Izzul Abror (85-115)
- **KARAKTERISTIK MANUSIA DALAM PANDANGAN TASAWUF**
Ahmad Syatori (116-134)
- **ESKATOLOGI AL-QURAN PERSPEKTIF TAFSIR *SUFI-ISHARI*** (Studi Penafsiran al-Qushairi atas Ayat Eskatologi dalam Tafsir *Lata'if al-Isharat*)
Kusroni (135-159)
- ***SAKARĀTUL MAUT* Dalam Perspektif Al-Qur'an Dan Dampak Positifnya** (Pendekatan Deskriptif-Analisis)
Abu Sari (160-185)

PEDOMAN TRANSLITERASI

Berikut ini adalah skema transliterasi Arab-Indonesia yang ditetapkan dalam penulisan jurnal ini:

NO	ARAB	INDONESIA	ARAB	INDONESIA
1	ا	‘	ط	ṭ
2	ب	B	ظ	ẓ
3	ت	T	ع	‘
4	ث	Th	غ	gh
5	ج	J	ف	F
6	ح	ḥ	ق	Q
7	خ	Kh	ك	K
8	د	D	ل	L
9	ذ	Dh	م	M
10	ر	R	ن	N
11	ز	Z	و	W
12	س	S	هـ	H
13	ش	Sh	ء	,
14	ص	ṣ	ي	y
15	ض	ḍ		

Untuk menunjukkan bunyi hidup panjang (*madd*) dengan cara menuliskan coretan horizontal di atas huruf ā, ī dan ū (أُو، اِي، اِأ).

ESKATOLOGI AL-QURAN PERSPEKTIF TAFSIR *SUFI-ISHARI*
(Studi Penafsiran al-Qushairi atas Ayat Eskatologi
dalam Tafsir *Lata'if al-Isharat*)

Kusroni

Sekolah Tinggi Agama Islam Al Fithrah
kusroni0904@gmail.com

ABSTRAK

al-Qushayri dikenal sebagai salah satu mufasir *sufi-ishāri*. Dua karyanya yang sangat masyhur dalam bidang tasawuf dan tafsir adalah *al-Risālah al-Qusyariyah*, dan *Lata'if al-Ishārat*. Jika dibandingkan dengan mufasir sufi lainnya, al-Qushayri cenderung moderat dan tidak menuai banyak kritik, sebagaimana mufasir sufi lainnya. Penelitian ini bermaksud menelaah bagaimana perspektif *sufi-ishāri* mewarnai penafsirannya atas ayat-ayat eskatologi dalam Alquran. Penelitian ini berfokus pada penafsiran al-Qushayri pada surah al-Qiyāmah. Penelitian ini menemukan bahwa nuansa *sufi-ishāri* mewarnai penafsirannya atas surah al-Qiyāmah, meskipun hanya dalam beberapa ayat. Penelitian ini juga menemukan bahwa meskipun al-Qushayri adalah seorang mufasir sufi, ia tidak meninggalkan pendekatan linguistik dan pendekatan berbasis tradisi (*bi al-ma'thūr*) dalam penafsiran.

Kata kunci: *eskatologi, tafsir sufi, surah al-Qiyamah, al-Qushayri*

Pendahuluan

Berdasarkan kesadaran yang mendalam bahwa Alquran memuat berbagai macam petunjuk yang paling lengkap bagi manusia, yang melegalisir dan mencakup wahyu-wahyu terdahulu, yang menduduki posisi sentral dalam studi keislaman, maka lahirlah niat di kalangan umat Islam untuk memahami, menghayati dan mengambil pelajaran serta menyingkap isi kandungan Alquran. Penjelasan kandungan makna ayat-ayat Alquran yang dilakukan oleh

para ulama sejak masa dahulu inilah yang dikenal dengan tafsir.¹

Sejatinya, penafsiran Alquran telah dimulai sejak masa turunnya Alquran itu sendiri, yakni dimulai oleh Rasulullah Muhammad saw. Pada masa itu penafsiran Alquran berupa dan bermula dari pertanyaan-pertanyaan para sahabat tentang berbagai problematika yang terjadi maupun mengenai maksud tekstual dari sebuah teks ayat yang belum jelas.² Para sahabat telah menerima secara langsung dari Nabi saw. tentang penjelasan Alquran, penjabaran ayat-ayat-nya, perincian hukum globalnya, kaidah umum, hukum-hukum yang global dan lain-lain. Demikian pula para tabi'in dan generasi berikutnya.³

Setelah periode salaf berakhir, yakni sekitar abad ke-3 Hijriyah dan peradaban Islam semakin maju serta berkembang, lahir-lah berbagai aliran dan madhhab di kalangan umat Islam. Masing-masing kelompok berusaha meyakinkan pengikutnya dalam menanamkan dan mengembangkan paham mereka. Untuk mencapai maksud itu, mereka mencari ayat-ayat Alquran dan hadis Nabi, lalu mereka tafsirkan sesuai keyakinan dan ideologi yang mereka anut.⁴ Pada saat inilah berkembang tafsir dengan bentuk *al-ra'yu*. Para *fuqaha'* menafsirkan Alquran dari sudut pandang fikih seperti al-Jassas dan al-Qurtubi. Para teolog menafsirkan Alquran dari sudut pandang teologis seperti al-Zamakhshari dan al-Rāzī. Begitu juga kaum sufi menafsirkan Alquran menurut pengalaman batin mereka seperti al-Tustari, al-Qushairi, Ibnu 'Arabi, dan al-Alusi. Tafsir Alquran berkembang begitu pesat terutama dalam bentuknya yang *ra'yu*, dan mengalahkan bentuk awalnya yakni *al-ma'thur*.⁵

¹ Ahmad Izzan, *Metodologi Ilmu Tafsir*, (Bandung: Tafakur, 2009), 6.

² Muhammad Husein al-Dhahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, (Maktabah Mus'ab bin Umar al-Islamiyah, 2004), Vol.I, 14 .

³ al-Siba'i, *al-Sunnah wa Makanatuha fi al-Tashri' al Islami*, t.th, 343.

⁴ Kusroni Kusroni, "Mengenal Ragam Pendekatan, Metode, dan Corak dalam Penafsiran al-Qur'an", *KACA (Karunia Cahaya Allah): Jurnal Dialogis Ilmu Ushuluddin*, Vol. 9, No. 1 (2019), 89.

⁵ Manna' al-Qattan, *al-Mabahith fi Ulum Alquran*, (Beirut: Dar al-Fikr), 342.

Pengelompokan lain terhadap tafsir adalah berdasarkan pada metode yang digunakan. Para Ulama membaginya secara umum menjadi empat, yakni (1) tafsir *ijmāli*, (2) tafsir analisis (*tahlili*), (3) tafsir *muqarin* (perbandingan), dan (4) tafsir tematik (*mawdu'i*).¹

Kajian tafsir dengan menggunakan metode tafsir terkini, yakni metode tematik, embrionya sebenarnya sudah ada sejak masa Nabi Muhammad saw. Namun belum dalamnya ditemukan di sesuatu yang dapat dijadikan sebagai metode tersendiri, serta belum mempunyai bentuk atau corak kajian tematik. Batasan dan definisi yang jelas dan rinci mengenai metode ini baru muncul pada periode belakangan yang dipelopori oleh Ahmad Sayyid al-Kumi, Ketua Jurusan Tafsir Universitas al-Azhar.²

Pada periode berikutnya, banyak bermunculan kajian ilmiah dari para ulama Timur Tengah. Di antaranya ada yang berbicara tentang satu topik tertentu menurut Alquran, antara lain; *al-Insan fi al-Qur'an*, *al-Mar'ah fi al-Qur'an*, dan lain-lain. Di antara karya-karya mereka ada yang menerapkan metode tematik secara utuh dan ada pula yang sebagian saja.³

Salah satu pendekatan tafsir yang berkembang dan masih dijadikan pegangan oleh umat Islam terutama penganut tarekat atau tasawuf adalah tafsir dengan pendekatan sufi. Terlepas dari pro dan kontra terkait tafsir sufi atau *ishari* dengan berbagai syarat dan ketentuannya, ada hal perlu dicatat dan digarisbawahi bahwa Alquran adalah kalam Allah yang berfungsi sebagai pedoman pokok manusia dalam menjalani kehidupan di dunia dan di akhirat. Adanya corak penafsiran *ishari* menjadikan pesan Alquran tentang moral, etika, akhlak dan pembersihan jiwa serta pemberdayaan aspek-aspek batin menjadi lebih nampak dan terungkap. Mufasir sufi

¹M. Quraish Shihab, *Membumikan Alquran*, 72-73.

²Nasruddin Baidan, *Metode Penafsiran Alqur'an*, (Jogjakarta:Pustaka Setia),4.

³ Ibid.

melandaskan penafsiran *ishari*-nya berdasarkan *riyāḍah* dan *mujāḥadah al-nafs*, yakni memerangi hawa nafsu dengan memperbanyak ibadah serta beramal salih dan mendekati diri kepada Allah swt., sehingga mata batin mereka menjadi suci dan bersih, serta mampu menangkap makna-makna tersirat dari hikmah-hikmah Alquran, tentunya tanpa mengesampingkan makna lahiriyah ayat.

Pada tahun 376 H./ 986 M. lahir seorang ulama Islam terkemuka, pakar dan ahli dalam berbagai bidang ilmu keagamaan terutama dalam bidang tasawuf dan tafsir Alquran, ulama yang dimaksud adalah Abu al-Qasim Abd al-Karim al-Qushairi.¹ Penelitian ini berupaya melakukan eksplorasi atas pemikiran dan pandangannya yang telah tertuang dalam kitab *Laṭā'if al-Isharat* atas konsep eskatologi (ilmu tentang hari akhir). Eksplorasi yang ingin dicapai pada penelitian ini adalah mengungkap pemikiran dan penafsiran al-Qushairi terhadap ayat-ayat eskatologi dalam kapasitasnya sebagai mufasir beraliran *sufi-ishārī*, dengan fokus pada surah al-Qiyāmah. Penelitian diharapkan dapat memberikan hal yang baru dalam khazanah kajian islam terutama bidang tafsir dan juga memberikan wacana baru tentang kajian-kajian bertemakan eskatologi yang telah ada sebelumnya. Penelitian ini akan mendiskusikan mengenai: 1) Bagaimana Eskatologi Alquran dalam surat *al-Qiyāmah* ? 2) Bagaimana penafsiran al-Qushairi atas ayat eskatologi yang terdapat pada surat *al-Qiyāmah*?

Penelitian Terdahulu

Tema eskatologi bukanlah tema baru dalam kajian ilmu pengetahuan secara umum maupun kajian ilmu ke-Islaman yang masuk dalam ranah teologi. Bahkan kajian ini merupakan sebuah

¹Kusroni Kusroni, "Mengenal Tafsir Lata'if al-Isharat Karya al-Qushairi", *PUTIH JURNAL PENGETAHUAN TENTANG ILMU DAN HIKMAH*, Vol. 4, No. 2 (2019), 54.

diskursus yang telah lama dikaji dalam lintas agama dan keyakinan. Beberapa penelitian terdahulu yang telah dilakukan terkait eskatologi Alquran dan juga kajian tentang pemikiran al-Qushairi berdasarkan penelusuran penulis dari berbagai sumber dan literatur, ditemukan beberapa hasil penelitian tentang eskatologi, tafsir pendekatan *sufi-ishari*, dan kajian pemikiran al-Qushairi sebagai berikut:

1. *Eskatologi Menurut Ajaran Zoroaster Dan Islam*, Penelitian Rohman Suryadi di UIN Sunan Ampel Surabaya tahun 2014. Penelitian ini menyoroiti eskatologi dengan membandingkannya antara dalam Zoroaster dan Islam secara umum. Tidak menyentuh dimensi tasawuf maupun penafsiran.
2. *Eskatologi Menurut Prof. Achmad Baiquni dan KH Misbach Mustofa Bangilan, Tuban, Jawa Timur*. Skripsi UIN Sunan Ampel Surabaya tahun 2015. Sebagaimana dalam judul, skripsi ini hanya menyoroiti pemikiran eskatologi Prof. Ahmad Baiquni dengan dibandingkan pada pemikiran K.H. Misbach Mustofa.
3. *Imortalitas dan Kebangkitan Jasad (Kajian terhadap Visi Eskatologis Alquran)*, Skripsi Mohammad Yahya yang diajukan kepada fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Ampel Surabaya (tahun tidak diketahui). Tulisan ini menggunakan metode semantik atas term *ba'th*, *qiyam*, dan *ma'ad*, dan tidak menyinggung dimensi-dimensi tafsir sufi-ishari.
4. *Tafsir Sufi Isyari al-Naysaburi (studi atas Kitab Ghara'ib Alquran wa Ragha'ib al Furqan)*, Skripsi oleh Ahmad Tahir yang diajukan di Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Ampel Surabaya tahun 2014. Tulisan ini hanya menyoroiti tafsir sufi-isharinya al-Naysaburi secara khusus.
5. *Tafsir al-Jilani (Telaah Otentisitas Tafsir Sufistik Abd al-Qadir Jilani dalam Tafsir Al-Jilani)*, Skripsi oleh Abdurrahman Azzuhdi yang diajukan kepada Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tahun 2013. Karya ini hanya berfokus

pada kajian kritis analitis atas penafsiran Abd Qadir Jilani dalam Tafsir al-Jilani.

6. *Eskatologi dalam Perspektif Fazlur Rahman (Telaah atas “Tema Pokok Alquran”)*, Skripsi oleh Ahmad Azib yang diajukan kepada Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tahun 2009. Hasil temuannya menyimpulkan bahwa Fazlur Rahman memiliki pandangan berbeda dengan pemikir-pemikir lain tentang eskatologi. Menurut pemahamannya, bahwa Rahman berpendapat bahwa surga dan neraka saat ini belum diciptakan, karena hari kiamat adalah kehancuran yang berfungsi sebagai syarat untuk transformasi atau pembangunan dan penciptaan kembali kehidupan baru.
7. *Penafsiran Imam Al-Qusyairi Dalam Kitab Tafsir Laṭā’if Al-Isharat (Studi Tentang Metode Penafsiran Dan Aplikasinya)*, Penelitian oleh Abdul Munir yang diajukan kepada UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tahun 2009. Penelitian ini mengkaji metode penafsiran dan aplikasi yang dipakai oleh al Qushairi dalam kitabnya *Laṭā’if al-Isharat* secara umum. Sedangkan penelitian penulis focus pada ayat-ayat dalam surat-surat eskatologis, disinilah letak perbedaan dari dua penelitian ini, tentu saja penulis banyak mengambil faedah dari penelitian-penelitian terdahulu yang relevan dengan kajian, sehingga hasilnya menjadi lebih baik.
8. *Kisah Musa dan Khidir dalam Surat Al-Kahfi (Studi atas Penafsiran al-Qushairi dalam Kitab Lata’if al Isharat)*, Skripsi oleh Moh Toha Mahsin yang diajukan kepada Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tahun 2009. Dalam kesimpulan yang didapat menyatakan bahwa kitab tafsir ini sangat simpel dalam pemaknaanya dan terkesan mengikuti alur tanpa adanya sedikit komentar lebih dalam, sehingga maksud dari al-Qusyairi sendiri kurang begitu terlihat. Dalam kitab ini dapat ditemukan makna-makna yang tersirat ataupun

yang tersurat.

9. *Pandangan Al-Ghazali tentang Kebangkitan Jasmani dalam Kitab Tahafut al Falasifah*, Skripsi oleh Mukhamad Syamsul Huda yang diajukan kepada Fakultas Ushulussin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tahun 2009. Skripsi ini memfokuskan kajian pada pandangan al-Ghazali tentang salah satu wacana dalam eskatologi, yaitu kebangkitan Jasmani, dan itu pun hanya terpaku pada satu bukunya yang berjudul *Tahafut al-Falasifah*.
10. *Kalam Asy'ariyah Dalam Tafsir Sufistik Lata'if al-Isharat Karya al-Qusyaini*. Skripsi oleh Dwi Ifadatus Sa'adah yang diajukan kepada Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tahun 2016. Sebagaimana dalam judulnya, Skripsi ini hanya menyoroti pemikiran kalam mazhab Ash'ari yang diafiliasi oleh al-Qushairi.

Dari sekian judul penelitian yang telah disebutkan di atas memiliki kelebihan dan kekurangan wilayah kajian masing-masing. Oleh karena itu, tulisan berjudul *Eskatologi Alquran Perspektif Sufi-Ishari* (Studi Penafsiran al-Qushairi dalam *Lata'if al-Isharat*) ini tergolong baru dan berbeda dari penelitian sebelumnya. Penelitian ini juga merupakan upaya untuk mengisi ruang kosong yang luput atau belum tersentuh oleh kajian-kajian terdahulu.

Landasan Epistemologis Tafsir Sufi

Setiap teks yang ada di Alquran mengandung makna lahiriyah dan makna batiniyah. Hal ini sempat dikatakan oleh Ibn Abbas,

عن ابن عباس أنه قال: "إن القرآن ذو شجون وفنون، وظهور وبطن، لا تنقضى عجائبه، ولا تُبلغ غايته، فمن أوغل فيه برفق نجا، ومن أخرج فيه بعنف هوى، أخبار وأمثال، وحلال وحرام، وناسخ ومنسوخ، ومُحكّم ومتشابه، وظهر وبطن، فظهره التلاوة، وبطنه التأويل، فجَالِسُوا به العلماء

Dari pernyataan Ibn Abbas di atas, para pakar ilmu Alquran

sepakat bahwa Alquran mengandung makna lahir dan makna batin. Yang dimaksud dengan makna lahir adalah makna yang dihasilkan dari gramatikal dan kajian kebahasaan. Sedangkan makna batin adalah makna yang bisa ditangkap di balik teks-teks gramatikal yang untuk memperolehnya memerlukan usaha khusus.¹

Untuk sampai pada makna batin, tidak bisa melepaskan diri dari makna lahir. Artinya, proses penjangkauan makna batin harus melalui tahap penemuan makna lahir. Al-Zarkasyi menyamakan orang yang mengklaim telah mendapatkan makna batin tanpa mengetahui makna lahir ayat sebagai seseorang yang mengklaim bisa masuk ke dalam rumah tanpa melalui sebuah pintu. Di sisi yang lain, al-Zarkasyi juga mengatakan bahwa kalau hanya mencukupkan dengan makna lahir, maka sangat kurang untuk bisa dikatakan memahami Alquran. Oleh karena itu, keduanya penting untuk diketahui.²

Selain konsep makna lahir-batin di atas, ada beberapa ayat yang dijadikan landasan oleh kalangan sufi untuk melegalkan tafsir sufi. Diantara ayat tersebut adalah firman Allah,

فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا (النساء/٧٨)

Menurut kaum sufi, ayat tersebut memberikan pengertian bahwa orang-orang munafik tidak memahami hal-hal yang dikandung dalam firman Allah, yakni makna batin yang ada di dalamnya. Bila ayat ini dipahami secara lahir, maka tidak mungkin orang munafik Arab kala itu tidak memahami firman Allah yang berbasa Arab secara literal, sebab mereka semua mahir berbahasa arab. Dengan alasan ini, maka kalangan sufi berpendapat bahwa ayat ini menyindir orang munafik yang tidak mengerti makna di balik teks (makna batin).³

¹Faudah..., 251

²Al-Zarkasyi..., 171-172

³Abd. Rochim, *Tafsir Isyari Dan Kegunaannya Dalam Pengembangan Ilmu*

Ayat lainnya yang dijadikan landasan adalah

أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا (٢٤) [محمد/٢٤]

Ayat ini juga memberikan pemahaman bahwa *tadabbur* bukan hanya dilakukan pada aspek lahiriyah, tetapi ia lebih mengarah pada aspek *batiniyah*. Dalam ayat ini pula, *tadabbur* dikaitkan dengan tertutupnya hati. Sehingga untuk mendapatkan makna batin, perlu ada proses penataan hati dan penjernihan pikiran dengan kegiatan *riyadhah*.

Dalam ayat lainnya Allah berfirman,

وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا [آل عمران/٧]

Ayat ini menjelaskan bahwa diantara ayat-ayat Alquran ada ayat muhkamat, yang jelas dan terang benderang maknanya, ada pul aayat mutasyabihat, yang sukar dipahami maknanya. Terkait dengan ayat-ayat mutasyabihat, tidak ada yang mengetahui maknanya selain Allah dan orang-orang khusus yang dipilih oleh Allah, yakni kalangan sufi.¹ Penafsiran yang demikian, terlpas dari polemik tentang makna muhkam - mutasyabih, masih dapat dibenarkan karena huruf *waw* pada ayat di atas dapat dipahami sebagai kata sambung (*aṭaf*) dan bisa dipahami sebagai kata permulaan (*ibtidaʿ*). Ayat ini semakin meneguhkan kaum sufi dalam melakukan beberapa penafsiran yang diasarkan pada kesan sufistik terhadap ayat Alquran.

Penafsiran kalangan sufi, yang merupakan pertemuan antara Alquran dengan dunia tasawwuf, dilakukan dalam rangka mengajak audiens untuk lebih merenungkan ayat Alquran sehingga menemukan makna batin di balik teks yang dapat digunakan untuk menata hati, jiwa, dan diri.² Para mufassir sufi berusaha

Pengctahuan (Yogyakarta: Perpustakaan Digital Uin Sunan Kalijaga), 73

¹Musadad..., 19

²Habibi al Amin, 'Tafsir Sufi Lathaif Al-Isharat Karya Al-Qusyairi: Perspektif

mengarahkan pembaca melalui tafsirnya dalam situasi jiwa sufistik. Pola-pola yang dibangun oleh mufassir untuk mengajak pembaca masuk dalam dimensi sufi adalah melalui bahasa yang menyentuh jiwa. Tentu bahasa yang mengungkapkan kondisi jiwa secara jujur dan terkontrol, mampu menembus pembaca hingga ke relung hati terdalam.¹

KOMENTAR ULAMA TENTANG TAFSIR SUFI-ISHARI

Penilaian masyarakat terhadap tafsir sufi yang sangat subjektif dan tidak ilmiah menjadi salah satu keniscayaan di abad modern dan milenial saat ini yang dikuasai oleh rasionalisme dan empirisme. Oleh karenanya, tafsir sufi kurang begitu berkembang bila dibandingkan dengan corak tafsir lainnya yang terlihat lebih ilmiah. Selain karena kurang bisa dipertanggungjawabkan secara ilmiah, tafsir sufi juga kurang berkembang karena kurangnya pengamal tasawuf di era modern dan milenial.² Sebagian besar pemikir modern dan milenial lebih menyukai tasawuf *naḍariy* yang ujungnya mengarah pada tafsir sufi *naḍariy* yang oleh sebagian besar ulama dikecam.

Sisi subjektifitas dalam tafsir sufi sangat tinggi. Bukan hanya karena dipengaruhi oleh latar belakang keilmuan dan ideologi semata, tetapi karena adanya peran psikologi yang sangat kuat dalam melahirkan tafsir ini. Sehingga bisa disimpulkan bahwa yang mengarahkan suatu penafsiran sufi bagi sang mufassir adalah bidang keahlian, ideologi, dan psikologi.³

Dari sisi subjektifitas saja, sudah dirasa cukup untuk

Tasawwuf Dan Psikologi', *Suhuf*, 9.1 (2016), 63

¹Amin..., 66

²Azkiya Muharom Albantani and Junizar Suratman, 'PENDEKATAN DALAM TAFSIR : Tafsir Bi Al- Ma ' tsûr , Tafsir Bi Al - Ra ' Yi , Dan Tafsir', *Hikamuna*, 1.2 (2016), 27-48.

³Amin. 74-75.

menjadi alasan terhadap penolakan tafsir sufi sebagaimana yang dilakukan oleh al-Zarkasyi. Bahkan ia menyadur pendapat Ibn Shalah yang menyatakan bahwa siapapun yang menganggap *Haqaiq al-Tafsir* karya Abdurrahman al-Sullamiy sebagai bagian dari tafsir, maka ia telah kafir.¹

Berbeda dengan al-Zarkasyi, al-Ghazali cukup apresiatif terhadap kehadiran tafsir sufi. Ia mengatakan bahwa orang yang tidak mengakui adanya makna batin di balik teks, mencerminkan kedangkalan ilmunya.² Cukup senada dengan al-Ghazali, komentar al-Qaṭṭan yang masih mengklasifikasi tafsir kalangan sufi menjadi tafsir *Ishari* dan tafsir *shufiyah*. Dengan klasifikasi ini, disertai dengan kutipan beberapa syarat tafsir *Ishari* yang diambil dari Ibn Qayyim, al-Qaṭṭan menegaskan bahwa tafsir sufi *Ishari* dapat diterima.³

Secara garis besar, komentar ulama tentang tafsir sufi bisa dipetakan menjadi 3 golongan.⁴

1. Golongan yang menerima tafsir sufi secara berimbang dengan menempatkan pada porsi yang seharusnya. Golongan ini menilai tafsir sufi dari cara ia dihasilkan, bukan melihat individu mufassir. Dalam hal ini, mereka menetapkan beberapa syarat agar hasil tafsir sang sufi dapat diterima dan tidak menyimpang dari ajaran agama dan Alquran.
2. Golongan yang menolak tafsir sufi dan bahkan menganggapnya sebagai sebuah kekufuran bila mempercayainya. Komentar yang demikian, sebenarnya tidak mereka arahkan pada tafsir sufi *Ishari*, melainkan pada tafsir *batini* sebagaimana dapat dijumpai pada akhir komentar al-Zarkasyi yang mengatakan bahwa penafsiran

¹al-Zarkasyi, 187.

²Abdul Wahid, 'Tafsir Ishari Dalam Pandangan Imam Ghazali', *Jurnal Ushuluddin*, 16.2 (2010). 132.

³Qaṭṭan. 357-358.

⁴Rochim.77.

yang demikian adalah metode yang dilakukan oleh golongan *baṭiniyah*. Hal ini diperkuat oleh pernyataan Qurasih Shihab yang membedakan secara tegas antara tafsir sufi dan *baṭiniy*.

3. Golongan terakhir adalah golongan yang terlalu melebih-lebihkan tafsir sufi sehingga menganggapnya sebagai tafsir tingkat tinggi yang hanya bisa dicapai oleh kalangan yang menempuh jalur sufi (*suluk*). Menanggapi hal ini, Quraish Shihab berpendapat bahwa tafsir sufi tidak hanya eksklusif bagi kalangan sufi belaka. Tetapi kesan-kesan Alquran dapat juga dihasilkan oleh para peneliti yang tulus.¹

Melihat tiga kecenderungan di atas, tampaknya pendapat pertama cukup pas untuk dipakai. Ada beberapa alasan yang dapat memperkuat hal ini. *Pertama*, setiap bentuk penafsiran pasti terkontaminasi oleh budaya dan lingkungannya, minimal oleh latar belakang kehidupan dan pendidikannya. Segala hal yang membentuk sang mufassir, pasti akan bias terhadap hasil tafsirnya. Baik kalangan sufi maupun kalangan ilmuwan lainnya, tidak bisa melepaskan diri dari hal ini. Oleh karenanya, perlu ada batasan-batasan dalam tiap kinerja penafsiran. Sebab, yang memungkinkan untuk lepas arah dalam penafsiran, bukan hanya kalangan sufi tetapi para penafsir lainnya juga. *Kedua*, pemahaman terhadap teks Alquran bukan sesuatu yang eksklusif, sesuatu yang tidak bisa disentuh oleh orang lain. Tetapi ia adalah kajian yang bisa dilakukan siapapun, bahkan oleh masyarakat awam sekalipun. Alquran adalah kitab suci bagi semua kalangan muslim dan mereka semua berhak untuk mengambil sesuatu darinya. Tentu saja apa yang mereka dapatkan dapat berbeda antara satu individu dengan individu lainnya. Tentu saja yang ditangkap oleh individu ini tidak dapat dikatakan sebagai tafsir, tetapi ia hanya sebatas pemahaman individual terhadap Alquran. Dengan dua alasan ini, pendapat kedua

¹Shihab..., 374

dan ketiga tidak dapat diterima.

Riwayat Hidup al-Qushayrī

Nama lengkapnya adalah ‘Abd al-Karīm bin Hawāzin bin ‘Abd al-Mālik bin Ṭalḥah bin Muhammad al-Istiwā’ī al-Qushayrī al-Naisabūrī al-Shāfi’ī. Lahir pada tahun 376 H/986 M. di kota Istiwā. Nisbahnya belakangnya merupakan penisbahan terhadap keluarga (*banī*) Qushayr bin Ka’b¹. Sedangkan al-Naisabūrī merupakan nisbah kepada kota tempat ia belajar ilmu sekaligus kota dimana ia wafat. Adapun al-Shāfi’ī merupakan nisbah mazhab fiqh yang dianutnya, yakni mazhab *al-Shāfi’ī*.

Sejak kecil al-Qushayrī sudah ditinggal wafat oleh ayahnya. Pada masa mudanya ia mengembara ke Naisabur untuk menuntut ilmu pengetahuan. Tujuan awalnya ke kota ini sebenarnya ingin belajar ilmu hitung (*ḥisab*). Keinginannya ini bermula dari fenomena yang terjadi di masyarakat tempatnya tinggal yang sangat tertekan dengan sistem perpajakan yang cenderung merugikan.² Namun kemudian ia bertemu dengan Abu ‘Ali al-Daqāq (w:412 H./1021 M.), ia sangat tertarik untuk berguru padanya terutama dalam bidang tasawuf. Hal ini membuatnya mengurungkan niat awal pergi ke Naisabur untuk belajar ilmu *ḥisab* dan beralih mendalami tasawuf dari sang guru tersebut.

Selama masa belajar pada al-Daqāq, rupanya sang guru banyak melihat sisi positif dan kecerdasan dari al-Qushayrī, sehingga al-Qushayrī diambil menantu oleh al-Daqāq. Naisabur pada masa itu adalah ibu kota Khurasan, yang merupakan salah satu pusat ilmu pengetahuan dan gudang cendekiawan.³ Inilah yang membuat

□ ‘Abd al-Karīm al-Qushayrī, *Laṭā’if al-Ishārāt*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 2007), Vol.1, 3.

□Ibid., 6.

□Ibid., 7.

al-Qushayrī menjadi seorang yang mahir dalam berbagai bidang ilmu (*aṣḥāb al-funūn*).

al-Qushayrī dikenal sebagai seorang *faqīh*, ia juga ahli dalam *kalām*, *uṣūl*, tafsir, sastra, ahli dalam ilmu syariat dan hakikat. Dalam bidang *uṣūl* ia bermazhab *al-‘aṣḥā’irah* dan dalam bidang fiqih mengikuti mazhab *al-shāfi’ī*. Salah satu kelebihan yang juga dimiliki oleh al-Qushayrī adalah kepiawaiannya dalam berkuda dan kemahiran memainkan pedang.¹

Dari sekian banyak bidang ilmu yang dikuasai oleh al-Qushayrī, ilmu tasawuf merupakan bidang keahliannya secara khusus. Guru spiritualnya adalah Abū ‘Alī al-Daqāq. al-Daqāq pulalah yang men rekomendasikan kepada al-Qushayrī untuk *mengaji* pada Abu Bakar al-Ṭūsī penulis kitab al-Luma’, Ibnu al-Faurak, dan al-Isfarainī. Setelah berguru kepada mereka, al-Qushayrī menyempurnakan pengetahuannya tentang tasawuf kepada ‘Alī al-Daqāq. Ketika ‘Alī al-Daqāq wafat, al-Qushayrī berguru kepada Abdurrahman al-Sullamī.² Berkat perjuangan dalam melakukan perjalanan keilmuan dalam bidang tasawuf sebagaimana disebutkan di atas, al-Qushayrī menjadi seorang pakar dalam bidang tasawuf di masanya.³

al-Qushayrī juga dikenal dekat dan memiliki hubungan baik dengan Sultan pada masanya. Ia hidup pada masa Dinasti Saljuk, Sultan Saljuk Alib Arsalan al-Saljukī (w:1072 M.) adalah Sultan yang sangat menghormati al-Qushayrī. Sultan lain yang dikenal sangat hormat padanya adalah Wazīr Niẓām al-Mulk, al-Hasan bin ‘Alī al-Ṭūsī (w:1092 M.).⁴ al-Qushayrī juga seorang ulama yang

▫ al-Qushayrī, *al-Risālah...*, 8.

▫ Muhammad ‘Alī Āyazī, *al-Mufasssīrūn Hayātuhum wa Manhajuhum*, (Teheran: Wizārah al-Thaqāfah wa al-Irshād al-Islāmī, 1994), 604.

▫ Ibid.

▫ al-Qushayrī, *al-Risālah...*, 12.

menelurkan banyak pakar dan ulama, antara lain muridnya adalah Ahmad bin ‘Alī bin Thābit al-Bagdadī (392-463 H./1002-1072 M.), Ismail bin Husain al-Husaynī (w:531 H./1137 M), Ismail bin Abi al-Qāsim al-Ghāzī al-Naisāburī, Sulaiman bin Nāṣir bin Imrān al-Anṣārī (w:512 H./1118 M.), serta banyak ulama-ulama yang lain.¹

Ia menikah dengan anak perempuan dari guru spiritualnya yakni Abu ‘Alī al-Daqāq yang bernama Fatimah, dikaruniai enam orang anak laki-laki dan satu orang anak perempuan.² al-Qushayrī wafat pada tahun 465 H/1073 M. dalam usia 87 tahun di kota Naisabur, dimakamkan di dekat makam gurunya Abū ‘Alī al-Daqāq.³

Ayat dan Terjemah Surah al-Qiyāmah

لَا أَفِئِسُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ (١) وَلَا أَفِئِسُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ (٢) أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ
 نَجْمَعَهُ عِظَامَهُ (٣) بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ (٤) بَلْ يُرِيدُ الْإِنْسَانُ لِيَفْجُرَ
 أَمَامَهُ (٥) يَسْأَلُ أَيَّانَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ (٦) فَإِذَا بَرِقَ الْبَصَرُ (٧) وَخَسَفَ الْقَمَرُ (٨)
 وَجُمِعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ (٩) يَقُولُ الْإِنْسَانُ يَوْمَئِذٍ أَيْنَ الْمَفْرُ (١٠) كَلَّا لَا وَزَرَ (١١) إِلَى
 رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ (١٢) يُنَبِّئُ الْإِنْسَانَ يَوْمَئِذٍ بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ (١٣) بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَى
 نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ (١٤) وَلَوْ أَلْقَى مَعَاذِيرَهُ (١٥) لَا تُحْرِكُ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ (١٦) إِنَّ
 عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ (١٧) فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ (١٨) ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ (١٩) كَلَّا
 بَلْ تُحِبُّونَ الْعَاجِلَةَ (٢٠) وَتَذَرُونَ الْآخِرَةَ (٢١) وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ تَأْصِرَةٌ (٢٢) إِلَىٰ رَبِّهَا
 نَاطِرَةٌ (٢٣) وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ (٢٤) تَتَّظُنُّ أَنْ يُفْعَلَٰ بِهَا فَاقِرَّةٌ (٢٥) كَلَّا إِذَا بَلَغَتِ
 النَّارَاقِي (٢٦) وَقِيلَٰ مَنْ رَاقٍ (٢٧) وَظَنَّ أَنَّهُ الْفِرَاقُ (٢٨) وَالتَّتَمَّتِ السَّاقُ بِالسَّاقِ (٢٩)

¹Ibid., 11.

²Ibid., 8.

³al-Qushairī, *Laṭā'if al-Ishārāt...*, 4.

إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمَسَاقُ (٣٠) فَلَا صَدَقَ وَلَا صَلَّى (٣١) وَلَكِنْ كَذَّبَ وَتَوَلَّى (٣٢) ثُمَّ
 ذَهَبَ إِلَى أَهْلِهِ يَتَمَطَّى (٣٣) أَوْلَى لَكَ فَأَوْلَى (٣٤) ثُمَّ أَوْلَى لَكَ فَأَوْلَى (٣٥) أَيَحْسَبُ
 الْإِنْسَانُ أَنْ يُتْرَكَ سُدىً (٣٦) أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِنْ مَنِيٍّ يُمْتَنَى (٣٧) ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةَ فَخْلَقَ
 فَسَوَى (٣٨) فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى (٣٩) أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ

1). Aku bersumpah dengan hari kiamat. 2). dan aku bersumpah dengan jiwa yang amat menyesali (dirinya sendiri). 3). Apakah manusia mengira, bahwa kami tidak akan mengumpulkan (kembali) tulang belulangnyanya?. 4). Bukan demikian, sebenarnya Kami kuasa menyusun (kembali) jari jemarinya dengan sempurna. 5). Bahkan manusia itu hendak membuat maksiat terus menerus. 6). Ia bertanya: "Bilakah hari kiamat itu?". 7). Maka apabila mata terbelalak (ketakutan)'. 8). dan apabila bulan telah hilang cahayanya. 9). dan matahari dan bulan dikumpulkan. 10). pada hari itu manusia berkata: "Ke mana tempat lari?". 11). Sekali-kali tidak! Tidak ada tempat berlindung!. 12). Hanya kepada Tuhanmu sajalah pada hari itu tempat kembali.13). Pada hari itu diberitakan kepada manusia apa yang telah dikerjakannya dan apa yang dilalaikannya. 14). Bahkan manusia itu menjadi saksi atas dirinya sendiri. 15). meskipun dia mengemukakan alasan-alasannya. 16). Janganlah kamu gerakkan lidahmu untuk (membaca) Alquran karena hendak cepat-cepat (menguasai) nya. 17). Sesungguhnya atas tanggungan Kami-lah mengumpulkannya (di dadamu) dan (membuatmu pandai) membacanya. 18). Apabila Kami telah selesai membacanya maka ikutilah bacaannya itu. 19). Kemudian, sesungguhnya atas tanggungan Kami-lah penjelasannya. 20). Sekali-kali janganlah demikian. Sebenarnya kamu (hai manusia) mencintai kehidupan dunia. 21). dan meninggalkan (kehidupan) akhirat. 22). Wajah-wajah (orang-orang mukmin) pada hari itu berseri-seri. 23). Kepada Tuhannyalah mereka melihat. 24). Dan wajah-wajah (orang kafir) pada hari itu muram. 25). mereka yakin bahwa akan ditimpakan kepadanya malapetaka yang amat dahsyat. 26). Sekali-kali jangan. Apabila nafas (seseorang) telah (mendesak) sampai ke kerongkongan. 27). dan dikatakan (kepadanya): "Siapakah yang dapat menyembuhkan?". 28). dan dia yakin bahwa sesungguhnya

itulah waktu perpisahan (dengan dunia). 29). dan bertaut betis (kiri) dengan betis (kanan). 30). kepada Tuhanmulah pada hari itu kamu dihalau. 31). Dan ia tidak mau membenarkan (Rasul dan Alquran) dan tidak mau mengerjakan salat. 32). tetapi ia mendustakan (Rasul) dan berpaling (dari kebenaran). 33). kemudian ia pergi kepada ahlinya dengan berlagak (sombong). 34). Kecelakaanlah bagimu (hai orang kafir) dan kecelakaanlah bagimu. 35). kemudian kecelakaanlah bagimu (hai orang kafir) dan kecelakaanlah bagimu. 36). Apakah manusia mengira, bahwa ia akan dibiarkan begitu saja (tanpa pertanggungjawaban)?. 37). Bukankah dia dahulu setetes mani yang ditumpahkan (ke dalam rahim). 38). kemudian mani itu menjadi segumpal darah, lalu Allah menciptakannya, dan menyempurnakannya. 39). lalu Allah menjadikan daripadanya sepasang: laki laki dan perempuan. 40). Bukankah (Allah yang berbuat) demikian berkuasa (pula) menghidupkan orang mati?

Penafsiran al-Qushayri

Pada ayat pertama surah ini, al-Qushayrī tidak nampak memberikan banyak komentar kecuali makna tekstual yang berfungsi sebagai penjelas ayat. Ia menafsiri ayat pertama dengan, “*ay uqsimu bi yawmi al-qiyāmah*”.¹ Sebagai penegasan bahwa partikel *lā* pada ayat ini adalah huruf tambahan (*zāidah*), sehingga tidak memiliki makna. Pada ayat kedua, ia menjelaskan makna kata “*al-lawwāmah*”. Ia menjelaskan bahwa, *al-lawwāmah* adalah nafsu yang mencela pemiliknya, dan mengetahui kekurangan dirinya.² Lebih lanjut ia menjelaskan bahwa, kelak di akhirat, setiap jiwa akan mencela pemiliknya, bisa karena kekufurannya, atau karena kecerobohannya ketika di dunia. Ia juga menjelaskan aspek linguistik, bahwa pada sebelum kata *al-nafs* terdapat kata *rabb* yang secara sintaksis dikira-kirakan (*muqaddar*). Sehingga bentuk kalimat

¹Abd al-Karīm bin Hawāzin al-Qushayrī, *Tafsīr al-Qushayrī al-Musammā bi Lafā'if al-Ishārāt* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2007), 368.

²Ibid.

sempurnyanya menjadi “*bi rabbi al-nafs al-lawwāmah*”.¹

Pada ayat ketigadan keempat, al-Qushayri juga menjelaskan makna ayat secara tekstual dan sesekali menjelaskan makna linguistic. Misalnya, ia menjelaskan aspek sintaksis terkait kata “*qādirīn*”, yang berkedudukan *naṣab* karena menjadi *ḥāl*.² Pada ayat kelima, ia menjelaskan bahwa secara umum, manusia selalu menunda dalam bertaubat kepada Allah, sehingga banyak dari mereka yang mati sebelum sempat bertaubat. Ia menambahkan penjelasan, bahwa ada orang yang bertaubat, dengan mulai mengurangi perbuatan maksiatnya. Menurut al-Qushayrī, tindakan semacam ini belum dianggap sebagai taubat, dan tidak akan mampu membersihkan hati dari kebiasaan-kebiasaan buruk. Karena syarat taubat adalah membersihkan hati dari keinginan kembali lagi kepada kemaksiatan yang pernah dilakukan.³

Pada ayat keenam, al-Qushayri memberikan penjelasan bahwa, selain memiliki sifat menunda taubat, manusia juga mempertanyakan datangnya hari kiamat, dan menganggap bahwa hari kiamat masih lama (*al-istib'ād*). Allah kemudian mendeskripsikan perihal hari kiamat itu dalam rentetan ayat berikutnya. Bahwa pada hari itu, banyak mata kebingungan dan ketakutan (*takhayyara*). Al-Qushayrī menambahkan bahwa pada hari kiamat, manusia yang ahli maksiat akan digiring menuju neraka jahannam dengan dikalungi tujuh puluh ribu rantai. Masing-masing rantai dipegang oleh tujuh puluh ribu malaikat. Pada hari itu, para malaikat dan nabi berkata: *nafsī, nafsī!*. Pada hari kiamat cahaya bulan akan redup, matahari dan bulan dikumpulkan, dan sama-sama tidak lagi mengeluarkan cahaya. Hal ini membuat manusia panik dan berkata, kemana tempat berlari (*al-mafār*)? Dan ayat berikutnya menegaskan bahwa, pada hari ini tidak ada tempat berlindung dan

¹Ibid.

²Ibid.

³Ibid., 369.

lari dari ketentuan Allah, dan hanya kepada Allah lah mereka akan kembali. Pada ayat ketiga belas, empat belas, dan lima belas dijelaskan bahwa, pada hari itu, semua manusia akan diberitahu mengenai amal perbuatan baik maupun yang telah dia kerjakan, meskipun ia telah lupa perbuatan itu. Dan semua anggota badannya akan menjadi saksi atas perbuatan-perbuatannya ketika di dunia, meskipun ia mengemukakan berbagai alasan untuk mengelak.

Pada ayat keenam belas sampai dengan sembilan belas, al-Qushayrī menjelaskan bahwa dahulu Nabi Muhammad saw. pernah membaca Alquran secara tergesa-gesa di depan malaikat Jibril, karena khawatir lupa. Allah kemudian melarang tindakan Nabi ini, dan akan menjamin kemudahan mengingat ayat-ayat itu.

Pada ayat kedua puluh dan duapuluh satu, Alquran kembali menyinggung mengenai beberapa sikap manusia yang mendustakan hari kiamat. Al-Qushayrī menjelaskan bahwa factor yang menyebabkan manusia tidak percaya hari kiamat adalah karena mereka lebih meyintai dunia, dan ingin hidup kekal di dunia. Hal ini membuat mereka malas beribadah.

Pada ayat kedua puluh dua dan dua puluh tiga, al-Qushayrī menjelaskan bahwa, kelak di surga, wajah-wajah manusia akan tampak berseri-seri, karena mereka bisa melihat (*ra'iyah*) Allah. Makna “melihat” dalam ayat ini menurut ahli taḥqīq, adalah adanya eksistensi bagi yang melihat. Namun menurut mereka (ahli ma'rifat), penyatuan seorang hamba dalam wujud Tuhan adalah sesuatu yang lebih sempurna. Mereka yang memaknai “melihat Allah” sebagai bentuk “penyatuan dengan Allah”, berkeyakinan bahwa penyatuan dengan wujud Tuhan, lebih tinggi derajatnya dibanding hanya sekedar melihat Tuhan.¹

Sementara pada ayat kedua puluh empat, yang menjelaskan mengenai ekspresi wajah orang-orang kafir kelak di akhirat, al-Qushayrī memaknai kata “bāsirah” dengan “kālīyah, ‘ābisah”, yang

¹Ibid.,370.

berarti muram dan suram. Sementara kata “fāqirah” dimaknai sebagai “dāhiyah”, yang berarti tertimpa malapetaka. Malapetaka ini menurut al-Qushayrī adalah kelanggengan mereka dalam siksa api neraka.¹ Pada ayat ke duapuluh lima, al-Qushayrī menjelaskan bahwa kelak orang-orang kafir tatkala nyawa telah sampai di tenggorokan, mereka bertanya-tanya, apakah ada orang di sekitar yang menyembuhkan rasa sakitnya? ataukah ada dokter yang menyembuhkannya? Ada yang menafsiri kata “*man*” dalam ayat ini sebagai malaikat, yakni apakah yang akan datang seorang malaikat rahmat atau malaikat azab?²

Kemudian pada kalimat “*waltaffat al-sāq bi al-sāq*”, al-Qushayrī menjelaskan bahwa kalimat itu merupakan simbol dari dua kesulitan besar yang akan dihadapi, pertama sakaratul maut, dan kedua siksa dan ujian di alam kubur sebagai pintu menuju akhirat. Sedangkan pada ayat ketiga puluh, al-Qushayrī menjelaskan bahwa pada hari itu, para malaikat akan menggiring arwah ke hadirat Allah, untuk kemudian ditentukan tempat akhirnya, surga atau neraka. Ia juga mengutip penafsiran yang mengatakan bahwa maksud dari ayat ini adalah, para manusia yang memandikan dan mengkafani tubuh mayit, serta menyalatinya.³

Pada ayat ketiga puluh satu hingga tiga puluh lima, al-Qushayrī menjelaskan bahwa sikap orang-orang kafir adalah tidak mau beriman kepada Allah, tidak mau mengerjakan salat, dan justru mendustakan dan berpaling dari-Nya. Rentetan ayat ini menunjukkan bahwa orang-orang kafir ini telah mengetahui aspek-aspek syariat secara terperinci, namun tetap saja mereka mendustakan.⁴ Sisi negative lain dari mereka adalah sikap sombong dan memamerkan kekafirannya kepada keluarga mereka. Alquran

¹ Ibid.

² Ibid., 371.

³ Ibid.

⁴ Ibid., 371.

kemudian mengecam dan mengancam perilaku mereka dengan kalimat “*awlā laka fa awlā*” secara berulang. Menurut al-Qushayrī, diksi “*awlā laka*”, yang secara leksikal bermakana “celaka”, biasa dipakai oleh orang Arab untuk mengekspresikan ketidaksukaan kepada seseorang. Pengulangan diksi ini dalam Alquran dengan bentuk intensif (*mubālaghah*), merupakan suatu bentuk penegasan.¹ Pengulangan diksi “*awlā*” sebanyak empat kali, menurut al-Qushayrī, adalah bahwa, orang-orang kafir, akan celaka dalam hidup, tatkala mati, tatkala dibangkitkan, dan ketika masuk ke dalam api neraka.²

Kemudian pada ayat ke tiga puluh enam sampai dengan ayat empat puluh, Alquran melakukan kritik terhadap perilaku orang-orang kafir. Narasi kritik dalam ayat-ayat terakhir ini secara stilistika, banyak menggunakan bentuk pertanyaan yang bertujuan penegasan (*istifhām inkārī / taqrīrī*). Kritikan ini dimulai dengan pertanyaan mengenai apakah manusia kelak tidak akan dibiarkan begitu saja, tanpa dimintai pertanggungjawaban di akhirat? Bukankah manusia tercipta dari sperma yang ditumpahkan ke dalam rahim? Lalu kemudian menjadi segumpal daging? Pada saat itulah anggota tubuhnya disempurnakan, takdirnya dicatat dan ditentukan, serta diciptakanlah pasangan dari jenis laki-laki dan perempuan. Bukankah Allah, yang mampu melakukan semua tahapan ini? Jika demikian, maka Dia mampu menghidupkan kembali orang-orang yang telah mati.³

ANALISIS ATAS PENAFSIRAN AL-QUSHAYRĪ

Setelah memaparkan penafsiran al-Qushayrī secara normatif-deskriptif, penulis mencoba melakukan analisis untuk menemukan semacam kerangka epistemologis atas

¹ Ibid.

² Ibid.

³ 371-372.

penafsirannya. Analisis ini diharapkan mampu memberikan pemetaan atas aspek-aspek metodologi panafsiran yang dipakai oleh al-Qushayrī, mencakup metode, sumber penafsiran, serta corak dan pendekatan.

Dari penafsiran al-Qushayrī atas surah al-Qiyāmah yang berjumlah 40 ayat, penulis bisa memetakan beberapa aspek sebagai berikut: Secara umum, penafsiran al-Qushayri dalam surah ini, memanfaatkan metode perbandingan, yakni dengan mengemukakan berbagai varian penafsiran yang berbeda dari para ulama tafsir, meskipun tanpa menyebutkan sumbernya. Namun peril dicatat di sini bahwa, pada ayat-ayat yang pendek, al-Qushayri tampak memakai metode *ijmālī*, yakni menjelaskan makna ayat secara tekstual-linguistik secara singkat, dan disertai dengan analisis sintaksis. Dalam aspek sumber penafsiran, al-Qushayrī lebih dominan menggunakan sumber nalar atau *ijtihad*. Penulis tidak menemukan kutipan riwayat hadis dalam penafsirannya atas surah al-Qiyāmah ini, kecuali saat menjelaskan ayat ke 7 dan 17, itu pun tanpa menjelaskan sanad atau pun perawinya.

Dalam aspek corak dan pendekatan penafsiran, al-Qushayrī, sesuai dengan latar belakang keilmuannya, identik dengan pendekatan *sufi-ishāri*, terutama saat menafsiri ayat ke 4, 22, dan 23. Pada ayat ke 4 ia membahas mengenai taubat, dan pada ayat 22 dan 23 ia mengemukakan pandangan sufistiknya atas perdebatan mengenai kemungkinan melihat Allah kelak di akhirat. Ia mengutip pandangan kaum *sufi*, yang menjelaskan bahwa “melihat” dalam ayat ini merupakan isyarat atas penyatuan seorang hamba terhadap wujud Allah. Penyatuan dengan wujud Allah, dalam pandangan *sufi*, lebih utama, daripada hanya sekedar melihat dengan mata fisik. Pada penafsirannya atas ayat ini, juga tampak kecenderungan ideologisnya yang mendukung pendapat kalangan *sunni*, terkait melihat Allah. Ini tentu berbeda dengan pendapat dari kalangan *Mu'tazilah*, yang mengingkari kemungkinan manusia melihat Allah

kelak di akhirat. salah satu corak atau pendekatan yang tampak menonjol dalam penafsiran surah al-Qiyāmah ini, adalah corak linguistic (*lughāwī*). Hampir di setiap ayat, al-Qushayrī mendiskusikan aspek-aspek sintaksis dari beberapa diksi, terutama ayat-ayat yang pendek.

Kesimpulan

Setelah melakukan analisis secara mendalam, penelitian ini menyimpulkan beberapa hal:

1. Surah al-Qiyāmah merupakan salah satu surah yang banyak menyinggung tentang eskatologi. Eskatologi dalam surah al-Qiyāmah secara khusus menegaskan mengenai kepastian terjadinya hari kiamat dan huru-hara yang terjadi padanya; keadaan manusia di waktu sakaratul maut; serta celaan Allah kepada orang-orang musyrik yang lebih mencintai dunia dan meninggalkan akhirat. Tema lain yang disinggung oleh surah al-Qiyāmah adalah jaminan Allah terhadap ayat-ayat Al Quran dalam dada Nabi sehingga Nabi tidak lupa tentang urutan arti dan pembacaannya.
2. Penafsiran al-Qushayrī atas ayat-ayat eskatologi dalam surah al-Qiyāmah secara umum sejalan dengan konsep teologis mazhab *Ahli Sunnah wa al-Jamā'ah*. Sedangkan pendekatan sufi-ishāri al-Qushayrī dalam menafsirkan Alquran, tampak pada saat ia menafsirkan ayat ke-4, 22, dan 23. Pendekatan lain yang tampak dominan dalam penafsiran al-Qushayri adalah linguistik (*lughāwī*), karena hampir di semua ayat ia menggunakan pendekatan ini.

Saran dan Rekomendasi

Meskipun penelitian ini memakai judul yang terkesan umum, namun perlu penulis akui objek penelitian ini masih sangat terbatas, karena hanya satu surah saja. Padahal masih banyak ayat

atau surah-surah lain yang membahas mengenai eskatologi. Namun, penulis yakin, bahwa penelitian ini sedikit banyak telah memberikan gambaran umum, mengenai konsep eskatologi Alquran, terutama dalam kaitannya dengan pendekatan sufi-ishāri dalam diskursus tafsir Alquran.

Oleh karenanya, penulis memberikan rekomendasi agar penelitian lanjutan tentang tema yang sama atau mendekati dengan tema penelitian ini perlu dilakukan, dengan mngelaborasi sudut pandang atau perspektif mufasir sufi lain, atau bahkan perspektif mufasir non-sufi.

Daftar Pustaka

- ‘Abd al-Karīm bin Hawāzin al-Qushayrī, *Tafsīr al-Qushayrī al-Musammā bi Laṭā’if al-Ishārāt* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2007).
- Abd. Rochim, *Tafsir Isyari Dan Kegunaannya Dalam Pengembangan Ilmu Pengetahuan* (Yogyakarta: Perpustakaan Digital Uin Sunan Kalijaga),
- Abdul Wahid, ‘Tafsir Isyari Dalam Pandangan Imam Ghazali’, *Jurnal Ushuluddin*, 16.2 (2010).
- Ahmad Izzan, *Metodologi Ilmu Tafsir*, (Bandung: Tafakur, 2009).
- al-Siba’i, *al-Sunnah wa Makanatuha fi al-Tashri’ al Islami*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2005).
- Azkie Muharom Albantani and Junizar Suratman, ‘Pendekatan dalam Tafsir : Tafsir bi al- Ma ’ tsūr , Tafsir bi al - Ra ’ yi, *Hikamuna*, 1.2 (2016).
- Habibi al Amin, ‘Tafsir Sufi Lathaif Al-Isharat Karya Al-Qusyairi: Perspektif Tasawwuf dan Psikologi’, *Suhuf*, 9.1 (2016).
- Kusroni, Kusroni, “Mengenal Ragam Pendekatan, Metode, dan Corak dalam Penafsiran al-Qur’an”, *KACA (Karunia Cahaya Allah): Jurnal Dialogis Ilmu Ushuluddin*, Vol. 9, No. 1 (2019)
- Kusroni, Kusroni, “Mengenal Tafsir Lata’if al-Isharat Karya al-Qushairi”, *PUTIH JURNAL PENGETAHUAN TENTANG ILMU DAN HIKMAH*, Vol. 4, No. 2 (2019).
- Manna’ al-Qattan, *al-Mabahith fi Ulum Alquran*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.th)
- Muhammad ‘Āli Āyazī, *al-Mufasssirūn Ḥayātuhum wa Manhajuhum*, (Teheran: Wizārah al-Thaqāfah wa al-Irshād al-Islāmī, 1994).
- Muhammad Husein al-Dhahabi, *al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, (Maktabah Mus’ab bin Umar al-Islamiyah, 2004).
- Nasruddin Baidan, *Metode Penafsiran Alqur’an*, (Jogjakarta: Pustaka Setia, 2004).