

TAFSIR SUFI: ANALISIS EPISTEMOLOGI TA'WÎL AL-GHAZÂLI DALAM KITAB JAWÂHIR AL-QUR'ÂN

Wahyudi

Institut Agama Islam Ma'arif NU Metro Lampung, Indonesia

Wahyudiragil447@gmail.com

Abstract

The tradition of Sufism in Islam was still debated by the scholars. They argue that source reference of sufism is the notion of emanation of Neo-Platonism. There is other opinion that the main source of Sufi teachings is riyâdah and spiritual behavior. Sufism's perspective opinion mention that the abundance of divine (al-fayd al-Ilahiyyah) is transcendental. Generally, the relation of Sufism and Qur'an takes places both of exegenis and eisegesis activities. This intersection raises two kinds of flow of tasawwuf, nazari and amali. One of the scholars who build the esoteric ta'wil epistemology was al-Ghazâli. He wrote the book Yaqut al-Ta'wil fi Tafsir al-Tanzil but the book can not be inherited. Epistemology ta'wil al-Ghazâli is formulated in the book of Jawâhir al-Qur'ân. Ta'wil al-Ghazâli derive from the understanding that the Qur'an has zahir and inner side. The dimension born in the term al-Ghazâli is called 'ilm al-ṣâdf. While the inner side of al-Qur'an al-Ghazâli is called 'ilm al-lubâb. The crossing of 'ilm al-ṣâdf to al-lubâb is a systematic span from particular to universal. If science is still close to the skin, its value is small, while the value of science will increase if it away from the early skin and near of the essence.

Keywords: *Sufi Interpretation, Epistemology, Ta'wil, al-Ghazâli*

Abstrak

Tradisi sufisme dalam Islam masih diperdebatkan oleh para pakar. Sebagian menyebut sumber rujukan dari sufisme adalah paham emanasi Neo-Platonisme. Ada pula yang menyebutkan bahwa sumber utama ajaran sufi adalah riyâdah dan perilaku spiritual. Pengetahuan perspektif tasawuf adalah limpahan ilahiyah (al-fayd al-Ilahiyyah) yang bersifat transendental. Secara umum kontak sufisme dengan al-Qur'an berlangsung dalam aktivitas exegenis dan eisegesis sekaligus. Persinggungan ini memunculkan dua macam aliran tasawuf, nazari dan amali. Salah satu ulama yang berhasil membangun epistemologi ta'wil esoterik adalah al-Ghazâli. Ia menulis kitab Yaqut al-Ta'wil fi Tafsir al-Tanzil, namun kitab tersebut tidak dapat kita warisi. Epistemologi ta'wil al-Ghazâli terformulasikan dalam kitab Jawâhir al-Qur'ân. Ta'wil al-Ghazâli berangkat dari pemahaman bahwa al-Qur'an memiliki sisi zahir dan batin. Dimensi lahir dalam istilah al-Ghazâli disebut dengan 'ilm al-ṣâdf. Sementara sisi batin al-Qur'an al-Ghazâli menyebutnya dengan 'ilm al-lubâb. Penyeberangan dari 'ilm al-ṣâdf ke al-lubâb merupakan sistematika membungkus dari partikular ke universal. Jika ilmu masih mendekati kulit, maka nilainya kecil, sementara nilai ilmu akan bertambah jika menjauh dari kulit awal dan mendekati esensi.

Kata Kunci: *Tafsir Sufi, Epistemologi, Ta'wil dan al-Ghazâli*

Pendahuluan

Abdullah Darâz dalam *al-Nabâ' al-'Azîm* menggambarkan al-Qur'an sebagai batu intan yang setiap sudutnya memancarkan cahaya berbeda.¹ Dengan demikian, al-Qur'an merupakan kitab suci yang memiliki muatan multi-perspektif. Dalam sejarah perkembangan tafsir al-Qur'an terdapat suatu *moment*, di mana tradisi penafsiran al-Qur'an bersinggungan dengan tradisi tasawuf. Hasil dari persinggungan ini melahirkan *ittijah* penafsiran al-Qur'an khas kaum sufi yang biasa dikenal dengan tafsir sufi atau sufistik.

Dalam perspektif Ignaz Goldziher, tradisi sufisme dalam Islam berlangsung secara gradual. Pertama gerakan ini muncul sebagai sikap zuhud secara total dan menjauhi kehidupan dunia. Selanjutnya terpengaruh pemikiran emanasi yang populer di kalangan neo-platonisme dan akhirnya sampai pada perasaan (emosi) yang naik ke atas dan berujung pada perasaan rindu kepada Allah. Goldziher menyatakan bahwa ajaran sufisme tidak bersumber dari al-Qur'an. Sumber rujukan dari sufisme adalah paham emanasi Neo-Platonisme. Munculnya tafsir-tafsir al-Qur'an yang bercorak sufi merupakan upaya para pelaku sufi untuk mencari legitimasi kebenaran atas paham sufi yang dianutnya.²

Berbeda dengan Ignaz yang menyatakan bahwa tafsir sufi merupakan hasil olah pikir kaum sufi guna mencari justifikasi kebenaran pemikirannya. Massignon seorang pengkaji Islam asal Prancis menyatakan bahwa sumber utama tafsir sufi adalah *riyâdah* dan laku spiritual. Pengetahuan dalam perspektif tasawuf adalah limpahan *ilahiyah (al-fayḍ al-Ilahiyyah)* yang bersifat transendental, diturunkan kepada jiwa manusia sesuai dengan tingkatan dan kesiapan jiwa mereka.³

Husayn al-Dhâhaby berupaya memadukan

dua pendapat di atas, dalam perspektifnya kontak teks al-Qur'an dengan sufisme berlangsung dalam aktivitas *exegesis* dan *eisegesis*. Hal ini didasarkan pada pembagian tasawuf menjadi dua ragam, yakni tasawuf *nazari* (teoretis) dan tasawuf *amali* (praktis).⁴ Pendapat ini didukung oleh penjelasan Abû al-Wafâ al-Taftazâni⁵ yang menyebutkan ada dua varian orientasi sufisme yang berkembang mulai abad ke-3 dan 4 Hijriyah ketika status sufisme bergeser dari praktik asketis murni kepada wacana keilmuan yang terkodifikasi. Orientasi pertama adalah aliran tasawuf moderat (*mu'tadilûn*) yang melandasi doktrinnya dengan konfirmasi kepada teks atau ajaran al-Qur'an dan sunah. Aliran ini selanjutnya dikenal dengan tasawuf *sunny* karena para pengikut tasawuf ini berasal dari golongan *ahl al-sunnah wa al-jama'ah* atau disebut tasawuf *akhlâqy*, karena didominasi dengan karakteristik moralitas. Salah satu perwakilan aliran ini adalah Junayd al-Baghdâdy (w. 298 H).

Orientasi tasawuf lainnya adalah aliran semi-filosofis (*shibh falsafy*) yang terpesona dengan konsep *fanâ (annihilation)* dan mengembangkan konsep terkait hubungan manusia dengan Tuhan, seperti *hulûl*. Tokoh utama aliran ini adalah Abu Yazid al-Bustamy (w. 261 H) dan al-Hallaj (w. 301 H). Memasuki abad ke-5 dan ke 6 H, orientasi ini kemudian menjadi lebih filosofis dengan masuknya pengaruh ajaran neo-platonisme. Dalam hal ini, orientasi yang semi-filosofis menjadi seluruhnya filosofis, sehingga disebut dengan tasawuf *falsafy*. Aliran ini merupakan suatu aliran sufisme yang memadukan antara visi mistis dan visi rasional.⁶

Salah satu ulama yang konsen dalam bidang tafsir sufi adalah al-Ghazâli, ia dikenal sebagai seorang filsuf, ahli fikih, *sufi* dan *mutakallimîn* yang mempunyai pandangan sendiri mengenai

¹Muhammad Abdullah Darâz, *Nabâ' al-'Azîm* (Kairo: Dâr al-'Urubah, 1996), 111.

²Ignaz Goldziher, *Madhâhib al-Tafsîr al-Islâmîy*, terj. 'Abd al-Halîm al-Najjâr (Kairo: Maktabah al-Khânja, 1995), 201.

³Louis Massignon Muhammad 'Abd al-Râzaq, *al-Taṣawwuf* (Beirut: Dâr al-Kitab al-Lubnani, 1984), 55.

⁴Husayn al-Dhahâby, *al-Tafsîr wa al-Munfasirîn*, vol. II (t.tp: Maktabah Muṣ'ab bin 'Amr al-Islamiyah, 2004), 82.

⁵Abû al-Wafâ al-Taftazâni, *al-Madkhal ilâ al-Taṣawwuf al-Islâmîy* (Kairo: Dâr al-Thaqâfah li al-Nashr wa al-Tawzi', t.th), 99-143.

⁶Ibid., 185.

ta'wîl. ia juga menuliskan perbedaan pemahaman tentang *ta'wîl* dalam karya-karya yang ia tulis. Ia melihat mayoritas kaum agamawan mengambil langkah yang kurang tepat dalam melakukan pembacaan al-Qur'an. Corak pemahaman yang terlalu tekstualis-mekanik-eksoteris (*ẓahiriyyah*) serta model pemahaman yang melulu pada aspek esoterik-sufistik (*batiniyah*) banyak mewarnai pemikiran ulama pada saat itu. Selain itu, corak pemahaman melalui nalar murni (*ra'yi*) dan pola tafsir *bi ma'thur* yang berkembang pada saat itu tidak lepas dari sasaran kritik al-Ghazâlî.⁷

Berangkat dari pemaparan di atas, persoalan *ta'wîl* al-Qur'an menarik untuk dikaji karena terdapat kontroversi di kalangan ulama mengenai metode *ta'wîl*. Akan tetapi penelitian ini difokuskan pada epistemologi *ta'wîl* al-Ghazâlî, salah satu ulama yang memperbolehkan untuk mena'wilkan ayat-ayat al-Qur'an dengan pendekatan sufistik, namun tidak meninggalkan dimensi zahir teks al-Qur'an.

Kemampuan al-Ghazâlî dalam diskursus ilmu tafsir tidak diragukan lagi, dalam catatan ia pernah menulis karya tafsir, *Yaqut al-Ta'wîl fi Tafsir al-Tanzîl* yang mencapai 40 jilid. Sayangnya karya yang sangat berharga⁸ ini tidak dapat kita warisi.⁹ *Jawâhir al-Qur'ân* dan *Qânûn Ta'wîl* merupakan di antara karya al-Ghazâlî dalam bidang Ulûm Qur'ân dan Tafsir. Dalam *Ihya' 'Ulûm al-Dîn* ia juga menulis secara khusus bab tentang tata cara memahami al-Qur'an.

Secara umum, pemahaman al-Ghazâlî terhadap al-Qur'an mirip dengan pandangan

kaum sufi kebanyakan, yang berpandangan bahwa al-Qur'an memiliki sisi zahir dan batin. Namun secara rinci, al-Ghazâlî memiliki nomenklatur yang khas dan model hierarki yang unik pula. Model hierarki ilmu yang dikembangkan oleh al-Ghazâlî dan proses naik dari ilmu zahir ke batin ini menarik untuk dikaji sebagai sebuah penelitian.

Penelitian ini bercorak *library research* (penelitian kepustakaan). yaitu penelitian yang memanfaatkan sumber perpustakaan untuk memperoleh data penelitiannya.¹⁰ Dalam hal ini data-data yang diteliti berupa bahan-bahan kepustakaan, khususnya yang terkait dengan metode *ta'wîl* al-Ghazâlî.

Setting Sosio-Histori dan Karir Intelektual al-Ghazâlî

Al-Ghazâlî memiliki nama lengkap Abu Hâmd Muhammad ibn Muhammad al-Ghazâlî Zainuddin al-Tûsi al-Shafi'i. Ia dikenal dengan nama al-Ghazâlî dinisbatkan kepada pekerjaan ayahnya, yaitu pemintal bulu domba (*ghazl al-suf*).¹¹ Ada yang berpendapat bahwa sebutan al-Ghazâlî adalah *nisbat* kepada nama desa di Tûs, yakni Ghazalah. Sedang gelar al-Tûsi merupakan *nisbat* kepada tanah kelahirannya al-Tûs, Khurasan di Negeri Persia dan imbuhan gelar al-Shafi'i menunjukkan bahwa al-Ghazâlî adalah penganut madhhab al-Shafi'i. Al-Ghazâlî juga dikenal dengan Abu Hâmd dan *Hujjah al-Islam*.¹² Ia lahir pada tahun 450 H atau kisaran tahun 1058-1059 Masehi.¹³

⁷Bagi al-Ghazâlî, seseorang yang memahami al-Qur'an hanya dari sisi tekstualnya saja tanpa makna lain, atau menganggap pemahaman yang paling benar adalah pemahaman al-Qur'an yang disandarkan kepada para sahabat tertentu, misal Ibn 'Abbas, Mujahid atau lainnya adalah bentuk pemahaman yang keliru dan harus dihindari. Lihat, Abu Hâmd al-Ghazâlî, *'Ihya' Ulûm al-Dîn*, vol. I (Beirut: Dar al-Fikr, t.th), 358.

⁸Abdul Qadir bin Syaikh bin Abdullah al-Idrus, *Kitab Ta'rif al-Ahya' bi Fadail al-Ihyâ* (Bairut: Dâr al-Fikr, t.th), 11.

⁹Menurut Syed Nawab Ali, karya tersebut tidak dapat diselamatkan dari tragedi pembakaran perpustakaan Baghdad oleh tentara Mongol-Tartar pada abad ke-6 H./13 M. Lihat, Syed Nawab Ali, *Some Morals and Religious Teachings of al-Ghazâlî* (Lahore: SH. M. Ashraf, 1946), 26.

¹⁰Mestika Zed, *Metode Penelitian Kepustakaan* (Yogyakarta: Buku Obor, 2008), 16.

¹¹Sebutan al-Ghazâlî (*za'* tanpa *tashdid*) merupakan bentuk *takhfif* dari al-Ghazâlî nisbat kepada desa di Tûs. Namun, sebagian ahli sejarah seperti Ibn Asir, tetap mengungkapkannya dengan *za'* yang ber-*tashdid* (al-Ghazzali) nisbat kepada pekerjaan ayahnya sebagai pemintal bulu domba. Lihat, Abu Hâmd al-Ghazâlî, *al-Mustasfâ min 'Ilmi al-Uṣûl*, vol. I (Beirut: Muasasah al-Risâlah, 1998), 7.

¹²Muhammad Rashid al-Riḍa, "Tarjamah hayat al-Imam al-Ghazâlî," dalam *Jawâhir al-Qur'ân* (Beirut: Dar Ahya' al-'Ulum, 1990), 7.

¹³Abd al-Rahmân al-Badâwi, *Muallafat al-Ghazâlî* (Kuwait: Wakalah al-Matbu'at, 1977), 21.

Al-Ghazâli belajar ilmu fikih pertama kali di Kota Tûs kepada imam Ahmad Muhammad al-Razikani seorang sufi besar¹⁴ dan merupakan ayah angkat al-Ghazâli.¹⁵ Selain belajar fikih, ia juga belajar riwayat hidup para wali, kehidupan spiritualnya, ia juga mempelajari syair-syair cinta (*mahabbah*) kepada Tuhan, al-Qur'an, dan Sunah.¹⁶

Kemudian pindah ke Naisabur dan belajar kepada imam al-Haramain Abi Ma'ali al-Juwain. Kepada al-Juwain al-Ghazâli belajar ilmu *kalâm* termasuk madhab al-Ash'ary dan aliran-aliran filsafat.¹⁷ Selain itu, al-Ghazâli juga mempelajari berbagai bidang ilmu dengan tekun sehingga mengantarkannya menjadi seorang filosof, fakih, teolog, dan ahli *Uṣûl*. Karena keahliannya dalam berbagai bidang ilmu pengetahuan, terutama dalam bidang filsafat, al-Ghazâli sangat dikenal tidak hanya di kalangan umat Islam, di dunia intelektual Barat ia juga sangat dikenal sejak abad pertengahan dengan nama Algazel.¹⁸

Setelah al-Juwaini wafat pada tahun 478 H., al-Ghazâli pindah menuju ke Markaz Wajir Nizham al-Mulk (Sultan Bani Saljuk), yang konon sering mengadakan aktivitas ilmiah, seperti diskusi dan musyawarah tentang keilmuan dan biasanya diikuti oleh ulama senior. Al-Ghazâli sangat aktif mengikuti kegiatan ini. Kecerdasan al-Ghazâli yang sangat menonjol membuat Nizham al-Mulk tertarik dan mengangkatnya sebagai Guru Besar di Madrasah Nizâmiyah di Baghdad. Pada saat itu al-Ghazâli baru berusia 34 tahun.¹⁹

Madrasah Nizâmiyah merupakan pusat pendidikan tinggi di Baghdad, al-Ghazâli

mengajar di sana hingga ia memegang jabatan Naib Konselor. Namun, al-Ghazâli sadar bahwa menjalani profesi sebagai pengajar selama ini tidak semata-mata karena Allah, tapi hanya untuk mendapatkan keagungan dan pangkat duniawi sehingga ia keluar dari Baghdad dan meninggalkan aktivitas sehari-harinya.²⁰

Kemudian pada tahun 488 H al-Ghazâli pergi menuju Hijaz, kemudian ke Damaskus dan ke Bait al-Maqdis selama beberapa waktu. Pada masa *rihlah* itulah al-Ghazâli mengarang kitab monumentalnya, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn* serta beberapa karangan lainnya. Setelah beberapa lama melakukan *rihlah*, al-Ghazâli kembali ke Naisabur dan mengajar lagi di madrasah Nizâmiyah memenuhi panggilan Fakr al-Mulk putra Nizam al-Mulk.²¹ Akan tetapi tugas ini tidak lama dijalankannya. Ia kembali ke Tûs, kota kelahirannya. Di sana ia mendirikan *halaqah* (sekolah khusus calon sufi) yang diasuhnya sampai ia wafat.²²

Al-Ghazâli menjalani masa tuanya sebagai seorang sufi. Ia berkeyakinan bahwa tasawuf adalah satu-satunya jalan yang mampu mengantarkan kepada kebenaran hakiki. Melalui tasawuf seseorang dapat dekat dengan Tuhan, bahkan melalui kalbunya ia dapat melihat Tuhan. Akan tetapi jalan menjadi sufi tidaklah mudah, penuh dengan ujian dan cobaan.²³ Al-Ghazâli meninggal dunia pada tahun 505 H bersamaan dengan 1111 M di Tûs. Al-Ghazâli dimakamkan di tempat kelahirannya.²⁴

Imam al-Ghazâli merupakan cendekiawan muslim yang produktif, beliau banyak menulis buku dalam berbagai bidang keilmuan. Al-

¹⁴Muhammad Rashid al-Rida, 8.

¹⁵Abdu Mujib, *Biografi al-Ghazâli Beserta Karya-Karyanya* (t.tp: CV Bintang Remaja, t.th), 9.

¹⁶Azyumardi Azra, "Al-Ghazâli," in *Ensiklopedi Islam*, vol. II, ed. Nina M. Armando (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2005), 203.

¹⁷Muhammad Abul Quasem, *The Ethics of al-Ghazâli a Composite Ethics in Islam* (t.tp: t.p, 1976), 17.

¹⁸Kurdi dkk, *Hermenutika al-Qur'an & Hadis* (Yogyakarta: Elsaq Press, 2010), 6-7.

¹⁹Abdu Mujib, 10-11.

²⁰Setelah al-Ghazâli pergi meninggalkan tugas-tugas akademiknya di Madrasah Nizhamiyah digantikan oleh Abdullah al-Tabarî al-Bazzâzî (w.495 H). Lihat, Sham al-Dîn Muhammad bin Ahmad al-Dhahabi, *Siyar A'lâm al-Nubalâ'*, vol. XIX (Beirut: Muasasah al-Risalah, 1984), 210.

²¹al-Ghazâli, *al-Mustasfâ min 'Ilmi al-Uṣûl*, vol. I, 8.

²²Azyumardi Azra, 205.

²³Ibid.

²⁴M. Saeed Saikh, "al-Ghazâli," in *A History of Muslim Philosophy*, vol. I ed. M.M. Sharif (Kempten: Allgauer Heimatverlag, 1963), 587.

Ghazâli dikenal sebagai seorang teolog besar, filsuf, sufi, faqih dan *Uṣūli* (ahli ilmu Uṣūl fiqh). Banyak sekali karya-karya al-Ghazâli yang dikaji di lingkungan akademik, tidak hanya oleh intelektual muslim, namun juga oleh orientalis Barat.²⁵ Di antara orientalis yang mengkaji tentang al-Ghazâli adalah Carra de Vaux menerjemah karya al-Ghazâli *Tahâfut al-Falâsifah*. De Boer dan Asin Palacios masing-masing menerjemah *Tahâfut al-Falâsifah*. W.H.T.Craidner menerjemah kitab *Mishkât al-Anwâr* dan D.B. Macdonald menerjemah kitab *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*.²⁶

Karya-karya al-Ghazâli

Al-Ghazâli merupakan ulama yang produktif, ia memiliki karya hampir seratus buku yang terdiri dari berbagai bidang keilmuan, seperti ilmu fikih, ilmu kalam, tasawuf, filsafat, akhlak, dan sebagainya. Karya al-Ghazâli banyak diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris, Latin, Perancis, Jerman, dan Indonesia.²⁷ Karya-karyanya ditulis dalam bahasa Arab dan Persia di antaranya:

Dalam bidang ilmu Uṣūl fiqh dan fiqh antara lain, *al-Mustasfâ min 'Ilm al-Uṣūl*, *al-Basît*, *al-Wasît*, *al-wajîz fî fiqh al-Imâm al-Shâfi'i*, *Asâs al-Qiyâs* dan *Khulâṣah al-Mukhtasar*. Dalam bidang ilmu *kalâm* dan filsafat antara lain, *al-Tahâfut al-Falâsifah*, *al-Munqid min al-Dalâl*, *Fayṣal al-Tafriqah bain al-Islâm wa al-Zindiqah*, *al-Iqtisâd fî al-'Itiqâd*, *maqâṣid al-Falâsifah*, *al-Mustahdiry*, *Mi'yâr al-'Ilm*, dan *al-Qistâs al-Mustaqîm*.²⁸

Dalam bidang ilmu al-Qur'an antara lain, *Qânûn fî Ta'wîl*, *Jawâhir al-Qur'ân* dan *Tafsîr*

Yaqût Ta'wîl. Adapun dalam bidang akhlak dan tasawuf di antara karya al-Ghazâli adalah, *'Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, *Mizân al-'Amal*, *Mishkât al-Anwâr*, *Bidâyah al-Hidâyah*, *Kîmîyâ' al-Sa'âdah*, dan *Talbîs Iblîs*.²⁹

Pemikiran al-Ghazâli dan Ibn 'Arabî tentang al-Qur'an

Al-Qur'an adalah teks suci yang membuka banyak jalan untuk ditafsirkan dengan beragam penafsiran. Sebagaimana yang dijelaskan oleh al-Ghazâli bahwa al-Qur'an adalah kitab sumber pengetahuan, baik ilmu agama (*'Ulûm al-Dîniyah*) maupun ilmu dunia (*'Ulûm al-dunyawiyah*). Oleh karena itu, pluralitas penafsiran tidak dapat dihindari.³⁰

Al-Ghazâli menolak sikap sebagian kelompok yang hanya berpegang kepada kebenaran tunggal dalam tafsir al-Qur'an, seperti golongan *zahîriyah* dan kelompok *bâtîniyah*,³¹ maupun golongan yang hanya melihat kebenaran tafsir dengan model tafsir *bi al-riwâyah*, yakni penafsiran yang hanya merujuk kepada Hadis Nabi dan pendapat para sahabat.³² Penolakan al-Ghazâli terhadap kelompok yang berdiri di atas absolutisme tafsir adalah karena akan mengarah pada sikap yang picik dan sempit, dan pada gilirannya berdampak kepada pemahaman subjektif saat menafsirkan al-Qur'an. Produk penafsiran yang dihasilkan dari satu dimensi saja menurut al-Ghazâli hanya bisa memberikan arti dan manfaat bagi dirinya sendiri dan nilai kebenarannya hanya untuk pribadinya, tidak untuk pihak lain.³³ Di antara

²⁹Abd al-Rahmân al-Badâwi, 12–16.

³⁰Adanya pluralitas penafsiran menurut al-Ghazâli sudah ada sejak masa sahabat, para sahabat tidak jarang berbeda pendapat dalam memberikan penafsiran al-Qur'an. Seperti penafsiran (upaya *ta'wîl*) tentang huruf-huruf *muqatta'ah*, para sahabat berbeda pendapat dalam memberikan maknanya. Lihat Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazâli, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn* (Beirut: Dâr Ibn Hazm, 2005), 343.

³¹al-Ghazâli menyebut kelompok *zahîriyah* dengan istilah *hasyawîy*, sedang kelompok yang hanya berpegang teguh pada makna batin dengan sebutan *batîni*. Lihat al-Ghazâli, *Mishkât al-Anwâr*, 160–61.

³²al-Ghazâli, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, 343.

³³Ibid., 343.

²⁵Kajian terhadap karya-karya al-Ghazâli secara khusus di kalangan orientalis pertama muncul pada abad ke XIX M, ketika R. Gosche menulis tentang "Kehidupan al-Ghazâli dan karya-karyanya" diterbitkan di Berlin pada tahun 1858. Dalam buku ini R. Gosche membahas 40 karya al-Ghazâli. Kemudian pada tahun 1899, D.B Macdonald juga menulis tentang kehidupannya al-Ghazâli yang membahas pengalaman keberagamaan dan pendapat-pendapat al-Ghazâli, lihat, Abd al-Rahmân al-Badâwi, 9.

²⁶Abdu Mujib, 13–14.

²⁷Ibid.,

²⁸al-Ghazâli, *Mishkât al-Anwâr* (Beirut: 'Âlam al-Kutub, 1982), 23–25.

argumen al-Ghazâli menolak penafsiran yang hanya menggunakan metode riwayat adalah sebagai berikut:

Pertama, jika tafsir al-Qur'an harus selalu mengacu kepada hadis dan *athar* sahabat, maka hal itu hanya bisa dilakukan dan diterapkan untuk sebagian ayat saja. *Kedua*, terjadi perbedaan pendapat di kalangan sahabat dalam menafsirkan al-Qur'an ini menunjukkan bahwa sahabat juga memfungsikan rasio dalam menafsirkan al-Qur'an. Bahkan perbedaan tersebut kadang tidak bisa dikompromikan.³⁴ *Ketiga*, Nabi telah mendo'akan Ibn 'Abbas agar menjadi orang yang ahli dalam bidang *ta'wil*. Menurut al-Ghazâli, jika yang dimaksud dengan *ta'wil* adalah riwayat, maka tentu tidak ada artinya pemberian keistimewaan Nabi terhadap Ibn 'Abbas.

Penolakan al-Ghazâli atas absolutisme penafsiran didukung dengan keyakinan bahwa al-Qur'an memiliki banyak dimensi untuk ditafsirkan dan dipahami, sebagaimana hadis Nabi:

لكل آية ظهر وبطن ولكل حرف حد ولكل حد مطلع

Ibn Athîr mendefinisikan *had* dengan batasan akhir dari setiap sesuatu di mana setiap *had* atau batasan tersebut terdapat tangga untuk mencapai ilmu yang tersimpan. Sedangkan *matla'* adalah tempat untuk melihat dari ketinggian.³⁵ Oleh karena itu, al-Qur'an memiliki berbagai aspek untuk digali kandungan maknanya. Makna literal-eksoterik (*zâhir*) atau makna esoterik-alegoris (*bâtin*) hanya merupakan bagian tertentu dari segudang makna yang ada dalam al-Qur'an. Maka untuk mencapai pada pemahaman yang komprehensif dibutuhkan perangkat metode yang

³⁴Menurut al-Ghazâli tidak semua penafsiran sahabat merupakan hasil rujukan pada sunnah Nabi. Beberapa di antara sahabat memberi komentar masing-masing terhadap makna al-Qur'an. Contoh yang diberikan al-Ghazâli adalah tentang *al-ahrîf al-muqatta'ah*. Menurutnya penafsiran atau penakwilan tentang ayat ini setidaknya terdiri dari tujuh pendapat yang berbeda dan tidak mungkin bisa dikompromikan. Lihat, al-Ghazâli, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, 343.

³⁵Muhammad al-Jazarî Ibn Athîr, *al-Nihâyah fî Gharayb al-Hadîth wa al-Athar* (Riyad: Dâr Ibn al-Jawzi, 1421), 566.

memadai sehingga aktivitas penafsiran mampu menyingkap segudang makna yang tersimpan di balik teks al-Qur'an.

Menurut al-Ghazâli, langkah awal yang harus ditempuh seorang mufassir dalam aktivitas penafsiran al-Qur'an adalah merujuk kepada aspek bahasa setiap ayat. Karena al-Qur'an berbahasa Arab, maka seorang mufassir terlebih dahulu harus mampu memahami struktur bahasa setiap ayat, seperti fenomena kalimat *ikhtisâr*, *taqdîm*, *ta'khîr*, *hazf*, dan *idmâr*.³⁶ Selain itu, menurut al-Ghazâli seorang penafsir yang memahami al-Qur'an hanya pada makna literal tanpa memperhatikan keterangan riwayat, maka ia tergolong dalam tafsir *bi al-ra'yi* yang dilarang oleh Rasulullah.³⁷ Oleh karena itu, selain memperhatikan struktur kalimat, al-Ghazâli juga menganggap penting keterangan dari hadis Nabi dan *athar* Sahabat dalam corak tafsir tekstualis ini sehingga kekeliruan dalam menafsirkan ayat dapat dihindari.

Bangunan Epistemologi *Ta'wil* al-Ghazâli

Al-Ghazâli dalam buku *Al-Mustasfâ Min 'Ilm al-Uşûl* mendefinisikan *ta'wil* dengan sebuah ungkapan (istilah) tentang pengambilan makna dari lafazh yang ambigu (*muhtamal*) dengan didukung dalil dan menjadikan arti yang lebih kuat dari makna yang ditunjukkan oleh lafazh zahir. Sehingga dalam persepsi al-Ghazâli, *ta'wil* serupa pemalingan lafal dari makna hakikat ke makna majaz.³⁸

Bangunan epistemologi *ta'wil* al-Ghazâli tidak lepas dari pemahamannya mengenai teks al-Qur'an yang memiliki dimensi zahir dan batin. Dalam analisis Nasr Hamid Abû Zaid, pandangan al-Ghazâli mengenai teks berangkat dari dua titik tolak dasar, teologi Ash'ariyah dan gnotisme sufistik. Titik tolak teologi Ash'ariyah yang mempengaruhi al-Ghazâli adalah hakekat konsep Ash'ariyah terhadap teks al-Qur'an.

³⁶al-Ghazâli, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, 344.

³⁷من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار

³⁸al-Ghazâli, *al-Mustasfâ min 'Ilm al-Uşûl*, vol. III, 88.

Dalam pandangan Ash'ariyah teks al-Qur'an adalah sifat dari Zat Ketuhanan.³⁹ Sementara titik tolak kesufian yang mempengaruhinya adalah pembatasan tujuan keberadaan manusia di muka bumi. Perspektif al-Ghazâli, tujuan keberadaan manusia di muka bumi adalah merealisasikan keberuntungan dan keselamatan akhirat.

Mengakui adanya makna zahir dan batin al-Qur'an merupakan fondasi dasar yang digunakan bagi al-Ghazâli dalam memahami ayat al-Qur'an. Ibn 'Arabi yang oleh Husayn al-Dhahabi dimasukkan dalam kategori ulama sufi-falsafi juga mengakui hal ini. Namun penjelasan yang digunakan oleh Ibn 'Arabi lebih bersifat filosofis dan cenderung *wahdah al-wujud* sentris. Hal ini tentu berbeda dengan al-Ghazâli yang masuk dalam kategori sufi-sunni/akhlaki.

Di dalam *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, al-Ghazâli mengasumsikan adanya dikotomi ilmu pengetahuan menjadi dua, yaitu ilmu-ilmu agama dan ilmu-ilmu dunia.⁴⁰ Dengan demikian, klasifikasi ilmu menurut al-Ghazâli berasal dari dualitas yang tajam mengenai hubungan antara dunia dan akhirat. Konsep dualitas hubungan antara dunia dan akhirat ini dapat melengkapi konsep teks dan melengkapi batasan-batasan sarannya, seperti ia melengkapi klasifikasi ilmu pengetahuan yang dihasilkan dari teks. Jika dikotomis dunia dan akhirat berangkat dari pandangan sufistik, maka menurut al-Ghazâli, konsep teks mengandung dikotomi lain yang berangkat dari teologi Ash'ariyah mengenai *kalâm* Tuhan sebagai *zatiyah*, bukan sebagai perbuatan. Selama *kalâm* ilahi bersifat *zatiyah*

³⁹Berbeda dengan Mu'tazilah yang berpandangan bahwa al-Qur'an itu baru dan makhluk karena ia tidak termasuk dalam sifat-sifat Zat yang Azali. Al-Qur'an adalah firman Allah, dan firman adalah tindakan bukan sifat. Dari segi ini maka al-Qur'an masuk dalam kategori *sifât al-af'al al-ilâhiyyah* (sifat-sifat tindakan Tuhan), bukan *sifât al-Dhât*. Kedua kategori ini dibedakan Mu'tazilah sebagai berikut; *Sifât al-af'al al-ilâhiyyah* merupakan wilayah interaksi antara Tuhan dan dunia, sementara *sifât al-Dhât* merupakan wilayah keunikan dan kekhususan eksistensi Tuhan dalam Zat-Nya sendiri. Lihat, Nasr Hamid Abu Zaid, *Teks Otoritas Kebenaran*, terj. Sunarwoto Dema (Yogyakarta: L-kis, 2012), 86.

⁴⁰al-Ghazâli, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, 25.

dan qadim maka pemisahan antara "sifat qadimah" yang inheren dengan Zat Tuhan dengan *Tajalli* di dunia dalam bentuk al-Qur'an yang dibaca menjadi suatu keniscayaan.⁴¹

Teks yang dibaca dan ditulis dalam mushaf hanyalah "imitasi" bagi sifat *kalâm* Allah yang qadim. Ini berarti bahwa bahasa dalam teks tersebut merupakan pakaian eksternal yang di dalamnya tersimpan kandungan yang imanen dan qadim. Jika pemikiran Ash'ariyah mengenai konsep *kalâm* ilahi sebelum al-Ghazâli terbatas pada pembedaan antara sifat yang qadim dan imitasi bacaannya, maka dimensi sufistik al-Ghazâli dapat membantunya dalam mengembangkan konsep tersebut melalui dikotomi lain, yaitu dikotomi zahir dan batin. Lewat dikotomi ini dimungkinkan bagi al-Qur'an adanya yang zahir dan batin, bukan saja pada dataran makna dan tanda, tetapi juga pada dataran struktur dalam narasi dan susunan teks. Dimensi batin adalah mutiara yang merupakan hakekat yang dikandung teks sebagai isi. Sementara yang zahir adalah rumah dan kulit, yaitu bahasa yang menampilkan teks pada pemahaman dan akal.⁴²

Dari dikotomi ini al-Ghazâli membangun epistemologi *ta'wîl*-nya. Al-Ghazâli membagi ilmu dalam al-Qur'an menjadi dua, ilmu *al-sadf* (ilmu lapis luar) dan ilmu *al-lubâb* (ilmu inti).⁴³ Pembagian ini sebenarnya tidak jauh berbeda dengan istilah zahir dan batin al-Qur'an. Ilmu *al-sadf* adalah zahir al-Qur'an, sedang ilmu *al-lubâb* adalah batin dari al-Qur'an. Bedanya al-Ghazâli lebih merinci tidak hanya berhenti pada dataran zahir dan batin. Ia secara rinci membuat hierarki ilmu dari zahir ke batin al-Qur'an. Serta memberi penjelasan mengenai ilmu apa saja yang masuk dalam katagori ilmu *sadf* dan *lubâb*.

Dalam konsep Ilmu-ilmu lapis luar (*'Ulûm al-sadf*), bahasa sekedar medium yang dapat

⁴¹Nasr Hamid Abu Zaid, *Maqûm al-Nas Dirâsah fî 'Ulûm al-Qur'an* (Kairo: al-Hay'ah al-Misriyah al-'Amâh lî al-Kitâb, 1990), 280.

⁴²Ibid., 280.

⁴³al-Ghazâli, *Jawâhir al-Qur'an* (Beirut: Dâr Ihyâ' al-'Ulûm, 1990), 35.

mengungkapkan dan kulit teks tanpa mendesak atau memasuki dunia teks yang lebih dalam yang berupa rahasia dan esensinya. Efektivitas bahasa bermula dari tingkat bunyi dan berakhir pada dataran semantik. Antara keduanya terdapat beberapa tingkatan.⁴⁴

Bagian makna pertama yang menyelaraskan pengucapan adalah bunyi, kemudian bunyi dengan potongan nada yang menjadi sebuah huruf. Ketika huruf-huruf dikumpulkan, jadilah kata. kemudian, ketika kata beberapa huruf itu menyatu jadilah ia bahasa Arab. Melalui huruf-huruf yang beraturan nada jadilah ia *mu'rab*. Dengan ditetapkannya aspek *i'rab* jadilah ia bacaan yang dikaitkan dengan qira'at yang tujuh. Kemudian, huruf-huruf itu menjadi kata Arab yang ber-*i'rab*. Kata tersebut menunjuk pada salah satu makna. Inilah persoalan-persoalan yang dibahas tafsir zahir, yaitu ilmu yang kelima.⁴⁵

Berdasarkan keterangan al-Ghazâli di atas, dapat dipahami bahwa ilmu lapis luar al-Qur'an ada lima. *Pertama*, ilmu *makhârij al-hurûf* (fonologi), yaitu ilmu yang berkaitan dengan cara membaca teks. *Kedua*, ilmu bahasa al-Qur'an, ilmu yang mengkaji kata-kata dari segala aspeknya. *Ketiga*, ilmu *i'râb al-Qur'an*, dari ilmu ini muncul ilmu *keempat*, yakni ilmu *qira'at*. Ilmu lapis luar ini kemudian berakhir dengan ilmu yang *kelima*, ilmu tafsir zahir.⁴⁶

Sistematika ilmu di atas adalah sistematika membumbung dari partikuar ke universal, dan dari bunyi ke makna. Selain itu, ilmu-ilmu di atas juga merupakan sistematika nilai yang bermula dengan yang paling rendah sampai pada yang paling tinggi. Jika ilmu masih mendekati kulit, maka nilainya kecil, sementara nilai ilmu akan bertambah jika menjauh dari kulit awal dan mendekati esensi. Dengan demikian, meskipun kelima ilmu di atas berada dalam kategori ilmu kulit, akan tetapi nilainya bertingkat-tingkat.⁴⁷

Ilmu *al-lubâb* juga memiliki tingkatan-tingkatan sebagaimana ilmu *al-sadf*. Tingkatan terendah (*al-tabaqah al-sufîâ*) dari ilmu *al-lubâb* terdiri dari tiga macam ilmu. *Pertama*, ilmu fiqih. Al-Ghazâli meletakkan ilmu fiqih dalam bingkai ilmu dunia, karena dalam pemahaman al-Ghazâli ilmu fiqih berfungsi memperkenalkan cara membangun tempat-tempat persinggahan dalam perjalanan, sehingga ilmu ini terkait dengan ilmu-ilmu dunia. Al-Ghazâli menerima ilmu-ilmu dunia di antaranya ilmu fiqih selama dalam batas duniawinya. Artinya, selama dunia dianggap sebagai penyeberangan darurat menuju akhirat. Dalam konsep ini, fiqih berada di tengah-tengah antara ilmu-ilmu dunia dan ilmu-ilmu akhirat. Dari sini dapat dipahami kenapa al-Ghazâli terus menyerang ahli fiqih pada masanya. Hal ini dikarenakan mereka telah melampaui batas-batas yang dibutuhkan. Mereka telah memasuki masalah-masalah cabang hanya untuk mencari kedudukan di mata penguasa, sehingga mereka mengubah ilmu dari tujuannya dan menggunakannya untuk mencari kedudukan dan harta duniawi.

Kedua, ilmu *kalâm*. Al-Ghazâli menyebut ilmu *kalâm* dengan istilah “membantah dan mendebat orang-orang kafir”.⁴⁸ Ilmu ini dalam perspektif al-Ghazâli berfungsi menjelaskan kesalahan dan membantah dengan argumen yang jelas mengenai kesesatan orang-orang kafir. Ada tiga macam kesesatan orang kafir dalam analisis al-Ghazâli; (1) menyebut Allah dengan sebutan yang tidak sepatasnya dengan menyatakan malaikat adalah putri-Nya. Ia mempunyai anak dan sekutu, dan Dia adalah oknum ketiga dalam konsep trinitas. (2) menyebut Rasulullah dengan penyair, dukun, pendusta, dan mengingkari kenabiannya. (3) mengingkari terhadap hari akhir, kebangkitan, surga, neraka dan pengingkaran terhadap akibat dari ketaatan dan kemungkaran.⁴⁹

Ketiga, cerita al-Qur'an (*qasas al-Qur'ân*), muncul setelah ilmu *kalâm* dan menjelaskan

⁴⁴Nasr Hamid Abu Zaid, 280.

⁴⁵al-Ghazâli, *Jawâhir al-Qur'ân*, 36.

⁴⁶Nasr Hamid Abu Zaid, 281.

⁴⁷Ibid., 281.

⁴⁸al-Ghazâli, *Jawâhir al-Qur'ân*, 39.

⁴⁹Ibid., 31–32.

tentang kondisi orang yang menjalankan *suluk* dan yang membangkang. Maksud orang yang menjalankan *suluk* adalah orang yang mendapat keberuntungan di akhirat. Sedangkan orang yang membangkang adalah orang yang merugi.⁵⁰ Dalam pandangan al-Ghazâli, fungsi dari kisah dalam al-Qur'an adalah memberikan rasa takut (*al-tarhib*), sebagai peringatan (*al-tanbih*), dan sebagai pelajaran (*al-'itibâr*)⁵¹ bagi orang-orang sesudahnya.

Selanjutnya mengenai ilmu *al-lubâb al-'ulyâ* (ilmu inti tingkatan atas), ilmu ini mencakup tiga hal, yakni ma'rifatullah, jalan menuju Allah dan pemberitahuan situasi saat *wusûl* (pahala dan siksa). Ma'rifatullah merupakan tujuan yang luhur bagi kehidupan dan ilmu pengetahuan. Sangat wajar jika ayat-ayat yang berhubungan dengan ma'rifatullah merupakan intisari al-Qur'an. Dari ayat-ayat tersebut muncul ilmu pertama yang masuk dalam kategori ilmu *al-Lubâb al-'Ulyâ*. Pada tataran ini fungsi wahyu bukan lagi "penurunan" dari Allah untuk manusia, atau penurunan perintah-perintah dan larangan-larangan-Nya yang bertujuan mewujudkan tatanan manusia yang ideal, tetapi tujuan puncak dari wahyu adalah mengenal Allah. Semakin dekat ilmu tersebut dengan tujuan mengenal Allah, maka nilainya semakin tinggi.⁵²

Selanjutnya jalan menuju Allah, dalam perspektif al-Ghazâli jalan menuju Allah tidak terdapat dalam sikap merespon perintah wahyu dan aplikasinya terhadap perilaku individual. Tetapi jalan tersebut terkandung dalam ibadah dan konsentrasi hanya kepada Allah semata. Ibadah dan konsentrasi diri dengan membiasakan diri mengingat Allah dan menjauhi hawa nafsu

⁵⁰Nasr Hamid Abu Zaid, 302.

⁵¹al-Ghazâli, *Jawâhir al-Qur'ân*, 31.

⁵²al-Ghazâli mengistilahkan penjelasan mengenai ma'rifatullah dengan *kibrit* merah. Pengetahuan ma'rifatullah ini meliputi pengetahuan tentang Zat Tuhan, sifat-sifat-Nya, dan perbuatan-perbuatan-Nya. Pengetahuan tentang Zat merupakan pengetahuan yang paling sempit bidangnya, paling sulit digapai, dan yang paling susah dipikirkan, serta paling susah untuk diungkapkan. Oleh karena itu, al-Qur'an hanya mengungkapkannya dengan isyarat saja dan ungkapan yang suci secara mutlak. Seperti firman Allah dalam surat al-Ikhlâs. Lihat Nasr Hamid Abu Zaid, 284.

menjadi penyebab peralihan dari alam indra dan alam nyata ke alam gaib dan alam *malakut*. Dengan kata lain, hal ini menyebabkan terjadinya komunikasi (hubungan) dengan alam ide dan roh serta melepaskan diri dari alam bayangan dan alam jasad. Dengan peralihan ini proses penyeberangan dari yang zahir menuju yang batin menjadi lebih sempurna. Serta interpretasi teks melampaui tafsir zahir menuju terengkuhnya ilmu-ilmu batin dan tersingkapnya rahasia-rahasia yang tersembunyi di balik kulit. Tanpa perjalanan seperti ini tidak mungkin akan diperoleh dan sampai kepada alam *malakut*.

Bagian akhir dari *ilm al-Al-Lubâb al-'Ulyâ* adalah ilmu tentang mengetahui keadaan ketika *wusûl* kepada Allah. Bagian ini khusus berkenaan dengan pahala dan siksa, namun al-Ghazâli menggunakan istilah sufi, seperti ilmu akhirat dan ilmu *ma'ad*. Konsep al-Ghazâli mengenai pahala dan siksa merupakan konsep yang bergerak dalam dualitas dikotomi zahir dan batin. Al-Ghazâli berusaha keras memegang makna-makna literal ayat-ayat mengenai siksa dan pahala. Menurut al-Ghazâli, melakukan *ta'wil* terhadap ayat yang berhubungan dengan siksa dan pahala adalah bentuk kesesatan dan mendekati kekafiran.

Proses *ta'wil* dari zahir ke batin al-Qur'an dalam teori al-Ghazâli dapat dilakukan dengan dengan cara konsisten (*istiqamah*) di jalan yang lurus dan menjalani *suluk* menuju Allah. Yakni dengan cara terus menerus berdzikir dan melepaskan diri dari dunia serta segala sesuatu yang menyibukkannya. *Suluk* menuju Allah ini memiliki tingkatan-tingkatan dan setiap tingkatan atau *maqam* membawa pada "suatu keadaan" kema'rifatan. Dengan demikian, seseorang yang menjalani *suluk* berarti melampaui "keadaan" sebelumnya sehingga ia beralih dari ilmu satu ke ilmu yang lain dalam gerak menaik menuju ma'rifatullah secara nyata, terbuka, dan langsung.

Dalam analisis Nasr Hamid Abu Zaid, penyeberangan dari kulit ke inti dengan menggunakan *ta'wil* sepadan dengan proses kemunculan khayal dalam hati dalam alam indra

dan alam nyata ke alam gaib dan alam *malakut*. Alam khayal adalah alam yang menengahi yang tampak dari gambaran maknawi-rohani dalam bentuk-bentuk yang indrawi dan gambar-gambar materil. Bahasa dalam konsep ini berfungsi sebagai medium yang mematerialkan dan menggambarkan yang maknawi. Setiap kata-kata dalam al-Qur'an menjadi gambar-gambar seperti yang dilihat oleh orang-orang yang bermimpi. Gambar-gambar materil yang perlu disingkap maknanya yang tersembunyi di dalamnya. Sehingga bahasa berubah dari wilayah semantik menjadi simbol-simbol bagi hakekat yang tersembunyi dan terpendam dalam alam ide dan alam ruh.

Pen-*ta'wil*-an dari kulit ke inti tidak kalah sulitnya dengan *mi'raj* sufi dalam usaha merangkul hakikat. Bedanya, sufi merangkulnya dalam konteks ma'rifat, sedangkan pada pen-*ta'wil* melakukan hal itu melalui teks. Makna yang rohani merupakan makna yang hakiki, sedangkan makna materil merupakan makna majazi yang menunjukkan kepada makna hakiki dari sisi yang samar. Dengan demikian, dalam perspektif al-Ghazâli, teks merupakan misteri yang tertutup dan membutuhkan upaya pembedaan agar ketertutupan dan misteri-misterinya dapat terbuka. Misteri sebagai medium khusus ini tidak dapat dimengerti oleh manusia biasa kecuali dengan memaksakan diri untuk menegaskan sifat misterius.⁵³

Dengan demikian, metode *ta'wil* al-Ghazâli merupakan mobilisasi semantik dari alam duniawi yang merupakan alam indra dan alam nyata ke arah alam *malakut* atau alam ghaib. Penyeberangan dari alam indra ke alam *malakut* atau dari '*ilm al-sadf*' ke '*ilm al-lubâb*' hanya dapat dilakukan oleh orang-orang yang *suluk* kepada Allah. Menurut al-Ghazâli, dalam memahami al-Qur'an mayoritas umat Islam berhenti pada tafsir zahir yang notabnya merupakan '*ilm al-sadf*' dan hanya sebagian orang saja yang mampu

menembus ke dalam '*ilm al-lubâb*'.

Contoh aplikasi dari epistemologi *ta'wil* al-Ghazâli dapat dilihat dalam kitab *Jawâhir al-Qur'ân*. Ia menjelaskan surat al-Fatihah ayat dua:

اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ ﴿٢﴾

Sekali lagi menunjukkan pada sifat. Jangan dikira hal ini merupakan repitisi. Dalam al-Qur'an tidak ada repitisi, sebab pengertian repitisi adalah pegulangan yang tidak memberikan tambahan fungsi. Penyebutan kata *al-rahman* setelah menyebut *al-alamîn* dan sebelum penyebutan *mâlik yaum al-dîn* memberikan dua faidah penting dalam keutamaan yang sejalan dengan *al-rahman*:

Pertama: memperhatikan kepada makhluk *rabb al-alamîn*, sesungguhnya Dia menciptakan setiap makhluk-Nya dengan spesies yang paling sempurna. Dia memberikan segala sesuatu yang dibutuhkan makhluk. Salah satu dari sekian dunia yang diciptakan-Nya adalah dunia hewani dan hewan yang paling kecil dalam dunia ini adalah nyamuk, lalat, laba-laba, dan lebah.

Perhatikanlah nyamuk, bagaimana Dia menciptakan bagian-bagian badannya. Dia menciptakan semua anggota badan nyamuk serupa dengan gajah sampai-sampai ia memiliki belalai yang memanjang dan tajam. Kemudian Allah tunjukkan kepadanya bahwa untuk memperoleh makanan hendaknya ia menghisap darah manusia. Kamu melihat kemudian ia memasukkan belalainya ke dalam tubuh manusia dan dari rongga tersebut ia memperoleh makanan. Allah menciptakan untuknya dua sayap sebagai alat untuk lari ketika manusia ingin mengusirnya.

Perhatikanlah lalat, bagaimana Dia menciptakan anggota badannya. Ia menciptakan kedua mata lalat terbuka tanpa adanya kelopak mata. Padahal kelopak mata dibutuhkan untuk melupasi pupil dari debu dan semacamnya yang dapat masuk ke dalam pupil. Perhatikan pula bagaimana Allah menciptakan dua tangan tambahan bagi lalat sebagai ganti dari kelopak mata. Sehingga selain memiliki empat kaki, lalat

⁵³Nasr Hamid Abu Zaid, 291-95.

juga mempunyai dua tangan tambahan. Amatilah ketika lalat berada di tanah, ia selalu mengusap kedua matanya dengan kedua tangan tambahan itu untuk membersihkan dari debu-debu.

Perhatikan laba-laba, bagaimana Allah menciptakan sisi-sisinya, bagaimana Allah mengajari cara memintal dan bagaimana Allah mengajari laba-laba berburu tanpa kedua sayap. Lalu Allah menciptakan air liur kental yang digunakan untuk bergantung di sudut-sudut dan digunakan untuk berburu lalat yang terbang mendekatinya. Kemudian ia menembakkan dirinya ke arah lalat itu lalu diikatnya dengan tali yang bisa memanjang yang keluar dari air liurnya, sehingga lalat itu tak mampu lepas lagi sampai ia dapat memakannya atau menyimpannya. Perhatikan pula bagaimana tenunan laba-laba untuk rumahnya, bagaimana Allah menunjukkan teknik tenunannya secara proposional.

Perhatikanlah lebah dan keanehan-keanehan yang tidak dapat dihitung. Akan kami beritahukan teknik pembangunan sarang lebah. Lebah membangun sarangnya berbentuk segi enam, agar tidak mengganggu ruang teman-temannya hal ini karena mereka berjumlah banyak dan berdesak-desakan dalam satu tempat. Seandainya lebah membangun sarangnya dengan bentuk bundar maka daerah yang berada di luar bundaran akan menjadi lobang yang sempit. Selain itu, bentuk bundar itu tidaklah rapi, begitu juga dengan bentuk persegi-persegi yang lain. Persegi empat sebenarnya rapi akan tetapi menyulitkan lebah untuk membuat sarang berbentuk bulat sehingga menyisakan sudut sempit di dalam sarang, sebagaimana bentuk bulat menyisakan lubang sempit dibagian luar sarang. Dengan demikian, tidak diragukan lagi pola yang bisa susunan secara rapi hanyalah persegi enam.

Perhatikan bagaimana Allah memberi petunjuk kepada lebah terutama pada kerumitan ini, semua ini adalah contoh keajaiban ciptaan Allah, kelembutan-Nya, dan rahmat-Nya terhadap makhluknya. Sesungguhnya hal yang rendah itu menjadi bukti pada Zat yang Maha Tinggi.

Hal-hal aneh seperti ini tidak mungkin dapat diteliti walaupun dengan waktu yang lama, namun apabila disandarkan pada sesuatu yang tidak mungkin terbuka kejelasannya seperti pengetahuan tentang malaikat, maka mengetahui hal-hal di atas merupakan hal yang mudah. Catatan pinggir dari jenis ini bisa engkau temukan dalam kitab syukur dan kitab *mahabbah*, carilah apabila engkau merupakan orang yang ahli, apabila tidak, maka pejamkanlah pandanganmu dari pengaruh rahmatnya Allah, jangan kau melihatnya, dan jangan kau pergi merumput di ladang pengetahuan ciptaan-Nya. Sibukkanlah dirimu dengan syair-syair, keanehan-keanehan dalam ilmu nahwu milik Imam Sibawaih, cabang-cabang ibnu al-Hadad dalam anekdot perceraian dan trik berdebat dalam berbicara. Hal-hal tersebut lebih meyakinkanmu. Sesungguhnya nilaimu itu sesuai kadar semangat yang kau miliki. Firman Allah:

وَلَا يَنْفَعُكُمْ نُصْحِي إِنْ أَرَدْتُ أَنْ أَنْصَحَ لَكُمْ إِنْ كَانَ اللَّهُ

يُرِيدُ أَنْ يُغْوِيَكُمْ هُوَ رَبُّكُمْ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴿١٦﴾

Dan tidak bermanfaat kepadamu nasihatku jika aku hendak memberi nasehat kepada kamu, sekiranya Allah hendak menyesatkan kamu, Dia adalah Tuhanmu dan kepada-Nya lah kamu dikembalikan.

مَا يَفْتَحِ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا وَمَا يُمْسِكُ

فَلَا مُرْسَلَ لَهُ مِنْ بَعْدِهِ ۗ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿١٧﴾

Apa saja yang Allah anugerahkan kepada manusia berupa rahmat, maka tidak ada seorangpun yang dapat menahannya, dan apa saja yang ditahan oleh Allah, maka tidak seorangpun yang sanggup melepaskannya sesudah itu. Dan Dia-lah yang Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.

Hendaknya kita kembali kepada tujuan, maksudnya mengingat kepada contoh-contoh rahmat Allah dalam menciptakan alam semesta.

Kedua, berhubungan dengan firman Allah, *مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ* isyarat kepada rahmat di hari kiamat, yakni hari pembalasan ketika mendapatkan anugerah kerajaan keabadian. Penjelasan dan pembahasan tentang hal ini cukup panjang.

Maksud dari tidak ada repetisi dalam al-Qur'an adalah apabila melihat sesuatu (*lafaz*) yang diulang dalam al-Qur'an dari segi *zahir*-nya, maka perhatikanlah *lafaz* sebelumnya dan *lafaz* sesudahnya agar jelas bahwa dalam pengulangan *lafaz* terdapat tambahan fungsi.

Dari contoh di atas terlihat bagaimana al-Ghazâli menggiring pembaca dari hal yang bersifat *zahir*-indrawi/kasat mata menuju ke pemahaman yang *batin*-non indrawi. Al-Ghazâli tidak melakukan penyeberangan ke dimensi *batin* secara frontal, ia memberikan ilustrasi tentang alam indrawi terlebih dahulu, kemudian ia tarik ke sisi *batin* yang merupakan inti dari *zahir* (*ilm al-lubâb*), yakni *ma'rifatullah*. Cara ini merupakan salah satu bukti bahwa epistemologi al-Ghazâli berbeda dengan yang dikembangkan oleh kaum *batiniyah*. Bagi kaum *batiniyah* cenderung abai dengan sisi *zahir*, bahkan kadang sampai pada tataran mengingkarinya. Bagi al-Ghazâli, orang yang mengatakan telah sampai pada sisi *batin*, atau dalam istilah al-Ghazâli disebut dengan *ilm al-lubâb*, tanpa memperhatikan sisi *zahir*, sama seperti orang yang mengaku telah masuk dalam satu ruangan namun tidak melalui pintu.

Kesimpulan

Konsep *ta'wil* al-Ghazâli dalam menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an berangkat dari pemahaman adanya sisi lahir dan batin dalam al-Qur'an. Dari dasar ini kemudian al-Ghazâli membuat tingkatan ilmu al-Qur'an dalam ilmu *al-sadf* dan ilmu *al-lubâb*.

Ilmu *al-sadf* merupakan ilmu-ilmu lapisan luar yang terdiri dari ilmu fonologi, ilmu bahasa, ilmu i'rab, ilmu qira'at, dan ilmu tafsir *zahir*. Ilmu *al-lubâb* merupakan ilmu lapisan dalam yang merupakan ilmu inti. Ilmu *al-lubâb* terdiri dari dua tingkatan: *pertama*, ilmu tingkatan bawah

terdiri dari ilmu fikih, cerita al-Qur'an, dan ilmu kalam; dan *kedua*, ilmu tingkatan atas, yakni *ma'rifatullah*. Proses penyeberangan dari kulit teks menuju ke inti adalah dengan konsinten dalam menjalani *suluk* menuju Allah. Selain itu, dalam proses penyeberangan tersebut juga berlangsung melalui "khayal".

Epistemologi al-Ghazâli merupakan hierarki ilmu dalam al-Qur'an, bukan bentuk dikotomis keilmuan. Bagaimanapun, sisi *lubâb* tidak dapat diperoleh tanpa melalui sisi *al-sadf*. Artinya, *al-sadf* merupakan jalan menuju *lubâb*, keduanya adalah satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan.

Daftar Kepustakaan

- Abdu Mujib. *Biografi al-Ghazâli Beserta Karya-Karyanya*. t.tp: CV Bintang Remaja, t.th.
- Ali, Syed Nawab. *Some Morals and Religious Teachings of al-Ghazali*. Lahore: SH. M. Ashraf, 1946.
- Athîr, Muhammad al-Jazarî Ibn. *al-Nihâyah fî Gharayb al-Hadîth wa al-Athar*. Riyad: Dâr Ibn al-Jawzi, 1421.
- Azyumardi Azra. "Al-Ghazâli." Dalam *Ensiklopedi Islam*, Vol. II. Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2005.
- Badâwi, Abd al-Rahmân al-. *Muallafat al-Ghazâli*. Kuwait: Wakalah al-Matbu'at, 1977.
- Darâz, Muhammad Abdullah. *al-Nabâ' al-'Azîm*. Kairo: Dâr al-'Urubah, 1996.
- Dhahâby, Husayn al-. *al-Tafsîr wa al-Mufasirûn*. Vol. II. t.tp: Maktabah Muş'ab bin 'Amr al-Islamiyah, 2004.
- Dhahabi, Sham al-Dîn Muhammad bin Ahmad al-. *Siyar A'lâm al-Nubalâ'*. Vol. XIX. Beirut: Muasasah al-Risalah, 1984.
- al-Ghazâli, Abu Hâmd al-. *Ihya' Ulûm al-Dîn*. Vol. I. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

- . *‘Ihyâ’ ‘Ulûm al-Dîn*. Beirut: Dâr Ibn Hazm, 2005.
- . *Mishkât al-Anwâr*. Beirut: ‘Âlam al-Kutub, 1982.
- . *al-Mustasfâ min ‘Ilm al-Uṣûl*. Vol. III. Madinah: Shirkah al-Madînah al-Munawwarah li al-Ṭabba’ah, t.th.
- . *Jawâhir al-Qur’ân*. Bairut: Dâr Ihyâ’ al-‘Ulûm, 1990.
- . *al-Mustasfâ min ‘Ilmi al-Uṣûl*. Vol. I. Beirut: Muasasah al-Risâlah, 1998.
- Goldziher, Ignaz. *Madhâhib al-Tafsîr al-Islâmy*. Kairo: Maktabah al-Khânja, 1995.
- Idrus, Abdul Qadir bin Syaikh bin Abdullah al-. *Kitab Ta’rif al-Ahya’ bi Fadail al-Ihyâ’*. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- Kurdi dkk. *Hermenutika al-Qur’an & Hadis*. Yogyakarta: Elsaq Press, 2010.
- Massignon, Louis Muhammad ‘Abd al-Râzaq. *al-Taṣawwuf*. Beirut: Dâr al-Kitab al-Lubnani, 1984.
- Mestika Zed. *Metode Penelitian Kepustakaan*. Yogyakarta: Buku Obor, 2008.
- Quasem, Muhammad Abul. *The Ethics of al-Ghazâli a Composite Ethics in Islam*. t.tp: t.p, 1976.
- al-Riḍa, Muhammad Rashid. “Tarjamah hayat al-Imam al-Ghazâli.” Dalam *Jawâhir al-Qur’ân*. Bairut: Dâr Ahya’ al-‘Ulum, 1990.
- Saikh, M. Saeed. “al-Ghazâli.” Dalam *A History of Muslim Philoshopy*, Vol. I. Jerman: Allgauer Heimatverlag, 1963.
- Taftazâni, Abu Wafa al-. *al-Madkhal ilâ al-Taṣawwuf al-Islâmy*. Kairo: Dâr al-Thaqâfah li al-Nashr wa al-Tawzi’, t.th.
- Zaid, Nasr Hamid Abu. *Mafhûm al-Naṣ Dirâsah fî ‘Ulûm al-Qur’ân*. Kairo: al-Hay’ah al-Miṣriyah al-‘Amâh li al-Kitâb, 1990.
- . *Teks Otoritas Kebenaran*. Yogyakarta: L-kis, 2012.