

EPISTEMOLOGI TAFSIR SUFI AL-GHAZALI DAN PERGESERANNYA

Wahyudi

Institut Agama Islam Ma'arif (IAIM) NU Metro Lampung
e-mail: wahyudiragil447@gmail.com

Abstract: *In the history of tafsir development, there is a certain moment where there are some interactions between the Qur'an and the Sufis. Epistemologically, Sufis have a peculiar characteristic in looking at the Qur'an. The Sufis thought that the Qur'an has two dimensions, esoteric and exoteric. These two sides are one unity and can not be separated. Al-Ghazali has its own nomenclature to refer to the *zahir* and inner sides of the Qur'an. The esoteric and exoteric dimensions of the Qur'an in the term al-Ghazali are called 'ilm *sadf* and 'ilm *lubāb*. The process of crossing from *sadf* to *lubāb* involves the role of imagination in *istiqāmah* *suluk ilā Allāh*. Viewed from the perspective of epidemiological division ala Abid al-Jabiri, the epistemology of al-Ghazali include the category of 'irfānī. But in its development al-Ghazali made a dialectic between the epistemology 'irfānī and bayānī at the same time, although the nuances of irfānī still remain dominant. This research attempts to answer the problem of how the process of the dialectic epistemology of al-Ghazali and how its building style. This kind of dialectic is one of al-Ghazali effort to built the harmonization between *sadf* science which tends to bayānī with the science of *lubāb* which tend to irfānī. Clearly, the process of this dialectic can be seen in one of his works *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*. This research uses the qualitative method and includes library research.*

Abstrak: Dalam sejarah perkembangan tafsir, ada momen tertentu saat terjadi interaksi antara al-Qur'an dan kaum Sufi. Secara epistemologis, para Sufi memiliki ciri khas dalam memandang al-Qur'an. Kaum Sufi memandang bahwa Qur'an memiliki dua dimensi, esoterik dan eksoteris. Dua dimensi ini merupakan satu kesatuan dan tidak dapat dipisahkan. Al-Ghazali memiliki nomenklatur tersendiri untuk menyebut sisi *zahir* dan *batin* al-Qur'an. Dimensi esoterik dan eksoterik al-Qur'an dalam istilah al-Ghazali disebut dengan 'ilm *sadf* dan 'ilm *lubab*. Proses penyebrangan dari *sadf* ke *lubāb* ini melibatkan peran khayal dengan cara *istiqāmah* *suluk ilā Allah*. Ditinjau dari perspektif pembagian epistemologi ala Abid al-Jabiri, epistemologi al-Ghazali masuk dalam kategori 'irfānī. Namun dalam perkembangannya al-Ghazali melakukan dialektika antara epistemologi 'irfānī dan bayānī secara bersamaan, meskipun nuansa 'irfānī masih tetap dominan. Penelitian ini berupaya untuk menjawab rumusan masalah bagaimana proses dialektika epistemologi al-Ghazali dan bagaimana corak bangunannya. Dialektika ini merupakan upaya harmonisasi al-Ghazali antara ilmu *sadf* yang cenderung bayānī dengan ilmu *lubab* yang mendekati 'irfānī. Secara jelas proses dialektika ini dapat dilihat dalam salah satu karyanya *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dan merupakan penelitian kepustakaan.

Keywords: epistemology; tafseer; sufi

A. Pendahuluan

Abu Hamid al-Ghazālī atau Imam al-Ghazālī menyebutkan dalam kitab *Jawāhir al-Qur’an*, jika seseorang hendak mengetahui ilmu awal dan akhir maka pelajarilah al-Qur’an. Senada dengan al-Ghazali, Darraz menyatakan bahwa al-Qur’an seperti permata yang memancarkan sinar berbeda dalam tiap sisinya. Artinya, al-Qur’an merupakan kitab suci yang multi-interpretasi.¹ Dalam realitasnya, ketika al-Qur’an bersinggungan dengan tradisi sufisme, para ulama berbeda pendapat mengenai keabsahan epistemologi sufi dalam menjelaskan ayat-ayat al-Qur’an. Sebagian ulama berpendapat, bahwa ta’wil atau penjelasan sufi terhadap ayat-ayat al-Qur’an tidak dapat diterima sebagai tafsir, pendapat ini di antaranya diungkapkan oleh Ibn al-Ṣalāh dan al-Zarkashi.²

Sementara ulama lain, seperti al-Ṭabāṭabā’i dapat menerima dengan syarat; penjelasan tersebut tidak menafikan makna yang terkandung dalam pengertian tekstual (eksoterik) ayat al-Qur’an. Penafsiran tersebut diperkuat dalil syara’ lain. Makna esoterik yang dijelaskan oleh para sufi tidak bertentangan dengan makna eksoteriknya dan tidak mengacaukan pemahaman orang awam.³

Sedang Quraish Shihab berpendapat bahwa tafsir *ishari* dapat diterima selama: maknanya lurus, tidak bertentangan dengan hakikat-hakikat keagamaan, tidak juga dengan lafal ayat, tidak menyatakan bahwa itulah satu-satunya makna untuk ayat yang ditafsirkan, terdapat korelasi antara makna *ishāri* yang ditarik oleh sufi dari teks al-Qur’an dengan zahir ayat al-Qur’an, ada dukungan dari sumber ajaran agama yang mendukung makna *ishāri* tersebut.⁴

Secara umum jika ditinjau dari perspektif teori *al-‘aql al-‘arabi* (nalar Arab) yang disusun oleh Muhammad ‘Ābid al-Jābirī, maka tafsir sufi masuk dalam epistemologi *‘irfānī*. Namun dalam perkembangannya, tiga epistemologi, *bayānī*, *burhānī* dan *‘irfānī* saling tarik menarik. Meskipun secara garis besar tafsir sufi masuk dalam epistemologi *‘irfānī*, pada tataran praktisnya terdapat peringgungan antara epistemologi *‘irfānī* dengan dua epistemologi lainnya.

¹Wahyudi, “Ta’wil Sufi al-Ghazali dan Ibn ‘Arabī terhadap Ayat-ayat al-Qur’an (Studi Komparatif)” (UIN Sunan Ampel Surabaya, 2017), 1.

²Badr al-Dīn al-Zarkashi, *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, vol. II (Beirut: Dār al-Kutūb al-‘Ilmiyah, 2012), 105.

³al-Ṭabāṭabā’i, *al-Mizān*, vol. V (Beirut: Ismailiyan, Dar al-Kutub al-Islamiyah, t.th.), 281.

⁴M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir* (Tangerang: Lentara Hati, 2013), 370.

Hal ini terbukti dengan munculnya Suhrawardi yang mencoba mensintesis antara epistemologi *burhānī* dan *'irfānī*. Hasil sintesis yang dilakukan oleh Suhrawardi memunculkan istilah *Ḥikmah al-Ishrāqīyyah* yang kemudian dikenal dengan mazhab tasawuf falsafinya. Sebagaimana Suhrawardi, Muḥāsibī juga mencoba mengharmonisasikan secara elektif antara nalar *bayānī* dan *'irfānī* yang kemudian dikenal dengan mazhab tasawuf Sunni.

Upaya harmonisasi yang dilakukan oleh kedua ulama ini tidak melepaskan nalar *'irfānī* sebagai *basic* utama epistemologi kaum sufi. Pengetahuan *'irfānī* tidak diperoleh berdasarkan analisa teks tetapi dengan olah ruhani dan dengan kesucian hati. Dengan modal olah ruhani dan pembersihan hati ini diharapkan Tuhan akan melimpahkan pengetahuan secara langsung kepadanya. Epistemologi *'irfānī* secara umum menggunakan *kashf* dan *ilhām* sebagai metode memperoleh pengetahuan serta bertujuan menyatu dengan Tuhan.⁵ Setidaknya pengetahuan dalam perspektif epistemologi *'irfānī* dapat diperoleh melalui tiga tahapan. Yakni persiapan, penerimaan dan pengungkapan dengan lisan atau tulisan (*takhalli*, *taḥalli* dan *tajalli*).

Di kalangan tokoh tafsir sufi, al-Ghazali merupakan nama yang familiar. al-Ghazali berupaya merumuskan metodologi penakwilan *'irfānī* melalui buku *Jawāhir al-Qur'an*. Dalam buku tersebut al-Ghazali berupaya menjelaskan langkah-langkah metodologis dalam menakwilkan al-Qur'an agar tidak berhenti dalam tataran zahir teks semata. Ia berasumsi bahwa ada makna yang lebih dalam di balik makna teks tersebut. Secara umum al-Ghazali masuk dalam kategori ulama yang mengembangkan epistemologi *'irfānī*. Namun sebagaimana Suhrawardi dan Muḥāsibī, meskipun tidak secara eksplisit, al-Ghazali juga melakukan harmonisasi terhadap berbagai macam epistemologi. Hipotesis ini didasarkan pada sejarah hidup al-Ghazali yang bergelut dalam berbagai macam bidang ilmu dan pada akhirnya memilih jalan sufi yang cenderung *'irfānī*.

Dengan metode kualitatif yang merupakan kajian kepustakaan, penelitian ini mengkaji epistemologi yang dikembangkan oleh al-Ghazali, serta pergeserannya dalam perspektif epistemologi ala Abid al-Jabiri.

⁵Muhammad 'Abid al-Jābirī, *Bunyah al-'Aql al-'Araby* (Bairut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabiyyah, 2009), 251.

B. Biografi al-Ghazali

Imam al-Ghazali memiliki nama lengkap Abu Hamd Muhammad bin Muhammad al-Ghazali al-Tusi al-Syafi'i. Al-Ghazali lahir pada tahun 1058 M/450 H di kota Tus,⁶ sebuah distrik di Khurasan sebelah Timur Laut Persia.⁷ Abu Hamid al-Ghazali memiliki saudara yang konsen dalam bidang sufi Ahmad al-Ghazali (w. 520 H/1126 M di Qazwin, Iran).⁸ Al-Ghazali kehilangan ayahnya semenjak kecil, namun sebelum ayahnya meninggal, ia dititipkan kepada salah satu temannya yang menggeluti bidang tasawuf. Kepada teman ayahnya inilah al-Ghazali mendapat pendidikan pertamanya. Pada usia tujuh tahun al-Ghazali belajar bahasa Arab, Persia dan prinsip-prinsip agama. Menjelang umur lima belas tahun al-Ghazali pindah ke kota Jurjan, sekitar 160 kilometer dari kota Tus. Tahun berikutnya al-Ghazali kembali ke Tus, menghafal dan memahami apa yang telah ia peroleh dari para gurunya.⁹

Kemudian al-Ghazali melanjutkan pendidikannya ke Naisabur yang merupakan salah satu kota penting dalam perkembangan ilmu kepengetahuan di dunia Islam.¹⁰ Di sana al-Ghazali bertemu dengan imam al-Juwayni atau yang terkenal dengan sebutan al-Harayman seorang teolog besar, pemimpin sekolah yang beraliran Ash'ariyah.¹¹ Dalam kisaran usia dua puluh delapan tahun, al-Ghazali terlibat aktif dalam percaturan politik pemerintah. Dia menjadi salah satu hakim pengadilan bani Saljuk selama enam tahun. Ketika menjadi hakim al-Ghazali aktif menulis karya, salah satunya yang terpenting adalah *al-Mustaziri* dan *al-I'tiqād fi al-I'qtiṣād*.¹² Setelah lima tahun memegang jabatan itu yakni dari tahun 1090 M sampai tahun 1095 M ia mengundurkan diri.¹³

⁶Mohandas Gandhi, "Karamchand (1869-1948)," *Global Encyclopaedia of Islamic Mystics and Mysticism* 1 (2009): 91.

⁷Shaikh M Ghazanfar dkk, *Economic thought of al-Ghazali (450-505 A.H./1058-1111 A.D.)* (Jeddah, Saudi Arabia: Scientific Pub. Center, King Abdulaziz University, 2011), 5.

⁸Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy* (London: The Institute of Ismaili Studies, t.th.), 201.

⁹Gandhi, "Karamchand (1869-1948)," 1.

¹⁰Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, 180.

¹¹Kamarudin Haji Salleh, "An Examination on the Nature of al-Ghazali Sufism," *Islāmīyyāt* 17 (1996): 52.

¹²Gandhi, "Karamchand (1869-1948)," 2.

¹³Azyumardi Azra, "Al-Ghazālī," *Ensiklopedi Islam* (Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2005), 204.

Ketika itu kehidupannya goncang karena keraguan yang meliputinya, “apakah jalan yang ditempuhnya ini sudah benar atau tidak?” Perasaan *shak* ini timbul setelah mempelajari ilmu *kalam* (teologi) yang diperolehnya dari al-Juwaini. Teologi membahas berbagai macam aliran yang satu sama lain terdapat kontradiksi. Al-Ghazali mulai tidak percaya dengan ilmu pengetahuan yang diperolehnya dari panca indra, sebab sering kali panca indra salah atau berdusta. Ia kemudian meletakkan kepercayaan kepada pengetahuan akal, akan tetapi ternyata juga tidak memuaskan. Tasawuf yang kemudian menghilangkan rasa *shak* dalam dirinya. Pengetahuan tasawuf yang diperolehnya melalui *qalb* membuat al-Ghazali merasa yakin bahwa ia mendapatkan pengetahuan yang benar.¹⁴

Pada tahun 488 H al-Ghazali pergi menuju Hijaz, kemudian ke Damaskus dan Bait al-Maqdis selama beberapa waktu. Pada masa *rihlah* itulah ia menulis karya monumentalnya *Ihyā' Ulūm al-Dīn*, sebuah kitab yang memadukan antara fikih dan tasawuf. Pengaruh kitab ini menyelimuti seluruh dunia Islam dan masih terasa kuat sampai sekarang. Pada tahun 1105 M, al-Ghazali kembali kepada tugasnya semula, mengajar di madrasah Nizamiyah, memenuhi panggilan Fakr al-Mulk putra Nizam al-Mulk, akan tetapi tugas ini tidak lama dijalankannya. Ia kembali ke tus, kota kelahirannya. Di sana ia mendirikan *halaqah* (sekolah khusus calon sufi) yang diasuhnya sampai ia wafat.¹⁵

Selama hidupnya al-Ghazali menulis banyak karya dalam berbagai macam bidang ilmu pengetahuan. Mulai dari logika, filsafat, teologi, moral dan al-Qur'an. Menurut penelitian yang dilakukan oleh Fayzullayeva karya al-Ghazali mencapai lebih dari seratus buku.¹⁶ Karya al-Ghazali banyak diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris, Latin, Perancis, Jerman dan Indonesia.¹⁷ Karya-karyanya ditulis dalam bahasa Arab dan Persia diantaranya:

Dalam bidang ilmu *uṣūl fiqh* dan *fiqh* antara lain, *al-Muṣtafā min 'Ilm al-Uṣūl al-Basīṭ*, *al-Wasīṭ*, *al-Wajīz fī Fiqh al-Imām al-Shāfi'i*, *Asās al-Qiyās* dan *Khulāṣah al-Mukhtaṣar*. Dalam bidang ilmu *kalām* dan filsafat antara lain, *al-Tahāfut al-*

¹⁴Azra, “Al-Ghazālī,” 204.

¹⁵Azra, “Al-Ghazālī,” 205.

¹⁶Fayzullayeva Ms, “Ethics of Communication in Philosophy Muhammad Al-Ghazali,” *Arts and Social Sciences Journal* 09, no. 03 (2018): 1, <https://doi.org/10.4172/2151-6200.1000345>.

¹⁷Abdu Mujib, *Biografi al-Ghazali Beserta Karya-Karyanya* (t.p: CV Bintang Remaja, t.th), 12.

*Falāsifah, al-Munqid min 'l-Dalāl, Fayṣal al-Tafriqah bain al-Islām wa 'l-Zindiqah, al-Iqtisād fī al-'Itiqād, Maqāṣid al-Falāsifah, al-Mustahdirī, Mi'yār al-'Ilm, dan al-Qistās al-Mustaqīm.*¹⁸

Dalam bidang ilmu al-Qur'an antara lain, *Qanūn fī al-Ta'wīl, Jawāhir al-Qur'ān* dan *Tafsīr Yaqūt al-Ta'wīl*. Adapun dalam bidang akhlak dan tasawuf diantara karya al-Ghazali adalah, *'Ihyā' Ulūm al-Dīn, Mīzān al-'Amal, Mishkāt al-Anwār, Bidāyah al-Hidāyah, Kīmīyā' al-Sa'ādah, dan Talbīs Iblīs.*¹⁹

C. Pola Interaksi al-Qur'an dan Sufisme

Dalam perspektif Ignaz Goldziher, tradisi sufi dalam Islam tidak bersumber murni dari ajaran Islam. Menurutnya, 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. Ignaz juga beranggapan bahwa ajaran sufisme tidak bersumber dari al-Qur'an tetapi 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. Meskipun menurut Ignaz proses pencarian pembenaran ini tidaklah mudah.²⁰

Berbeda dengan Ignaz yang menyatakan bahwa interaksi antara sufisme dan al-Qur'an berlangsung secara *eisegesis* (dari gagasan ke teks), Massignon seorang pengkaji Islam asal Perancis menyatakan bahwa sumber utama tafsir sufi adalah *riyāḍah* dan laku spiritual. Pengetahuan dalam perspektif sufi merupakan limpahan ilahiyah (*al-fayḍ al-Ilahiyah*) yang bersifat transendental, diturunkan kepada jiwa manusia sesuai dengan tingkatan dan kesiapan jiwa mereka.²¹ Dalam hal ini para sufi membangun teori *maqāmāt* dan *aḥwāl*, yang menyatakan bahwa jiwa manusia memiliki *maqām-maqām (check points)* yang

¹⁸Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazālī, *Mishkāt al-Anwār* (Beirut: 'Ālam al-Kutub, 1982), 23–25.

¹⁹Rahman Badawi, *Muallafāt al-Ghazālī* (Kuwait: Wakālah al-Maṭbū'āt, 1977), 12–16.

²⁰Ignaz Goldziher, *Madhāhib al-Tafsīr al-Islāmy* (Kairo: Maktabah al-Khānja, 1955), 201.

²¹Muhammad 'Abd al-Rāzaq Louis Massignon, *al-Taṣawwuf* (Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnani, 1984), 55.

didaki satu persatu untuk mencapai ma'rifat.²² Dari uraian ini agaknya Masignon tidak setuju jika interaksi antara al-Qur'an dan sufisme berlangsung secara eisegesis (dari gagasan ke teks). Nampaknya ia lebih cenderung kepada pola interaksi *exegetis* (dari teks ke gagasan).

Husayn al-Dhahabi mengambil jalan tengah, dalam perspektifnya pola interaksi antara al-Qur'an dan sufisme berlangsung secara *exegenis* dan *eisegesis* sekaligus. Hal ini didasarkan pada pembagian tasawuf menjadi dua ragam, yakni tasawuf nazari (teoritis) dan tasawuf amali (praktis).²³ Pendapat ini didukung oleh penjelasan Abū al-Wafā al-Taftazāni.²⁴ Ia menyatakan bahwa secara umum ada dua kategori orientasi sufisme yang berkembang mulai abad ke-3 dan 4 Hijriyah. Dimana pada era ini terdapat bergeser paradigma sufisme, dari praktek asketis murni kepada wacana keilmuan yang terkodifikasi.

Orientasi pertama adalah aliran tasawuf moderat (*mu'tadilūn*) yang melandasi doktrinya 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 'l-jamā'ah*. Aliran sufi ini juga disebut dengan golongan *taṣawwuf akhlāqī*, karena didominasi dengan karakteristik moralitas. Salah satu perwakilan aliran ini adalah Junayd al-Baghdādī (w. 298 H). Selanjutnya orientasi ini terus berkembang di abad ke-5 H dengan al-Qushayry (w. 465 H) dan al-Ghazali (w. 505 H).

Orientasi tasawuf lainnya menurutnya adalah aliran semi-filosofis (*shibh falsafy*). Aliran ini terpesona dengan konsep *fanā* (*annihilation*) dan mengembangkan konsep terkait hubungan manusia dengan Tuhan seperti *hulūl*. Tokoh utamanya 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. Tasawuf ini menggunakan terminologi filosofis dalam

²²Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), 98.

²³Husayn al-Dhahāby, *al-Tafsīr wa al-Munfasirūn*, vol. II (t.tp: Maktabah Mu'ab bin 'Amr al-Islamiyah, 2004), 82.

²⁴Abu Wafa al-Taftazāni, *al-Madkhal ilā al-Taṣawwuf al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Thaqāfah li al-Nashr wa al-Tawzi', t.th), 99–143.

pengungkapannya yang berasal dari berbagai macam ajaran filsafat. Suhrāwardi (w. 638 H) dengan teori *ishrāqīyyah* (illuminasi) dan Ibn ‘Arabī (w. 638 H) dengan teori *waḥdah al-wujūd* (kesatuan eksistensi) merupakan perwakilan varian ini.

D. Epistemologi Tafsir sufi al-Ghazali dan Pergeserannya

Meskipun al-Ghazali bergelut dan menulis dalam berbagai bidang ilmu keislaman, namun pada akhirnya al-Ghazali menjadikan sufi sebagai jalan hidupnya. Sebagaimana umumnya, kaum sufi memiliki epistemologi yang khas. Al-Ghazali dan kaum sufi memiliki pandangan bahwa al-Qur’an mempunyai sisi zahir (eksoteris) dan sisi batin (esoteris). Dua sisi ini dalam perspektif al-Ghazali merupakan satu kesatuan dan tidak dapat dipisahkan. Mustahil seseorang dapat memahami sisi esoterik al-Qur’an tanpa melalui pemahaman sisi eksoterik terlebih dahulu.

Al-Ghazali menolak sikap sebagian kelompok yang hanya berpegang kepada kebenaran tunggal dalam tafsir al-Qur’an, seperti golongan *zāhiriyah* dan kelompok *bātīniyah*,²⁵ maupun golongan yang hanya melihat kebenaran tafsir dengan model tafsir *bi’l-riwāyah* yakni penafsiran yang hanya merujuk kepada hadis Nabi dan pendapat para sahabat.²⁶ Penolakan al-Ghazali terhadap kelompok yang berdiri di atas absolutisme tafsir karena menurutnya 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-Ghazali hanya bisa memberikan arti dan manfaat bagi dirinya sendiri dan nilai kebenarannya hanya untuk pribadinya,²⁷ tidak untuk pihak lain.²⁸

Di antara argumen al-Ghazali menolak penafsiran yang hanya menggunakan metode riwayat adalah sebagai berikut: *Pertama*, jika tafsir al-Qur’an harus

²⁵al-Ghazālī menyebut kelompok *zāhiriyah* dengan istilah *hasyawīj*, sedang kelompok yang hanya berpegang teguh pada makna batin dengan sebutan *batīni*. lihat al-Ghazālī, *Mishkāt al-Anwār*, 160–61.

²⁶Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazālī, *‘Thyā’ Ulūm al-Dīn* (Beirut: Dār Ibn Hazm, 2005), 343.

²⁷Penafsiran yang hanya memperhatikan satu sisi literal saja akan berdampak pada cara beragama yang sempit dan mudah menyalahkan orang lain. Lihat, Arif Chasbullah Chasbullah dan Wahyudi Wahyudi, “Deradikalisasi terhadap Penafsiran Ayat-ayat Qital,” *Fikri: Jurnal Kajian Agama, Sosial dan Budaya* 2, No. 2 (Desember 2017): 410.

²⁸al-Ghazālī, *‘Thyā’ Ulūm al-Dīn*, 343.

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 mengfungsikan rasio dalam menafsirkan al-Qur'an. Bahkan perbedaan tersebut kadang tidak bisa dikompromikan.²⁹ *Ketiga*, Nabi telah mendoakan Ibn 'Abbas agar menjadi orang yang ahli dalam bidang *ta'wil*. Menurut al-Ghazali jika yang dimaksud dengan *ta'wil* adalah riwayat maka tentu tidak ada artinya pemberian keistimewaan Nabi terhadap Ibn 'Abbas.³⁰

Penolakan al-Ghazali atas absolutisme penafsiran didukung dengan keyakinan bahwa al-Qur'an memiliki banyak dimensi untuk ditafsirkan dan dipahami. Sebagaimana hadis:

لكل آية ظهر وبطن ولكل حرف حد ولكل حد مطلع.

Setiap ayat memiliki *zahir* dan *batin*, setiap huruf memiliki *had* dan setiap *had* memiliki *maṭla'*.

Hadis di atas merupakan hadis yang sangat populer dalam tradisi sufisme, Syi'ah dan kelompok Isma'iliyyah. Ia kemudian menjadi inspirasi bagi pergerakan kaum esoteris dalam tradisi pemikiran Islam, termasuk dalam konteks tafsir al-Qur'an. Beberapa kitab tafsir sufistik seperti *Ḥaqā'iq al-Tafsīr*,³¹ *Rūḥ al-Ma'āni*³² dan *Rūḥ al-Bayān*³³ secara langsung mengutip hadis tersebut sebagai landasan pengarangnya dalam menafsirkan suatu ayat. Dalam hal ini, Saḥl al-Tustari juga sering memakai redaksi "*hādḥā bātin al-āyat*" ketika mengidentifikasi makna esoteris suatu ayat.³⁴

Ada beragam penjelasan di kalangan ulama mengenai *zahir*, *batin*, *had* dan *maṭla'*. Diantaranya dikutip oleh al-Zarqani dalam *Manāḥil al-'Irfān* bahwa *zahir*

²⁹Menurut al-Ghazālī tidak semua penafsiran sahabat merupakan hasil rujukan pada sunnah Nabi sebab jelas, beberapa di antara memberi komentar masing-masing terhadap makna al-Qur'an. Contoh yang diberikan al-Ghazali adalah tentang *al-aḥrūf al-muqaṭṭa'ah*. menurutnya penafsiran atau penakwilan tentang ayat ini setidaknya terdiri dari tujuh pendapat yang berbeda dan tidak mungkin bisa dikompromikan. Lihat, al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, 343.

³⁰al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, 343.

³¹Abū Abd al-Raḥmān al-Sulamī, *Ḥaqā'iq al-Tafsīr*, vol. I (Beirut: Dār al-kutub al-'Ilmiyah, 2001), 21.

³²Maḥmūd al-Alusī, *Rūḥ al-Ma'āni*, vol. I (Beirut: Dar Iḥyā' al-Turath al-'Araby, t.th.), 7.

³³Ismāīl Haqqy al-Istambūlī, *Rūḥ al-Bayān*, vol. I (Beirut: Dar Iḥyā' al-Turath al-'Araby, t.th.), 62.

³⁴Saḥl al-Tustari, *Tafsīr al-Qur'an al-Aẓīm* (Kairo: Dār al-Hir lī al-Turath, t.th.), 131.

adalah teks ayat, adapun *baṭīn* adalah *ta'wīl*-nya. Sementara *had* adalah setiap hukum yang berkisar tentang pahala dan siksa sedangkan *maṭla'* adalah dimensi makrifat.³⁵

Haris al-Muhasibi (w. 243 H) memberi penjelasan bahwa yang dimaksud dengan makna *zāhir* (*literal meaning*) adalah bacaan al-Qur'an (*tilawah*) dan yang dimaksud dengan makna *bāṭin* (*the hidden meaning*) adalah pemahaman yang mendalam terhadap al-Qur'an (*ta'wīl*). Baik makna pada dataran *literal meaning* maupun *the hidden meaning* belum bisa sampai pada level *ḥadd* (*the limit of interpretation*). Orang yang bisa mencapai atau menembus batas penafsiran sampai level *ḥad* hanyalah *al-Siddiqūn*, yakni orang sufi yang pandai dan bersungguh-sungguh mampu untuk memasuki makna al-Qur'an secara mendalam. Mereka memahami seluruh ayat al-Qur'an dengan cara seperti pemahaman yang Allah berikan kepadanya. Beberapa kaum sufi mendasari satu peralihan ini dari penafsiran manusia kepada pemahaman Tuhan. Dalam pandangan sufi, langkah ini diambil ketika seseorang telah mencapai titik transedensi (*maṭla'*).³⁶

Konsep tentang kategorisasi makna al-Qur'an menjadi eksoteris (*zāhir*)³⁷ dan esoteris (*bāṭin*) merupakan konsep yang mendasar dalam tafsir sufistik. Tradisi tafsir sufi, baik sufi nazari maupun isyari berawal dari pemahaman bahwa al-Qur'an memiliki beberapa level makna. Manusia memiliki potensi untuk menyingkap makna tersebut dan tugas penafsiran adalah tidak terbatas.³⁸

Dalam tafsir sufi dualisme makna ayat al-Qur'an (esoteris dan eksoteris) adalah hal yang sangat penting. Dengan demikian sumber utama dari aktifitas penafsiran sufisme adalah intuisi (*kasyf/isharat khafiyah*) yang didapat melalui perilaku spiritual tertentu. Dalam sufisme ada suatu level dimana rasio tidak berfungsi secara normal sebagaimana sufi yang sedang mengalami *jadhab* (*divine attraction*) yang tidak akan bisa mengungkapkan pengalamannya dalam

³⁵Abd al-'Azīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, vol. II (Beirut: Dār al-Fikr, 1988), 80.

³⁶Kurdi, dkk, *Hermeneutika Al-Qur'an dan Hadis* (Yogyakarta: el-Saq, 2010), 49.

³⁷Dalam memahami al-Qur'an, kaum sufi tidak hanya berhenti dalam tataran zahir saja. Lihat Musharraf Maryam, "A Study on the Sufi Interpretation of Qur'an and The Theory of Hermeneutic," *Al-Bayan Journal* 11, no. 1 (2013): 34, <https://doi.org/10.11136/jqh.1311.01.03>.

³⁸Kristin Zahra Sands, *Sūfī commentaries on the Qur'ān in classical Islam*, Routledge studies in the Quran (London ; New York: Routledge, 2006), 7.

kata-kata. Meski demikian pengalaman intuitif ini pada akhirnya juga bersentuhan dengan pengalaman kognitif lainnya, terutama dengan tradisi filsafat. Hal ini kemudian melahirkan istilah semacam sufi *nazari*/falsafi. Maka tidak heran jika Henry Corbin seorang orientalis yang konsen meneliti filsafat dan mistisisme Islam memasukan sufisme, teosofi (hikmah), ajaran imamah Syi'ah dan ilmu kalam sebagai keluarga filsafat Islam.³⁹

Dalam *Jawāhir al-Qur'ān* al-Ghazali menjelaskan secara rinci mengenai epistemologinya. Ia membagi ilmu al-Qur'an menjadi dua ketegori, yakni ilmu kulit (*'ilm al-Ṣadaf*) dan ilmu inti (*'ilm al-Lubāb*). Secara umum istilah ini mirip dengan sisi zahir dan batin al-Qur'an.⁴⁰ Ilmu lapis luar al-Qur'an ada lima. *Pertama*, ilmu *makhārij al-ḥurūf* (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'rāb al-Qur'ān*, dari ilmu ini muncul ilmu *keempat* yakni ilmu *qir'at*. Ilmu lapis luar ini kemudian berakhir dengan ilmu yang *kelima*, ilmu tafsir zahir.⁴¹

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 diatas berada dalam kategori ilmu kulit, akan tetapi nilainya bertingkat-tingkat.

Ilmu *al-lubāb* juga memiliki tingkatan-tingkatan sebagaimana ilmu *al-Ṣadaf*. Tingkatan terendah (*al-tabaqah al-suflā*) dari ilmu *al-lubāb* terdiri dari tiga macam ilmu. *Pertama* ilmu fiqih, al-Ghazali meletakkan ilmu fiqih dalam bingkai ilmu dunia, karena dalam pemahaman al-Ghazali ilmu fiqih berfungsi memperkenalkan cara membangun tempat-tempat persinggahan dalam perjalanan, sehingga ilmu ini terkait dengan ilmu-ilmu dunia.⁴² Al-Ghazali menerima ilmu-

³⁹Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, xv–xvii.

⁴⁰Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazālī, *Jawāhir al-Qur'ān* (Bairut: Dar Ahya' al-'Ulum, 1990), 35.

⁴¹Nasr Hamid Abu Zaid, *Mafhūm al-Naṣ Dirāsah fi 'Ulūm al-Qur'an* (Kairo: al-Hay'ah al-Miṣriyah al-'Amāh li al-Kitāb, 1990), 281.

⁴²Zaid, *Mafhūm al-Naṣ Dirāsah fi 'Ulūm al-Qur'an*, 297.

ilmu dunia di antaranya ilmu fiqih selama dalam batas duniawinya. Artinya selama dunia dianggap sebagai penyebaran 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-Ghazali 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 *kalām*, al-Ghazali menyebut ilmu *kalām* dengan istilah “membantah dan mendebat orang-orang kafir”.⁴³ Ilmu ini dalam perspektif al-Ghazali berfungsi menjelaskan kesalahan dan membantah dengan argumen yang jelas mengenai kesesatan orang-orang kafir. Ada tiga macam kesesatan orang kafir dalam analisis al-Ghazali, pertama 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. Kedua, menyebut Rasulullah dengan penyair, dukun, pendusta dan mengingkari kenabiannya. Ketiga, mengingkari terhadap hari akhir, kebangkitan, surga, neraka dan pengingkaran terhadap akibat dari ketaatan dan kemungkaran.

Ketiga cerita al-Qur’an (*qaṣaṣ al-Qur’ān*), muncul setelah ilmu *kalām* dan menjelaskan tentang kondisi orang yang menjalankan suluk dan yang membangkang. Maksud orang yang menjalankan suluk adalah orang yang mendapat keberuntungan di akhirat. Sedang orang yang membangkang adalah orang yang merugi.⁴⁴ Dalam pandangan al-Ghazali fungsi dari kisah dalam al-Qur’an adalah memberikan rasa takut (*al-tarhib*), sebagai peringatan (*al-tanbih*), dan sebagai pelajaran (*al-’itibār*)⁴⁵ bagi orang-orang sesudahnya.

Selanjutnya mengenai ilmu *al-lubāb al-’ulyā* (ilmu inti tingkatan atas), ilmu ini mencakup tiga hal, yakni *ma’rifatullāh*, jalan menuju Allah dan pemberitahuan situasi saat *wuṣūl* (pahala dan siksa). *Ma’rifatullāh* merupakan tujuan yang luhur bagi kehidupan dan ilmu pengetahuan. Sangat wajar jika ayat-ayat yang berhubungan dengan *ma’rifatullāh* merupakan intisari al-Qur’an. Dari ayat-

⁴³al-Ghazālī, *Jawāhir al-Qur’ān*, 39.

⁴⁴Zaid, *Mafhūm al-Naṣ Dirāsah fi ‘Ulūm al-Qur’ān*, 302.

⁴⁵al-Ghazālī, *Jawāhir al-Qur’ān*, 31.

ayat tersebut muncul ilmu pertama yang masuk dalam kategori ilmu *al-lubāb al-Ulya*. 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.⁴⁶

Cara untuk menembus batas-batas kulit agar bisa sampai ke inti adalah dengan konsisten (*istiqāmah*) di jalan yang lurus dan menjalani *suluk* menuju Allah. Yakni dengan cara terus menerus berdzikir dan melepas diri dari dunia serta segala sesuatu yang menyibukkannya. *Suluk* menuju Allah ini memiliki tingkatan-tingkatan dan setiap tingkatan atau *maqām* membawa pada “suatu keadaan” kema’rifatan. Dengan demikian seseorang yang menjalani *suluk* berarti melampaui “keadaan” sebelumnya sehingga ia beralih dari ilmu ke ilmu yang lain dalam gerak menaik menuju *ma’rifatullāh* secara nyata, terbuka dan langsung.

Dengan demikian untuk menembus batas-batas kulit dan memasuki alam inti harus dimulai dari tingkatan yang paling rendah dalam gerak menaik untuk sampai ke puncak *ma’rifatullāh*. Penyeberangan dari ilmu kulit menuju ilmu inti menurut analisis Nasr Hamid sepadan dengan proses kemunculan khayal dalam hati dari alam indera dan alam nyata menuju alam ghaib dan alam *malakut*. Jika perpindahan dari alam indera menuju alam *malakut* melalui wilayah khayal, maka proses penyeberangan dari kulit teks menuju inti teks juga melalui wilayah khayal. Salah satu contoh terbaik untuk menguraikan prosedur yang mempertemukan antara alam indera dan *malakut* serta menguraikan prosedur *ta’wil* dari kulit teks menuju inti teks adalah mimpi. Alam mimpi merupakan alam yang menjadi penengah antara alam indera dengan alam *malakut*. Pada alam indera dan alam nyata terdapat bentuk-bentuk dari ide-ide, sedang pada alam *malakut* terdapat ide maknawi rohani.

Dalam konsep ini bahasa merupakan medium dalam mematerialkan dan menggambarkan yang maknawi. Al-Qur’an sebagai bahasa disini sama dengan alam materiil dan khayal. Ungkapan-ungkapan Al-Qur’an merupakan gambaran

⁴⁶al-Ghazali mengistilahkan penjelasan mengenai ma’rifatullah dengan kibrit merah. Pengetahuan *ma’rifatullāh* ini meliputi pengatahuan 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 difikirkan serta paling susah untuk diungkapkan. Oleh karena itu al-Qur’an hanya mengungkapkannya dengan isyarat saja dan ungkapannya suci secara mutlak. Seperti firman Allah dalam surat al-Ikhlās. Lihat, Zaid, *Mafhūm al-Naṣṣ Dirāsah fi ‘Ulūm al-Qur’ān*, 284.

dan contoh yang terlihat oleh seseorang dalam mimpinya, sehingga memerlukan *ta'bir* (tafsir mimpi). *Ta'wil* terhadap teks untuk mencapai makna batin yang merupakan inti dari teks sama dengan proses *ta'bir* mimpi. Istilah *ta'wil* dan *ta'bir* sebenarnya merupakan istilah yang menunjukkan satu konsep. Hal ini sebagaimana yang diterangkan oleh al-Ghazali:

“Sesungguhnya, semua yang dimungkinkan untuk dapat kamu pahami diberikan Al-Qur’an dengan cara yang seandainya engkau tidur ruhmu dapat menyaksikan *Lawh al-Mahfuz*. Niscaya hal itu akan menampilkan diri kepadamu dengan contoh yang sesuai yang perlu untuk dita’birkan. Ketahuilah bahwa *ta’wil* berfungsi seperti ta’bir.”⁴⁷

Setiap kata-kata dalam al-Qur’an menjadi gambar-gambar seperti yang dilihat oleh orang yang tengah bermimpi. Gambar-gambar yang diperoleh dari kata-kata al-Qur’an merupakan gambar meteril yang perlu diungkap makna yang tersimpan di dalamnya. Dengan demikian bahasa berubah dari tataran semantik menjadi simbol-simbol bagi hakikat-hakikat yang tersembunyi di dalam alam ide dan alam roh.

Al-Ghazali memberikan contoh-contoh dari konsep di atas dengan:

“Perhatikan sabda Nabi: hati orang yang beriman berada diantara dua jari sang Pengasih, sebab inti makna jari adalah kemampuan untuk membalik dengan cepat. Hati orang yang beriman berada di antara genggamannya setan dan genggamannya malaikat. Yang satu menyesatkan dan yang satunya memberikan petunjuk. Allah melalui keduanya membolak-balikkan hati hamba-hambanya seperti engkau membolak-balikkan sesuatu dengan kedua jarimu.

Perhatikan bagaimana dua malaikat yang tunduk kepada Allah menyatukan jari-jemarimu dalam jari-jemarinya yang mempunyai kesamaan inti makna, namun berbeda bentuknya. Jika kamu mengetahui makna jari maka kamu dapat memahami pena, tangan, kanan, wajah dan bentuk. Semua mengambil makna rohani bukan makna jasmani.”⁴⁸

Dalam tulisannya al-Ghazali mengungkapkan dikotomi bentuk dan makna dengan dikotomi-dikotomi lain seperti, bayangan dan roh, inderawi dan maknawi, simbol dan yang disimbolkan, yang nyata dan yang ghaib dan lain sebagainya. Akan tetapi, dikotomi yang mendasar yang dapat diterima oleh

⁴⁷al-Ghazālī, *Jawāhir al-Qur’ān*, 52.

⁴⁸al-Ghazālī, *Jawāhir al-Qur’ān*, 49–50.

semua struktur pemikiran adalah dikotomi dunia dan akhirat. Dunia merupakan alam gambar, bayangan, ide, indera dan simbol sedang akhirat merupakan alam ide, roh, yang disimbolkan yaitu alam ghaib. Segala sesuatu yang ada di dunia ini akan lenyap dan *fanā'* dan segala sesuatu yang berkaitan dengan dunia tidak memiliki nilai dan signifikansi. Dalam tataran ini yang penting bukanlah gambar akan tetapi maknalah yang penting. Sebuah simbol memiliki nilai karena ia menunjuk pada yang disimbolkan.

Hubungan antara makna dan bentuk merupakan hubungan subtansional dimana yang muncul di alam dunia adalah bentuk sementara yang muncul di alam akhirat adalah makna. Sehingga wajar apabila *pen-ta'wil* berusaha membedah untuk dapat menembus dari kulit ke menuju inti atau dari simbol menuju hal yang disimbolkan. Perjalanan dari kulit teks menuju inti teks atau makna teks ini tidak kalah sulitnya dengan *mi'raj* para sufi dalam berusaha merangkul hakikat. Hanya saja, para sufi merangkulnya dalam konteks *ma'rifat* sedang para *pen-ta'wil* melakukannya hal itu melalui teks. Bila alam ini hanyalah khayalan dan hakikat terletak di sana, maka untuk sampai ke hakikat adalah melalui teks atau *mi'raj ma'rifat* yang merupakan *wusul* menuju makna yang hakiki bagi yang ada atau teks. Makna yang rohani merupakan makna yang hakiki sedang makna materiil merupakan makna *majazi* yang menunjukkan kepada makna hakiki dari sisi yang samar.

Dengan demikian, epistemologi sufi al-Ghazali merupakan mobilisasi semantik dari alam duniawi yang merupakan alam indera dan alam nyata ke arah alam *malakut* atau alam ghaib.⁴⁹ penyeberangan dari alam indera ke alam malakut atau dari *'ilm al-Ṣadaf* ke *'ilm al-Lubāb* hanya dapat dilakukan oleh orang-orang yang *suluk* kepada Allah. Menurut al-Ghazali dalam memahami al-Qur'an mayoritas umat Islam berhenti pada tafsir *zāhir* yang notabnya merupakan *'ilm al-Ṣadaf* dan hanya sebagian orang saja yang mampu menembus ke dalam *'ilm al-Lubāb*.

Ditinjau dari perspektif epistemologi ala Abid al-Jabiri, epistemologi sufi ini masuk dalam kategori epistemologi *'irfānī*. Istilah *irfān* berasal dari bahasa Arab *'arafa* yang memiliki makna sama dengan *ma'rifah*, yang berarti pengetahuan, namun berbeda dengan ilmu (*'ilm*).⁵⁰ Pengetahuan *irfānī* diperoleh secara

⁴⁹Nasr Hamid Abu Zaid, *Teks Otoritas Kebenaran* (Yogyakarta, LKiS, 2012), 241.

⁵⁰al-Jābirī, *Bunyah al-'Aql al-'Araby*, 251.

langsung dari Tuhan (*kashf*) lewat olah rohani (*riyāḍah*) yang dilakukan atas dasar *ḥubb* (cinta) atau *irādah* (kemauan kuat), sedang ilmu menunjuk pada pengetahuan yang diperoleh melalui transformasi (*naql*) atau rasionalitas (*'aql*).⁵¹ Dalam khazanah filsafat Barat pengetahuan '*irfānī*' ini disebut dengan istilah *knowledge of* (pengetahuan tentang) yaitu pengetahuan intuitif yang diperoleh secara langsung. Berbeda dengan *knowledge about* (pengetahuan mengenai) yang merupakan pengetahuan diskursif yang diperoleh melalui perantara indra atau rasio.⁵²

Epistemologi '*irfānī*' ini berkembang dan digunakan masyarakat sufi, berbeda dengan *bayānī* yang dikembangkan dan digunakan dalam keilmuan-keilmuan Islam pada umumnya. Epistemologi ini kadang dianggap sebagai "lawan" dari epistemologi *bayānī*. Diadilinya al-Hallaj di tiang gantungan menjadi bukti bahwa epistemologi *bayānī* menjadi epistemologi yang populer dan memiliki pengaruh di wilayah kekuasaan Islam.

Pengalaman-pengalaman batin yang amat mendalam, otentik, fitri, *ḥanafiy-yah samḥah* dan hampir-hampir tak terkatakan oleh logika dan bahasa inilah yang disebut dengan istilah *al-'ilm al-hudury* (*direct experince*) oleh tradisi *ishraqī* di Timur atau *preverbal, prereflective consciousness* atau *prelogical knowledge* oleh tradisi eksistensial Barat. Validitas kebenaran epistemologi *irfān* hanya dapat dirasakan dan dihayati secara langsung (*direct experience*), intuisi atau psiko-gnosis.⁵³

Ada tiga cara untuk mengungkapkan makna atau dimensi batin yang diperoleh dari *kashf*, yakni: *Pertama*, diungkapkan dengan cara *i'tibar* atau *qiyās 'irfānī*. Yaitu dengan cara analogi makna batin yang ditangkap dalam *kashf* kepada makna zahir yang ada dalam teks. *Kedua* diungkapkan dengan *shataḥat* suatu ungkapan lisan tentang perasaan (*al-wijdan*) karena limpahan pengetahuan langsung dari sumbernya. *Ketiga*, dengan menggunakan simbol-simbol. Menurut al-Ghazālī pengungkapan pengetahuan '*irfānī*' dengan simbol-simbol ini dilakukan berdasarkan adanya kesulitan menjelaskan pengalaman spiritual

⁵¹Khudari Soleh, *Filsafat Islam dari Klasik Hingga Kontemporer* (Yogyakarta: ar-Ruzz Media, 2013), 253.

⁵²Loius O. Kattsoff, *Pengantar Filsafat* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2004), 141.

⁵³Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi; Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), 208–9.

kepada orang lain yang belum tentu ada padanannya dalam dunia empirik. Menurutnya, pengalaman spiritual sufisme sangat dalam dan rumit sehingga kata-kata yang berusaha menjelaskannya pasti akan salah dan tidak tepat.

Dalam istilah lain al-Ghazali menyebutnya dengan ilmu *mukashafah*. Merupakan kebenaran abstrak yang berada di alam ide, nyata dan *transendent*. Jenis ilmu ini, sulit diungkapkan dengan kata-kata dalam pembicaraan. Hal ini disebabkan *mukashafah* merupakan kebenaran yang bersifat vertikal yang bermuara langsung kepada Allah. Sementara al-Qur'an dan hadis merupakan *book guide* untuk mencapai pengetahuan ini.⁵⁴

Jika epistemologi *bayānī* merupakan nalar yang tumbuh dari dalam rahim kebudayaan Arab, dan jika epistemologi *'irfānī* pada awalnya merupakan manifestasi dari perlawanan politik terhadap otoritas sekelompok kaum, maka tidak dengan epistemologi *burhānī*. Kehadiran epistemologi *burhānī* di tengah masyarakat Arab-Islam dapat dikategorikan sebagai upaya dalam menyelaraskan antara epistemologi *burhānī* itu sendiri dengan epistemologi *bayānī*. Tidak seperti epistemologi *'irfānī* yang kontradiktif dengan epistemologi *bayānī*. Hal ini mengingat para pemikir *burhānī* menyadari penuh bahwa epistemologi *bayānī* merupakan satu-satunya nalar yang "*genuine*" dari rahim kebudayaan Arab-Islam.⁵⁵

Dalam perkembangannya ketiga epistemologi di atas saling berbenturan satu sama lain. Benturan-benturan epistema tersebut merupakan perdebatan antagonistik fuqaha' vis a vis kaum sufi (*bayānī* vs. *'irfānī*), fuqaha' vis a vis filosof (*bayānī* vs. *burhānī*), filosof vis a vis kaum sufi (*burhānī* vs. *'irfānī*).⁵⁶ Benturan-benturan itu dianggap sebagai ekspresi basis epistemologi pada abad ke-5 Hijriah. Untuk meredam dan menjembatani krisis basis epistemologi ini, kaum sufi sunni dan kaum filosof berupaya melakukan harmonisi elektik. Suhrāwardi mencoba mensintesis antara tradisi *burhānī* dan *'irfānī* dengan hikmah *al-*

⁵⁴Agus Sutiyono, "Ilmu Ladunni dalam Perspektif al-Ghazali," *Nadwa* 7, No. 2 (22 Maret 2016): 316, <https://doi.org/10.21580/nw.2013.7.2.564>.

⁵⁵M. Faisal, "Struktur Nalar Arab-Islam Menurut Abid al-Jabiri," *Tsaqafah* 6, No. 2 (2010): 356.

⁵⁶Status dan keabsahan *'irfānī* selalu dipertanyakan baik oleh tradisi berfikir *bayānī* atau *burhānī*. Epistemologi *bayānī* mempertanyakan keabsahannya karena dianggap terlalu liberal karena tidak mengikuti pedoman-pedoman yang diberikan teks, sedang epistemologi *burhānī* mempertanyakan keabsahannya karena dianggap tidak mengikuti aturan-aturan dan analisis yang berdasarkan logika. Lihat Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi*, 206–7.

ishrāqiyah-nya yang kemudian dikenal dengan madhhab tasawuf falsafi-nya. Muhāsibi juga mencoba mengharmonisasikan secara elektif antara nalar *bayānī* dan *‘irfānī* yang kemudian dikenal dengan mazhab tasawuf Sunni.

Upaya penggabungan dua epistemologi ini disadarkan atas kritik Suhrāwardi terhadap kekurangan dan kelemahan *burhānī*. Menurutnya rasionalisme *burhānī* mengandung beberapa kelamahan antara lain, bahwa ada kebenaran-kebenaran yang tidak bisa dijelaskan dengan atau didekati dengan rasio, misalnya hal-hal yang berkaitan dengan substansi atau konsep mental. ada eksistensi di luar pikiran yang bisa dicapai dengan nalar namun tidak bisa dijelaskan secara logika, seperti soal warna, bau, rasa atau bayangan.⁵⁷

Sebagaimana Suhrāwardi dan Muhasibi yang melakukan dialektika antara dua epistema, al-Ghazali juga melakukan upaya penyesuaian antara epistemologi *bayānī* dan *‘irfānī*. Bagi al-Ghazali kedudukan sentral teks (*naql*) sebagai sumber pengetahuan adalah hakikat *bayānī*. Oleh karena itu al-Ghazali mengatakan bahwa yang dimaksud dengan *bayānī* sebenarnya adalah dalil *sami’* (wahyu) yang merupakan dalil yang paling kuat. Hal ini dikarenakan kemunculan dalil *sami’* tidak dengan cara yang wajar, melainkan dengan cara mu’jizat. Untuk memperkuat pendapatnya, al-Ghazali mengutip pendapat Qāḍī ‘Abd al-Jabbār, bahwa bayan adalah dalil yang sesungguhnya. Hal ini terungkap misalnya melalui kalimat *bayyana Allāh al-āyāta li ‘ibādih* (Allah telah menjelaskan/memberi dalil tanda-tanda bagi para hamba-Nya). Jadi sebenarnya al-Ghazali menyakini dan konsisten bahwa teks adalah sumber pengetahuan.⁵⁸

Namun di sisi lain al-Ghazali juga menyatakan bahwa teks memiliki sisi *zahir* dan sisi *batin*. Dikotomis lahir-batin merupakan isu sentral dari epistemologi *‘irfānī*. Sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya, dikotomis ini bukan merupakan hal yang kontradiktif namun merupakan pasangan. Aspek *zahir* teks adalah *tilawah* sedangkan aspek *batin* adalah *ta’wīl*-nya.⁵⁹ Menurut Nicholson (1868-1945 M) dan T.J. Dr Boer (1866-1942), di tangan al-Ghazali epistemologi *‘irfān* menjadi jalan yang jelas karakternya untuk mencapai ma’rifat dalam tauhid dan kebahagiaan.

⁵⁷Waryani Fajar Riyanto, “Antisyonimitas Tafsir Sufi Kontemporer,” *Epistemé: Jurnal Pengembangan Ilmu Keislaman* 9, no. 1 (2014): 145.

⁵⁸Sibawaihi, *Eskatologi al-Ghazālī dan Fazlur Rahman; Studi Komparatif Epistemologi Klasik-Kontemporer* (Yogyakarta: Penerbit Islamika, 2004), 167.

⁵⁹Soleh, *Filsafat Islam dari Klasik hingga Kontemporer*, 270.

Dualisme teks keagamaan ini (zahir dan batin) ditinjau dari perspektif filsafat mirip dengan pemikiran filsafat Plato⁶⁰ yang mengajukan gagasan dualisme, yaitu dunia idea (nyata) dan dunia non-idea (tidak nyata).⁶¹ Idea adalah tujuan akhir dari segala wujud inderawi. Meskipun al-Ghazālī secara eksplisit tidak menjelaskan akar pemikirannya tersebut berasal dari Plato, namun al-Ghazālī menyebutkan bahwa yang paling banyak mempengaruhi pemikiran filosofisnya adalah Ibn Sina dan al-Farabi.⁶² Sedang al-Farabi merupakan filosof Muslim yang terpengaruh oleh gagasan dualisme Plato dan diklaim sebagai pendiri neo-platonisme Arab.⁶³ Gagasan dualisme ini dalam perspektif al-Farabi disebut dengan istilah *al-mawjūdāt al-rūḥiyyah* (wujud spiritual) dan *al-mawjūdāt al-mādiyah* (wujud-wujud material).⁶⁴

Kolaborasi antara epistemologi *bayānī* dan *‘irfānī* yang diupayakan oleh al-Ghazali terlihat jelas dalam karya monumentalnya *‘Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*. Secara redaksional, susunan dari kitab ini mengikuti susunan kitab fiqh pada umumnya, namun kemudian dalam pembahasannya selain membahas masalah fiqh yang merupakan salah satu cabang pengetahuan yang menggunakan epistemologi *bayānī*, al-Ghazali juga membahas masalah tasawuf yang menggunakan epistemologi *‘irfānī*.⁶⁵

⁶⁰Tamara Albertini, "Crisis and Certainty of Knowledge in al-Ghazālī (1058-1111) and Descartes (1596-1650)," *Philosophy East and West* 55, No. 1 (2005): 4.

⁶¹Nasirudin Khasru berpendapat bahwa kalau diteliti asal usul dari lahirnya kemungkinan penafsiran melalui simbol dan isyarat (dualisme *zāhir-bāṭin*) pada akhirnya akan bersinggungan dengan lembaran-lembaran ketuhanan Plato dan aliran idealismenya. Hal ini karena alam semesta yang terpampang dengan fenomena-fenomena tertentu, apabila wujud nyatanya merupakan kepanjangan dari akal universal, maka intisari perumpaan tersebut juga dapat diterapkan pada lafal yang tersurat sebagai alam semesta yang tampak. Kemudian aspek lafziah ini menjadi multi interpretatif, sementara hakikat terletak di alam idea yang lafal-lafalnya dianggap sebagai korpus yang mewartai. Lihat, Goldziher, *Madhāhib al-Tafsīr al-Islāmī*, 204.

⁶²Abu Hamd Muhammad bin Muhammad al-Ghazālī, *Taḥāfut al-Falāsifah* (Kairo: Dār al-Ma‘ārif, 1966), 20. Meski kemudian al-Ghazālī mengklaim bahwa pemikiran kedua filsuf Islam ini dibagi menjadi tiga bagian yakni, yang wajib dikafirkan, wajib dibid'ahkan dan bagian yang tidak wajib diingkari sama sekali. Lihat, Abu Hamd Muhammad bin Muhammad al-Ghazālī, *al-Munqiz min ‘l-Dalāl* (Beirut: Maktabah al-Sa‘biyyah, t.th.), 45-46.

⁶³Sibawaihi, *Eskatologi al-Ghazālī dan Fazlur Rahman*, 215.

⁶⁴Soleh, *Filsafat Islam dari Klasik hingga Kontemporer*, 144.

⁶⁵Menurut Amin Abdullah kelemahan yang paling mencolok dalam tradisi berfikir epistemologi *bayānī* adalah ketika ia harus berhadapan dengan teks-teks keagamaan yang dimiliki komunitas, kultur, bangsa atau masyarakat yang beragama lain. Ketika berhadapan dengan komunitas agama lain, corak argumen berpikir keagamaan model *bayānī* biasanya mengambil sikap mental yang dogmatik, defensif, dan polemis dengan semboyan kurang lebih semakna dengan "right or wrong my country".

E. Kesimpulan

Dalam sejarah perkembangannya keabsahan hasil penafsiran yang dilakukan oleh kaum sufi masih diperdebatkan. Sebagian ulama menerima dan sebagian lain tidak mengakuinya sebagai tafsir. Meskipun demikian, tafsir yang dilakukan oleh kaum sufi menjadi corak tersendiri yang khas dengan epistemologi *'irfānī* yang dominan. Sisi zahir dan batin merupakan landasan utama epistemologi yang dikembangkan oleh kaum sufi. Model ini juga dikembangkan oleh al-Ghazali namun dengan nomenklatur yang berbeda, ia menyebutnya dengan istilah *'ilm ṣādf* untuk sisi zahir dan *'ilm lubāb* untuk sisi batin.

Meskipun al-Ghazali mengembangkan epistemologi *'irfānī* dalam memahami al-Qur'an, namun dalam faktanya ia juga melakukan harmonisasi antara *irfānī* dan *bayānī*. Harmonisasi ini tetap menjadikan epistemologi *irfānī* sebagai landasan utama. Proses dialektika yang dilakukan oleh al-Ghazali ini merupakan implikasi dari upaya menselaraskan antara zahir ayat yang cenderung *bayānī* dengan batin al-Qur'an yang dekat dengan epistemologi *irfānī*. Bagi al-Ghazali merupakan hal yang tidak tepat apabila mengaku telah paham batin al-Qur'an tanpa melalui sisi zahir al-Qur'an. Memahami zahir ayat merupakan syarat untuk memperoleh pemahaman dari sisi batin al-Qur'an.[]

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Amin. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi; Pendekatan Integratif-Interkonektif*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.
- Alusi, Maḥmud al-. *Rūḥ al-Ma'āni*. Vol. I. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Araby, t.th.
- Azra, Azyumardi. "Al-Ghazālī." *Ensiklopedi Islam*. Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, 2005.
- Badawi, Rahman. *Muallafāt al-Ghazālī*. Kuwait: Wakālah al-Maṭbū'āt, 1977.
- Chasbullah, Arif Chasbullah, dan Wahyudi Wahyudi. "Deradikalisasi Terhadap Penafsiran Ayat-ayat Qital." *Fikri: Jurnal Kajian Agama, Sosial dan Budaya* 2, no. 2 (Desember 2017): 407–424.
- Corbin, Henry. *History of Islamic Philosophy*. London: The Institute of Ismaili Studies, t.th.

- al-Dhahāby, Husayn. *al-Tafsīr wa al-Munfasirūn*. Vol. II. t.tp: Maktabah Muṣ'ab bin 'Amr al-Islamiyah, 2004.
- Faisol, M. "Struktur Nalar Arab-Islam Menurut Abid al-Jabiri." *Tsaqqafah* 6, no. 2 (2010): 335–359.
- Gandhi, Mohandas. "Karamchand (1869-1948)." *Global Encyclopaedia of Islamic Mystics and Mysticism* 1 (2009): 407.
- Ghazālī, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-. *'Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*. Beirut: Dār Ibn Hazm, 2005.
- . *Jawāhir al-Qur'ān*. Bairut: Dar Ahya' al-'Ulum, 1990.
- . *Mishkāt al-Anwār*. Bairut: 'Ālam al-Kutub, 1982.
- . *Tahāfut al-Falāsifah*. Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1966.
- Ghazanfar, Shaikh M, Abdul Azim Islahi, *Economic thought of al-Ghazali (450-505 A.H./1058-1111 A.D.)*. Jeddah, Saudi Arabia: Scientific Pub. Center, King Abdulaziz University, 2011.
- Goldziher, Ignaz. *Madhāhib al-Tafsīr al-Islāmī*. Kairo: Maktabah al-Khānja, 1955.
- al-Istambūly, Ismāil Haqqy. *Rūḥ al-Bayān*. Vol. I. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Araby, t.th.
- Jābirī, Muhammad 'Abid al-. *Bunyah al-'Aql al-'Arabī*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wahdah al-'Arabiyyah, 2009.
- Kattsoff, Loius O. *Pengantar Filsafat*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2004.
- Kurdi, dkk. *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis*. Yogyakarta: el-Saq, 2010.
- Maryam, Musharraf. "A Study on the Sufi Interpretation of Qur'ān and The Theory of Hermeneutic." *Al-Bayan Journal* 11, no. 1 (2013): 33–47. <https://doi.org/10.11136/jqh.1311.01.03>.
- Massignon, Muhammad 'Abd al-Rāzaq Louis. *al-Taṣawwuf*. Beirut: Dār al-Kitab al-Lubnani, 1984.
- Ms, Fayzullayeva. "Ethics of Communication in Philosophy Muhammad Al-Ghazali." *Arts and Social Sciences Journal* 09, no. 03 (2018). <https://doi.org/10.4172/2151-6200.1000345>.
- Mujib, Abdu. *Biografi al-Ghazali Beserta Karya-karyanya*. t.tp: CV Bintang Remaja, t.th.
- Riyanto, Waryani Fajar. "Antisisonimitas Tafsir Sufi Kontemporer." *Epistemé: Jurnal Pengembangan Ilmu Keislaman* 9, no. 1 (2014): 139–154.

- Salleh, Kamarudin Haji. "An Examination on the Nature of al-Ghazali Sufism." *Islāmiyyāt* 17 (1996).
- Sands, Kristin Zahra. *Ṣūfī commentaries on the Qur'ān in classical Islam. Routledge studies in the Quran*. London: New York: Routledge, 2006.
- Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975.
- Shihab, M. Quraish. *Kaidah Tafsir*. Tangerang: Lentara Hati, 2013.
- Sibawaihi. *Eskatologi al-Ghazālī dan Fazlur Rahman; Studi Komparatif Epistemologi Klasik-Kontemporer*. Yogyakarta: Penerbit Islamika, 2004.
- Soleh, Khudari. *Filsafat Islam dari Klasik Hingga Kontemporer*. Yogyakarta: ar-Ruzz Media, 2013.
- Sulamī, Abū Abd al-Rahman al-. *Haqā'iq al-Tafsīr*. Vol. I. Beirut: Dār al-kutub al-'Ilmiyah, 2001.
- Sutiyono, Agus. "Ilmu Ladunni dalam Perspektif al-Ghazali." *Nadwa* 7, no. 2 (22 Maret 2016): 310. <https://doi.org/10.21580/nw.2013.7.2.564>.
- Taftazāni, Abu Wafa al-. *al-Madkhal ilā al-Taṣawwuf al-Islāmy*. Kairo: Dār al-Thaqāfah li al-Nashr wa al-Tawzī', t.th.
- Tamara Albertini. "Crisis and Certainty of Knowledge in Al-Ghazālī (1058-1111) and Descartes (1596-1650)." *Philosophy East and West* 55, no. 1 (2005): 1–14.
- Ṭabāṭabā'ī, al. *al-Mizān*. Vol. V. Beirut: Ismailiyan, Dar al-Kutub al-Islamiya, t.th.
- Tustari, Saḥl al-. *Tafsir al-Qur'an al-Azīm*. Kairo: Dār al-Hir li al-Turath, t.th.
- Wahyudi. "Ta'wīl Sufi al-Ghazali dan ibn 'Arabī terhadap Ayat-ayat al-Qur'an (Studi Komparatif)." *Master's Thesis*, UIN Sunan Ampel Surabaya, 2017.
- Zaid, Nasr Hamid Abu. *Mafhūm al-Naṣ Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Kairo: al-Hay'ah al-Miṣriyah al-'Amāh li al-Kitāb, 1990.
- Zarkashi, Badr al-Dīn al-. *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Vol. II. Beirut: Dār al-Kutūb al-'Ilmiyah, 2012.
- Zarqāny, Abd al-'Azīm al-. *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Vol. II. Beirut: Dār al-Fikr, 1988.

